

Кафедра религиоведения Института теологии имени свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета

при поддержке

Кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук
Белорусского государственного университета;
Христианского образовательного центра имени свв. Мефодия и Кирилла (Беларусь);
Молодежной ассоциации религиоведов (Украина);
Московского религиоведческого общества (Россия);
Редакции журнала «Религиоведческие исследования» (Россия);
АНО «Независимый научно-исследовательский центр» (Россия)

Материалы
Международной научно-практической конференции
«ЧЕЛОВЕК и РЕЛИГИЯ»

(Минск, 14–16 марта 2013 г.)

МИНСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧЕТЫРЕ ЧЕТВЕРТИ»
2013

УДК [2+1](082)

ББК 86я43

М34

Под редакцией
С. Г. Карасёвой, С. И. Шатравского

Рецензенты:
доктор философских наук,
член-корреспондент Академии образования Республики Беларусь,
директор Института социально-гуманитарного образования
Белорусского государственного экономического университета

Я. С. Яскевич;

доктор философских наук,
профессор кафедры социологии
факультета философии и социальных наук
Белорусского государственного университета

Д. К. Безнюк

М34 **Материалы** Международной научно-практической конференции «Человек и религия» (Минск, 14–16 марта 2013 г.) / под ред. С. Г. Карасёвой, С. И. Шатравского. — Минск : издательство «Четыре четверти», 2013. — 492 с.
ISBN 978-985-7058-66-2.

В сборник вошли доклады Международной научно-практической конференции «Человек и религия», проходившей в Минске 14–16 марта 2013 г. и собравшей специалистов из стран СНГ и Европы.

УДК [2+1](082)
ББК 86я43

ISBN 978-985-7058-66-2

© Институт теологии
имени свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного
университета, 2013
© Оформление. ОДО «Издательство
“Четыре четверти”», 2013

СОДЕРЖАНИЕ

ДОКЛАДЫ ПЛЕНАРНОГО ЗАСЕДАНИЯ	7
<i>М. А. Можейко.</i> Феномен логоса в европейской культуре: религия, наука и проблема доверия человека к миру	7
<i>Е. М. Бабосов.</i> От конфронтации науки и христианства к их диалогу и соработничеству	13
<i>Е. А. Островская.</i> Транснациональный подход в социологическом изучении глобальных религиозно-политических пространств	19
Ю. Ю. Синелина. Особенности религиозности современных православных в России	25
<i>А. В. Данилов.</i> Два противоположных образа человека в христианской антропологии начала V в.	43
<i>Е. И. Аринин.</i> Религиозная антропология в контексте проблем российского религиозоведения	52
СЕКЦИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ»	62
<i>Е. А. Степанова.</i> Постсекулярный плюрализм и проблема религиозного выбора	62
<i>Е. В. Кузьмина.</i> Религиозная ситуация в контексте дискурса постмодерна	67
<i>К. А. Колкунова.</i> Критики или опекуны: к дискуссии о положении религиоведа в обществе	73
<i>И. В. Папаяни.</i> Конструирование образа современного верующего в фильме Брюно Дюмона «Хедевейх»	78
СЕКЦИЯ «СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»	82
<i>Е. В. Пруцкова, И. В. Забаев.</i> Анализ социальных сетей как метод изучения социальной составляющей феномена религиозности	82
<i>С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурова, С. И. Шатравский.</i> Изучение религиозности в поликонфессиональной среде: обоснование концепции для Беларуси	87
<i>Е. М. Главацкая.</i> Религиозный ландшафт Урала: в условиях регламентации и свободного поиска	93
<i>Е. О. Беликова.</i> Диагностика религиозной толерантности	98
Н. С. Гаврилова, <i>О. С. Киселев.</i> Религиозность украинской молодежи: рациональный выбор или спонтанный шаг?	102
<i>О. А. Аламписев.</i> Религия как фактор в процессе интеграции иммигрантов из исламских стран в белорусском обществе	108
<i>Е. С. Бабосова.</i> Ценностные ориентации молодежи Беларуси в сфере религии	114
<i>Л. Д. Владыченко.</i> Религиозная сеть Польши: проблемные моменты исследования	119

<i>Л. Г. Сахарова, А. Г. Поляков.</i> Социологический анализ религиозного сознания населения в российской провинции (на примере Кировской области)	127
<i>В. П. Клюева.</i> Варианты религиозной карьеры женщин в пятидесятнических церквях	136
<i>Т. А. Фолиева.</i> Рисунок как метод изучения религиозной социализации детей дошкольного возраста	141
СЕКЦИЯ «АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»	147
<i>А. Н. Колодный.</i> Религиозный постмодерн: индивидуальное сознание современного верующего	147
<i>Л. А. Филипович.</i> Человек в полирелигиозном мире: проблема выбора	156
<i>И. П. Давыдов.</i> Функциональный анализ мифоритуала: от социологии к социальной антропологии религии	161
<i>К. П. Трофимова.</i> Сакральное пространство в контексте этнокультурной идентичности	170
<i>В. В. Барашиков.</i> Вклад американских антропологов в ключевые дискуссии в антропологии религии первой половины XX в.	177
<i>Э. Тайванс.</i> Антропологический поворот в народном латвийском христианстве на примере скульптурного и литературного творчества Эрика Делпера	182
<i>В. Я. Темплинг.</i> Один на один с атеизмом (Дон Кихот от религии Вольдемар Шмидт и его «личное знание чрезвычайной истины»)	189
<i>А. И. Доманская.</i> Грихастха-ашрам: семейная жизнь белорусских гаудия-вайшнавов	194
<i>А. Д. Соколова.</i> Новому быту — новые обряды. Похоронная обрядность в атеистической кампании 1920-х гг.	199
<i>Т. М. Криштова.</i> Политическая активность в харизматических церквях «Слово жизни» в 2012—2013 гг.	209
<i>А. К. Филиппов.</i> Многообразие теистического опыта: образ бога в кинематографе	215
СЕКЦИЯ «КУЛЬТУРОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»	219
<i>Г. В. Синило.</i> Специфика диалога между Я и Ты в пророческих книгах	219
<i>О. Я. Муха.</i> Виртуализация религиозной культуры, или как теперь молится юзернейм: наброски к проблеме	229
<i>Е. Н. Васильева.</i> Путь исследователя визуальной символики народной культуры: per aspera ad astra	234
<i>А. С. Мартысевич.</i> Диалогический подход к культуре в христианской теологии последней четверти XX в.—начала XXI в.: концепции культуры Х. Яннараса, М. Рупника и Л. Ньюбигина	240

<i>В. Е. Лявшук.</i> Молчаливые общники: роль и место братьев-коадьюторов в организационной структуре незуитского коллегнума на белорусских землях ВКЛ в 1580–1773 гг.	245
<i>А. С. Иванова.</i> Феномен смерти в антропологической системе средневекового индуизма (на примере Куларнава-тантры)	252
<i>Р. Б. Мобили.</i> Удинский феномен в истории христианства как модель толерантности в Азербайджане.....	257
СЕКЦИЯ «ИСЛАМОВЕДЕНИЕ».....	262
<i>А. М. Канах.</i> Исламофобия как явление XXI века	262
<i>П. Ставински.</i> Puritanism and Islamism — a Comparative Perspective	266
<i>А. В. Аристова, [Н. С. Гаврилова].</i> Радикализация ислама в Украине: социологические аспекты	270
<i>А. В. Мартынкин.</i> Ислам и процессы этногенеза в северо-восточном Причерноморье	276
<i>Р. Ф. Патеев.</i> Социологические теории в ракурсе анализа деятельности исламистских радикальных джамаатов (на примере Северного Кавказа).....	282
<i>Э. И. Канапацкая.</i> Братья-мусульмане и политический ренессанс XX века ..	287
<i>М. С. Семко.</i> Становление и возрождение ислама в Албании	293
<i>А. Ксёнжек.</i> Исламоведческая деятельность Жака Ваарденбурга	298
СЕКЦИЯ «ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»	304
<i>Л. В. Восковская.</i> Моральные суждения религиозных людей	304
<i>Т. В. Малевич.</i> Когнитивные детерминанты «естественной религии» в концепции Джастина Барретта	310
<i>И. С. Буланова.</i> Особенности этапа сбора данных в психологическом исследовании феноменов религии.....	315
<i>Н. А. Познина, Э. И. Хайбулина.</i> Представления о мире исповедующих буддизм людей.....	320
<i>Л. И. Ворожейкина, А. Ю. Чернов.</i> Сравнительный анализ самоотношения и тактик самопрезентации у студентов Киевской духовной академии и монахов ордена братьев-проповедников	324
<i>Э. И. Хайбулина.</i> Внутренняя религиозность и ее место в субъективном пространстве личности.....	331
<i>С. Ю. Воропай.</i> Социально-психологические предпосылки вовлечения в новые религиозные движения.....	337
<i>Е. К. Агеевкова.</i> Социально-психологические аспекты современных оккультно-мистических культов	343
СЕКЦИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ».....	350
<i>А. В. Токранов.</i> К проблеме кризиса эпистемологических оснований феноменологии религии	350

<i>А. В. Сарапин.</i> Феноменологизм в изучении религии и феноменология религии: необходимость различения их семантик	354
<i>С. А. Коначева.</i> Феноменология религиозного переживания (<i>А. Райнах, М. Хайдеггер</i>)	359
<i>М. В. Шилкина.</i> Место категории «религиозный опыт» в курсе феноменологии религии	366
<i>К. Банек.</i> Моисей: пророк или маг?	371
<i>К. Косиор.</i> Свет преображения — свет нирваны	377
<i>А. С. Миксюк.</i> Функции и роль мантр в авестийской традиции	383
<i>Е. А. Гуринов.</i> <i>Augur igne probatum</i> : библейский символ в хрониках крестовых походов	388
<i>А. П. Павлюк.</i> Учение о боге в монотеистической концепции этнической идеи спасения Льва Сыленка	394
СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ»	399
<i>Т. П. Короткая.</i> Парадигма персонализма: проблема другого	399
<i>В. В. Золотухин.</i> Человеческое «Я» и абсолютное Первоначало в философских теологиях Ф. Якоби и Ф. Шеллинга	405
<i>А. Б. Шульцдина.</i> Познание религиозных традиций и мистический опыт	408
СЕКЦИЯ «РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»	414
<i>Л. А. Тайван.</i> К вопросу об антропологии религии либерализма	414
<i>В. К. Ларионова.</i> Религиозно-философская антропология В. В. Зеньковского и проблемы духовного совершенствования человека	423
<i>Г. Л. Крылов.</i> Основные черты монофизитской христологии в современном коптском богословии	436
<i>Мefодий Зинковский.</i> Богословие личности согласно прот. Думитру Станилоэ	442
<i>Иларион Резниченко.</i> Категории свободы и ответственности в антропологии Карла Ранера	447
<i>Е. В. Золотухина-Аболина.</i> Человек и высшее первоначало: современные парарелигиозные тренды	453
<i>С. Н. Астапов.</i> Антропология неоязычников-родноверов	459
<i>С. В. Лобанов.</i> Антропология традиционных систем йоги в индуизме	464
ДОКЛАДЫ КРУГЛОГО СТОЛА	
«ОТЕЧЕСТВЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В XX ВЕКЕ»	470
<i>К. М. Антонов.</i> Этнос отечественного религиоведения 1920—1980-х гг.: к постановке проблемы	470
<i>В. А. Федосик.</i> Влияние «мифологической школы» на советское религиоведение в 20—70-х гг. XX в.	474
ОБ АВТОРАХ	481

ДОКЛАДЫ ПЛЕНАРНОГО ЗАСЕДАНИЯ

ФЕНОМЕН ЛОГОСА В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ: РЕЛИГИЯ, НАУКА И ПРОБЛЕМА ДОВЕРИЯ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

*М. А. Можейко
(Минск, Беларусь)*

Классическая наука основана на той презумпции, что происходящие в мире процессы подчинены универсальным (при этом рационально познаваемым) закономерностям. Собственно, вне этой мировоззренческой установки вообще невозможно естествознание как таковое. Применительно к носителям научной рациональности классического типа А. Н. Уайтхед отмечал свойственную им «непоколебимую веру в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотнесено с предшествующими ему явлениями. <...> Именно такое инстинктивное убеждение <...> является движущей силой научного исследования, — убеждение в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта»¹.

В силу этого картина мира, характерная для науки классической эпохи, основана на идее исходной упорядоченности бытия и наличия у него имманентного смысла, который последовательно развертывается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилении.

Классическим примером подобной ориентации могут служить «Математические начала натуральной философии» Исаака Ньютона, воспринятые западной культурой как выражение универсального закона не только природы, но и общества: как известно, в эпоху триумфа ньютонианства по образцу теории всемирного тяготения пытались моделировать системы политического правления и системы морали.

В ретроспективной оценке современной философии подобный подход получил название логоцентрического, ибо в основе его лежит фундаментальная идея всепроникающего Логоса, задающая осмысление бытия в качестве имеющего имманентную «логику» и подчиненного линейному детерминизму.

С переходом к неклассической науке, однако, эта парадигма перестает восприниматься в качестве удовлетворительной: как писал А. Эйнштейн,

¹ Whitehead, A. N. *Science & the Modern World*. — N.Y. : The Free Press, 1967. — 279 p. — P. 12.

«высшая аккуратность, ясность и уверенность — за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия “картины мира”»². — Что же касается современного, постнеклассического стиля научного мышления, то предложенное современным естествознанием видение мира, в противоположность классике, основано на радикально ином, а именно — на нелинейном типе детерминизма. Как отмечает И. Пригожин, «мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение»³.

Соответственно, радикально меняется и философская стратегия современных гносеологических практик: «не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать» (М. Фуко). Согласно ретроспективной оценке постнеклассической культуры, мыслительное пространство классики оценивается современной философией как «империя Логоса» (Ж. Деррида), где «логоцентризм подчиняет мысль — все концепции, коды и ценности» (Л. Сиксус). При тематическом разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказывается характерна установка на то, что за мозаичностью чувственного опыта скрывается некий универсальный «смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей» (М. Фуко). Подобная посылка инспирирует такое построение естественнонаучной картины мира и философской онтологии, когда, по оценке М. Фуко, повсюду обнаруживается движение Логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира. На этой основе формируется столь распространенный в культурных традициях классического периода образ мира как книги и соответственная интерпретация когнитивных процессов: чем, собственно, может быть у этой ситуации человеческое познание, «как не скромным чтением?»⁴.

В целом понятие Логоса в рационалистическом своем истолковании выступает краеугольным камнем культуры западного образца, фундируя со-

² Эйнштейн, А. Мотивы научного исследования // Эйнштейн, А. Собр. научн. трудов. Т. 4. — М.: Наука, 1967. — С. 40.

³ Пригожин, И. Предисловие редактора английского издания // Баблоянц, А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. — М.: Мир, 1990. — С. 8.

⁴ Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М.: Касталь, 1996. — 447 с.

бой характерный для европейской традиции тип рациональности и стиль мышления. Фактически феномен Логоса, воплотив в себе фундаментальные установки западной ментальности, становится символом классической культуры западного типа.

Аналогичные ментальные установки лежат в основе и теистического мировоззрения. В контексте теистических представлений Бог не только творит мир в акте свободной воли, но и продолжает свою активность в сотворенном мире, в связи с чем для теизма характерна идея провидения, т. е. признание перманентного присутствия в мире разумного Божественного вмешательства, обеспечивающего наибольшее благо творения. Наличие изначального плана обеспечивает *правильность* происходящих событий, и полнота мудрости Божьей является для носителя теистического мировоззрения абсолютным гарантом разумности всех явлений и событий.

Аналогична специфическая для теизма провиденциалистическая концепция истории, в свете которой исторический процесс мыслится как реализация Божественного промысла, имеющего своей целью спасение человечества. Концептуальные основы провиденциализма непосредственно связаны с эсхатологической идеей: начиная с трактата Августина Блаженного «О Граде Божием», история мыслится в качестве эсхатологического пути к «Царствию Божию», — вплоть до историографических концепций современного неотомизма и протестантского модернизма (М. Мольтман, Г. Ваханиян и др.)

Более того, концепция предопределения в классическом протестантизме однозначно связывает индивидуальные сотериологические проекции с изначальным определением Богом того или иного субъекта к спасению в соответствии с высшим и недоступным человеческому пониманию целевым планом (наиболее ярко — в кальвинизме). Таким образом, в провиденциалистической системе отсчета носитель теистического сознания предельно остро переживает свое «пребывания в руках Божьих», понятое и принятое как фундаментальная мировоззренческая презумпция. В этом аксиологическом контексте особую акцентировку получают такие внутренние состояния, как *доверие* к Богу, *уверенность* и *верность*. Данные психологические феномены акцентируются теистическими традициями столь же экспрессивно, как и феномен *веры*: например, католический запрет на неканоническую молитву (как бы подсказывающую Богу, что именно нужно молящемуся для его блага), центрированные идеей верности Богу общехристианские сюжеты «искушения» и т. п. — Не случайно во многих языках мира слова «вера», «доверие» и «верность» этимологически связаны и имеют общую корневую основу (например, англ. *faith* — *faithfulness*).

Существенная разница между рационалистическим и теистическим логоцентризмом заключается в том, что универсальность лежащего в основе мироздания Логоса в традиции естествознания осмыслена как рационально постигаемая (отсюда — гносеологический оптимизм культуры классического

периода), в теизме же (будучи отнесенной к сакральному источнику «Божьего промысла») — как непостижимая: от исходной максимы «неисповедимы пути Господни» — до концепции «иронии истории» в современных версиях протестантизма.

Однако, как это ни парадоксально, но и рационалистический естественнонаучный логоцентризм, и иррационалистский теоцентризм теизма равно обеспечивают для субъекта возможность усмотреть за феноменологией мира, пугающей своей непредсказуемой изменчивостью и мозаичным полиморфизмом, нечто единое, устойчивое и разумное в своих основаниях, — нечто, что позволяет не только связать воедино и объяснить, исходя из универсального принципа, всю пестроту мироздания, но еще и пребывать в уверенности, что этот универсальный принцип воплощает в себе логику (справедливость) как таковую.

Анализируя стремление носителя классического менталитета к этой уверенности, протестантский теолог-модернист Д. Бонхёффер отмечает существенную ее трансформацию применительно к современности: если ранее фигура Бога в контексте эпистемологии служила эвфемическим замещением признания исследователя в том, что ему неизвестны конечные причины познаваемых явлений (позволяя маскировать свое незнание ссылкой на высшую инстанцию и конечную причину), а в контексте этики — внешним гарантом неперемennого воздаяния за благие и неблагие поступки, то ныне позволительно говорить о достижении человечеством своего рода «совершеннолетия», когда оно уже ощущает себя достаточно зрелым для того, чтобы открыто признать свою когнитивную ограниченность (и, следовательно, пугающую непостижимость мироздания) и соблюдать моральные нормы не из страха наказания и вне расчета на вознаграждение.

Однако применительно к культуре классического периода верно как раз обратное: понимает ли человек себя как звено универсального социо-природного целого, переживает ли он себя как препорученного промыслу Божьему, — и то и другое позволяет ему выстроить картину мира, в котором нет места хаосу случайностей и который отныне позволительно понимать как рационально упорядоченный космос.

Следует отметить, что уже в рамках классической традиции зафиксирован гештальтный изоморфизм мироописательных матриц механистически организованного естествознания, где мир понимался как правильно работающий часовой механизм (и нельзя было не задаться вопросом, кто является заведшим его часовщиком), и теистической веры, где мир понимался как созданный, согласно высшему замыслу, Богом (и нельзя было не зафиксировать наличия заложенных в нем при творении универсальных законов). Собственно, по оценке И. Пригожина, «в глазах Англии XVII в. Ньютон был “новым Моисеем”, которому Бог явил свои законы, начертанные на скрижалях».

Конгруэнтность парадигмальных установок логоцентризма и теистической веры наглядно демонстрируется формированием в европейской традиции такого ментального феномена, как деизм, представляющего собой продукт синтеза сциентистски ориентированного рационализма и идеи Бога как «автора» рационально упорядоченного мироздания. Согласно деизму, Бог, выступая в качестве трансцендентного Абсолюта по отношению к миру, осуществляет креационный акт как исходное чудо начала (причинения) мира (семантическая фигура акта Божественного «перволочка», задающего миру исходный эволюционный вектор), не вмешиваясь впоследствии в его дальнейшее разворачивание, протекающее по сообщенным ему изначально разумным законам.

Семантическим центром и исходным пафосом деизма выступает смена теургической парадигмы интерпретации мира как перманентного чуда на парадигму трактовки бытия как развивающегося по разумным законам, имеющего внутреннюю логику («разумное начало») эволюции, а потому открытого для рационального осмысления и познания. Согласно деизму, познавательный процесс также фундирован изначально заложенным в человека Богом и — применительно к индивиду — врожденным «разумным началом», ориентированным на постижение четырех ступеней истины: онтологически трактуемая истина как самоощущенность объекта («истина вещи»); феноменологически трактуемая истина как согласованность явления и сущности («истина явления»); логически трактуемая истина как соответствие содержания понятия своему денотату («истина понятия»); гносеологически трактуемая истина как «правильное рассуждение о вещах» («истина разума»).

Исходные основоположения деизма блестяще репрезентированы в тех формулировках, которыми выражают свое мировоззренческое *credo* представители классического (и не только классического) естествознания: от Чарльза Дарвина («...мир покоится на закономерностях и в своих проявлениях представляется как продукт разума — это указание на его Творца») — до Альберта Эйнштейна («...основой всей моей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность. Это убеждение зиждется на вере в Создателя»). Деизм оказался экзистенциально значимым для интеллектуалов феноменом, выступая в новоевропейской культуре важнейшим инструментом если не преодоления в индивидуальном сознании фундаментального для западного менталитета дуализма естественного научного рационализма и иррациональной веры, то — по крайней мере — конституирования целостности самосознания в условиях этого дуализма. Ж.-Ж. Руссо писал: вне системы деизма «я буду жить без утешения (т. е. вне открываемой деизмом перспективы когнитивного оптимизма — М. М.) и умру без надежды (т. е. вне открываемой деизмом перспективы вечной жизни — М. М.) ...Я стану несчастнейшим созданием».

Фиксация универсального гаранта упорядоченности мироздания (как в логоцентрической, так и в теоцентрической артикуляциях последнего) имеет и еще одно весьма существенное для культуры значение: она дает возможность человеческому сознанию если не уютно обосноваться в этом мире, где все устроено разумно и справедливо, то, по крайней мере, артикулировать его для себя как приемлемый. Ибо любое событие, которое не может быть ассимилировано обыденным сознанием без психологических или аксиологических потерь (гносеологически «невозможное» или социально «несправедливое»), открыто для интерпретации, позволяющей артикулировать его как имеющее рациональные основания и объясняющееся высшей логикой происходящего: естественным ходом истории, прокладывающим себе путь сквозь индивидуальные судьбы социальным прогрессом, извечным «мировым порядком» или Божественным промыслом.

Обрисованная установка мировосприятия задает в классической культуре необычайно острую артикуляцию такой мировоззренческой универсалии, как надежда, фиксирующая в качестве одной из глубинных ценностей европейской традиции эмоциональное переживание предвосхищения (напряженного, но позитивно-оптимистически окрашенного ожидания) желаемого.

В христианской традиции надежда выступает одним из семантических центров триединого комплекса фундаментальных человеческих ценностей — вера, надежда, любовь, — выражая идею препоручения себя Богу, эмоциональное переживание состояния нахождения в руках Божьих и убежденности в справедливости и — сверх того — милосердии Божьем. Согласно апостолу Павлу, надежда «для души есть как бы якорь безопасный и крепкий», «твердое утешение» (Евр. 6: 19, 18). В рамках современного неотомизма оформляется «теология надежды» (с 60—70-х гг. XX в.), центрирующаяся вокруг понятия надежды, трактуемой не только как психологическое состояние, но и как онтологическая характеристика бытия. Развиваясь в русле политической теологии, «теология надежды» конституируется как концепция «революционного миллениаризма». В рамках «теологии надежды» надеяться — значит мыслить будущее в неразрывной связи с настоящим, преобразованным в соответствии с будущим идеалом, гарантом осуществления которого выступает Божественное соучастие (В. Панненберг, Ф. Чайдз). Таким образом, христианская надежда понимается «теологией надежды» как своего рода активная жизненная позиция, ориентированная на утверждение царства любви, свободы, справедливости и добра.

Но и в целом, акцентированный статус надежды как универсалии культуры в европейском менталитете, несущем в себе теистическую традицию, фиксирует такую особенность культуры западного типа, как ее остро субъективная, лично и лично переживаемая векторная устремленность вперед: примат будущего перед прошлым и настоящим предполагает посто-

янное вхождение личных и социальных футурологических проекций в настоящее, отказ от принятия наличного настоящего в качестве финального состояния, окончательного приговора судьбы и т. п. Понятие надежды выступает одной из основополагающих категориальных структур в экзистенциалистской ветви современной философии (Габриэль Оноре Марсель и др.); проблематика надежды актуализируется в рамках неортодоксального неомарксизма («философия надежды» Эрнста Блоха) и социально ориентированной философской эссеистики («Надежда» Андре Мальро). Психологический феномен сохранения надежды при отсутствии обосновывающих ее объективных факторов (только на базе сильной субъективной мотивации) также осмыслен в европейской культуре как ценность и конституируется в качестве отрефлексируемой сознательной поведенческой парадигмы, возводясь в ранг жизненного принципа и приобретая в культуре статус приоритетной мировоззренческой позиции, пронизывая собою всю историю Европы: от «*dim spiro spero*» — до «надежда умирает последней».

ОТ КОНФРОНТАЦИИ НАУКИ И ХРИСТИАНСТВА К ИХ ДИАЛОГУ И СОРАБОТНИЧЕСТВУ

*Е. М. Бабосов
(Минск, Беларусь)*

История взаимодействия науки и христианства развивается по нелинейной и достаточно противоречивой траектории. Хорошо известно, что современная наука возникла в XVII в. в Англии, в лоне протестантизма, являющегося одной из основных христианских конфессий.

И здесь следует напомнить, что с самого начала возникновения современной науки происходит то явный, то латентный ее диалог с религией. Причин для ведения такого диалога немало. Во-первых, следует иметь в виду, что и религия, и наука по самой своей сущности диалогичны, ибо имеют своей целью общение человека с Богом либо общение человека с миром, т. е. с другими людьми и миром природы. Во-вторых, современная наука возникает, да и может возникнуть только в лоне христианской цивилизации, одним из столпов которой является призыв Бога к человеку идти в мир возделывать землю, преобразовывать окружающую реальность. Вряд ли, конечно, следует делать прямолинейный вывод о том, что именно христианство породило науку. И все же нужно признать, что без содержательно-мировоззренческих идей, рожденных в лоне христианства на рубеже Средневековья и Нового времени, и их влияния на европейскую культуру вряд ли бы сформировалась

наука. В-третьих, и наука, и религия наряду с искусством, как считал К. Маркс, «формы духовного производства», духовного освоения мира. В-четвертых, религия и наука — это две разные области человеческой жизнедеятельности, у них различные исходные посылки, разные цели, задачи и системы доказательств. В силу таких различий и нужен диалог между ними. Вместе с тем и наука, и религия стремятся к постижению истины. Но в этом обоюдном стремлении религия постигает абсолютную, вечную, Богооткровенную истину, которая не изменяется от века, наука же добывает истины относительные: то, что было истиной вчера, перестает быть истиной сегодня, а завтра может быть, а чаще всего и бывает, заменено новой истиной. Непреодолимое стремление науки к порождению нового знания делает ее важнейшим социальным фактором изменений в культуре и обществе. В отличие от этого религия выступает хранителем традиций, устойчивых ценностей, аккумулирующих многовековой опыт социальной адаптации человека к природе и социальным общностям. Храняемая в Церкви истина не может по самому своему существу стать другой, более современной. Божественное откровение делает ее вечной, непререкаемой и несомненной. Она современная всегда. Она выходит за рамки познания как такового, ибо охватывает и сферу онтологии.

Известный и весьма влиятельный христианский теолог Ганс Кюнг считает, что существует три различные модели взаимодействия науки и религии. Первая из них — «модель конфронтации между естествознанием и религией», вторая — «модель интеграции, отражающая стремление к гармонизации», третья — «критически-конструктивного взаимодействия <...>, в которой <...> обе стороны стремятся понять реальность во всех ее измерениях»¹. С такой дифференциацией различных моделей взаимоотношений науки и религии можно (естественно, с некоторыми оговорками) согласиться. На самом деле, на первоначальном этапе формирования науки Нового времени, когда высказываемые некоторыми выдающимися учеными концепции пришли в противоречие с библейской картиной мира, стараниями католической инквизиции диалог церкви и науки приобрел антагонистический характер, а значительная часть ученых (Г. Галилей, Дж. Бруно и др.) подверглась репрессиям. Еще более трагический характер приобрел антагонистический вариант диалога во времена господства большевистского государственного атеизма, когда репрессивные гонения на церковнослужителей приобрели не индивидуализированный, а массовый характер. Оба эти вида диалога, к счастью, ушли в небытие.

Наиболее перспективной формой партнерского сотрудничества науки и религии в современном мире, в своих существенных особенностях определя-

¹ Кюнг, Г. Начало всех вещей. Естествознание и религия. — М., 2007. — С. 63.

емом переходом к информационному обществу и развитием инновационной экономики знаний, представляется третья модель диалога науки и религии, предложенная Г. Кюнгом, — *модель дополнительности, критически конструктивного взаимодействия* между ними. Эта модель взаимной дополнительности может быть осуществлена при соблюдении нескольких условий: 1) строгого разграничения естественнонаучного и религиозного знания; 2) запрета на нелегитимный переход границ; 3) отказа от абсолютизации одной из сторон; 4) диалога в виде вопросов с общей целью целостного понимания реальности. При таком подходе естествознание и религия должны мыслиться как однопорядковые духовные феномены, вступающие в диалог друг с другом в качестве равноправных партнеров.

Вступление современного общества в эпоху постиндустриализма, информационного развития и созидания экономики знания, базирующейся на достижениях науки и инновациях, существенно оживило и актуализировало интерес приверженцев христианства к вдумчивому восприятию и осмыслению ценностей науки. Учитывая такую актуализацию, Римский папа Бенедикт XVI подчеркивает: «Ценности черпают свою неприкосновенность из того, что они истинны и отвечают подлинным требованиям человеческого бытия»². И далее первосвященник продолжает: «Новый миропорядок, в необходимости которого едва ли кто сомневается, должен быть рациональным <...> Критерий рациональности берется исключительно из опыта научно обоснованной технической деятельности <...> Главное не отстать от науки, которая сама определяет свое направление <...> Ставка на техническую рациональность и ее возможности выступает здесь как европейская специфика»³.

С учетом всего сказанного существенно иной представляется картина развертывания диалога христианства с наукой в Русской Православной Церкви. В отличие от Западной Европы институционализация науки в России начала осуществляться не в условиях развития капитализма и того, что М. Вебер «назвал «духом капитализма» с его извечным стремлением к максимизации прибыли и жесткой конкуренцией, а до развития капитализма. Создание Российской академии наук, явившееся первым шагом институционализации науки в стране, было осуществлено по распоряжению Петра Первого 8 февраля 1724 г., всего на 62 года позднее, чем в Англии, и в предкапиталистическую эпоху, когда были еще сильны устои феодализма и патриархального образа жизни, не знавшего острой конкуренции. Это и предопределило более спокойный и гармоничный характер диалога церкви с наукой. К тому же и М. В. Ломоносов и Д. И. Менделеев, и И. П. Павлов,

² Социальная доктрина русской православной церкви. — М., 2002. — С. 54.

³ Там же. — С. 100–101.

как и многие другие российские ученые, были глубоко верующими людьми, и это не могло не сказаться на характере диалога науки с религией. Ломоносов, в частности, утверждал: «...наука и религия в распрю прийти не могут <...> разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклеплет».

В последнее время в научных и околonaучных, а также в богословских кругах существенно возрос интерес к проблематике возникновения Вселенной в результате «Большого взрыва». Этот интерес сильно обострился в связи с теми работами, которые проводятся на Большом адронном коллайдере и направлены на то, чтобы по возможности точнее воссоздать те условия, которые существовали в преддверии взрывного возникновения Вселенной.

К этому вопросу прикован интерес некоторых богословов. Именно богословскому истолкованию данной проблемы посвящена очень интересная книга весьма влиятельного православного богослова, епископа Василия (Родзянко) — внука того самого Родзянко, который перед октябрьской революцией играл большую роль в Российской государственной Думе. Книга называется «Теория распада Вселенной и вера Отцов» (1996). В ней ставится задача — изучать космологию в богословии и богословие в космологии. И подчеркивается: «Изучать надо не *вчерашние* теории, а *сегодняшние*. Апологетика тем и отличается, что она отвечает *последнему слову науки* на недоуменные вопросы *сегодняшнего дня*⁴.

В этом контексте следует обратить внимание и по достоинству, высоко оценить существенную сентенцию, сформулированную высшим представителем Белорусской Православной Церкви Митрополитом Минским и Слуцким Филаретом. Она провозглашает необходимость «постоянно и настойчиво стремиться формировать у молодого поколения пастырей и мирян навык духовного измерения истории человеческого рода, умение применять духовный фактор к широким областям гуманитарных и естественных наук»⁵.

Это утверждение не только провозглашается, но и претворяется в практическую духовно-пасторскую деятельность. Это находит свое воплощение в регулярно проводимых Белорусским экзархатом Русской Православной Церкви, Институтом теологии им. свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета совместно с Министерством культуры Беларуси и Белорусским государственным университетом культуры и искусств Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, посвя-

⁴ Василий, епископ (Родзянко). Теория распада Вселенной и вера Отцов. Апологетика XXI века. — М., 1996. — С. 3.

⁵ Филарет (Вахромеев К. В.) Митрополит Минский и Слуцкий. Человек в истории. — Минск, 2008. — С. 14.

ценных диалогу науки и религии, а также проводимых Белорусской Православной Церковью совместно с Национальной академией наук Беларуси Международных научно-практических конференций, обсуждающих проблемы взаимодействия науки и религии в духовно-нравственном воспитании.

Ведущийся на этих научно-образовательных форумах трехсторонний взаимообогащающий диалог базируется на нескольких фундаментальных основаниях.

Назовем некоторые из них.

Первое. Вера — это не только прерогатива религии, как ее центральная мировоззренческая позиция и психологическая установка, но и неотъемлемая принадлежность науки как позиция миропостигающего разума, что доказано такими выдающимися философами, как Иммануил Кант и Мартин Хайдеггер. Молодые люди приходят в науку, потому что еще на школьной скамье верят в научные авторитеты и добываемые ими истины, верят в возможность науки проникать в тайны мироздания, верят, что и они способны внести свою лепту в развитие научных знаний. К тому же не следует забывать, что вера (в смысле доверия) есть в своем роде высшее испытание моральной силы, подлинный критерий единства во всех глубоких отношениях человека не только к Богу, но и к другому человеку, в т. ч. к человеку науки, претворяющему веру в знание.

Второе. Религия, равно как и наука, имеет свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души), особый метод познания (духовно-нравственное совершенствование личности), свои критерии в различении истины и заблуждения и в соответствии с истиной создает картину мира, а тем самым в своей структурной архитектонике не столь уже значительно отличается от науки. И в этом смысле, по мере своего прогрессивного развития и вхождения во все более глубокие тайны и истины бытия умопостигаемого мира, наука все более становится союзницей религии.

Третье. Отдаляясь от христианских ценностей, наука становится бездуховной, а ее применение способно утратить нравственные, гуманистические ориентиры и превратиться из служителя человека в силу, направленную против него. Достаточно вспомнить атомную бомбардировку американцами Хиросимы и Нагасаки: несравненно более разрушительные смертоносные возможности современного ракетно-ядерного оружия, возникшие благодаря необдуманному применению научных технологий глобальные проблемы, прежде всего экологическую, наконец, недавние эксперименты с адронным коллайдером близ Женевы, ставшие возможными вследствие забвения христианских ценностей, прежде всего таких, как воздержание и ответственность. Поэтому только совместными усилиями науки и религии все эти и многие другие проблемы, могут быть решены в интересах человека и человечества.

Четвертое. Человек, как и во времена Античной Греции, становится мерой всех вещей и событий в мире, которые в сущности своей необратимы и протекают в режиме «стрелы времени». Но ведь не в научной терминологии, а в форме библейской картины сотворения мира «стрела времени» впервые получила воплощение в первой книге Бытия, где предельно четко аргументировано положение о начале всех времен, о том, что «в начале было слово». Здесь же сформулирован вывод и о человекомерности мира, сотворенного Богом. Итак, основополагающие положения христианства и современной науки о мире и человеке в нем в своей содержательной наполненности фактически совпадают. Это делает плодотворный, взаимоуважительный, двусторонний диалог между ними не только желательным, но и необходимым. Вот почему сегодня так важен адекватный перевод онтологических и гносеологических, познавательных основоположений с языка науки на язык богословия, а с языка богословия на язык науки. С обеих сторон требуются благожелательная терпимость, готовность понять собеседника и оппонента, чтобы диалог между ними стал плодотворным.

Названная тенденция к сближению истин науки с истинами христианства находит воплощение в сформулированной в социальной доктрине Русской Православной Церкви концепции «сотрудничества церкви и государства в нынешний исторический период», в которой к важнейшим областям обоюдного сотрудничества, взаимной поддержке и взаимной ответственности, как там подчеркнута, отнесена «наука, включая гуманитарные исследования»⁶. В процессе такого «сотрудничества» необходимо обеспечить «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями». Эти две сферы, имеющие различный характер, подчеркивается в данном документе, «могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой»⁷. Именно в таком ключе союзнической соработанности осуществляется действующая Программа сотрудничества Национальной академии наук Беларуси и Белорусской Православной Церкви.

⁶ Филарет (Вахромеев К. В.) Митрополит Минский и Слуцкий. Человек в истории. — Минск, 2008. — С. 31.

⁷ Там же. — С. 69.

ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗУЧЕНИИ ГЛОБАЛЬНЫХ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОСТРАНСТВ

*Е. А. Островская
(Санкт-Петербург, Россия)*

В конце 1990-х гг. дискурс социологов о процессах глобализации мира, соприкосновениях локальных культур, размывании границ традиционных культур и формировании новых социокультурных идентичностей обогатился новым направлением исследований — транснациональным подходом. Рожденный в недрах социологии миграций, он поначалу заявил о себе серией рабочих концепций — «транснационализм», «транснациональные социальные поля», «трансмигранты», «транснациональные сообщества». Все они были призваны идентифицировать принципиально новую реальность, порожденную глобальным форматом взаимодействий, организационных связей и потоков разнообразных межкультурных коммуникаций. Реальность эта не умещалась в привычные рамки понятий национальных государств, политических территорий, эмиграции и иммиграции, этнических и национальных идентичностей, культурной ассимиляции, адаптации и аккомодации. Благодаря совокупным усилиям социологов, антропологов, экономистов и политологов разных стран, объединившихся в международный научный коллектив «транснациональных исследований», был создан принципиально новый подход.

Во многих странах Европы возникли крупные исследовательские центры и институты, занимающиеся изучением феномена транснационального. Самые известные — Берлинская высшая школа транснациональных исследований в Германии и Центр изучения диаспор и транснациональных исследований университета Торонто в Канаде. Именно в университете Торонто издается известный широкой научной общественности журнал «Диаспора: журнал транснациональных исследований», в котором были опубликованы исследования, ставшие на сегодняшний день программными по транснациональным сообществам и диаспорам.

Методологической предпосылкой подхода выступили исследования в области международного права, политологии и экономики. Так, одно из ключевых понятий — «транснациональное» — было введено в 1970-х гг. специалистами в области международного права Джозефом С. Най-мл. и Робертом О. Кеохэйном.

Идеи Найа и Кеохейна получили дальнейшее развитие в трудах Мартина Элброу, авторитетного британского социолога, принявшего активное участие в разработке «Программы исследований транснациональных сообществ». Элброу противопоставил международным отношениям транснациональные взаимодействия индивидов и групп, сепарированных территориально и разбросанных

по всему миру. Эти множественные взаимодействия стирают культурную значимость государственных и территориальных границ, размывают их непреодолимость. Сама возможность такого рода взаимодействия обретаема благодаря формированию у акторов общности целей, интересов и идентичности¹.

В социологию и антропологию понятие «транснациональное» плотно вошло в 1990-е гг. благодаря американским антропологам Нине Глик-Шиллер, Линде Бэш и Кристине Сзэнтон-Блэнк, занимающимся проблемой международных миграций. Они первые обратили внимание исследователей на тот факт, что прежние концепции изучения миграций оказываются бесполезными в изучении трансформаций, переживаемых объектом изучения в процессах глобализации.

Современные мигранты не только не утрачивают связей со страной исхода, но активно поддерживают ее политическое и экономическое развитие и даже возвращаются обратно. Глик-Шиллер, Бэш и Сзэнтон-Блэнк предложили использовать понятия «транснациональное социальное поле» и «трансмигранты» для анализа и описания устойчивых социальных, экономических, политических, религиозных и прочих взаимодействий иммигрантов со страной исхода².

Понятие «транснациональное социальное поле» предназначалось для описания вновь обнаруженного пространства социокультурных взаимодействий, не ограниченных конкретной территорией. Миграция здесь не сводима к перемещениям из одной страны в другую, а трактуется как способ расширения пространства социокультурных взаимодействий³.

В своем теоретизировании они зашли так далеко, что предложили использовать понятие «детерриторизированного национального государства» для обозначения нового типа государств, которые, по их мнению, существуют независимо от конкретной территории⁴. Гражданами такого государства оказываются эмигранты и беженцы, пространственно разбросанные по всему миру, но сохраняющие устойчивые связи со страной исхода.

¹ Albrow, M. *Frames and Transformations in Transnational Studies*. Paper delivered to the ESRC Transnational Communities Programme Seminar in the Faculty of Anthropology and Geography, University of Oxford, 8th May 1998 // URL : <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/albrow.pdf>.

² Glick Schiller N., Basch L., Szanton Blanc C. *Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration* // Glick Schiller N., Basch C. (Eds.) *Toward a Transnational Perspective on Migration*. New York : New York Academy of Sciences, 1992.

³ Basch, L., Glick Schiller N., Szanton Blanc C. *From Immigrant to Transmigrant : Theorizing Transnational Migration* // *Anthropological Quarterly*. — vol. 68. — № 1, 1995. — P. 52.

⁴ Basch, L., Glick Schiller N. and Szanton Blanc C. *Nations unbound : transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. New York : Gordon and Breach, 1994. — P. 10.

Понятие «детерриторизированного национального государства» вызвало шквал критики у социологов. Так, Людгер Прис считает методологически ошибочным рассмотрение национального государства без связи с конкретной территорией. Вместе с тем Прису импонирует сама идея социальных взаимодействий поверх государственных и территориальных границ⁵. Однако понятие «детерриторизированное национальное государство» он все-таки предлагает заменить понятием «транснациональное социальное пространство».

Транснациональное социальное пространство — это конфигурации социальных взаимодействий, артефактов, символических систем, объединяющих как минимум две страны. Прис отмечает, что транснациональные социальные пространства образованы взаимодействиями поверх государственных и территориальных границ не только мигрантов, но и членов международных независимых организаций и международных компаний.

Возникновение транснациональных социальных пространств он увязывает с деятельностью новых международных организаций, способных оказывать влияние на смысловой контент взаимодействия между суверенными государствами. Не менее важным фактором выступило и вовлечение государств в мировой рынок, повлекшее за собой формирование устойчивых международных экономических взаимодействий между ними. Следующий по значимости фактор формирования транснациональных социальных пространств — это образование новых паттернов международной миграции, предполагающих поддержание межкультурных связей между принимающей страной и страной исхода.

И, наконец, фактор, подлежащий также самому пристальному вниманию, — это этническая и религиозная неоднородность современных государств. Прис полагает, что именно множественные взаимодействия этнических и этнорелигиозных сообществ поверх существующих границ стимулировали разнообразие этнические и этнорелигиозные конфликты.

Отдельно надо отметить разработки американского социолога Пэги Левит, неоднократно публиковавшейся в соавторстве с упомянутой выше Глик-Шиллер по проблемам теории и методологии транснационального подхода. Она является крупным представителем социологического направления в изучении феномена транснационального. Именно Левит принадлежит заслуга введения в научный дискурс темы транснациональных религиозных корпораций⁶.

⁵ Pries, L. The approach of transnational social spaces // L. Pries (Ed.) *New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies in the Early 21st Century*. London: Routledge, 2001. — P. 16–18.

⁶ Levitt, P. *God Needs No Pass. Immigrants and the Changing American Religious Context*. New York, London: The New Press, 2007.

Левит использовала понятие «трансмигрант» для концептуализации результатов своих многолетних эмпирических исследований мигрантов из Доминиканской республики, Мексики и Бразилии, проживающих в США. Она выявила, что их повседневные практики охватывают несколько социокультурных пространств. Проживая в принимающей стране (США), они сохраняют связь с религиозными организациями страны исхода (Доминиканская республика, Мексика, Бразилия), принимают живейшее участие в ее политической жизни, не отказываются от права голосовать и т. д.⁷

Левит ввела понятие «социальных переводов» для обозначения идей, убеждений, представлений, которые транслируют мигранты в результате множественных взаимодействий поверх разделяющих их границ. Согласно ее мнению, итогом таких «переводов» становится конструирование новой общей транснациональной идентичности⁸.

Ведущим фактором установления и закрепления связей со страной исхода выступает принадлежность к религиозным организациям, членами которых мигранты были на родине. В принимающей стране они становятся прихожанами той религиозной организации, которая поддерживает тесное сотрудничество с религиозными организациями страны исхода⁹. Левит предложила использовать понятие «транснациональной религиозной идентичности» для обозначения новой религиозной идентичности мигрантов. Такая идентичность есть результат симбиоза практик и образов самосознания мигрантов, сформированных в стране проживания, и новых форм религиозной принадлежности и практик, усваиваемых в принимающих странах.

В контексте собственных изысканий Левит пришла к заключению о необходимости использования понятия «транснациональные религиозные практики», призванного зафиксировать вновь возникающие паттерны межкультурных взаимодействий мигрантов. Эти новые паттерны межкультурного взаимодействия сформированы в транснациональных пространствах активностью мигрантов, усвоивших определенные религиозные практики и символы в процессе социализации в стране исхода, а далее вовлеченных в повседневность религиозных организаций принимающей страны.

Новые конфигурации связей, формируемые мигрантами и теми, кто остался на родине, получили в дальнейшем обозначение «транснациональные

⁷ Levitt, P. «You Know, Abraham Was Really the First Immigrant»: Religion and Transnational Migration // International Migration Review, 2003. — P. 850.

⁸ Там же. — P. 849.

⁹ Levitt, P. Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to The Study Of Transnational Religion. Working Paper № 13. — 2001. — P. 11 // Transnational Communities Programme. — URL : http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm.

сообщества», автором которого выступил американский социолог Александр Портес. Транснациональные сообщества — это плотные сети связей, образуемые иммигрантами в целях достижения экономического успеха и политического признания¹⁰. Разработки Портеса позволили социологам продвинуться далее в направлении концептуализации феномена транснациональных сетей связей.

Подробный анализ с целью выявления ключевых акторов транснациональных социальных пространств был предпринят билефельдским социологом Томасом Фаистом. Фаист выявил три основных типа транснациональных социальных пространств: транснациональные группы, транснациональные сети и транснациональные сообщества¹¹. В контексте настоящего рассмотрения наибольший интерес представляет понятие «транснациональные сети».

Транснациональные сети — это многомерные политические, экономические, социальные, религиозные и прочие взаимодействия поверх и помимо государственных и территориальных границ. В таких сетях главной формой взаимодействий между транснациональными акторами, по мнению Фаиста, становится социальный обмен услугами и информацией для достижения общих целей. В качестве иллюстрации исследователь приводит членов международных неправительственных организаций, взаимодействующих через границы нескольких государств. Защитники окружающей среды в международной организации «Гринпис» также консолидированы общей целью — решить глобальные экологические проблемы. Стремление добиться прекращения нарушений прав человека скрепляет членов такой всемирно известной организации, как «Международная Амнистия»¹².

Проделанный выше анализ концепций, составивших в своей совокупности основу для формирования нового подхода к изучению глобальных форм межкультурных взаимодействий и коммуникаций, позволяет констатировать следующее. Социологический анализ нового формата межкультурных взаимодействий должен быть сфокусирован на исследовании транснационального социального пространства и его ключевых компонентов. Этими компонентами являются транснациональные акторы, транснациональные взаимодействия и коммуникации, транснациональная идентичность.

В русле транснационального подхода мною была разработана концепция транснациональных коммуникативных сетей религиозных идеологий¹³.

¹⁰ Portes, A. Immigration theory for a new century : Some problems and opportunities // *International Migration Review* 31 (4), 1997. — P. 812.

¹¹ Faist, T. Transnationalization in international migration : implications for the study of citizenship and culture // *Ethnic and Racial Studies*, 2000. — pp. 194–196.

¹² Там же. — P. 196.

¹³ Островская, Е. А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. — 2010. — № 4.

Теоретико-методологическая значимость этой концепции состоит в ее применимости в социологическом исследовании современных процессов реинституционализации традиционных религий в глобальном пространстве идеологий. Анализ и последующее понимание этого нового феномена глобальной социокультурной и политической реальности предполагает отчетливую артикуляцию некоторых методологических установок.

Серьезное методологическое затруднение современной социологии религии состоит в том, что вне фокуса анализа оказывается фактор транснационального формата функционирования новых этнических и религиозных консолидаций, возникших во второй половине XX в.¹⁴ Вне обсуждения остается их участие в процессе конструирования образа глобальных геополитических связей. Именно поэтому не учитывается и то обстоятельство, что в глобальном пространстве геополитического противостояния конкретных государств провокация этнорелигиозного конфликта стала одной из вполне легитимных форм принуждения к политическому диалогу.

Участниками такого диалога становятся государства, на территории которых имеются политически конфликтные религиозные меньшинства и детерриторизированные мигрантские этносообщества. Путем обсуждения вопросов о соблюдении прав человека и этноменьшинств в отдельно взятой стране, прав этнорелигиозных сообществ в их борьбе за самоопределение глобальная публичность продвигает определенные политические тематики. В этом контексте новым способом разворачивания как межкультурного мирного диалога, так и весьма конфликтного геополитического соперничества государств становятся этнические и этнорелигиозные конфликты. А межкультурная коммуникация, обеспечивающая драматургию таких конфликтов, создается усилиями акторов транснациональных коммуникативных сетей религиозных идеологий.

¹⁴ Островская, Е. А. Традиционные религиозные идеологии в эпоху глобализации // Современная социологическая методология — от теории к практике / Под ред. А. О. Боронова. СПб. : Северная Нива, 2012.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ В РОССИИ

Ю. Ю. Синелина
(Москва, Россия)

Процесс изменения религиозности населения России в последние десятилетия, как нам представляется, можно разделить на четыре временных периода. Первый период: с 1989 г. до середины 90-х гг. (тут данные социологических исследований несколько расходятся — можно назвать 1993 или 1995 гг.). Отсчет с 1989 г. предпочтителен, ибо именно с этого года появились относительно достоверные данные о реальном соотношении верующих и неверующих, начались массовые опросы. Этот этап иногда называют «религиозным бумом». По данным многочисленных социологических опросов можно говорить о практически двукратном увеличении числа верующих в период с 1989 г. до середины 90-х гг.: с 20–30 % верующих в 1988–1989 гг. до 50–60 % к 1995 г. Этот процесс сопровождался снижением числа неверующих (атеистов) с 50 % до 30 %. Значительное увеличение числа верующих произошло в основном за счет увеличения количества респондентов, называющих себя «православными»: с 20 % в конце 80-х до 40–50 % в 1993–1995 гг. (см. таблицы 1, 2). Трудно точно определить год, завершивший первый период, поскольку одни социологические опросы фиксируют долю православных верующих на уровне около 45 % уже в 1992 г., другие называют 1993–1995 гг., но именно по достижении этого уровня (45–50 %) темпы роста численности «православных» снизились. Некоторые социологические опросы показывают, что число респондентов, называющих себя «православными», особенно резко выросло с 1991 по 1992 г. Возможно, это связано с крушением Советского Союза, когда окончательно рухнула советская идеология, объединявшая людей. В это время потребовалось нечто, способное дать людям новую идентификацию, они должны были себя как-то определить. Поскольку они перестали быть «советскими», они снова стали «русскими», а «русские» — значит «православные».

Таким образом, для первого периода характерно быстрое увеличение доли православных среди опрошенных и снижение числа респондентов, называющих себя неверующими.

Многие социологи считали, что в 1995–1996 гг. уровень религиозности достиг своего максимума, и видели некоторые симптомы к его возможному снижению (Д. Е. Фурман, М. П. Мчедлов). В действительности эти прогнозы не оправдались¹. Начиная примерно с этого времени, уровень религиозности стал

¹ Д. Е. Фурман пишет об этом в своей работе: «Старые церкви, новые верующие». — СПб., М.: Летний сад, 2000. — С. 16, 19.

расти менее высокими темпами, чем в предшествующий период (по данным некоторых социологических служб, даже на некоторое время приостановил-ся, достигнув 50 %), но все же не снизился (см. таблицу 1, рисунки 1, 2). Поэтому представляется возможным, начиная с середины 90-х гг., выделить второй период в развитии конфессиональной ситуации в России, который длился примерно до 2004 г. Как и на первом этапе, эти явления определяются в основном процессами, идущими в Православной Церкви, поскольку доля респондентов, относящих себя к исламу остается практически неизменной, а суммарный процент респондентов, называющих другие вероисповедания не выходит за рамки 2–3 %. По данным социологических исследований ФОМ и Сектора социологии религии ИСПИ РАН, доля респондентов, относящих себя к «православным», увеличилась с 45–50 % в 1995–1996 гг. до 60–65 % к 2004 г.

Таблица 1

Динамика роста удельного веса православно верующих в населении в 1989–2012 гг. (в % от числа опрошенных)

Вопрос: Верите ли Вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?

<i>Признали себя</i>	1989	1990	1991	1992	1997	2000	2002	2008	2012
<i>Неверующими</i>	53	45	40	28	35	31	31	26	20
<i>Православными</i>	20	25	34	47	54	56	57,6	59	68
<i>Верующими других конфессий</i>	9	13	10	10	7	8	7,4	10	8
<i>Затруднились с ответом</i>	18	17	16	15	3	5	3,9	5	5

Источник: по данным исследования ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение» // В. Ф. Чеснокова Тесным путем. – М., 2005. – С. 8, данные ФОМ за 2008 г. и 2012 г. Сайт ФОМ : <http://fom.ru/obshchestvo/10434>.

Итак, второй этап по сравнению с первым характеризуется снижением темпов роста уровня религиозности.

Второй период в развитии религиозности в России также характеризуется относительной стабилизацией числа неверующих респондентов. Как уже говорилось выше, в первом периоде произошло достаточно резкое сокращение числа «неверующих». Но затем их число стабилизировалось.

В середине нулевых годов (2004–2005 гг.) рост уровня религиозности практически прекратился, появились признаки стабилизации доли православных верующих. Мы предлагаем рассматривать этот период как третий в ди-

наиме уровень религиозности россиян. Надо признать, что мы предполагали, что достигнуты предельные показатели по уровню религиозности и самоидентификации опрошенных как православных. Однако, как показали данные наших исследований 2011 года и данные исследований коллег, дальнейший рост верующих продолжился. С нашей точки зрения, можно определить эту тенденцию как четвертый этап в изменении уровня религиозности населения.

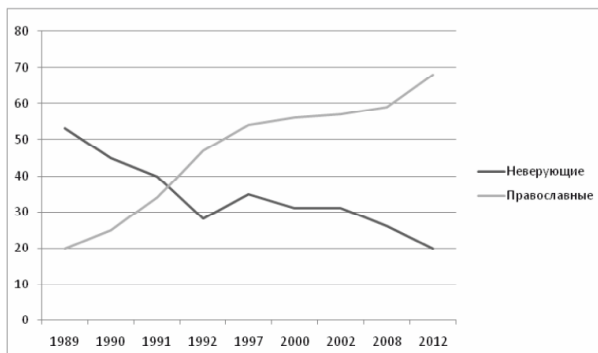


Рис. 1. Динамика доли православных и неверующих респондентов по данным ВЦИОМ и ФОМ 1989–2008 гг. на основе данных Таблицы 1.

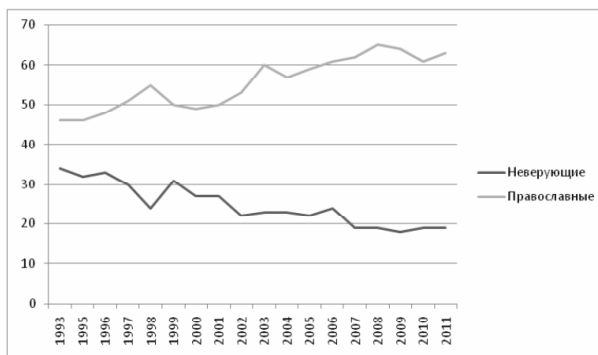


Рис. 2. Динамика доли православных и неверующих респондентов по данным Отдела стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН

Источник: Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН

Второй по числу последователей религий в России является ислам. Доля респондентов, определяющих себя как «мусульмане», на протяжении последних 15 лет оставалось по данным опросов в пределах 4–7 %. Остальные конфессии в сумме набирают 2–3 %, и число их приверженцев также изменялось мало. В эти 2–3 % входят протестанты, католики, буддисты, иудеи. С другой стороны, следует отметить, что некоторые исследователи фиксируют рост числа протестантов и последователей некоторых сект («Свидетели Иеговы») особенно на Дальнем Востоке, но на уровне всероссийского исследования эти процессы не отслеживаются.

В первой половине ноября 2011 г. Отделом социологии религии ИСПИ РАН было проведено очередное всероссийское исследование религиозности населения². Новое исследование в части анализа религиозного поведения было проведено по методике В. Ф. Чесноковой, что позволяет нам продолжить анализ динамики религиозности и уровня воцерковленности россиян, начатый ФОМОм по ее методике в 1992 г., а также серию наших исследований, проведенных в 2004 и 2006 гг. (по той же методике), и позволило проследить динамику по нескольким показателям религиозного сознания и поведения.

Следует, однако, отметить, что у нас несколько изменились параметры выборочной совокупности по типам населенных пунктов. Выборка остается репрезентативной, но ее изменение могло определенным образом сказаться на полученных данных.

Предварительный анализ данных исследования привел нас к выводу, что тенденция роста уровня религиозности населения России сохраняется, хотя среди социологов религии в последние годы сложилось мнение, что потенциал экстенсивного роста религиозности близок к исчерпанию. Доля верующих респондентов выросла с 59 % в 2004 г. до 65 % в 2011 г. (см. таблицу 2). Доля колеблющихся между верой и неверием респондентов остается неизменной — около 16 %. Важной тенденцией изменения уровня религиозности населения является также снижение доли неверующих респондентов — 9 % по сравнению с данными 2004 и 2006 гг. (16 %). Обращает на себя внимание существенно выросшая доля респондентов, затрудняющихся ответить на вопрос «Верите ли Вы в Бога?». Складывается впечатление, что респонденты все более неохотно идентифицируют себя как неверующие. Данные опроса февраля 2012 г. Отдела ситуационных исследований ИСПИ РАН с выборкой в 3000 респондентов еще выше: верующих — 78 %, колеблющихся — 13 %, неверующих — 6 %. Интересно, что и в исследовании 2011 г., и в опросе 2012 г. респонденты проигнорировали предложенные варианты ответа

² В ходе исследования было опрошено 1600 респондентов в 33 населенных пунктах РФ по репрезентативной выборке по полу, возрасту, типу населенного пункта. Исследование проходило при поддержке гранта РГНФ № 10–03–00185а.3

веры «не в Бога, а в другие сверхъестественные силы» (2011 г.), в судьбу, высший разум, высшую энергию, целителей (2012 г.). Возможно, в исследовании 2011 г. такая реакция респондентов на вопрос была вызвана тем, что мы просили уточнить, во что именно они верят. В опросе 2012 г. были предложены готовые варианты ответов, указанные выше. Можно предположить, что доля респондентов, выбирающих позицию веры в различные сверхъестественные силы, которую в какой-то степени можно отождествить с религиями New Age, снижается.

Таблица 2

Распределение ответа на вопрос «Верите ли Вы в Бога?»

(РФ, октябрь 2004 г., ноябрь 2011 г., % от числа опрошенных, N = 1600)

	2004	2011
<i>Верю</i>	59	65
<i>Колещую между верой и неверием</i>	7	16
<i>Не верю</i>	16	9
<i>Верю не в Бога, а в другие сверхъестественные силы</i>	4	0
<i>Затрудняюсь ответить</i>	4	9

Источник: Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Сопоставление результатов исследования 2011 и 2004 гг. по конфессиональной принадлежности показывает, что по-прежнему значительное большинство населения исповедует православие (72 %), на втором месте — ислам (5 %). Относительно высока доля респондентов, определивших себя как старообрядцы (5 %). Это новое явление, которое требует дополнительного изучения и анализа, поэтому мы пока не считаем возможным делать какие-то серьезные выводы на основании этих данных. К католицизму и протестантизму себя относят по 1 % опрошенных (см. таблицу 3). В феврале 2012 г. Отдел ситуационных исследований ИСПИ РАН поставил вопросы о религиозности и конфессиональной принадлежности в исследовании с выборкой в 3000 респондентов. Этот опрос показал, что к православию себя относят 82 % от всех респондентов, к исламу — 5 %.

Для сравнения, по данным опроса апреля 2012 г. ВЦИОМ, последователями православия себя считают 77 % опрошенных, ислама — 6 %, неверующими — 7 %³.

По данным опроса, проведенного в апреле 2012 г. ФОМ, на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим? И если да, то к какому вероисповеданию

³ URL : <http://wciom.ru/fileadmin/nayka/soviet/fedorov.pdf>.

(конфессии) себя относите?» — 68 % опрошенных ответили — к православию, 6 % отнесли себя к исламу, считают себя неверующими — 20%, к другим христианским конфессиям себя относят менее 1 % опрошенных⁴.

Таблица 3

Распределение ответа на вопрос «К какому вероисповеданию Вы себя относите?»

(РФ, октябрь 2004 г., ноябрь 2011 г., февраль 2012, % от числа опрошенных)

	2004	2011	2012
<i>Православие</i>	76	72	82
<i>Старообрядчество</i>	0,5	5	2
<i>Католицизм</i>	0,4	1	0
<i>Протестантизм</i>	0,1	1	0
<i>Ислам</i>	7,0	5	5
<i>Иудаизм</i>	0,1	0	0
<i>Буддизм</i>	0	0	0
<i>Язычество</i>	—	0	0
<i>Ни к какому</i>	—	8	6
<i>Другое</i>	3	0	—
<i>Затрудняюсь ответить</i>	13	5	3

Источник: Отдел социологии религии и отдел ситуационных исследований ИСПИ РАН

С нашей точки зрения, полученные данные говорят об определенной стабилизации роста православных респондентов. Исследование подтвердило присутствия современной религиозной ситуации в России феномен, когда доля респондентов называющих себя православными превышает долю респондентов, определивших себя как верующие. Это означает, что некоторая доля опрошенных соотносит себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, определяя таким образом свою культурную самоидентификацию. Определенная доля респондентов не относит себя к какому-либо вероисповеданию — 8 % (см. таблицу 3). Большую часть этой группы составляют неверующие.

Особо хотелось бы остановиться на анализе динамики показателя уровня доверия к Церкви как социальному институту, учитывая острую дискуссию, возникшую вокруг церковно-государственных и церковно-общественных отношений (см. таблицу 4).

⁴ URL : <http://fom.ru/obshchestvo/10434.5>

Таблица 4

Динамика отношения респондентов к политическим и социальным институтам и структурам (вариант ответа «доверю»)

(РФ, % от числа опрошенных)

	Президент РФ	Правительство РФ	Армия	Церковь	Партии, политические движения	Средства массовой информации	Банковские, предпринимательские круги
1995, январь	9	8	35	—	6	21	6
1997, январь	17	14	36	33	11	20	8
1998, декабрь	6	11	27	33	13	18	5
1999, ноябрь	4	18	38	26	7	12	5
2000, май	41	20	43	35	16	17	8
2000, декабрь	43	23	41	28	17	16	11
2001, декабрь	49	23	39	33	12	12	10
2002, декабрь	44	18	31	33	15	17	11
2003, октябрь	57	20	36	36	8	17	12
2004, июнь	53	23	30	38	9	20	10
2004, декабрь	49	17	27	35	5	19	12
2005, сентябрь	48	20	31	35	7	23	12
2006, январь	46	20	30	35	9	22	11
2006, июнь	51	18	30	37	8	23	10
2007, январь	63	26	39	46	9	21	16
2007, июль	63	28	30	42	13	20	12
2008, февраль	70	39	41	43	13	22	15
2008, июнь	57	38	47	51	10	22	15
2008, ноябрь	60	46	43	47	13	23	13
2009, июнь	56	42	40	47	11	23	10
2009, декабрь	58	45	41	45	19	27	15
2010, июнь	59	44	46	50	21	26	16
2010, декабрь	55	43	40	49	17	26	15
2011, июнь	49	38	40	46	16	26	12
2011, ноябрь	47	39	41	49	20	24	13
2012, апрель	51	37	48	55	22	23	14

Примечание: (—) — отсутствие позиции в инструментарии.

Источник: Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН. — http://www.isprras.ru/pics/File/Kak_givesh_Russia.pdf.

Мониторинг доверия-недоверия социальным институтам, который с 1995 г. проводит Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН, показывает постоянный рост уровня доверия и снижения уровня недоверия к Церкви с 1997 г. (см. таблицу 4, рисунок 3). Опрос 2012 г. (апрель) показал самый высокий уровень доверия Церкви за весь период мониторинга — 55 %. Более того, после долгого перерыва (с 1999 г.) Церковь опередила институт президентства по уровню доверия. Уровень недоверия, согласно результатам мониторинга, остается стабильным. По данным нашего исследования 2011 г., Церкви как социальному институту доверяет 50 % опрошенных, не доверяет 39 %, затруднились ответить — 12 % (см. таблицу 4). В 2006 г. доверяли церкви 51 % от всех опрошенных, не доверяли — 24 %. По данным опроса ВЦИОМ, в апреле 2012 г. в целом одобряют деятельность РПЦ и священнослужителей 71 % опрошенных, не одобряют — 11 %, затрудняются ответить — 17 %⁵.

По данным опроса ФОМ (май 2012 г.) по массиву в целом Церкви доверяет — 64 % опрошенных, отчасти доверяет, отчасти не доверяет — 14 %, не доверяет — 8 %⁶.

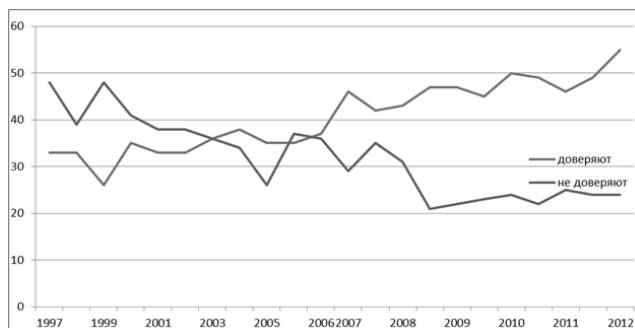


Рис. 3. Уровни доверия и недоверия к Церкви как социальному институту (1997–2012 гг.) (РФ, % от числа опрошенных)

Источник: Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН

Церковь уже длительное время устойчиво занимает второе место по уровню доверия среди всех общественных и государственных институтов (см. таблицы 4, 5).

⁵ URL : <http://wciom.ru/fileadmin/nayka/sovnet/fedorov.pdf>.

⁶ URL : <http://fom.ru/obshchestvo/10434>.

Таблица 5

«Определите, пожалуйста, свое отношение к действующим в стране общественным структурам и институтам власти»

(РФ, ноябрь 2011 г., % от числа опрошенных)

	Доверяю	Не доверяю	Затрудняюсь ответить
<i>Президенту РФ</i>	61	32	7
<i>Церкви</i>	50	39	12
<i>Российской академии наук</i>	47	41	13
<i>Правительству РФ</i>	45	46	9
<i>Армии</i>	43	46	11
<i>Совету Федерации</i>	38	52	10
<i>Государственной Думе</i>	36	55	10
<i>Прокуратуре</i>	34	58	9
<i>Суду</i>	32	57	12
<i>Полиции</i>	31	57	12
<i>Средствам массовой информации</i>	33	55	12
<i>Предпринимательским кругам</i>	28	62	10
<i>Политическим партиям</i>	25	62	13

Источник: Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Если оценивать последствия скандалов 2011 и 2012 гг., то, судя по данным массовых опросов всех социологических служб и исследований ИСПИ РАН, они не сказались на уровне доверия к Церкви, более того, уровень доверия к ней вырос по сравнению с данными предшествующих исследований. Можно предположить, что произошла определенная консолидация православных вокруг Церкви в ответ на негативную информационную кампанию. Значит ли это, что у Церкви нет основания для беспокойства? Безусловно, есть. Отрицательное отношение к деятельности РПЦ в части общества существовало всегда. Временное затишье, с нашей точки зрения, было вызвано «замораживанием» политического процесса в России в течение последних 10 лет. Но недоверие к Церкви сохранялось весь этот период, хотя и снижалось. В силу, как нам представляется, общей активизации российского социума, оживления политического процесса, эта часть общества стала более активной и озвучила свои взгляды по всем проблемам, в т. ч. по проблемам, существующим в области церковно-общественных и церковно-государственных отношений.

Хотя массовые опросы различных социологических служб не зафиксировали роста недоверия к Церкви, данные нашего исследования 2011 г. показывают несколько более высокий уровень недоверия к Церкви, чем другие исследования, а также определенный рост уровня недоверия по сравнению с 2006 г. (см. таблицу 4). Скорее всего, рост недоверия к Церкви происходит в большей степени среди ранее невоцерковленных православных (около 40 % не доверяют Церкви в 2011 г.), а также, конечно, неверующих (75 % — в 2011 г.). Но есть среди «недоверяющих» Церкви и православные, которые посещают храм несколько раз в год, но реже чем раз в месяц (20 %), и причащаются несколько раз в год (6 %).

По данным совместного опроса Отдела социологии религии и Отдела ситуационных исследований ИСПИ РАН в июле 2012 г., доверяли Церкви 62 % опрошенных, не доверяли — 25 %, затруднились ответить — 13 %. Патриарху Кириллу доверяли — 56 %, не доверяли — 24 %, затруднились ответить — 20 % опрошенных.

Перейдем к более подробному анализу группы «православные». К этой группе мы отнесли респондентов, которые идентифицировали себя как православные верующие и православные колеблющиеся между верой и неверием.

Социально-демографические характеристики православных и колеблющихся. В группе *православные* 39 % мужчин и 61 % женщин (в 2004 г. — 38 % и 62 % соответственно), что не очень сильно отличается от среднего распределения по массиву — 43 % мужчин, 57 % женщин (согласно последней переписи 2010 г., на 45 % мужчин приходится 55 % женщин). Можно говорить о том, что за последние 20 лет половая структура православных существенно приблизилась к «нормальному» распределению, близкому к среднему по массиву (в 1992 г. мужчины составляли 29 % православных респондентов). Возрастная структура православных соответствует среднему распределению по массиву (см. таблицу 6).

Таблица 6

**Структура типологических групп
по социально-демографическим характеристикам**

(% от числа опрошенных в группах)

		Православные	Неверующие	Все опрошенные
Пол	Мужчины	39	65	43
	Женщины	61	35	57
Возраст	18–24	14	21	15
	25–29	11	8	11

		Православные	Неверующие	Все опрошенные
Возраст	30–39	20	17	19
	40–49	19	18	19
	50–59	13	15	13
	Старше 60	24	21	22,5
Образование	Неполное среднее	4	4	4
	Среднее	17	29	20
	Среднее специальное	40	38	39
	Высшее, незаконченное высшее	39	28	36

Источник: Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Уровень образования у *православных* несколько выше, чем в среднем по массиву. Обращает на себя внимание, что доля опрошенных с высшим образованием среди православных выше, чем среди неверующих, что опровергает устоявшийся миф о малообразованности православных. А самой образованной группой среди всех типологических групп на протяжении 20 лет исследований были воцерковленные православные (доля опрошенных с высшим образованием в этой группе в 2011 г. составила 44 %, в т. ч. более 3 % опрошенных — респонденты с научной степенью). В целом социально-демографические характеристики группы «*православные*» совпадают со средними данными по массиву, за исключением гендерного распределения, — доля женщин несколько превышает долю мужчин. Следует обратить внимание на то, что в группе «*неверующие*» самая высокая доля самой молодой возрастной группы — от 18 до 24 лет — по сравнению с другими мировоззренческими группами, а также на то, что неверующие — это единственная группа с преобладанием мужчин.

Перейдем к анализу мировоззренческих характеристик православных. В бессмертие души верят 40 % православных, колеблются между верой и неверием — 35 %, не верят — 19 %, затруднились ответить — 5 %. В 2006 г. в бессмертие души верили 55 % православных, не верили — 21 %, затруднились ответить — 23 %. Следует заметить, что мы несколько изменили формулировку вопроса, добавив позицию «колеблюсь между верой и неверием в бессмертие души», что, как нам представляется, повлияло на ответы респондентов. Прежде можно было выбрать только две позиции: «верю» и «не верю». С нашей точки зрения, часть респондентов предпочитала скорее отвечать, что они верят в бессмертие

души, чем категорично отвечать, что они не верят⁷. На самом же деле их вера в бессмертие души не была твердой. В 2011 г. мы получили более четкую картину, о чем свидетельствует и резко снизившаяся доля затруднившихся ответить — с 23 % до 5 %.

Впервые в нашей анкете был поставлен вопрос о важности религии в жизни человека. Такой вопрос достаточно редко ставится в отечественных исследованиях, но является обязательным в исследованиях религиозности в США и Европе. В целом по массиву считают религию очень важной — 23 % всех опрошенных, довольно важной — 38 %, не очень важной — 19 %, совсем не важной — 11 %, затруднились с ответом — 9 %. Таким образом, религия оказывается важной для 61 % опрошенных россиян (см. таблицу 7). Среди *православных* очень важной религию считают 28 % и 46 % довольно важной, совсем не важна религия для 3 % респондентов из этой группы. Если говорить об участии православных в жизни религиозной общины или прихода, то доля так или иначе участвующих *православных составляет 21 %*, еще 11 % чувствуют свою причастность к жизни определенного прихода (см. таблицу 8). То есть, более 30 % православных говорят о существовании определенной связи с религиозной общиной или приходом.

Таблица 7

«Насколько важна религия в Вашей жизни?»

(РФ, ноябрь 2011 г., % от числа опрошенных)

	Массив	Православные
<i>Очень важна</i>	23	28
<i>Довольно важна</i>	38	46
<i>Не очень важна</i>	19	20
<i>Совсем не важна</i>	11	3
<i>Затрудняюсь ответить</i>	9	3,5

Источник: Отдел социологии религии ИСПИ РАН

⁷ Аналогичная ситуация складывалась в опросах религиозности с позиционированием колеблющихся скорее как верующих, чем неверующих, в ситуации отсутствия выбора. Эта проблема подробно рассматривалась в статье Синелина, Ю. Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989–2006) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2009, №4.

«Участвуете ли Вы в жизни какой-либо религиозной общины (прихода)?»

(РФ, ноябрь 2011 г., % от числа опрошенных)

	Массив	Православные
<i>Да, постоянно участвую</i>	8	9
<i>Да, иногда участвую</i>	14	12
<i>Нет, но чувствую принадлежность к религиозной общине (приходу)</i>	9	11
<i>Нет</i>	63	64,5
<i>Затрудняюсь ответить</i>	5	4

Источник: Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Религиозное поведение православных. Перейдем к анализу религиозного поведения православных. Более менее регулярно посещают храм более 40 % православных, из них 10 % раз в месяц и чаще, раз в год — 23 %, очень редко, не каждый год — 20 %, никогда не были в храме — 9 %.

Исповедуются и причащаются раз в месяц и чаще — 2 % опрошенных православных, несколько раз в год — 10 %, раз в год обязательно — 12 %, редко — раз в несколько лет — 27 %, никогда не исповедовались и не причащались — 40 %. Таким образом, исповедуются и причащаются более менее регулярно 24 % православных.

С Евангелием знакомы 65 % опрошенных, правда, из них регулярно читают Евангелие только 7 %, не читали Евангелия 35 % опрошенных православных.

Молятся церковными молитвами — 23 % опрошенных православных, в т. ч. читают утреннее и вечернее правило — 2 %, молятся церковными молитвами почти каждый день — 6 %, 53 % — молятся своими молитвами, не молятся вообще — 23 %.

В какой-то степени соблюдают посты 35 % православных, не соблюдают постов — 60 %.

Таким образом, реальную связь с православной церковью можно обнаружить более чем у 40 % православных (по посещаемости храма) и около 23 % по показателю «молитва» (молятся церковными молитвами). Более менее регулярно причащаются — 24 % православных.

Рассмотрим динамику некоторых показателей религиозной жизни православных респондентов с 1992 г. по 2011 г.: посещение храма, исповедь и причастие, молитва, чтение Евангелия (по данным всероссийских исследований ФОМ 1992, 2000, 2002 и всероссийских исследований ИСПИ РАН 2004, 2006, 2011 гг.) (см. таблицы 9–13).

Таблица 9

Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно посещаете храм?»

(% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
<i>Практически никогда не был(а)</i>	21	18	23	9	8	9
<i>Реже одного раза в год</i>	36	22	15	34,5	27	19,5
<i>Один-два раза в год</i>	20	27	29	15	16	23
<i>Несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц</i>	14	21	23	29	34,5	33
<i>Раз в месяц и чаще</i>	8	10	8	10	12	10
<i>Затрудняюсь ответить, не помню</i>	2	3	1	3	2	5

Источник: В. Ф. Чеснокова Тесным путем. — М., 2005. — С. 260; Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 10

Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно причащаетесь?»

(% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
<i>Практически никогда не причащаюсь</i>	57	63	64	54,5	54	40
<i>Реже одного раза в год</i>	26	12	13	25	23	26,5
<i>Один-два раза в год</i>	10	13	14	9	8	12
<i>Несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц</i>	3	6	5	5	7	10
<i>Раз в месяц и чаще</i>	1	1	2	2	2	2
<i>Затрудняюсь ответить, не помню</i>	3	5	3	4	5	10

Источник: В. Ф. Чеснокова Тесным путем. — М., 2005. — С. 260; Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 11

Распределение ответа на вопрос «Какими молитвами Вы молитесь?»

(% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
<i>Практически не молюсь никогда</i>	52	35	34	22	18	23
<i>Молюсь своими молитвами</i>	32	34	32	49	47	53

Продолжение таблицы 11

<i>Молюсь церковными молитвами</i>	12	28	28	23	27	21
<i>Читаю утреннее и вечернее правило</i>	—	1	3	3,5	4	2
<i>Затрудняюсь ответить</i>	4	2	2	3	3	2

Источник: В. Ф. Чеснокова Тесным путем. — М., 2005. — С. 260; Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 12

Распределение ответа на вопрос «Читаете ли Вы Евангелие и другие тексты, положенные для чтения?»

(% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
<i>Никогда не читал</i>	47	44	52	39	35	35
<i>Читал(а) когда-то давно</i>	23	29	26	38	37	41
<i>Читал(а) недавно (или перечитывал(а))</i>	11	19	17	10	13	12
<i>Регулярно читаю только Евангелие</i>	6	5	0	6,5	7	4
<i>Регулярно читаю Евангелие и другие тексты</i>	—	—	2	3	4	2
<i>Затрудняюсь ответить</i>	14	3	1	4	4	6

Источник: В. Ф. Чеснокова Тесным путем. — М., 2005. — С. 260; Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таблица 13

Распределение ответа на вопрос «Соблюдаете ли Вы церковные посты?»

(% от числа опрошенных православных)

	2000	2002	2004	2006	2011
<i>Не соблюдаю посты</i>	86	81	67	66	59
<i>Иногда пощусь, но не регулярно</i>	—	—	21	20	28
<i>Некоторые посты соблюдаю, другие нет</i>	10	10	5	5,5	8
<i>Стараюсь соблюдать все большие посты</i>	2	2	4	4	2
<i>Все посты плюс среду и пятницу</i>	1	—	2	3	2

Источник: В. Ф. Чеснокова Тесным путем. — М., 2005. — С. 260; Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Исследования 2004 г. и 2006 г. показывали, что из пяти показателей воцерковленного образа жизни православные в большей степени отдавали предпочтение посещению храма и молитве, эти показатели были самыми сильными. Данные исследования 2011 г. отличаются тем, что доля православных, молящихся церковными молитвами, а также регулярно читающих Евангелие, несколько снизилась, доля регулярно посещающих храм осталась практически неизменной. Но, с другой стороны, выросла доля православных, которые начали регулярно причащаться. А причастие является очень важным показателем. Самым слабым показателем остается пост, хотя здесь есть значительные изменения — существенно снизилась доля опрошенных, которые не соблюдают посты. Следует также отметить, что по всем показателям снизилась доля респондентов, которые выбрали «нулевую» позицию — никогда не были в храме, никогда не причащались, никогда не молились, никогда не читали Евангелие, никогда не постились. Особенно снизилась доля таких респондентов по молитве — не молятся около 20 % (в 1992 г. — 52 %), и по посту — вообще не постятся — 55 % (еще в 2000 г. — 86 %).



Рис. 4. Доля православных в массе

В соответствии с методикой В. Ф. Чесноковой можно выделить пять групп по уровню воцерковленности: «воцерковленные», «полувоцерковленные», «начинающие», «невоцерковленные», «нулевая группа».

По всему массиву «воцерковленные» составили — 8 % (2004 г. — 9 %), «полувоцерковленные» — 24 % (2004 г. — 20 %), «начинающие» — 16 % (2004 г. — 13 %), «невоцерковленные» — 13 % (2004 г. — 22 %), «нулевая группа» — 4 % (2004 г. — 2 %).

Согласно данным исследования 2011 г., по уровню воцерковленности православные разделились на пять групп: воцерковленные составляют —

12 % православных, полувоцерковленные — 37 %, начинающие — 24 %, невоцерковленные — 21 %, «нулевая» — 6 %.

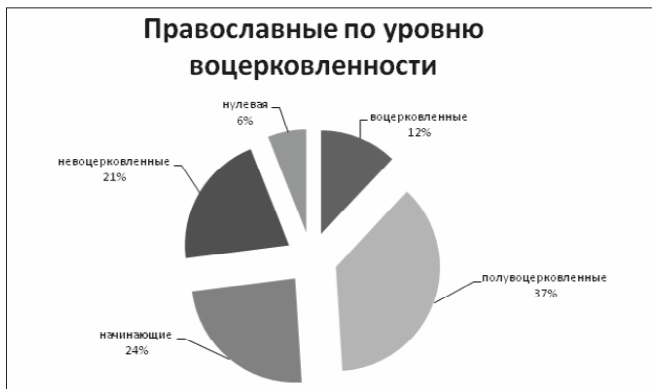


Рис. 5. Православные по уровню воцерковленности

Таблица 14

Сравнение групп, заданных по уровню воцерковленности

(удельный вес в массиве православных в %)

Группы	1992	2000	2002	2004	2006	2011
<i>Воцерковленные</i>	18,7	11,5	12	13	15,5	12
<i>Полувоцерковленные</i>	27	26,5	27,2	31	36	37
<i>Начинающие</i>	20,2	30,5	32,5	19,5	21	24
<i>Невоцерковленные</i>	26,6	24	16,8	33	24	21
<i>Нулевая</i>	7,5	7,8	11,5	4	3,5	6

Источник: В. Ф. Чеснокова Тесным путем. — М., 2005. — С. 242; Отдел социологии религии ИСПИ РАН

Таким образом, анализ религиозности населения, основанный на данных многолетних опросов Фонда Общественное Мнение, трех всероссийских исследований религиозности населения Отдела социологии религии и Отдела стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН, выявляет следующие тенденции.

- *Православие — одно из базисных оснований самоидентификации россиян. Если говорить о культурной самоидентификации респондентов, то с православной культурой себя идентифицируют более 70 % всех опрошенных. Большая часть колеблющихся (75 %) и определенная часть неверующих респон-*

дентов (32,5 %) называют себя православными. Ислам является второй по количеству последователей религий в РФ — 5 %. Доля верующих респондентов продолжает расти, доля неверующих снижается, доля колеблющихся респондентов практически не изменилась.

- Религия является важной для большинства россиян.
- Доля православных респондентов, которые более менее активно участвуют в жизни религиозных организаций, составляет около 30 %, при этом постоянно участвуют 8 % опрошенных.
- Показатели, характеризующие религиозное сознание, остаются невысокими, это говорит о том, что значительная часть респондентов, идентифицирующих себя как верующие, на самом деле плохо представляют себе то, во что они верят, и поэтому догматы вероучения мало влияют на их жизненные цели и установки.
- Показатели религиозного поведения православных за последние 7 лет изменились незначительно, можно констатировать лишь снижение доли респондентов, которые никогда не были в храме, никогда не причащались и не молились. Единственное относительно значимое изменение произошло в доле респондентов, которые причащаются, — их стало несколько больше. И поскольку этот показатель религиозной жизни является чрезвычайно важным, можно сказать, что какие-то подвижки в воцерковлении православных все-таки происходят.
- На основании анализа показателей религиозного поведения и сознания православных, мы считаем, можно говорить о том, что в России сформировалось ядро верующего и религиозного населения с относительно высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни, которое составляет около 10 % населения. Вокруг этого ядра сформировалась «периферия» религиозного и верующего населения, которая составляет около 25 %—30 %. Это люди, у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь, тем не менее, связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни. С нашей точки зрения, эти две группы можно определить как современный «церковный народ». Остальную часть респондентов, определивших себя как православные, можно определить как культурных православных, для которых религия — это способ культурной самоидентификации, который мало сказывается на их образе жизни, в котором религия — это скорее некий символ, а не основа их мировоззрения.

ДВА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ НАЧАЛА V В.

А. В. Данилов
(Минск, Беларусь)

В начале V в. в Западной церкви разгорелись пелагианские споры. Прежде всего в неожиданное для многих богословов того времени столкновение пришли две антропологические концепции: 1) следствием грехопадения является зависимость человека от благодати Бога; 2) человек обладает свободной волей и несет ответственность за свои решения и поступки. Их главными представителями были блаженный Августин и Пелагий.

Пелагий, как большинство безмятежных обитателей Рима, исповедовал существенно оптимистический образ человека. Общая история человечества представлялась ему следующим образом. Человек создан как образ и подобие Божие. Затем он утратил свою богоподобность, но в крещении он вновь становится способным к спасению¹. Спасение происходит не только с помощью благодати Божией, но и собственными усилиями и делами человека. Вследствие выбора свободной воли человек может собственными силами обрести святость, если только он следует благодатному примеру Христа. Итак, человеческая природа может избежать греха².

Основание такому мышлению заложено в аскетическом образе жизни Пелагия. Он стремится к идеалу святости, следуя призыву Божию (ср. 1 Пет. 1, 15-16). Ведь Бог требует лишь то, что человек может. «*Ecclesia sanctorum*»³ — это древнее понятие Церкви⁴. «*Posse non peccare*»⁵

¹ *Pelagius*, Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus, 7 // *Patrologia Latina*, Tomus XLV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1718.

² Там же. — 13. — P. 1718.

³ Лат. : Церковь святых.

⁴ Напр. *Cyprianus Carthagenensis*, Testimoniorum libri tres adversus judaeos, XXVI // *Patrologia Latina*, Tomus IV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1844. — P. 0717. Часто встречается у Августина, напр. *Augustinus*, Enarrationes in psalmos // *Patrologia Latina*, Tomus XXXVI, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845.

⁵ Лат. : возможность не грешить. *Pelagius*, Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus, 7 // *Patrologia Latina*, Tomus XLV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1718. Ср. *Augustinus*, Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // *Patrologia Latina*, Tomus XLV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1489, 1491. *Hieronymus*, Pelagii dogmata sub critoboli nomine proferuntur, et ab attico catholicorum causam agente discutiuntur // *Patrologia Latina*, Tomus XLV, Accurante J.-P. Migne, Paris 1845. — P. 1701–1705.

как характеристика способности свободной воли человека — это благодать Божия. Но Пелагий попадает в затруднительное положение с дальнейшей аргументацией: как он объяснит смысл церковного посредничества в благодати Божией, в частности, крещение младенцев?

То, что думает по этому поводу Августин, для Пелагия представляется своего рода театром марионеток. Если человек вообще ничего не может сделать, а все происходит только по благодати, тогда это следует воспринимать именно таким образом. Пелагий, апеллируя к обоим Заветам, высказывает свой главный аргумент: свободная воля дарована человеку Богом, человек может «выбирать и отвергать, одобрять и пренебрегать», он всегда способен на «добровольный выбор» и действие⁶. Пелагий вновь и вновь напоминает о морали и аскезе, которые ведь желанны Богу, а значит, человек должен что-то делать сам. Из этого аргумента свободы следует все остальное у Пелагия.

1. Он отбрасывает идею, что человеческой воле свойственна внутренняя склонность к дурным поступкам. Так говорит Августин вследствие утверждения о грехопадении. Каждая душа, говорит в свою очередь Пелагий, непосредственно создана Богом, значит, она не может быть запятнана первородным грехом Адама: «*peccatum Adae ipsi soli obfuisse, et non generi humano; et infantes qui nascuntur, in eo statu esse, in quo Adam fuit ante peccatum*»⁷. Во всяком случае, Бог, призывающий человека к ответу в связи с его собственными грехами, делает это не из-за грехов кого-то другого. Разумеется, грех Адама имел катастрофические последствия, — это утверждает также и Пелагий. Он повлек за собой физическую смерть и основную установку на непослушание. Но это непослушание распространилось не вследствие физического наследования потомством. Контекст зачатия (Августин) сталкивается здесь с контекстом дурных привычек⁸ (Пелагий). Грех, согласно Пелагию, несомненно, присутствует, но он распространяется на других людей, потому что они, в свою очередь, проявляют непослушание благой воле Бога.

⁶ *Pelagius, Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, III // Patrologia Latina, Tomus XXXIII, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1101. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 597.*

⁷ Лат. : Грех Адама во вред ему одному, а не всему роду человеческому; и маленькие дети, которые рождаются, пребывают в том состоянии, в котором был Адам, прежде чем он согрешил. *Augustinus, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XV, 16 // Patrologia Latina, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0392.*

⁸ *Pelagius, Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, VIII, XIII, XVII // Patrologia Latina, Tomus XXXIII, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1104—1105, 1108, 1111. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 605, 612.*

Восточная грекоязычная церковь и ранее отвергала мысль, что Бог обвиняет человека за то, чего тот не совершал. Но, напротив, эта мысль проходит красной нитью сквозь творчество Августина. Его критики считали подобную мысль несоответствующей христианству. Они говорили, что проступки и вина характеризуют человека не с самого его рождения. Пелагий утверждает: прежде чем человек начинает пользоваться своей волей, для него характерно лишь то, что сотворил Бог, а Бог творит благое. Данному высказыванию соответствует понимание Пелагием крещения: для взрослых крещение является исцелением от греха и новым рождением. Напротив, крещение младенцев является своего рода благословением, потому что грех и вина еще никак не наличествуют⁹. Августин критически отмечает, что тогда существуют различные виды крещения¹⁰, а это не соответствует церковной традиции.

Важно, что понималось тогда под совершающимся в крещении, т. к. это было пробным камнем для богослова. Кто подчеркивает благодать, выдает тем самым, как он мыслит о крещении младенцев, что считает по этому поводу. Так Августин утверждает: человек безнадежен, полностью зависим от благодати. Если обратиться к Пелагию, то мы услышим: крещение младенцев не затрагивает грех и вину, а некрещеный человек не беспомощен, тем более что благодать Божия окормляет всех. Младенцы получают в крещении не вечную жизнь, ведь они уже соответствуют ее условиям, а благословение Царства Божия. Пелагий говорит: «*Parvulis videlicet Baptismum necessarium, non propter remissionem peccatorum, sed tantummodo propter regnum coelorum. Datis enim eis extra regnum Dei locum salutis et vitae aeternae, etiamsi non fuerint baptizati*»¹¹. Такие мысли мы найдем как у Пелагия, так и у Амвросия Медиоланского.

В крещении младенцы озаряются духовным светом, они усыновляются как дети Божии. Не это ли, спрашивает Пелагий, есть гражданство в небесном Иерусалиме, освящение и причастность Христу? Не это ли наследование Царства Небесного? Для Пелагия характерны метафоры,

⁹ Там же, XII, 13. — P. 0390. *Augustinus*, Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae episcopum, XXIII, 41 // *Patrologia Latina*, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0570.

¹⁰ *Augustinus*, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, VI, 6 // *Patrologia Latina*, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0388.

¹¹ Лат. : Конечно, младенцам крещение необходимо, однако не для прощения грехов, а только ради Царства Небесного. Ибо для них в Царстве Божием уготованы спасение и вечная жизнь, даже если они не были крещены. *Augustinus*, Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae episcopum, XXII, 40 // *Patrologia Latina*, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0570.

не предусматривающие греховного состояния у младенцев: «*malum non nobiscum oritur*»¹². Такое богословие не нуждается в понятии первородного греха, чтобы придать смысл крещению. Касательно Августина складывается впечатление, что крещению придается интерпретативно больший смысл. Но диапазон такой интерпретации не столь широк, как можно было бы предположить.

2. Пелагий отвергает допущение, что на волю человека может оказываться особое давление свыше для выбора им добра. Так он воспринимает богословие благодати Августина. Давление извне означает: т. к. человек ничего не может делать, то все должен делать Бог. Бог не позволяет человеку выбирать по собственной инициативе, но Он оказывает на него давление, что тот выбирает. Тогда, по мнению Пелагия, благодатные вмешательства Бога полностью ограничиваются внешней помощью, и не существует какого-то особого внутреннего воздействия Божия на душу, внутреннего побуждения человеческой души. На это направляет свою критику Пелагий. Притом, говорит он, никак не существует предопределения к святости, ведь тогда у человека отсутствует самостоятельность. Это критикуется Пелагием, такая идея для него бессмысленна. Ну а для Августина бессмысленно обратное. Все происходит не без человека, говорит Пелагий: «*cooperationis effectum*»¹³, т. е. речь идет о сотрудничестве человека с Богом в деле своего спасения. Процесс спасения связан с тем, как мы живем. Он не протекает «*sola gratia*»¹⁴.

Для того чтобы уяснить ситуацию надо представлять себе концепцию благодати у Пелагия. Естественно, у Августина и Пелагия были различные концепции. Согласно Пелагию, благодать необходима, причем не в каждый момент, а при каждом действии человека. Благодать постоянно присутствует. Благодать ниспосылается как помощь для того, чтобы облегчить исполнение заповедей Божиих. Человек достаточно слаб, потому он счастлив от этой облегчающей помощи. Однако при более внимательном взгляде нам открывается, что Пелагий подразумевает под благодатью что-то еще.

А) Он подразумевает свободную волю как таковую, соответственно, способность не грешить: «*posse non peccare*». Этой благодатью человек одарен со времени своего сотворения, со времени сотворения он может не грешить.

Б) Благодать — это откровение закона Божия через разум, потому что закон является великолепным даром, данным человеку на его пути. Разум наставляет в том, что человек должен делать.

¹² Лат. : зло не рождается с нами. *Augustinus, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XIII, 14 // Patrologia Latina, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0391.*

¹³ Лат. : эффект сотрудничества. Там же, XXV, 26 . — P. 0373.

¹⁴ Лат. : только благодатью.

В) С того времени, как это откровение помрачено дурными привычками, человечеству ниспослан закон Моисея, а затем учение и пример Христа.

Итак, согласно Пелагию, благодать соотносится со свободой воли и бывает как внешняя, так и внутренняя. Бог «вооружил» человека благодатью, «изнутри, даровав ему разум (*ratio*) и рассудительность (*prudencia*), чтобы пониманием (*intellectum*) и силой своего мышления (*mens*), которыми он превосходит всех животных, познавал (*agnosceret*) он Творца и служил Ему тем, с помощью чего сам господствует над другими тварями»¹⁵. Итак, «благодать познания» или, как воспроизводит слова Пелагия Августин, «благодать закона и учения»¹⁶. Только в одном случае благодать представляет собой нечто иное, а именно: прощение грехов в крещении и в покаянии. Причем это касается взрослых. Пелагий рассматривает крещение младенцев как особое благословение достойных Царства Божия. Кроме того, благодать предлагается всем в одинаковой мере — это очень важно и является у Пелагия ведущим принципом справедливости¹⁷. Пелагий не допускает идею, что Бог проявляет больше благосклонности к некоторым людям. Августин же настойчиво выступает ее представителем. Бог нелицеприятен к индивидуумам, — говорит в свою очередь Пелагий. Только в силу заслуг люди освящаются. Божие предопределение действует прямо соответственно образу жизни, качеству жизни, которое Бог предвидит. Это предопределение не довлеет над человеком и не безучастно к его жизненным испытаниям: «*gratiam Dei secundum merita nostra dari*»¹⁸. Основные допущения Пелагия: 1) свобода воли; 2) испытание жизнью. Пелагий логично делает из этого свои выводы.

Августин мыслил совсем иначе, чем Пелагий, и оказал очень сильное влияние на Запад. Пелагий же вследствие церковно-политической деятельности Августина был отвергнут Западной церковью. В формулировке

¹⁵ *Pelagius*, Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, II // *Patrologia Latina*, Tomus XXXIII, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1100. Ср. *Пелагий*. Послание к Деметриаде // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. — С. 596.

¹⁶ *Augustinus*, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, III, 3 // *Patrologia Latina*, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0361.

¹⁷ Там же, IX, 10. — P. 0364.

¹⁸ Лат. : благодать Божия дается по нашим заслугам. *Augustinus*, De praedestinatione sanctorum, XIV, 29 // *Patrologia Latina*, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0978. См. также *Augustinus*, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, III, 3 // *Patrologia Latina*, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0361.

Пелагия звучит, что человек может, если он хочет, соблюдать заповеди Божии не греша: «*hominem semper et peccare, et non peccare posse; ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii*»¹⁹. Это высказывание, звучащее убедительно и поучительно, было сразу жестко оспорено. Августин цитирует это высказывание, чтобы доказать от противного. Ведь, согласно Августину, данное высказывание означает, что Бог излишен для людей. Но человек поработен греху и может придерживаться заповедей Божиих только с помощью божественной благодати. Значит, говорит Августин, «*non peccare*»²⁰ невозможно, т. к. человек постоянно пребывает во грехе. Что значит человек сам по себе без помощи Божией?

Человек, как он есть, — говорит Пелагий, — способен «жить праведно и свято»²¹, способен бороться с искушением и грехом: «Ибо существует <...> у нас в мыслях некая природная святость; пребывая как бы в святилище духа, она выносит свое суждение о добре и зле, одобряя поступки честные и справедливые, дурные дела она осуждает, и по свидетельству совести, по некоему внутреннему закону она принимает решения о различных явлениях»²². То, что это так, доказывают ему библейские призывы: «святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19, 2); «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Пелагий спрашивает: как мог сказать такое Бог, если это не так? Как может тогда Бог призывать к святости? Августин, в свою очередь, говорит: человек не может быть свят. Пелагий: справедливый Бог «не мог нам приказать делать невыполнимое, и, Милостивый, Он не может осуждать человека за то, чего тот не в силах избежать»²³. Иначе человеку не остается иного выхода, как только биться лбом о стену. Но ведь в Библии со-

¹⁹ Лат. : человек всегда может как грешить, так и не грешить, чем мы постоянно проявляем свободную волю. *Pelagius, Libellus fidei Pelagii, ad Innocentium ab ipso missus, Zosimo redditus, 7 // Patrologia Latina, Tomus XLV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1718.*

²⁰ Лат. : не грешить.

²¹ *Pelagius, Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, III, XXVI // Patrologia Latina, Tomus XXXIII, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1101–1105. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 597–605.*

²² *Pelagius, Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XVI // Patrologia Latina, Tomus XXXIII, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1101. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 599.*

²³ Там же. — P. 1110. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 616.

держится достаточно много примеров тому, что люди жили благочестиво, что это им удалось²⁴. Августиновское возражение понятно: они делали это не без благодати.

Итак, Пелагий рассматривает Библию с той позиции, что там описывается, как Бог призывает человека действовать так-то и так-то. Они делают так-то, живут так-то и обретают Божие благоволение. В этом направлении формируется классическое учение пелагианства, которое называется учением об *«impeccantia»*, о безгрешности, как формулирует его ученик Целестий²⁵. Это значит, человек может быть без греха. Пелагия нельзя считать богословом, не ведающим о благодати. Но человек, согласно Пелагию, не может ничего делать, если желание к тому отсутствует у него. По Пелагию, христианин — это человек, который чистосердечно может сказать, я ни с кем не поступаю несправедно, во всем я веду правильную жизнь. При этом такой человек не возмнил о себе, что он постоянно живет так с детства до смерти. Пелагий не подразумевает раз и навсегда достигнутого состояния совершенства, но кто всерьез понуждает свою волю и реализует волимое, тот может достигать это состояние²⁶. Пелагий не считает христианство простым делом, делом «безблагодатным». У него были критики, — отмечает Августин. У него был целый ряд критиков, как например, Иероним Стридонский²⁷. Лишь поверхностные из них не осознавали, что скрывается в словах Пелагия, а именно — глубокая религиозность. Ведь в них звучит напряженное сознание огромных преимуществ, которые Бог предопределил человеку: Бог «хочет, чтобы мы помнили о достоинстве, дарованном нам, и чтобы при такой чести нам было стыдно грешить»²⁸. Ну а что касательно требований моральных законов и следования примеру Христа, Пелагий говорит: все это требуется реализовать в течение жизни. У Августина критикуют именно преимущества и достоинство человека.

²⁴ Там же, VIII. — P. 1104. Ср. Там же. — С. 604–604.

²⁵ *Coelestius*, Definitiones de impeccantia // *Patrologia Latina*, Tomus XXI, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1849. — P. 1173.

²⁶ *Augustinus*, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XVIII, 19 / *Patrologia Latina*, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0369.

²⁷ *Hieronymus*, Dialogus adversus pelagianos, sub persona atticis catholici et critobuli haeretici // *Patrologia Latina*, Tomus XXIII, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0569–0571.

²⁸ *Pelagius*, Epistola XVII Pelagii ad Demetriadem, XIX // *Patrologia Latina*, Tomus XXXIII, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1112. Ср. Пелагий. Послание к Деметриаде // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. — С. 620.

Следует рассмотреть критические замечания касательно пелагианского богословия. Критики заявляют, что ему недостает реалистичной оценки слабости человека. Пелагий придерживается слишком высокого мнения о человеке и тем самым подталкивает его к падению, ибо человек, переоценивая сам себя, не делает то, что он должен делать. Пелагий для Августина слишком оптимистичен и однокбок. То, что Пелагий предлагает как интерпретацию христианства, является по большей части неадекватным, — говорит Августин. Нельзя так воспринимать человека, человек надломлен, он поврежден. И кто не понимает этого, тот не говорит о нем корректно. Эта неадекватность усилилась у учеников Пелагия. В данном случае на первом месте Августин называет Целестия, ставшего предводителем пелагианского движения. Целестий активно отрицает наличие у рождающихся детей первородного греха: «*infantes qui nascuntur, in eo statu sint, in quo Adam fuit ante praevericationem*» и «*quod parvulorum neminem obstringat originale peccatum*»²⁹. Он учит, что Адам был создан смертным, т. е. не утратил бессмертие, и что он все равно умер бы, неважно, грешил он или нет: «*Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum*»³⁰. Со стороны Бога это не было лишением человека благодати, просто такова природа человека. И без истории в раю человек был бы смертным. Это неслыханное для того времени высказывание! Антропология Августина опирается на противоположное допущение: Адам все проиграл в раю.

Достраивая пелагианскую антропологию, Целестий возражал против крещения младенцев, утверждая, что младенцы и без крещения подходят для вечной жизни. Августин подчеркивает: «*Ecce quod eis obijcitur de Baptismo parvulorum*»³¹. Правда тут следует отметить, что Целестий позднее стал несколько сдержаннее в этом пункте своего учения, ведь тогда крещение не являлось бы уже спасительно необходимым. В интересах Целестия подчеркивать несовместимость благодати и свободной воли: человек обладает либо той, либо

²⁹ Лат. : рождающиеся дети находятся в том состоянии, в котором был Адам до преступления, и никто из детей не связан первородным грехом. *Augustinus, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, II, 2 / Patrologia Latina, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0386. Ср. там же, IV, 4, — P. 0387.*

³⁰ Лат.: Адам был создан смертным человеком, согрешил бы он или не согрешил бы, он бы все равно умер. Потому что грех Адама повредил только его самого, а не весь род человеческий. *Augustinus, De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, XI, 12 / Patrologia Latina, Tomus XLIV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 0390.*

³¹ Лат. : Обратите внимание, что они возражали против крещения младенцев. Там же, XVIII, 19. — P. 0394. Ср. там же, — P. 0375, 0396.

другой. Здесь учение Целестия выходит далеко за пределы учения Пелагия, для которого было непредставимо христианство без благодати, тут и наблюдается следующее. Ученики Пелагия порой могли выходить за рамки его учения с целью указать человеку на то, как он должен жить пред Богом. Им требовалось так определять благодать Божию, чтобы для человека оставалось свободное пространство автономного бытия.

Несовместимость благодати и свободной воли — это экстремальное высказывание. Ведь тогда логично продолжить: или человек подлинно действует сам по себе, или же Бог предопределяет ему благодать, и тогда человек вовсе не действует. Подобные высказывания заостренно звучат у учеников Пелагия. В первую очередь речь идет о Юлиане Экланском, наиболее даровитом мыслителе пелагианства. Он встретился с Августином в непосредственной дискуссии и поставил его в весьма затруднительное положение, ибо сказал ему: «Ты позаимствовал элементы своей концепции у манихеев, а манихейство — ересь».

По мнению Юлиана, свободная воля обеспечивает человеку состояние полной независимости по отношению к Богу. Раз человек обладает свободной волей, то он независим от Бога: «*a Deo emancipatus homo est*»³². Итак, человек более не вверен в руки Божии, он более не нуждается в Боге. Это крайняя форма пелагианства. Она заметно отклоняется от классической системы самого Пелагия.

В антропологии Целестия и Юлиана иначе, чем у Пелагия, определяется то, кто есть человек: он имеет свободную волю и самостоятелен по отношению к Богу, автономен. В этих мыслях нет антихристианской злонамеренности. Речь не идет о «сверхчеловеке», как это позднее прозвучит у Ницше. Нет, идея данных пелагианцев заключается в том, что Бог предоставляет человека самому себе, потому что Он наделил его свободной волей. Главной посылкой у Юлиана является Божие благо. Исходя из нее, он критикует августиновское богословие как чистой воды манихейство. В том числе Юлиан выступает против мрачной оценки человеческой сексуальности (он сам был женат на дочери епископа Беневентского Тиции, и его брак был воспет св. Павлином Ноланским Милостивым). Юлиан настаивал на том, что умеренные сексуальные отношения являются делом естественным и невинным³³.

Августин не мог согласиться с тем, что человек сам способен на благие поступки. Он радикализирует антропологические воззрения Иринея Лионского, согласно которым человек — относительно беспомощное существо,

³² Лат. : человек независим от Бога. *Augustinus, Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // Patrologia Latina, Tomus XLV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1102.*

³³ *Augustinus, Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus // Patrologia Latina, Tomus XLV, Accurante J.-P. Migne, Paris, 1845. — P. 1158, 1440.*

нуждающееся в божественном воспитании и испытании. Для Юлиана это далеко отстоящая от него богословская позиция, когда он делает свои высказывания о сексуальности в атмосфере уже мощного влияния августиновских идей. В сексуальности Августин и ряд других богословов усматривали обитель зла, гнездо греха. Говорить иначе на богословском подиуме того времени было провокацией. Даже независимо от позиций Целестия и Юлиана пелагианство с его радужной оценкой человека и невинным признанием зависимости человека от Бога вызывало много критических нареканий. Так разразилась битва антропологий. То, что пелагиане сделали своим богословским проектом, фактически представляло собой образ человека, который признавали многие аскетические движения. Они формировались из людей, считавших человека способным на самостоятельные благие действия и видевших в таких действиях исполнение воли Божией. Они вели аскетическую и добропорядочную жизнь, потому что верили, что человек способен творить добро. В Церкви во все столетия многие проповедники морали были *de facto* пелагианами. За пределами пелагианского спора подвижников-аскетов превозносят и говорят, что они являются глубоко религиозными людьми, избравшими идеал святости.

Кроме того, крайние высказывания Целестия о свободе и благодати в человеке не поддерживались даже пелагианами. Судя по истории Церкви, пелагианство отвергалось только в теории, ну а на практике пелагианство продолжало здравствовать и культивировалось в церквях: ты должен жить по закону Божию и Бог осенит тебя благодатью.

Целестий был осужден Карфагенским собором в 412 г., в 416 г. осужден еще раз в Милеве (Африка) и, наконец, на большом синоде в Карфагене в 418 г. с участием испанских епископов. В конце концов, его учение на Третьем Вселенском соборе в Эфесе (431 г.) было признано апостасийным, отступническим (1 правило).

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Е. И. Аринин
(Владимир, Россия)

К. Леви-Строс в статье 1954 г. «Место антропологии среди социальных наук и проблемы, возникающие при ее преподавании» справедливо ставил вопрос «Желательно ли создавать мнимую систематизацию разнообраз-

ных ситуаций, каждая из которых требует особого объяснения», поскольку это превращает изложение «либо в искажение фактов при их рассмотрении в произвольных рамках», либо растворяет его «в исторических описаниях, совершенно различных для каждой страны, а часто даже для каждого университета»¹. Полагаю, что ситуация в России сегодня аналогична.

Немного истории и современный NET-контекст. «Религиозная антропология» как самостоятельная дисциплина была введена в государственные стандарты по специальности и образовательному направлению «Религиоведение» в постсоветской России в 1996 г. (СД 04)². Однако в новый государственный стандарт по религиоведению (2007 г.) третьего поколения вошла дисциплина «Антропология религии», которой не было ранее, при этом из стандарта вообще была убрана дисциплина «Религиозная антропология»³.

Можно говорить о различии в понимании присутствия данных дисциплин в числе минимума религиоведческих предметов между ведущими кафедрами религиоведения МГУ и СПбГУ⁴. При этом, конечно, материалы «этнографического», «этнологического» и «антропологического» содержания всегда привлекались в отмеченных и любых других учебных изданиях по религиоведческой проблематике⁵.

Возможно, введение дисциплины «Религиозная антропология» в первые стандарты определялось тем, что в советский период такое словосочетание относилось к текстам двух типов, дифференцировавшихся на «религиозные» («ненаучные») и «научные» («атеистические» или, после 1954 г., «научно-атеистические») публикации, причем последние

¹ Леви-Строс, К. Место антропологии среди социальных наук и проблемы, возникающие при ее преподавании // Структурная антропология. М. : Наука, 1983. — С.307.

² Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования. Государственные требования к минимуму содержания и уровню подготовки выпускника по специальности 022200 «Религиоведение» // URL : http://www.edu.ru/db/portal/spe/gos_old/022200.htm.

³ Инновационные подходы к проектированию основных образовательных программ по направлению подготовки высшего профессионального образования «Религиоведение» / Под ред. И. Н. Яблокова, П. Н. Костылева. М. : МГУ, 2007. — С.38.

⁴ Яблоков, И. Н. Религиоведение : Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. — М. : Гардарики, 1998. — С.11, 180; Религиоведение / Под ред. М. М. Шахнович. — СПб. : Питер, 2011. С. 362–363.

⁵ Гараджа, В. И. Религиоведение : Учебное пособие для студентов высш.учеб. заведений и преп. ср. школы.-2-е изд., дополненное. М. : Аспект Пресс, 1995. — С.15–18; Религиоведение : Учебное пособие.4-е изд., испр. и доп. / Под ред. А. В. Солдатова, М. М.Шахнович. — СПб. : Изд-во «Лань», 2003. С. 13 и др.

предполагали не столько описание, сколько критику исследуемых «религиозных» концепций⁶. Важнейшим было деление авторов на «верующих» и «неверующих» (в идеале — носителей «целостного атеистического диалектико-материалистического мировоззрения»).

В дореволюционной России, особенно до 1905 г. (до принятия Именного Высочайшего Указа, данного Сенату, «Об Укреплении Начал Веротерпимости» от 17 апреля 1905 г.), уже с XVIII в. отмечается появление философских («масонских», «вольнодумных») текстов «о природе человека», дифференцировавшихся от собственно «церковных» («вероучительных»), а столетием ранее произошла дифференциация «староверных» («раскольнических», «еретических», «невежественных») и «православных» («никонианских»)⁷. В этот период важнейшим было деление авторов на «верных» и «неверных».

Обращение к современным интернет-ресурсам (в поисковой системе Google) показало, что существует значительное количество материалов по данной тематике (на 30 января 2013 г.):

Anthropology of Religion — **5 520 000** документов

(**2 900 000** по «Антропологии религии»),

Religious Anthropology — **33 300 000**

(**200 000** по «Религиозной антропологии»).

Данные термины в англоязычном секторе дифференцируются как «научное» («философское», «религиоведческое») и «теологическое» («юрисдик-

⁶ Архиепископ Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий) *Дух, душа и тело* (1948). — Брюссель, 1978; Зеньковский В. В. *Принципы православной антропологии*. — Штутгарт, 1953 (на немецком языке); Краснопольская Л. Н. *Религиозное учение В. И. Несмелова о человеке и его связь с современной религиозной антропологией*. // *Проблема личности в религии и атеизме*. — М., 1969; Никонов, К. И. *Критика современной религиозной антропологии*. — М., 1979 и др.

⁷ «Общество православных психологов Санкт-Петербурга», библиография раздела «Христианская психология и антропология» // URL : <http://www.xpa-spb.ru/slov/5-02.html>; Аничков, Д. С. Слово о невежественности души человеческой и из оной происходящем ея бессмертии. — М., 1777; Философическое рассуждение о Троице в человеке, или Опыт доказательства, почерпнутого из разума и Откровения, что человек состоит 1) из тела, 2) души и 3) духа // *Вечерняя заря*. 1782, ч. 1, апрель. — С. 265–309; Радищев, А. Н. О человеке, о его смертности и бессмертии 1792 (1809); Глориантов, Н. Происхождение мира и человека и последняя их судьба по изображению древних римских поэтов : Сивилины книги // *Христианское чтение*. 1877. — № 1–2. — С. 42–78; Коблов, Я. *Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке*. — Казань, 1905; Панченко, А. М. *Аввакум как новатор* // URL : panchenko.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2328 и др.

ционное») представления о человеке («учения о человеке», «концепции сущности человека» и т.п.). Однако и в последнем случае из первых 100 ссылок только 8 включали в себя наименование «Religious Anthropology», причем только 2 касались собственно теологической дисциплины, тогда как остальные — описания и интерпретации «религиозных представлений» в терминах философской, социальной или культурной антропологии. В русскоязычном секторе это соотношение сложнее.

Согласно Госстандарту в редакциях 1996 и 2000 гг. дисциплина «Религиозная антропология» включала в себя следующие дидактические единицы. Специфика религиозной антропологии, ее основные аспекты; эволюция религиозной антропологии; типы религиозно-антропологических учений; человек в этнических, региональных и мировых религиях; православная, католическая, протестантская антропология; проблема онтогенеза человека; индивид, личность, индивидуальность; тело, душа, дух человека в богословском и философском понимании; теологическая танатология; теология и философия о бессмертии человека; теология об антропологических основах религии; поиски антропологических корней религии, антропологического доказательства бытия Бога; теология и антропология о среде обитания человека и перспективах цивилизации; ноосфера и антропосфера; антропологические аспекты милосердия и каритативной деятельности⁸.

В «Учебном словаре-минимуме по религиоведению» (1998 г.) нет статьи об «антропологии религии», но в статье «Религиозная антропология» отмечалось, что этим термином называются «представления о человеке в его отношении к богам, божеству, Богу, священному в этнических и мировых религиях; также — раздел или дисциплина богословия и религиозной философии, учение о сущности, происхождении и назначении человека, основанное на священных текстах и вероучительной традиции».

Мифы содержат самопонимание человека, представления о его назначении и отношении к божеству и мирозданию, повествуют о происхождении людей, об их отличии от богов, духов, животных, о различиях народов. В религиозных памятниках отложились представления о сущности человека, его природе и существовании, месте в космосе, о соотношении в человеке сущего и должного, духовного и телесного.

Противоречивость человека осознается в религиях как его существование на грани подлинного и неподлинного, сакрального и мирского,

⁸ Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования. Государственные требования к минимуму содержания и уровню подготовки выпускника по специальности 022200 «Религиоведение» // URL : http://www.edu.ru/db/portal/spe/gos_old/022200.htm.

сверхъестественного и естественного бытия, природы видимой и невидимой. Сравнение религиозных представлений о происхождении и назначении человека выявляет, сколь многообразны воззрения на его земное и небесное бытие, его внутренние и внешние возможности, свободу и долг. Это многообразие религиозных воззрений на человека соответствует многосторонности самого его существования.

Христианские теологи воспользовались учениями античной философии для выражения своего понимания человека. Сначала в рамках богословия, а затем автономно, хотя и в постоянной взаимосвязи с ним, развивается религиозно-философская антропология, христианская философия человека. Характерными для христианской антропологии стали определения человека как разумного творения Бога, созданного по образу его Творца, творения, получившего повеление стать богом (Василий Великий, Григорий Богослов), животного разумного, смертного, плоти, одушевленной душой, имеющей разум (Иоанн Ламаскин).

Интерес теологов к антропологии и дискуссия о соотношении богословской и философской антропологии возрастают в конце 20-х гг. XX в., когда возникает, благодаря работам М. Шелера и Г. Плеснера, особое философское направление, провозгласившее антропологию базовой философской дисциплиной⁹. Аналогично обстоит дело в ряде основательных научно-энциклопедических изданий по религиоведению¹⁰. В «Новейшем словаре религиоведения» в статье «Антропология религиозная» отмечается, что «сегодня в некоторых странах к сфере науки относится не «Антропология религиозная» (понимаемая как часть теологии), а «Антропология религии» (Anthropology of religion) — одна из трех базовых социальных наук, наряду с психологией и социологией религии»¹¹.

⁹ Яблоков, И. Н. Религиоведение : Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. — М. : Гардарики, 1998. — С. 460.

¹⁰ Никонов, К. И. Антропология религиозная // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М. : Академический проект, 2006. — С. 53–54; Никонов, К. И. Антропология теологическая // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М. : Академический проект, 2006. — С. 54–56; Никонов, К. И. Антропология религиозная // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М. : Академический проект; Гаудеамус, 2008. С. 90–91; Никонов, К. И. Антропология теологическая // Энциклопедия религий / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М. : Академический проект; Гаудеамус, 2008. — С. 91–92.

¹¹ Новейший словарь религиоведения / Авт. сост. О. К. Садовников, Г. В. Згурский; под ред. С. Н. Смоленского. — Ростов н/Д : Феникс, 2010. — С. 42.

Вопрос о терминах и «религиоведение» в современной России.

Религиоведение в России сегодня выступает как

- *университетский образовательный проект (с 1996 г.);*
- *«идеологические» проекты (конфессиональные, «мета-конфессиональные», эзотерические, атеистические, правозащитные и т. п.);*
- *«исследовательское поле» (историки, антропологи, филологи, философы, психологи, социологи, теологи и т. п.).*

Сегодня, как представляется, важнейшим становится деление на «профессионалов» и «дилетантов».

За прошедшие годы было издано три учебных пособия:

Аринин, Е. И. Религиозная антропология : Учебное пособие. Т.1. / Е. И. Аринин, Ю. Я. Тюрин. — Владимир : Изд-во Владимирского государственного университета, 2005. — 124 с. — ISBN 5—89368—571—7;

Панкин, С. Ф. Религиозная антропология : конспект лекций / С. Ф. Панкин; Российская академия образования; Московский психолого-социальный институт (МПСИ). — М. : Флинта изд-во МПСИ, 2006. — 200 с. — ISBN 5—89349—856—9. — ISBN 5—89502—857—8;

Ермишина, К. Б. Религиозная антропология : Учебное пособие / К. Б. Ермишина. — М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. — 369 с. ISBN 978—5—7429—0736—7.

Проблема «двоения», «двойников» и «симулякров» («проправославный консенсус» в обществе, политике и науке). В российских энциклопедиях и словарях термин «Антропология» традиционно понимается как обозначение «науки о человеке», при этом отмечается и наличие «философской антропологии»¹². В 90-е гг. XX в. социологи отметили формирование в России «проправославного консенсуса», когда многие стали считать православие, непосредственно Русскую Православную Церковь (Московский Патриархат), единственной «нормативной» духовной общностью¹³. Возможно, это отразилось на публикации в «Православной энциклопедии», где в статье «Антропология» говорится только о «разделе богословия», посвященного раскрытию «учения Церкви о человеке», и излагаются православные, католические

¹² Рогинский, Я. Я. Антропология // Большая советская энциклопедия. Т.2. — М. : Изд-во «Советская Энциклопедия», 1970. — С. 107—110; Медникова, М. Б. Антропология // Новая российская энциклопедия. Т.2. — М. : Изд-во «Энциклопедия», Изд. Дом «ИНФРА-М», 2005. — С. 495—497.

¹³ Каарияйнен, К., Фурман, Д. Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана. — М. — СПб. : Летний сад, 2007. — С. 20.

и протестантские концепции¹⁴. В русской «Католической энциклопедии» в статье «Антропология» уже более корректно говорится, что это «общее название ряда научных дисциплин, изучающих человека. Различают антропологию естественнонаучную <...>, социально-культурную <...>, философскую и богословскую»¹⁵. Возникла в чем-то новая для нас (точнее забытая с XIX—XX вв., если вспомнить работы Н. Ф. Каптерева о старообрядчестве и других академических историков церкви) проблема различения собственно «научного» и «религиозного» дискурсов как таковых, когда, к примеру, в новом издании «Введение в историю Церкви», где говорится о рамках и ограничениях «богословского понимания Церкви», но ничего не сказано о специфике данного курса как университетского научно-образовательного проекта¹⁶. Возникает актуальная для нас сегодня проблема «юрисдикционизма», «конфессионального эксклюзивизма», «религиоцентризма», «клерикализма» и т. п.

Проблема дифференциации науки: глобальный и региональный контексты. Никлас Луман (Niklas Luhmann), в котором признают «крупнейшего социолога и правоведа современности»¹⁷, стремится отказаться от каузальности «онтологической метафизики», утверждая важность не причинно-экономических, а функционально-структуралистских объяснений в понимании социальной реальности как совокупности «аутопойетических» (самопроизводящих) систем¹⁸. В рамках его концепции общество представляется дифференцирующимся на разные функциональные подсистемы — политику, искусство, науку, религию, которые являются автономными, над ними нет высшего, объемлющего единства, реализуемого через некую дополнительную специальную подсистему¹⁹. Подсистемы бинарно (позитивное-негативное) кодируют информацию в собственных символических средствах, где нет «ложного и истинного» как таковых («онтологических»), но есть то, что кодируется как «ложное» в науке, «безобразное» в искусстве, «незаконное» в юриспруденции, «суеверное» в религии и т. п.

¹⁴ Шмалий, В. Антропология / В. Шмалий, Л. Л. Тайван // Православная энциклопедия. — М. : Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2001. — Т. II.—С. 700—709.

¹⁵ Антропология // Католическая энциклопедия. Т. 1. М. : Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 303—307.

¹⁶ Введение в историю Церкви. Часть 1: Обзор источников по общей истории Церкви : Учебное пособие / Под ред. В. В. Симонова. — М, МГУ, 2012. — С. 11.

¹⁷ Посконина, О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества : Монография. Ижевск : Изд-во Удм. ун-та, 1997.

¹⁸ Там же; Луман, Н. Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. — М. : Логос, 2006. — С. 10.

¹⁹ Луман, Н. Дифференциация : пер.с нем. / Н. Луман. — М. : Логос, 2006. — С. 44.

Н. Луман относит религию к древнейшим символическим системам, которые выполняют функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и представления, поскольку «религия формируется в качестве первой попытки отвести место ненадежному в надежном»²⁰. Религии «надзирают за границей с неизвестным»²¹, они «по-своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его»²². В древнейших культурах свои ритуалы и представления как сакрально-эзотерические «знания» противопоставлялись чужим как «сказкам и небывицам», позднее, с возникновением городов и империй, бюрократия формулирует «доктринальные концепции» (часто недоступные «народу» или доступные только в «популярных формах») и именно доктрина становится «самовыражением религиозного сообщества, посредством которого оно поддерживает свою самобытность и регулирует свои отношения с другими подобными сообществами»²³.

Собственно дифференциация и специализация субсистем современного общества — политики, искусства, науки и религии (теологии) как «аутопойетичных» — формируется с середины XVI в., когда «наука тоже дистанцируется от религии», в связи с чем «право активно задействуется для многих проблем, вытекающих из такого развития, например, <...> в качестве публичного права для перехода к религиозной терпимости — и благодаря тому, что оно могло оказывать такие услуги, у права растет самостоятельность по отношению к политической власти»²⁴. Постепенно именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»²⁵.

На этой основе развивается современное «дифференцированное общество», где «условием общения является разобщенность», т. е. «чем меньше общения, тем меньше конфликтов», поскольку «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда, к примеру, «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается»²⁶. Это стабилизирует общество как систему, поскольку «тот, кто

²⁰ Там же. — С. 61.

²¹ Там же. — С. 64.

²² Луман, Н. Социальные системы. (Перевод И. Д. Газиева) / Под ред. Н. А. Головина. — СПб.: «Наука», 2007. — С. 176.

²³ Маграт, А. Богословская мысль Реформации // URL : http://www.psujour.narod.ru/lib/mag_teol1.htm.

²⁴ Луман, Н. Дифференциация: пер. с нем. / Н. Луман. — М.: Логос, 2006. — С. 135–136.

²⁵ Там же. — С. 157.

²⁶ Антоновский, Ю. А. Общество как общение и разобщение // Луман, Н. Дифференциация : пер. с нем. / Н. Луман. — М.: Логос, 2006. — С. 307.

в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов), не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных»²⁷. Такое «дискурс-дифференцированное общество» защитило себя от конфликтов «именно потому, что коллапс в одной сфере — скажем, в религиозном общении (межрелигиозные конфликты) <...> уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ»²⁸.

В дифференцированном обществе «людей невозможно распределить по функциональным системам так, чтобы каждый из них принадлежал только к одной системе, т. е. участвовал бы только в праве, но не в экономике, только в политике, но не в воспитательной системе»²⁹. При этом «не существует и возможностей какого-то взаимного управления: ведь это до определенной степени подразумевало бы передачу функций», а потому «в отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать деструкция — в той мере, в какой они зависят друг от друга, — но не инструкция»³⁰. В таком обществе человек уже не может быть «только верующим» или «только ученым», но оказывается принадлежащим к множеству «идентификационных ролей», требующих дифференцированного и сложного внутреннего мира, т. е. умения быть и мужем, и сыном, и гражданином, и прихожанином и т. п., т. е. сегодня homo religiosus всегда, так или иначе, будет и homo secularus и наоборот.

Семантика и уровни «религиозной антропологии». Н. С. Поляков полагает, что «по большому счету, есть три антропологии. Мы можем говорить о:

- *догматической (нормативной) антропологии, растворенной в догматике (послания апостола Павла, христологические споры);*
- *собственно религиозной антропологии (антропология в трудах Августина и, если говорить о Востоке, то это работы Григория Нисского);*
- *практической антропологии (монашество, исихазм и даже миряне, живущие по монашеским установкам).*

Это говорит о том, что антропология не является чем-то монолитным, единым»³¹.

²⁷ Антоновский, Ю. А. Общество как общение и разобщение // Луман, Н. Дифференциация : пер.с нем. / Н. Луман. — М. : Логос, 2006. — С. 313.

²⁸ Там же. — С. 314.

²⁹ Луман, Н. Дифференциация : пер. с нем. / Н. Луман. — М. : Логос, 2006. — С. 171.

³⁰ Там же. — С. 179.

³¹ Круглый стол (2008) Религиозная антропология в христианстве и нехристианских традициях: насколько существенны различия? // URL : <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/July9-isl%20and%20jud-antrop-kr.stol.htm>.

**Семантика и уровни «религиозного» как «юрисдикционного»:
проблема аутентичности и языка описания**

Дискурс юрисдикционной элиты:

- доктринально-нормативная антропология (христологическая догматика);
- религиозно-теологическая антропология (Августин, Григорий Нисский и др.).

Дискурс «народной теологии» (Карло Гинзбург «Сыр и черви», 1976).

Дискурс практической юрисдикционной антропологии (монашество, исихазм, «монахи-в-миру» А. Ф. Лосев и «секулярные парарелигиозные формы»).

Дискурс «мета-теологической» (мета-юрисдикционной) научно-философской антропологии (марксизм, позитивизм, фрейдизм, экзистенциализм и др., «антропология религии», «The anthropological study of religion», Культурная антропология, интерпретативная антропология К. Гирца и т. п.).

Религиоведческие исследовательские группы представлены в издании: Справочник религиоведа. Вып. 1: Религиоведческие образовательные, научные и общественные институты современной России и Украины [Текст] / ННИЦ, МАР / Отв.ред. Т. А. Фолиева, О. Я. Муха и др. — Волгоград, 2009. — 240 с.

Интересные направления исследования:

Центр украинистики и белорусистики Исторического факультета МГУ, Дмитриев, М. В. доктор исторических наук, профессор, проект «Confessiones et nationes. Конфессиональные традиции и протонациональные дискурсы в истории Европы // URL : <http://www.centre-fr.net/spip.php?article171>;

Центр визуальной антропологии МГУ, Данилко, Е. С., доктор исторических наук, старший научный сотрудник ИЭА РАН, Фильм «Остров Веры», 13 мин, 2005. Авторы Е. Александров, Е. Данилко и др.;

Межвузовский научный центр сопоставительных историко-антропологических исследований «Историко-антропологическая компаративистика» (РУДН), Козьменко, В. М., доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории России РУДН; Керов Валерий Всеволодович, доктор исторических наук, доцент, проф. кафедры истории России РУДН;

Учебно-научный «Центр изучения религий», «Центр типологии и семиотики фольклора», «Центр социальной антропологии» РГГУ.

СЕКЦИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ»

ПОСТСЕКУЛЯРНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ВЫБОРА

Е. А. Степанова
(Екатеринбург, Россия)

Одной из важнейших черт современного общества является его плюралистический характер. Плюрализму модерности способствует массовая миграция, урбанизация, повышение уровня образования и всеобщее проникновение новых коммуникационных технологий. Религия также находится под серьезным воздействием плюрализма как на институциональном, так и на индивидуальном уровне, когда религиозные институты утрачивают монопольный характер и оказываются в ситуации рынка, а люди больше не воспринимают принадлежность к религии как должное, и она становится предметом выбора. В современном мире плюрализм есть почва, на которой с одинаковым правом сосуществует сколь угодно много религиозных (и нерелигиозных) убеждений, каждое из которых уверено в собственной истинности, но ни одно из них не имеет достаточной убедительности за пределами своего собственного мировоззренческого поля.

Согласно классическим теориям секуляризации, популярным в 60–70-е гг. XX в., предполагалось, что плюрализм вероисповеданий ослабляет авторитет религии. Она становится предметом критической оценки и сравнения, что фундаментально изменяет ее природу. По словам английского социолога С. Брюса, одного из апологетов теории секуляризации, «когда оракул говорит одним ясным голосом, легко поверить, что это голос Божий. Когда он говорит двадцатью разными голосами, хочется увидеть, что находится за сценой»¹. Американский социолог Питер Бергер, еще один влиятельный защитник теории секуляризации, в 1967 г. в книге «Священная завеса» (*Sacred Canopy*) говорил о «кризисе правдоподобия» в религии, когда содержание религии становится относительным и не до конца достоверным. Достоверность теперь должна быть почерпнута из субъективного сознания, поскольку ее уже нельзя заимствовать из внешнего мира. По мере ослабления «каркаса убедительности» религии увеличивается роль сознательных усилий индивида для поддержания ее значимости и преодоления сомнений. «В ходе дальнейшего разрушения каркаса убедительности прежнее содержание вероучения может

¹ Bruce, S. *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford, Blackwell, 2002. — P. 18.

сохраняться в сознании только в виде “мнений” или “чувств” <...> Это влечет за собой изменение “места” этого содержания в сознании. Оно, можно сказать, “отфильтровывается наверх”, перемещаясь с уровня сознания, содержащих базовые “истины”, с которыми не станет спорить ни один человек “в здравом уме”, на уровне, где хранятся различные “субъективные” взгляды — взгляды, по поводу которых разумные люди вполне могут расходиться во мнениях, и в которых сам их носитель не до конца уверен»².

Ситуация плюрализма увеличивает число конкурирующих между собой каркасов убедительности и тем самым лишает религию статуса объективной, само собой разумеющейся реальности для сознания. Точнее, эта «реальность» становится «частным» делом человека, источником которой оказывается не трансцендентная истина, а индивидуальное человеческое существование. Религия уже не обосновывает устройство мира. «Скорее, различные религиозные группы пытаются различными средствами сохранить свои частные универсумы перед лицом множества конкурирующих универсумов»³.

Сегодня, когда присутствие религии в глобальном мировом сообществе и ее влияние на социально-политическую ситуацию в мире является очевидным фактом, все более популярным становится определение современного этапа развития человечества как «постсекулярного», а основные положения теории секуляризации большинством исследователей, в т. ч. П. Бергером, признаны ошибочными. Тем не менее в анализе влияния ситуации плюрализма на религиозные убеждения людей П. Бергер остался на прежних позициях. Ситуация выбора, отмечает он, принуждает индивидов к определению их мировоззренческих предпочтений, которые могут быть как религиозными, так и светскими, и оказывает влияние как на либеральные, так и на консервативные и фундаменталистские религиозные направления: «Даже если человек, провозглашающий принадлежность к весьма консервативной версии той или иной религиозной традиции, принужден это делать, он должен помнить об этом и быть хотя бы подсознательно уверен в возможности изменить это решение в будущем. Иными словами, существует огромная разница между традицией, воспринимаемой как должное, и неотрадиционализмом, который является предметом выбора. Последний, по очевидным психологическим причинам, будет менее мягким и толерантным. Религиозные решения могут быть страстной приверженностью <...> или тривиальным выбором без эмоциональных проявлений. Каждый тип, в принципе, взаимозаменяем»⁴.

² Бергер, П. Религия и проблема убедительности. Неприкосновенный запас, 2003, № 6(32) // URL : <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>.

³ Там же.

⁴ Berger, P., Davie, G., Fokas, E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Ashgate, 2009. — P. 14.

П. Бергер полагает, что религиозный плюрализм оказывает важное воздействие на субъективное переживание религии, поскольку она перестает восприниматься как нечто само собой разумеющееся, как это было на протяжении длительного периода времени. «Плюрализм разрушает такой тип гомогенности. Индивиды постоянно сталкиваются с другими, которые не воспринимают как должное то, что было принято в сообществе. Теперь они должны *размышлять* о когнитивных и нормативных принципах своей традиции и, соответственно, они должны *делать выбор*. Религия, которая является результатом выбора, независимо от уровня интеллектуальной сложности, отличается от религии, которая воспринимается как должное. Она не обязательно должна быть менее страстной, и ее доктринальные установки не обязательно изменяются <...> Это делает религию одновременно более личностной и более уязвимой»⁵.

Итак, плюрализм модерности неизбежным образом порождает все большую индивидуализацию, а та, в свою очередь, все в большей степени выдвигает на первый план различия между людьми, а их игнорирование несет в себе серьезную опасность для общества. При этом, как полагают многие исследователи, религиозный выбор не только не ослабляет, но, наоборот, усиливает роль религии в обществе. По мнению американской исследовательницы Н. Аммерман, люди, которые выбирают религию или смешивают разные традиции, несколько не менее религиозны, чем те, кто придерживается единственной традиции, поэтому идея о том, что плюрализм ослабляет религию и ее влияние, подвергается сомнению. Люди сегодня сами конструируют свою социальную реальность из имеющихся культурных элементов, и ни одна сфера жизни, в т. ч. религия, не отделена от всех прочих. «Такой «бриколаж» или «гибрид» может разочаровывать некоторые религиозные традиции и действительно ослабляет авторитет некоторых из них, но это не значит, что он с *необходимостью* ослабляет присутствие и влияние религии и духовных факторов в жизни индивидов в обществе в целом»⁶. Термин «бриколаж» (*bricolage*) применительно к описанию современной религиозной ситуации был предложен французской исследовательницей Д. Эрве-Леже⁷. Американский ученый Р. Уатнау для описания аналогичного явления использует понятие «лоскутная религия» (*patchwork religion*)⁸.

⁵ Berger, P. Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle. In : Democracy and the New Religious Pluralism (T. Banchoff, ed.) Oxford University Press, 2007. — P. 23.

⁶ Ammerman, N. Observing Modern Religious Lives. In : Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives (N. Ammerman, ed.) Oxford University Press, 2007. — P. 8.

⁷ See : Hervieu-Leger, D. Religion as a Chain of Memory. Cambridge, 2000.

⁸ See : Wuthnow, R. America and the Challenges of Religious Diversity. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Сегодня в размышлениях о религии речь идет не просто об ее индивидуализации, но о «массовом субъективном повороте» в культуре модерности или о возникновении новых форм духовности, использующих новый язык. Современность характеризуется противоречием между отвержением традиционной религии в пользу индивидуализма и плюрализма и приверженностью традиции в виде фундаментализма. Однако есть и средний путь — это поиск новых форм самореализации, в котором причудливо переплетаются вера и неверие. По мнению канадского философа Ч. Тейлора, утрачена не религиозная мотивация, а доверие к традиционной вере и практикам. Это свидетельствует о неизменной потребности в вере и о наступлении эры новых религиозных исканий. Тейлор полагает, что религиозные ответы на вопрос о смысле жизни по-прежнему актуальны и востребованы, а современному западному обществу свойственен не отказ от религиозной веры и практики (как полагают сторонники теории секуляризации) и не возврат к традиционной религиозности (как полагают фундаменталисты), но существование множества старых, новых и промежуточных форм веры и неверия в неустойчивом или переходном виде: «Новые структуры действительно подрывают старые формы (веры — Е. С.), но при этом оставляют возможность для расцвета новых»⁹.

Рассматривая «субъективный поворот» применительно к современному состоянию религиозности в западных странах, английские исследователи П. Хилас и Л. Вудхед пишут: «"Поворот" — это обозначение важнейшего культурного сдвига, который все мы ощущаем. Это поворот от жизни, проживаемой во внешних и "объективных" ролях, задачах и обязанностях, к жизни в связи с собственным субъективным опытом (относительным и индивидуалистичным) <...> Теперь целью становится не соответствие внешнему авторитету, но "мужество стать своим собственным авторитетом"»¹⁰.

Следует отметить, что некоторые исследователи не склонны преувеличивать роль религиозного плюрализма в выборе религиозных предпочтений. Так, П. Норрис и Р. Инглхарт полагают, что между религиозным плюрализмом и участием людей в религиозной жизни нет прямой связи. Таковую связь можно обнаружить лишь в некотором ограниченном количестве социальных контекстов, тогда как в странах «третьего мира» и в отдельных посткоммунистических эта связь отсутствует. Наиболее очевидным примером того, как религиозный плюрализм воздействует на религиозную практику, являются США. Однако такие страны, как Пакистан, Индонезия, Алжир, Сальвадор, Пуэрто-Рико, Бангладеш, Египет, Нигерия, Уганда, Бразилия и Колумбия демонстрируют гораздо более высокий уровень

⁹ Taylor, Ch. A Secular Age. Harvard University Press, 2007. — P. 432.

¹⁰ Heelas, P., Woodhead, L. The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to spirituality. Oxford, Blackwell, 2005. — P. 4.

религиозности — около 99 % населения принадлежат к одной доминирующей религии¹¹. В некоторых странах, например в Нигерии, существует плюрализм религий, однако остальные являются гомогенными в религиозном отношении. Их общей чертой является бедность. Таким образом, уровень религиозности в США может считаться высоким только в сравнении с другими постиндустриальными странами¹².

В последнее время вопрос о роли и месте религии в нынешнем и будущем развитии постсоветских стран стал предметом оживленной общественной дискуссии. В первую очередь это связано с тем, что проблемы, так или иначе относящиеся к религии, все чаще задевают интересы значительного количества людей, а сама религия стала важной частью их повседневной жизни. Не будет преувеличением утверждать, что еще двадцать лет назад никто, включая представителей так называемых «традиционных» конфессий, не предполагал, что место религии в обществе изменится столь радикальным образом. Религия в том виде, в каком она существует сегодня, — это новый фактор общественного развития, и уровень страстности обсуждения связанных с этим проблем говорит о том, что в этой сфере пока не сформировалась необходимая степень теоретической отстраненности.

Тем не менее можно утверждать следующее: в постсоветских странах религиозная вера объективно является одной из возможностей среди прочих традиционных, нетрадиционных, нерелигиозных или атеистических альтернатив, и в этом смысле Россия ничем не отличается от мира модерности и постмодерности, в котором, по словам Ч. Тейлора, произошло изменение, «переносщее нас из общества, в котором неверие было практически немислимо, в общество, в котором вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих <...> Вера в Бога больше не является аксиоматической. Существуют альтернативы»¹³.

Таким обществом являются и постсоветские страны. Защитники традиционных религий существуют рядом с людьми, которые ищут ответ на предельные вопросы бытия за пределами традиционной институциональной религиозности. Как те, так и другие в действительности не принуждены к выбору веры или неверия какими-либо внешними обстоятельствами, и даже выбор религии, имеющей символический статус «традиционной», осуществляется каждым человеком индивидуально. В конечном счете каждый ищет в религии свой собственный смысл и выбирает разные способы религиозной идентичности: от культурно-этнических, приобщающих к освященной веками системе ценно-

¹¹ Norris, P., Inglehart, R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2004. — P. 218.

¹² Ibid. — P. 230.

¹³ Taylor, Ch. A Secular Age. — P. 3.

стей, до субъективных, удовлетворяющих личностные потребности в определении своего места в социальном пространстве. Сам факт этого поиска предопределен тем, что в современном мире невозможно оградить себя от влияния бесконечного количества вариантов ответов на предельные жизненные вопросы, которые доступны каждому человеку. При этом индивидуализация веры, безусловно, не является неким общеобязательным направлением развития современного общества, но представляет собой лишь тенденцию, проявляющуюся в самых разнообразных формах. Не менее разнообразным остается спектр институциональных религий, которые с большей или меньшей степенью успешности пытаются найти свое место в стремительно изменяющемся обществе.

В исследовании современной религиозной ситуации необходимо избегать крайности, т. е., с одной стороны, утверждать, что институциональная религия умирает, а с другой, что религию можно изучать только на примере индивидуального стремления к смыслу. На самом деле, и институции способны создавать смыслы, и индивиды — импровизировать по поводу религиозных альтернатив. Главное заключается в том, что сегодня и новые, и традиционные виды религиозности сосуществуют в общем плюралистическом пространстве, которое по своей природе делает бессмысленным какое-либо принуждение в выборе религиозных предпочтений. А это означает, что религиозная вера все в большей степени становится делом личности, а не институции.

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ДИСКУРСА ПОСТМОДЕРНА

*Е. В. Кузьмина
(Казань, Россия)*

В истории развития европейского сознания принято выделять три эпохи, три проекта описания социальной реальности: премодерн, модерн и постмодерн. Первая ступень — премодерн — термин, часто использующийся синонимично понятию традиционное, доиндустриальное общество. Его хронологические истоки — в IV–V вв., в периоде Вселенских соборов, когда и закладывались догматические основания христианства. Да, следует оговориться: классическая схема деления общества на три исторические стадии — порождение цивилизации Западом, следовательно, и религиозную картину подразумевает рассматривать в рамках иудео-христианской западной традиции. В мировоззрении премодерна доминирует идея теоцентризма и Провидения, концепта истины не как результата поиска научного познания, а как Откровения свыше, ибо все сущее мыслится производным от Бога.

Модерн, как состояние отрицающее, преодолевающее пре-эпоху, начинается с наступлением Нового времени. Обычно под термином «модернизация» понимают набор политических, экономических и социокультурных процессов, зародившихся еще в эпоху Реформации и переживших наивысший подъем во времена Просвещения. Эти процессы характеризуются индустриализацией, развитием рыночных отношений, частной собственности, урбанизацией, техническим прогрессом, рационализацией человеческого сознания и, как следствие, формированием культуры, в которой наблюдается снижение религиозности, упадок значимости и влияния религии на общественную жизнь. В результате явления дифференциации происходит усложнение общества, разделение его на подсистемы, каждую со своими целями, ценностями и средствами коммуникации — экономика, политика, культура, наука. И религия тоже начинает пониматься как лишь одна из равноправных подсистем, лишенная статуса всеобъемлющего мировоззрения, происходит ее выпадение из области видимой в индивидуальную, личную сферу верующего сознания.

Первые теории постмодерна складываются в 1950–1960-х гг., а спустя пару десятилетий они начинают преобладать в философском, культурологическом и отчасти социологическом дискурсе. На первый взгляд обращение постмодерна к проблемам религии кажется парадоксальным, да и само сочетание данных понятий малосовместимо, привычно очевидно, что одно провозглашает релятивизм и локальные истины, другое, напротив, претендует на обладание конечным абсолютным основанием. Да и факты, казалось бы, говорят о том же: религия закрывается от современной эпохи за крепостными стенами, где в прежнем, статически-догматическом постоянстве оказывается чем-то вроде заповедника культурных и моральных ценностей, эдаким музеем, в котором сакральное лежит на полках рядом с этническими атрибутами. Кажется, еще немного и осаду более не выдержать — «Бог» окончательно «умрет» и секуляризация отпразднует полную победу. И не зря многие современные исследователи рассматривают постмодерн как ситуацию упадка религии, как культуру секулярную, пострелигиозную и, в частности, постхристианскую. В числе «явлений-секуляризаторов», автоматически ведущих к снижению интенсивности религиозных практик и исчезновению веры, выделяют, как правило, такие ключевые характеристики постмодерна, как релятивизм, фрагментарность и плюрализм. Несомненно, плюрализация затрудняет принятие любых, претендующих на абсолют, мировоззрений, в т. ч. и религиозных, но она еще не означает секуляризацию. В частности, один из основоположников теории секуляризации в 60-х гг. американский социолог и исследователь религии Питер Бергер в настоящее время отказался от секулярной концепции и взамен выдвинул теорию плюрализации, утверждая, что эпоха постмодерна представ-

ляет серьезный вызов для традиционных религий, однако это вызов иного характера, отличный от вызова секуляризации¹.

В связи с этим небезынтересно рассмотреть, как эмпирически проявляет себя постмодерн в сфере индивидуального религиозного сознания, и какие характерные его черты обнаружены на общественном уровне функционирования религии.

Социокультурное многообразие, ценностная пестрота и мозаичность постсовременности в первую очередь послужили причиной появления такого феномена, как «лоскутная религия» (термин, введенный американским социологом религии Робертом Вазноу)², когда каждый человек, как из цветных кусочков ткани, из догматов различных учений собирает «под себя» лоскутное одеяло собственной религии. Речь идет о произвольном избирательном подходе как в рамках системы вероучения собственной конфессии, так и о эклектизме и синтезе положений совершенно разных религиозных вероучений. Постмодерн, как ситуация, в которой субъективности выходят на первый план и отстаивают свои права на различные стили жизни и мировоззрения, создает условия, удобные для выбора и изменения религиозной идентичности, так сказать широкий «рынок» религиозных услуг и организаций. Это как дробление, дифференциация уже существующих религий, так и создание новых учений, «частных теологий», стремление к полицентризму в религиозном мире. И религия как таковая уже не является жизнеобразующей картиной мира или эсхатологическим учением — это просто система моральных норм, комфортно подобранных под свои личные убеждения. При таком потребительском мышлении истина оказывается несущественной. Исчезает убежденность в единственной возможности и в единственной истинности своего вероучения, что кажется нонсенсом, ведь религия априори нетерпима к плюрализму, это догматы, основанные на абсолюте, единственном смысле и единственном толковании Священного Писания. Однако культура постмодерна считает едва ли не грехом осуждение иного вероучения, не допускает претензий на монополию истины и тем более навязывание ее другим.

В отношении священных книг также наблюдается определенная тенденция десаκραлизации. Они рассматриваются скорее как просто культурно-исторические и литературные памятники и не как события, а как способы и множественность их герменевтических толкований. Работа с текстом Писания приводит к появлению различных толкований, каждое из которых,

¹ Питер Бергер *Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* — М.: Издательский дом «Дело», 2012. — №2(30). — С. 9.

² Питер Бергер *Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies.* 2011: №1–2 (5–6). — М., 2011. — С. 106.

согласно логике плюральности, имеет равное право на существование, что, в свою очередь, ведет к дальнейшей фрагментации и усложнению религиозной идентичности.

Проникновение религии в несвойственные ей изначально области общественной жизни, переориентация на повседневные проблемы также влечет за собой размывание сферы религиозного, потерю ею сакральности. Потребительское отношение человека постмодерна проявляется не только в выборе наиболее удобного вероучения, но и в понимании функций религии: интерес к постороннему, к «здесь и сейчас» вызывает заземление религии, формирует «потребительскую теологию».

Предельная индивидуализация, как отчуждение людей друг от друга и от общества, разрыв привычных социальных связей, можно сказать атомизация современного общества, вызвала появление еще одной значимой тенденции современности — это «believing without belonging»³, т. е. приватизация веры, появление невидимой⁴ или скрытой⁵ религии. Кризис институциональных форм религии не устраняет религиозность как таковую, однако перемещает ее в сферу индивидуального каждого человека. Как следствие, исчезает тип воцерковленного верующего, теряются социальные связи с единоверцами, развеивается ореол сакральности обрядов. А сохраняющиеся внешние ритуальные практики могут уже и не отражать религиозность, а быть просто поведенческим кодом, симуляцией, в которой доминирует даже не этика, а этикет религии.

Несомненно, религиозность определяется влиянием установок религиозного сознания на поведение индивидов, однако судить о качественных и количественных характеристиках религиозности мы можем только по внешним ее проявлениям и признакам. И по привычке ищем причины и обоснование этих проявлений в вероучениях и нормах традиционных религий. Но имеем ли мы право, не находя в эпоху постмодерна полного объяснения и согласования религиозной жизни с традиционными учениями, говорить об отсутствии религиозности как таковой?

Следует понимать, что постмодерн — это не однозначный отказ от религии, а лишь деконструкция ее целостного восприятия, системы, догматического фундамента и регламентированных функций, это переоткрытие и переинтерпретация религии, свобода не только религии, но и свобода в ней.

³ Davie, G. Believing without belonging. Is this the future of religion in Britain? // Social Compass. 1990. — Vol.37. N 4. — P. 445—169.

⁴ Luckmann, T. The Invisible Religion : The Problem of Religion in Modern Society. London; New York : The Macmillan Company, 1967.

⁵ Bailey, E. Implicit Religion in Contemporary Society. Kampen (Neth.) : Kok Pharos, 1997.

И, отвечая постмодернистским философам, устраняющим Бога из современности, хочется воспользоваться знаменитой паскалевской дихотомией⁶ — провозглашена была смерть так называемого «бога философов и ученых», а не «личного бога». Бог не рационалистического богословия, а постижимый уникальным личностным путем, Бог, диалог с которым ведет самостоятельная личность и воля, — жив. Внешняя атрибутика веры отходит на второй план по отношению к личностной внутренней убежденности. И если позволено говорить о «внешнем» и «внутреннем» человеке, то Церковь как институт направлена в первую очередь на первого, тогда как сам «личный Бог» говорит со вторым. Да и вообще, в свете индивидуализации и свободы принятия решений, проблема будущего религии видится, скорее, как проблема Церкви и ее монополии, нежели религии как таковой.

Современный мир — мир хаотичного Вавилонского многообразия, конца метафизики⁷, конца доктрины абсолютной истины, завершения эпохи больших метанарративов⁸. Как следствие, мы оказываемся в ситуации множества нарративов, не связанных никаким центром, в ситуации падения иерархии мировоззрений. Однако «воистину анархия — стихия, в которой происходит зачатие религии»⁹.

Реальность постмодерна не покоится на абсолютном основании и лишена претензий на обладание окончательной истиной. Но именно это и дает возможность конструктивного диалога, диалога, в котором каждая из сторон лишена уверенности в собственной исключительной истинности, и потому его итогом могут стать взаимопонимание и общие базовые ценности.

Стоит понимать, что вера, обретенная благодаря плюрализму постмодерна, — это вера в иного Бога, не Бога рационалистической схоластики и метафизики. Существование высшего существа в первую очередь доказуемо не естественным разумом, а основано на доверии, на симпатии, это Бог Откровения в том смысле, что в него верят, потому как о нем «было сказано».

Очень показательна характеристика Дж. Ваттимо¹⁰, отметившего, что современники «верят, что верят», где первое «верят» — скорее

⁶ Паскаль Блез. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. — М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. — С. 327.

⁷ Мартин Хайдеггер. Бытие и время. — М. : Издательство «Республика», 1993.

⁸ Жан-Франсуа Лиотар Состояние постмодерна / Перевод с французского Н. А. Шматко «Институт экспериментальной социологии». — М. : Издательство «АЛЕТЕЙЯ», Санкт-Петербург, 1998.

⁹ Новалис. Генрих фон Офтердинген / Изд. подг. В. Б. Микушевич — М. : Ладомир; Наука, 2003. — С. 141.

¹⁰ Ваттимо, Джанни. После христианства / Джанни Ваттимо; [пер. с итал. : Дм. В. Новиков]. — М. : Три квадрата, 2007. — С. 5.

гипотеза и предположение, а второе — твердая уверенность. Можно сделать выводы о робкой, но определенной потребности в вере, о желании верить, о жажде последних истин. Обратимся к характеру современной религиозности — религиозности человека, стоящего «у последней черты», за которой — одиночество, страх, ответственность. «Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить» — говорится в Писании¹¹. Отсюда и добровольное возвращение к основам, принятие строгих догм и дисциплины, стремление вернуться к любой форме зависимости — ведь авторитет не только пугает, но и успокаивает. Религиозная принадлежность позволяет интегрироваться в сообщество, которое связывает человека с нечеловеческим миром, возникает чувство приобщения, зависимости, признания себя как части целого. В то же время необходимо помнить, что ситуация, когда человек получает статус субъекта свободного выбора и право на индивидуальный религиозный опыт и выбор, оказывается своего рода проверкой общества на «взрослость»: сможет ли оно оправдать доверие и ответственно воспользоваться полученной самостоятельностью или по-детски устроит праздник непослушания?

Возможно, для построения конструктивного диалога необходимо отказаться от авторитарного, буквального прочтения Писания. Не стоит воспринимать это как категорический призыв выйти за рамки догматики, но необходимо понимать, что в современном прочтении вера не есть чисто конфессиональное переживание. Субъект веры эпохи постмодерна — это субъект открытости, гостеприимства¹² и коммуникации, в процессе которой мы должны стремиться не к выяснению вечных истин, а к преодолению и устранению того, что мешает понять другого. Да, для ортодоксов это звучит как отречение, исчезновение границ между истиной и ересью, но это помогло бы распознать постоянное присутствие религиозного и, в т. ч., непосредственно христианского наследия в проявлениях секуляризованного общества.

¹¹ Лк. 9:25.

¹² Derrida Jacques. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris : GalilOe, 1997.

КРИТИКИ ИЛИ ОПЕКУНЫ: К ДИСКУССИИ О ПОЛОЖЕНИИ РЕЛИГИОВЕДА В ОБЩЕСТВЕ

К. А. Колкунова
(Москва, Россия)

В моем представлении тема «Человек и религия» относится в первую очередь к небольшой, но крайне интересной и многообразной социальной группе, а именно — исследователям религии. Социология религиоведения — интересная дисциплина, которая, увы, еще не была создана. Существуют лишь несколько попыток предложить для нее эмпирический материал, да призывы по ее созданию. Причем такая ситуация характерна не только для постсоветского пространства, где развитие религиоведения было сопряжено с определенными идеологическими влияниями, но и на Западе, где эта наука относительно успешно развивается вот уже полторы сотни лет. Одним из вопросов, которые могла бы изучать социология религиоведения, является следующий: какова роль религиоведов в обществе?

Для Америки переломным моментом стали события 9 сентября 2001 г.: расширился религиозный дискурс, понадобилось говорить и об исламе, и о том, как религия помогает справиться с горем. Отсюда — осознание религиоведами значимости своей роли как публичного интеллектуала¹. Закономерно, что именно защитники позиции религиоведа как публичного интеллектуала выпускают книги о терроризме².

Потребность в наличии религиоведа в общественном дискурсе актуализирует вопрос о характере его отношения к религии. Должен ли религиовед выступать нейтрально, с секулярных позиций? Или возможна его конфессиональная ангажированность? Должен ли он объяснять религиозные явления, сводя их к социальной, экономической, политической, психической природе? Или должен лишь описывать, фиксировать религиозную реальность, не пытаясь ответить на вопрос «почему», должна ли для него религия оставаться объектом *suí generis*? Все это связывает спор о положении религиоведа с давно ведущимися западными учеными дискуссиями о природе и определении религии, а также с критикой феноменологического подхода и критикой антиредукционизма.

¹ См.: Tite, P. Sacred Violence and the Scholar of Religion as Public Intellectual // Religion, Terror and Violence : Religious Studies Perspectives. Philip Tite, Brian Rennie, eds. — New York/London : Routledge, 2008. — P. 3—10.

² См.: Mc Cutcheon, R. Religion and the domestication of dissent: or, how to live in a less than perfect nation. London : Equinox Press, 2005; Lincoln, B. Holy terrors : thinking about religion after September 11. — Chicago : Chicago University Press, 2002.

Дискуссии ведутся в рамках оппозиции «критик или опекун». Этими словами мы переводим выражения *critics or caretakers*, которые в широком употреблении ввел Рассел Маккатчеон. Сам он говорит, что за подобную постановку вопроса стоит благодарить Бертону Мэка, который еще в 1989 г. выступил с докладом на тему «Опекуны или критики: о социальной роли ученых, изучающих религию» на семинаре «Религия в обществе» Уэслианского университета.

Фактически Маккатчеон предлагает переключить внимание с обсуждения секуляризации и десекуляризации, секулярного и постсекулярного (т. е. с вопроса «какова роль религии в общественной жизни?») к вопросу «Какова, или какой может быть, роль религиоведа в общественной жизни?»³.

Рассел Маккатчеон известен не только своей книгой о роли религиоведа в публичном пространстве, но и яростной критикой концепций религии как явления *sui generis*, а также критикой феноменологии и герменевтики как религиоведческих подходов. В частности, противопоставление сакрального и профанного (обычно связываемое с именем Мирчи Элиаде) данный автор считает влекущим за собой приписывание религии роли жертвы таких «профанных» сфер человеческой жизни, как экономика и политика⁴. Приводимые Р. Маккатчеоном примеры убеждают, что действительно, феноменологии религии ориентированы на представление религии в своих работах как автономной силы, что позволяет им заключать о необходимости правовой, социальной и, тем самым, публичной власти религиозных организаций, которая может служить спасению властей секулярных. Косвенно это подтверждает и его оппонент Дональд Вие: ААР, Американская Академия Религии, является организацией, наследующей NABI, Национальной Академии Преподавателей Библии, и президенты ААР неоднократно в своих обращениях говорят о значении личной религиозной ангажированности для исследования⁵.

Заботиться о должном месте религии или разъяснять ее нормативные положения и претендующие на общезначимость ценности — значит для Маккатчеона быть «опекуном» религии (*caretaker*), и именно таким свое место и задачи видят, с его точки зрения, большинство молодых и не очень религиоведов.

Исследователи религии должны избегать комментариев о том, каким должен быть мир, но объяснять, «почему и как все происходит так, как оно

³ Mc Cutcheon, R. A default of critical intelligence? The scholar of religion as public intellectual // Journal of the American Academy of Religion . — Vol.66. — 1997. — P. 444.

⁴ Ibid. — P. 449.

⁵ См. : Wiebe, D. The Politics of Wishful Thinking? Disentangling the Role of the Scholar-Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion // Temenos : Nordic Journal of Comparative Religion. — Vol. 41/1. — P. 15–17.

происходит» (*how and why it happens to work as it does*)⁶. Опекун, в свою очередь, учит людей жить и достигать счастья⁷. Р. Маккатчеон делится двумя наблюдениями: большинство студентов-религиоведов считают, что их задача — «воспроизводить» религию «как она есть», также для них характерна убежденность, что изучение религии приведет человечество к личному и социальному росту⁸.

Студент-религиовед из США Келли О'Рили пишет: «Меня оттолкнуло в работе Маккатчеона то, как он бросил вызов моему бесспорному и неосознанному убеждению, что любой (и я в т. ч.) имеет право и возможность улучшать жизнь другим людям, передавая им знания о религиях мира»⁹. Прочтение книги «Критики, а не опекуны» привело студента чуть ли ни к готовности бросить религиоведение, поскольку усмирить в себе «опекуна» — крайне непростая задача.

Фактически вопрос, который мы решаем — кто такой правильный ученый? Чем он занимается? Каковы его методологические и теоретические установки? Филип Тайт считает, что, несмотря на его принципиальное согласие с позицией Маккатчеона, остается открытым вопрос, обладает ли он сам какой-то властью или правом определять «правильное» поведение для ученого¹⁰. Более того, Тайт обращает наше внимание на то, что каждое поколение ученых (религиоведов или любых других ученых из сферы социальных и гуманитарных наук) задает собственные цели и правила, что позволяет сравнить науку с игрой. Чтобы игра была успешна, нам нужны критерии этого успеха, а именно: необходимо провести ее границы и сформулировать правила поведения. Именно поэтому, из-за изменяющихся наборов правил, каждые пятьдесят лет происходит переосмысление наследия предшественников, отбрасывание их теорий и достижений. Каждое поколение ученых определяет для себя, что значит «быть академичным», создавая, как это называет Тайт, «нарративные карты»¹¹, которые «мы» используем, оспариваем и преумножаем, тем самым убеждаясь, что существует то самое сообщество «нас».

⁶ Mc Cutcheon, R. *Critics, Not Caretakers : Redescribing the Public Study of Religion*. — Albany, NY : SUNY Press, 2001. — P. 135.

⁷ Ibid. — P. 139.

⁸ См. : McCutcheon R. *Critics, Not Caretakers : Redescribing the Public Study of Religion*. — P. 447, 449.

⁹ O'Riley, K. *Russell McCutcheon and the Role of the Scholar in Religion (Paper given at the 2011 Georgia State University Religious Studies Student Symposium)* // URL : <http://ru.scribd.com/doc/52306887/Russell-McCutcheon-and-the-Role-of-the-Scholar-if-Religion>.

¹⁰ См. : Tite P. *Critics or Caretakers? It's All in the Mapping* // URL : <https://www.equinoxpub.com/blog/2013/01/critics-or-caretakers-its-all-in-the-mapping/>

¹¹ Ibid.

Если принять точку зрения Маккатчеона, изменится задача преподавателя религиоведения: мы должны воспитывать не «хороших людей» или «достойных граждан», но самостоятельных мыслителей, которые смогут, используя навыки критического мышления, стать учеными¹². Если бы нашей задачей было воспитание «достойных людей», мы должны были бы транслировать как раз общие истины, метанарративы, описания реальности. Но студенты должны научиться не понимать и принимать, а объяснять и осмыслять¹³. Нужно не давать студентам рыбу, но дать им удочку.

Дональд Вибе критикует эту позицию, утверждая, что задачей религиоведения (и религиоведов) является продуцирование научного знания, а не трансформация, пусть и в лучшую сторону, общества. Популярность темы «религиоведа как публичного интеллектуала»¹⁴ он считает давлением на религиоведов; эта популярность подрывает академическую надежность этой дисциплины¹⁵. Кроме того, Вибе указывает, что Маккатчеон не первый выступающий в этом духе. Он приводит пример Уильяма Дина, который в 1994 г. призвал религиоведов выступить в роли религиозных экспертов. С точки зрения Вибе, «религиозный критик» Дина неотличим от «критика религии», разумеется, не идеологически, но концептуально. Концепция Р. Маккатчеона также идеологизирована, как и концепция У. Дина. Дональд Вибе фактически обвиняет первого в его атеистической ангажированности и навязывании религиоведению задачи по «развенчанию» религии, критического ее переосмысления, которая должна объяснить основы религии и тем самым редуцировать ее. Как пишет Вибе, «критики» Маккатчеона — те же опекуны, но опекают они не религию, а общество, защищая его секулярные основы¹⁶.

При этом Д. Вибе не отрицает, что религиовед может выступать в публичном пространстве в качестве эксперта. Хотя роль его не такова, какой ее представляет Маккатчеон: «Скорее он/она в качестве ученого ограничит себя задачами описания и объяснения того, какую роль религиозные пережи-

¹² См. : McCutcheon R. Critics, Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion. — P. 66, 170.

¹³ Ibid. — P. 217.

¹⁴ Помимо работ Р. Маккатчеона, см. Rothstein M., Jensen T. Secular Theories on Religion : Current Perspectives. — Copenhagen : Museum Tusulanum Press, 2000, посвященную проблематизации возможности секулярного религиоведения с отдельным акцентом на возможности участия религиоведов в публичной сфере.

¹⁵ См. : Wiebe, D. The Politics of Wishful Thinking? Disentangling the Role of the Scholar-Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion. — P. 8.

¹⁶ Ibid. — P. 27.

вания и убеждения играют в общественной жизни»¹⁷. Связана такая скромная роль, в частности, с тем фактом, что необходимость быть публичным интеллектуалом излишне политизирует религиоведов и размывает их сферу интересов. Впрочем, сам Маккатcheon утверждает, что он против того, чтобы религиовед «становился политиком»¹⁸.

В Америке все громче звучат призывы к тому, чтобы академические круги не были в стороне от роста веры и усиления ее влияния на социальную, политическую, интеллектуальную, экономическую жизнь и должны быть о теологии. В России — создаются факультеты и кафедры теологии в самых разных светских вузах, в Уголовном кодексе появляются статьи абсолютно религиозного толка.

Мы — представители крайне замкнутой касты, которая едва ли знакома чуть более широким кругам общества. Тому подавно, мы не обладаем авторитетом. О религии говорят другие эксперты. Примером тому может быть огромный успех книги архимандрита Тихона «Несвятые святые и другие рассказы»¹⁹. Популярность книг о религиозном возрождении должна привлечь внимание религиоведов, поскольку такие книги «являются свидетельством того, что мы как публичные интеллектуалы провалились»²⁰. Почему-то религиоведческие книги не только не попадают в топ, но и вообще не фигурируют в списках новинок.

Споры о роли религиоведа в обществе могут показаться далекими и малопонятными. На постсоветском пространстве практически не развит институт «публичных интеллектуалов». Люди, занимающиеся наукой, в особенности такой, как религиоведение, «рассеяны» по разнообразным учреждениям, в первую очередь высшим учебным заведениям, и не обладают чаще всего ресурсами и навыками для участия в публичных дискуссиях. Но есть ли у них квалификация? Есть ли у них — нас — желание стать критиками или опекунами?

¹⁷ Ibid. — P. 26.

¹⁸ Mc Cutcheon, R. A default of critical intelligence? The scholar of religion as public intellectual. — P. 457.

¹⁹ Архимандрит Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы. — М.: Изд-во Срегенского монастыря; «ОЛМА Медиа Групп», 2011. — 640 с.

²⁰ Mc Cutcheon, R. A default of critical intelligence? The scholar of religion as public intellectual. — P. 444.

КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА СОВРЕМЕННОГО ВЕРУЮЩЕГО В ФИЛЬМЕ БРЮНО ДЮМОНА «ХЕДЕВЕИХ»

*И. В. Папаяни
(Донецк, Украина)*

В современном мире религия и идентичность — это больше чем просто элемент для конструирования собственного «Я» и трансляции смыслов. Религия и идентичность — это «модные тренды» современного общества. Очень наглядно этот тезис раскрывает один из исследователей постмодернизма И. Ильин в своей книге «Постмодернизм от начала до конца столетия», цитируя М. Серреса, который утверждает, что «работая преподавателем, лет двадцать назад, если я хотел заинтересовать студентов, я рассказывал им о политике, а если хотел заставить их рассмеяться, говорил о религии. Сегодня, если я хочу вызвать у них интерес, я говорю им о религии, а если хочу рассмешить, говорю о политике»¹.

Религиозные символы выходят из подчинения церкви, как основного института трансляции последних, и поступают в свободный доступ. Можно утверждать, что в современном обществе они становятся «свободно конвертируемой единицей смыслов», не привязанной к определенной традиции. Свободный доступ к величественным сакральным символам-маркерам и образам дает возможность современным творцам использовать их практически во всех сферах искусства. Однако, где бы не поднималась тема религии и религиозных смыслов, она однозначно ставит проблему идентичности.

Цель статьи — на примере религиоведческого анализа фильма французского режиссера Брюно Дюмона «Хедевеих» рассмотреть особенности конструирования образа современного верующего в западном кинематографе.

Для раскрытия цели автор остановится на особенностях современного развития гуманитарного знания и религиоведения как его составной части. Обозначит роль нарративного метода в современном религиоведческом исследовании. А также попытается проиллюстрировать на конкретном художественном фильме, как живой нарратив европейской культуры транслирует характерные особенности, проблемы и кризисы последней.

Религиоведение («отдельная социогуманитарная наука, ориентированная на комплексное (интегральное) изучение религии во всех ее прояв-

¹ Ильин, И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа / И. П. Ильин . — М. : Интрада, 1998. — 225 с.

лениях и связях»²) как одна из гуманитарных наук существует в контексте тех методологических изменений, которые претерпевает все пространство гуманитарного знания. Последнее активно «дрейфует» от макронарративов к микронарративным формам постижения действительности. Такая трансформация является нормой для современного общества, которое по меткому определению Э. Баумана пребывает в состоянии «текучести»³.

Объективная реальность (в ее классическом современном понимании), транслируемая при помощи макронарративов, под воздействием информационно-коммуникационных средств манипулирования теряет свою онтологическую незыблемость и определяется субъектом как нечто не совсем объективное. Отсюда единственной и пока не совсем девальвируемой под воздействием технических и информационно-коммуникационных средств реальностью есть сам человек и его повседневность.

В данном контексте методологические основания религиоведения требуют его переориентации, отхода от исследования «метанарративов» и направление исследовательской рефлексии в антропологическое и этнометодологическое русло. Так если мы попытаемся дать срез украинского религиоведения, то явным будет факт ориентации религиоведов на исследование внешнего аспекта религиозной жизни на основании интерпретации количественных данных. Такой подход в контексте современного «текущего» состояния общества (где религиозная идентичность верующего не основывается на конкретной традиции, а конструируется при помощи доступного ему знания и изменяется при получении нового), на наш взгляд, малоэффективен. Он оставляет самого верующего за пределами исследовательского интереса, тем самым полностью нивелируя проблему его религиозных переживаний, идентификационных кризисов, чаяний и надежд. Это не значит, что в свете изложенного выше изучать такие макросистемы, как культуры, цивилизации, нации, становится невозможным. Меняется философия их изучения. Исследователь обращается к тому, что на наш взгляд остается неподвластным «текучей современности», а именно: человеку, как уже было выше отмечено, и его повседневности. Через призму микронарратива повседневности или «Я-нарратива» отдельного человека конструируются схемы понимания и поведения, особенности отношения к чужому, кризисы, характерные для всей культуры.

Кризис традиционной христианской религиозной идентичности, фиксировавшийся до недавнего времени только в статьях и монографиях философов, социологов, культурологов, находит новый выход, он переключивается

² Киселев, О. Философия религии : дисциплина, теория или подход в религиоведении? / О. Киселев, В. Хромец // Філософська думка. SENTENTIAE. — Спецвипуск II (2011) : Теологія і філософія релігії. — Вінниця : ВНТУ, 2012. — С. 142–149.

³ Бауман, Э. Текучая современность / Э. Бауман. — СПб. : Питер, 2008. — 240 с.

на большой экран и становится предметом рефлексии не только ограниченного круга гуманитариев интеллектуалов. «Художественный фильм, будучи произведением искусства, а значит выражением субъективных взглядов его творцов, в то же время содержит информацию о мире, окружающем создателей киноленты». Таким образом, обращаясь к исследованию кино, его можно представить как вид искусства, который транслирует микронарратив культуры. Именно с этой позиции мы и хотим подойти к его рассмотрению.

Проблема религиозной идентичности в современном обществе изменяет свое содержание и конфигурацию. Религиозная традиция не транслируется от поколения к поколению, а, наоборот, конструируется индивидом в зависимости от доступных социальных трендов. Можно полностью согласиться с образами Э. Баумана относительно идентичности «бездомного бродяги и паломника»⁴. Экстраполируя его идеи в плоскость данной темы, можно сказать, что в традиционном и современном обществах формирование религиозной идентичности — это проблема, которая стоит перед «паломником», решающим: «Как найти путь и прийти в нужное место?» (например, как стать православным и как быть православным верующим).

В современном постмодерном обществе формирование религиозной идентичности становится похожим на решение вопроса, который стоит перед «бездомным бродягой», а именно: «Куда я иду?». Другими словами, современный человек, в отличие от человека традиционного и современного общества, решает проблему, которая заключается не в том, как получить религиозную идентичность и заставить окружающих ее признать (например, как быть православным?). Он решает вопрос — какую религиозную идентичность выбрать, какая из разновидностей даст возможность реализовать его индивидуализированную сущность, а самое главное — как изменить ее после того, как ее привлекательность для него будет утрачена. Исчезает уверенность верующего в едином и истинном конфессиональном выборе.

Фильм французского режиссера Брюно Дюмона «Хедевейх» является ярким подтверждением этому. Он демонстрирует состояние кризиса традиционной католической идентичности, обскурантизм последней и невозможность ответить на духовные вопросы, интересующие молодое поколение. Вызов веры и духовное желание «единения с Абсолютом» главной героини фильма разбивается о стену непонимания со стороны представителей транслирующих традиционную католическую идентичность.

Главная героиня фильма Селина Хедевейх (сама символика имени и фамилии уже актуализирует некоторые рефлексии), на наш взгляд, стано-

⁴ Бауман, Э. Индивидуализированное общество / Э. Бауман. — М. : Логос, 2002. — 326 с.

вится символом современного человека, который находится в кризисной ситуации поиска собственной идентичности. Селина пытается приобщиться к религиозной традиции и заново выстроить себя и свою жизнь. Но ее попытки сводятся на нет суровыми правилами традиционного религиозного мировоззрения. Эта драма свидетельствует о том, что религиозная традиция остается закрытой для современного человека. Индивидуализированное сознание последнего не может принять фундаментальные принципы для традиционного христианства, а также понять его язык. Брюно Дюмон показывает, как религиозные практики, смыслом которых есть духовное очищение, становятся для главной героини истязанием, что постепенно приводит ее к самоуничтожению.

Многозначительным в жизненной истории главной героини является символ монастыря. Четкая грань между жизнью там и пребыванием в светском мире транслирует библейскую историю изгнания из рая. Здесь, в мире полном иллюзий и страданий, тяжело найти себя. Кризис идентичности и поиск замены для традиции приводят главную героиню к идеологическому восприятию религии, которое в итоге выливается в порыв религиозного экстремизма. Этим поступком Селины Хедевеих режиссер фильма демонстрирует две крайности, между которыми находится верующий человек в обществе «текущей современности». С одной стороны, это обскурантизм традиционной религиозности, не отвечающей на вызовы извне, а с другой, это новый конструкт религиозного фундаментализма, который основывается на гипертрофированном индивидуализме и политической реакции.

Подводя итог, следует отметить, что современное гуманитарное знание активно отходит от метанарративов, акцентируя свое внимание на микронарративных подходах. Религиоведение идет в контексте данной парадигмы, микронарративный подход становится трендом религиоведческих исследований. Рассматривая кино, как один из важнейших нарративных источников, следует отметить, что, на наш взгляд, современное европейское кино является нарративом европейской культуры. Анализ фильма Брюно Дюмона Хедевеих показал, что конструирование религиозной идентичности отдельного верующего идет в контексте проблемных моментов, характерных для всего макронарратива культуры.

СЕКЦИЯ «СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ КАК МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ¹

*И. В. Забаев, Е. В. Пруцкова
(Москва, Россия)*

Перед современной социологией религии стоит довольно значительная проблема, которая состоит в том, что применение привычных количественных социологических подходов для изучения влияния индивидуальной религиозности на практики и ценности населения практически не дает ответа на вопрос о том, в чем, собственно, заключается это влияние, когда речь идет о России и других странах, где вследствие форсированной секуляризации долгое время не функционировал основной социальный механизм, определяющий формирование традиционных религиозных ценностей, а именно — религиозная социализация как в рамках семьи, так и в рамках церкви, что повлекло за собой крайне широко распространенный феномен, фиксируемый в рамках большинства российских массовых социологических опросов: религиозность населения оказывает лишь очень слабое влияние на ценности и поведение вне религиозного контекста. Одно из объяснений подобного феномена, предлагаемых современной социологией религии, состоит в том, что религия уходит из общественной жизни в сферу частного, другое — что религия продолжает оказывать существенное влияние, но группа «действительно религиозных» людей столь мала, что это влияние невозможно зафиксировать в рамках массовых опросов.

В России при изучении внебогослужебной жизни приходов Русской Православной Церкви (РПЦ) мы часто сталкивались с примечательными явлениями, которые характеризуют немного неожиданные характеристики социальной составляющей религиозной ситуации². Так, во многих социальных

¹ Статья подготовлена в рамках исследования «Социальная сеть православной общины». Исследование осуществляется при поддержке Совета по грантам Президента РФ для поддержки молодых российских ученых и ведущих научных школ. Грант МК–4450.2012.6.

² Более подробное описание исследований «Факторы формирования православной городской общины», «Социальный работник на приходе», «Схемы организации социальной работы РПЦ», а также некоторые их результаты представлены на сайте научного проекта «Социология религии» ПСТГУ // URL : <http://www.socrel.pstgu.ru>.

(внебогослужебных) инициативах приходов РПЦ, кроме воцерковленных прихожан и священнослужителей, активно принимают участие люди нерелигиозные, невоцерковленные и представители других конфессий, причем часто число этих людей существенно превышает число участников из соответствующего прихода. Часто для осуществления внебогослужебной деятельности на приходах РПЦ задействуются социальные связи священнослужителей и прихожан, сформированные в других (внерелигиозных) социальных контекстах. Данное наблюдение подтолкнуло нас к поиску адекватных методических инструментов и понятий, позволяющих описать данное явление и зафиксировать его в рамках дальнейших исследований. Мы попытались применить для этой цели анализ социальных сетей (social network analysis)³.

Сама идея изучения социальной составляющей феномена религиозности не нова. Так, например, мы встречаем ее в западной социологии религии в рамках одного из доминирующих подходов к изучению индивидуальной религиозности — многомерного подхода, в рамках которого религиозность рассматривается как некоторая целостная система, которую возможно оценить посредством разложения на несколько осей, или измерений. Одним из основоположников многомерного подхода к изучению религиозности считается Ч. Глок, который выделяет пять измерений, позволяющих, по его мнению, описать религию в ее полноте: 1) опытное⁴ (experiential) измерение: субъективный эмоциональный религиозный опыт, отражающий личную религиозность; 2) ритуалистическое (ritualistic): участие в религиозных практиках, действиях, ритуалах, например — посещение религиозных служб; 3) идеологическое (ideological): принятие некоторой системы верований; 4) интеллектуальное (intellectual): знания о вере, информированность; и 5) измерение последствий (consequential): последствия, результаты, влияние предыдущих четырех проявлений религии на ценности и поведение вне религиозного контекста⁵. В 1968 г. Ч. Глок и Р. Старк⁶ разрабатывают методику эмпирической оценки религиозности по предложенным Глоком измерениям, а в дополнение к основным измерениям религиозности вводят два дополнительных показателя вовлеченности в общину: дружбу внутри конгрегации (congregational friendships) и участие в деятельности религиозных организаций (communal involvement). Здесь Глок и Старк апеллируют

³ См. напр. : Wasserman, S., Faust, K. Social Network Analysis. Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

⁴ Хотя в названии и присутствует слово «опыт», все же основной смысл заключается в том, что это опыт эмоциональный, связанный с чувствами.

⁵ Glock, Ch.Y. On the Study of Religious Commitment // Religious Education, Research Supplement. — 1962. — Vol. 57. — Supplement 4.

⁶ Glock, Ch.Y., Stark, R. American Piety : The Nature of Religious Commitment. Berkeley : University of California Press, 1968.

к идеалам построения церкви по примеру первых христианских общин, говоря социологическим языком — как «первичной группы», однако не включают эти показатели в состав понятия религиозность, поскольку «давно было признано, что эти идеалы часто, а возможно и в большинстве случаев (типично), не осуществляются на практике ни на уровне церквей, ни на уровне членов церкви»⁷.

Дж. Фихтер акцентирует необходимость включения в понятие религиозности социальной составляющей — «общности» (communion): «Измерение социальной общности (communion) <...> означает, что религиозные люди, которых мы изучаем, в некотором смысле являются членами религиозной группы, вероисповедания или церкви. <...> Одна из мер религиозного поведения обязательно должна отражать степень церковной вовлеченности в смысле социальных отношений с людьми, принадлежащими к той же религиозной группе»⁸.

Можно выделить два способа включения социальной составляющей в качестве показателя религиозности на индивидуальном уровне, используемые на практике в количественных эмпирических исследованиях в настоящее время. Во-первых, это рассмотрение участия в делах религиозной общины (например, в рамках Всемирного исследования ценностей (World Values Survey) такой вопрос задается в блоке с вопросами об участии в деятельности других добровольческих организаций), во-вторых — рассмотрение с точки зрения включенности в социальные сети на приходе или в рамках конгрегации. Так, например, Р. Патнэм и Ч. Лим показывают, используя результаты «Общего социального исследования» (General Social Survey) в США, что оценка уровня субъективного благополучия зависит от частоты посещения религиозных служб, поскольку последний показатель заметно повышает число друзей на приходе, внутри конгрегации⁹.

Определим понятие православной приходской общины, затем попытаемся определить, кто входит в социальную сеть православной общины, и рассмотрим, как соотносятся эти два понятия. В эмпирических социологических исследованиях приходов РПЦ целесообразно разделять понятия «общины» и «прихода». По ряду важных характеристик (репродуктивное поведение, ценности и установки и др.) люди, входящие в общину, отличаются от обычных прихожан¹⁰. В официальных документах РПЦ понятия прихода и общи-

⁷ Glock, Ch.Y., Stark R. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press, 1968. — P. 164.

⁸ Fichter, J. H. *Sociological Measurement of Religiosity // Review of Religious Research*. 1969. — Vol. 10. — No. 3. — P. 173.

⁹ Lim, Ch., Putnam, R. *Religion, Social Networks, and Life Satisfaction // American Sociological Review*. — 2010. — Vol. 75. — No. 6.

¹⁰ Забаев, И. В. Три московских прихода: основные социально-демографические показатели и установки представителей общин крупных приходов / Забаев, Орешина, Пруцкова. — М.: Издательство ПСТГУ, 2012.

ны взаимосвязаны. В частности, ныне действующий Устав гласит: «Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме». В рамках прихода православного храма в настоящее время (в начале XXI в.) можно выделить несколько частей: 1) ядро общины, 2) периферия общины, 3) внеобщинные православные. Для идентификации человека как принадлежащего к той или иной части прихода могут использоваться такие критерии, как участие в религиозных практиках (причастие, посещение богослужения и т. п.) и самоидентификация как члена общины.

В отличие от собственно приходской общины, социальная сеть приходской общины может включать в себя как воцерковленных, так и невоцерковленных людей, связанных с членами приходской общины и периодически включающихся в совместную деятельность, общение, и т. п.

Можно выделить два основных уровня изучения социальных сетей, каждый из которых позволяет ставить различные исследовательские вопросы. Первый уровень — это эго-сети, с одной стороны — эго-сети прихожан, круг людей, с которыми каждый человек непосредственно взаимодействует, общается, или же связан каким-то иным образом, которые могут включать как воцерковленных, так и невоцерковленных людей (родственников, близких друзей, знакомых). С другой стороны — это эго-сети представителей иных конфессий, людей, не относящих себя ни к какому вероисповеданию, либо православных, регулярно не посещающих церковные службы. Здесь мы можем поставить вопрос о размере и составе этих эго-сетей, о социальном капитале, укорененном в этих связях.

Второй уровень анализа представляет полная социальная сеть приходской общины. Здесь ставится вопрос об общей структуре социальных связей на приходе и о том, какие эффекты может иметь та или иная конфигурация социальных связей.

Если говорить о первом (микро-) уровне анализа, то результаты всероссийского опроса¹¹ показывают, что в ближайшем окружении (среди друзей и родственников) половины россиян есть люди православного вероисповедания, регулярно посещающие церковные службы (см. таблицу 1). В ближайшем окружении среднего россиянина таких людей около двух. Наибольшее количество таких знакомых — 4,9 — у респондентов, которые верят в Бога, посещают службы несколько раз в год и причащаются не реже 1–2 раз в год.

¹¹ Всероссийский опрос был проведен Институтом Фонда «Общественное мнение» в период с 14 по 21 декабря 2011 г. Методология исследования разработана в рамках семинара «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Выборка репрезентирует городское и сельское население России в возрасте от 18 лет и старше. Объем выборки — 1500 человек.

Таблица 1

«Есть ли среди Ваших родственников или друзей люди православного вероисповедания, регулярно посещающие церковные службы?» (% по строке)

	Есть	Нет	Затрудняюсь ответить	База (количество респондентов)
<i>Россия в целом</i>	51	38	11	1500
<i>Православие</i>	56	34	11	1166
<i>Ислам</i>	36	51	13	96
<i>Другое вероисповедание</i>	56	37	7	27
<i>Убежденные атеисты</i>	15	77	8	26
<i>Респонденты без вероисповедания</i>	29	56	15	164

Доля имеющих хотя бы одного воцерковленного православного человека в ближайшем окружении существенно изменяется в зависимости от вероисповедания и степени воцерковленности. Тем не менее даже среди представителей других конфессий (в нашем опросе это в большинстве случаев ислам) и респондентов, не относящих себя ни к какому вероисповеданию, достаточно высок процент имеющих связи с членами православных общин (36 % и 29 % соответственно).

Анализ социальных сетей — активно развивающееся направление в современной социологии и других науках, которое предлагает новую методологию и собственный набор объяснительных моделей. Теоретические и методологические ресурсы сетевого анализа позволяют с другой стороны посмотреть на вопросы влияния религии на жизнь общества. Так, если принять предпосылку о том, что религиозное действие — есть действие социальное, т. е., по своему смыслу, при решении религиозных вопросов ориентирующееся на других людей, становится важным вопрос подсоединения к общине и положения в структуре социальных связей внутри церковной общины. Также приобретает ключевое значение вопрос о том, где начинаются и где заканчиваются границы этой сети, насколько социальные сети приходов изолированы от остального общества, или же, наоборот, интегрированы в другие социальные структуры.

ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СРЕДЕ: ОБОСНОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ДЛЯ БЕЛАРУСИ¹

С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурова,
С. И. Шатравский
(Минск, Беларусь)

Несмотря на достаточно длительный опыт исследования религиозности в Беларуси, проблема определения места и роли религии в жизни общества остается актуальной. Религиозная ситуация в стране определяется большим количеством конфессий, значительно отличающихся друг от друга численностью последователей, вероучительными, культовыми и организационными особенностями. Для Беларуси актуальна разработка концепции религиозности, которая позволила бы изучать поликонфессиональную среду. Основанная на такой концепции масштабная и комплексная исследовательская программа могла бы восполнить отсутствие регулярной и всесторонней практики научного изучения религии в стране.

Основой для разработки программы могут служить прикладные концепции, рассматривающие религиозность как многомерный и динамичный феномен и допускающие возможность кросс- и вне-конфессионального сравнения ее комплексных характеристик², а именно:

1) метод Г. Олпорта по изучению религиозных ориентаций, основанный на дихотомии позиций внутренней, зрелой (жертвенной) и внешней, незрелой (утилитарной) религиозности³;

2) многомерные (в т. ч. кросскультурные) шкалы религиозности Г. Ленски, Ч. Глока—Р. Старка, Д. Фолкнера—Г. Де Йонга—Г. Варланда и др.⁴;

¹ См. полную версию обоснования: Карасева, С. Г. Многомерный кросskonфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси : актуальность и концептуализация / С. Г. Карасёва, Е. В. Шкурова // Социология. — 2011. — № 3. — С. 123—133.

² См. : Синелина, Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. — М. : ИСПИ РАН, 2009. — 120 с.; Бреская, О. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. — 2011. — № 12. — С. 77—78.

³ См. : Allport, G. The individual and his religion : A psychological interpretation. — N.-Y., 1960. — 147 p.; Олпорт, Г. Личность в психологии. — М. : КСП+, СПб. : Ювента, 1998. — С. 151—216 и др.

⁴ См. : Glock, C. Y., Stark, R. Religion and Society in Tension. — Chicago; NY; SF; London : Rand Mc.Nally & Company, 1965. — Pp. 1—66; Hill P.C., Hood R.W., Jr. Measures of Religiosity. — Birmingham, Alabama : Religious Education Press, 1999. — 531 p.

3) подход советских ученых Д. Угриновича, И. Яблокова⁵ и др. к изучению религиозности как отражения состояния сознания верующих;

4) адаптированные к изучению религиозности постсоветских обществ Д. Фурманом⁶ (в России) и Л. Новиковой⁷ (в Беларуси) модели всемирного изучения ценностей;

5) многомерная и динамичная шкала православной религиозности (или воцерковленности, В-индекс), разработанная российской исследовательницей В. Чесноковой⁸.

Следуя этим концепциям, можно построить всестороннюю и перспективную программу изучения религиозности в Беларуси на основе применения качественно-количественной методологии.

Программу целесообразно начать с выявления не столько численности и конфессионального распределения религиозного населения, сколько *спектра степеней (типов) вовлеченности людей в религию, независимо от их конфессиональной принадлежности*. Для решения этой задачи необходимо найти набор универсальных характеристик религиозности, присущих всем конфессиям, что-то вроде комплексного минимума религии. Это возможно на основе многомерной трактовки религиозности.

Под *религиозностью* предлагается понимать *вовлеченность* (индивида, группы, общества) в религию, оформленную (в той или иной степени выраженности) в *религиозную систему* и существующую в виде религиозной *традиции* или религиозного *движения*.

Исходным для этого определения служит понятие *религии*, которое, в свою очередь, будет определяться через понятие *трансцендентное*⁹. Для *кросskonфессионального исследования* необходима как можно более *широкая трактовка* обоих понятий.

⁵ См. : Угринович, Д. М. Введение в религиоведение. — М. : Мысль, 1984. — С. 143—144.; Яблоков И. Н. Религиоведение. — М. : Книжный дом—Университет, 2001. — С. 296—303.

⁶ См. : Фурман, Д. Е. Старые церкви, новые верующие : Религия в массовом сознании постсоветской России / Д. Е. Фурман, К. Кааринен. — СПб. : Летний сад, 2000. — 248 с.

⁷ Новикова, Л. Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков : тенденции и особенности проявления (социологический аспект). — Минск : БТН-информ, 2001. — 132 с.

⁸ Чеснокова, В. Ф. Тесным путем : Процесс воцерковления населения России в конце XX века. — М. : Академический Проект, 2005. — 297 с.

⁹ Современная западная социальная наука выделяет два типа «пределных мировоззренческих перспектив» — *гуманистическую*, которая признает предельной реальностью и ценностью материальный мир, и *религиозную*, которая признает таковой действительность *трансцендентного*. — См. : Glock, C. Y., Stark, R. Op.cit. — Pp. 5, 6, 10—12.

Пусть под религией понимается сфера жизни общества (индивида), представляющая собой институционально оформленную символическую систему убеждений и практик, сфокусированных на смыслах предельного (а именно — трансцендентного) содержания, которые имеют статус священных (святых). Такое определение позволяет включить в религию не только монотеистические, но и другие теистические (пантеистические, политеистические), а также нетеистические (аниматические, анимистические) системы. Некоторые из них продолжают функционировать в современной культуре в виде влиятельных традиций (христианство, ислам, индуизм). Некоторые существуют в виде элементов старых систем и иногда синтезируются друг с другом или с элементами других мировоззрений (религиозных и нерелигиозных) в различные модели новой или неконфессиональной религиозности.

Понятие *трансцендентное* обозначает реальность, превосходящую пространственно-временные и причинно-следственные границы существующего. Убежденность индивида в этой реальности автоматически задает *трансцендентный* смысл его существованию, т. е. программирует все его решения и действия в такой жизненной перспективе, которая стремится преодолеть границы реальности наличной.

Широкая трактовка понятия *трансцендентное* 1) основывается на экспликации такой характеристики трансцендентных объектов разных религий, как *самодостаточность* и 2) абстрагируется от конкретных форм и образов, в которых присутствие или действие трансцендентного фиксируется в разных культурах. Таким образом, при расширенной трактовке трансцендентного различаются: 1) его *природа (субстанция)*, т. е. *исток, основание* самодействующих вездесущих сил (*тапа* и т. п.), духов, демонов, божеств, космических принципов, богов и т. д., и 2) его *иерофании* (проявления) и *персонификации* (агенты), т. е. сами вышеуказанные сущности. Природа (субстанция) — внеположна структуре наличной реальности — *трансцендентна*, а проявления, персонификации этой природы и их воздействия на человека — *имманентны* миру.

Таким образом, предлагаемый подход в философском и религиоведческом плане опирается на широкое понимание религии — как предельной мировоззренческой перспективы, апеллирующей к трансцендентному, — и соответственно, на широкую трактовку трансцендентного — как самодостаточной и самодействующей реальности.

В социологическом плане религия понимается как сложное явление, которое можно представить в виде единства ее необходимых и не сводимых друг к другу аспектов, или *измерений*, а именно: *религиозных представлений* (выражающих трансцендентную идею религии), *религиозной деятельности* (реализующей принципы и приемы осуществления идеи), *религиозных*

институтов (организующих последователей идеи в сообщество)¹⁰. Это сложное единство функционирует как система по сохранению и воссозданию религиозного смысла, источником которого является *религиозный опыт* (который, таким образом, выступает основанием *религии как системы*).

Религиозный опыт может трактоваться двояко:

1) в узком смысле¹¹ — как состояние, в котором человек обнаруживает себя пребывающим в непосредственной связанности с трансцендентной реальностью (когда трансцендентное миру живое начало становится имманентным личному опыту); это состояние имеет перевернутое значение для человека, преобразует его в существо, кардинально мотивированное трансцендентными целями;

2) в широком смысле¹² — как всякий акт участия человека в жизни религиозной традиции (движения), независимо от характера его принадлежности к религии.

В том и другом случае религиозный опыт есть *идеальное состояние* для данной религии, в первом случае — *испытанное* носителем (носителями) традиции во всей его полноте, во втором — *искомое*.

Итак, основные (неотъемлемые и не сводимые друг к другу) аспекты религии — представления, деятельность, институты — в совокупности образуют *религиозную систему*. Каждый из этих аспектов, в свою очередь, раскрывается в иерархии компонентов.

Система религиозных представлений — это комплекс символически оформленных истин предельного содержания, включающий 1) неопровержимые утверждения о природе трансцендентной реальности, из которых выводится 2) религиозная трактовка мира и человека в плане их происхождения, существования и судеб, а также 3) система предписаний благочестия для человека.

Система религиозной деятельности — это система принципов и форм, организующих образ жизни последователей данной религии в соответствии с ее трансцендентными целями. Она подразделяется на ритуальные (культовые) практики, формы повседневного и праздничного благочестия, миссионерскую и/или социально-культурную деятельность.

Система религиозных институтов — структура и принципы организации религиозного сообщества.

¹⁰ Подобное структурирование религиозных систем было предложено, в частности, Э. Дюркгеймом (1858–1917), Й. Вахом (1989–1955).

¹¹ Восходит в феноменологии религии к идеям Н. Зедерблома, Р. Отто, Й. Ваха, Ф. Хайлера и др., в психологии религии — к идеям У. Джемса, в антропологии — к идеям П. Радина, в религиозной философии — С. Радхакришнана и др.

¹² Выработан в социологии и антропологии религии.

Указанные компоненты религиозной системы присутствуют в любой религии, но в разной степени развернутости. В период возникновения и становления религия является скорее аморфным образованием — *движением*, чем сложившейся системой, а с течением времени она фиксируется в своей структуре и становится *традицией*.

Принадлежность человека (группы, общества) к какой-либо религии — традиции или движению — проявляется в его *религиозности*, под которой понимается *вовлеченность в религиозную систему* или *религиозное движение*.

С учетом описанных аспектов религиозной системы, религиозность выступает как *интегральная величина*, которая складывается из *сочетания степеней вовлеченности* последователя в каждое измерение религии.

Во внутреннем плане человека состояние вовлеченности в религию переживается как *приверженность* ей, что означает готовность следовать ее трансцендентной идее, реализовать трансцендентный смысл. Следование смыслу основано на его принятии в качестве безусловной, исчерпывающей и при этом самоочевидной истины (вне зависимости от фактических или логических доказательств) непосредственно в структуру личности в качестве основного мотива (принципа) жизненного поведения. Такой способ принятия истины называют *верой*.

Таким образом, построение типологии религиозности учитывает сложную структуру религии, когда *тип религиозности* определяется как *сочетание степеней приверженности* последователя *универсальным измерениям религии* (которые фиксируются эмпирически):

1) определенной религиозной идее и выражающей ее системе представлений; здесь приверженность реализуется через религиозную веру;

2) определенной, основанной на данной системе представлений, системе религиозной деятельности; здесь приверженность проявляется в исполнении ритуалов, соблюдении норм и форм благочестия, праздничных дней (и периодов), а также через участие в (миссионерской и) социально-культурной деятельности религиозного сообщества;

3) определенному, более или менее организованному религиозному сообществу, консолидированному общей целью поддержания связанности с религиозным объектом посредством почитания его, служения ему; здесь приверженность проявляется в виде членства или участия в культовой и / или социально-культурной жизни общины.

Приверженность религиозной идее определяется набором таких характеристик, как: декларация человеком собственной религиозной позиции, действительное знание ее содержания, утверждения индивида о готовности жертвовать чем-либо ради своей религиозной позиции, самооценка значимости веры для жизни. В совокупности эти показатели отражают *определенность* (или неопределенность) *религиозной позиции (веры)*.

Приверженность принципам и формам религиозной деятельности определяется на основе регулярности исполнения человеком индивидуальных ритуальных практик (молитва, медитация), регулярности его участия в коллективных ритуалах (совместных священнодействиях: молитвах, медитациях, мистериях, таинствах), расширения им знаний о своей религии, соблюдения им форм мирского благочестия, регулярности его участия в религиозных праздниках, в социально-культурной деятельности общины. Комплекс перечисленных показателей образует такую характеристику религиозности, как *степень религиозной активности*.

Приверженность более или менее организованному религиозному сообществу выявляется на основе декларации индивидом своей принадлежности к нему, указания им на свой статус или функцию внутри сообщества (общины) или на отсутствие таковых, а также сообщения человека о волонтерском участии в социально-культурной деятельности религиозного сообщества (общины). Набор приведенных показателей характеризует *уровень интегрированности в сообщество*.

Кроме указанных атрибутивных признаков религиозности для уточнения ее особенностей могут быть использованы также характеристики, не относящиеся к ней по сути, но связанные с ней как предпосылки и следствия. Речь идет о *причинах* религиозного выбора человека (личные мотивы или внешние обстоятельства) и его *результатах* (влияние религиозности на образ жизни).

Изучение интенсивности указанных проявлений в совокупности позволяет составить *интегральную характеристику* религиозности каждого индивида, выражающуюся в сочетании *определенности религиозной позиции, степени религиозной активности и уровня интегрированности в религиозное сообщество*. Сравнение *интегральной характеристики* религиозности индивидов распределяет их по религиозным группам. Перечень групп, полученных на основе сравнения, образует типологию религиозных позиций от *декларативной* — через *слабую и умеренную* — до *глубоко вовлеченной*.

Таким образом, представленная концепция позволяет создать на основе количественных методов социологии кроссконфессиональную типологию религиозности и тем самым определить специфику религиозной ситуации в Беларуси на современном этапе. При этом дополнение количественных характеристик некоторыми качественными признаками выявит индивидуальные проявления (мотивация выбора, последствия для образа жизни) и конфессиональные особенности (специфика понимания трансцендентного, путей служения ему) типов религиозности.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЛАНДШАФТ УРАЛА: В УСЛОВИЯХ РЕГЛАМЕНТАЦИИ И СВОБОДНОГО ПОИСКА¹

*Е. М. Главацкая
(Екатеринбург, Россия)*

Территория Урала является интересной с точки зрения разнообразия сосуществовавших на протяжении многих веков религиозных традиций. В результате этно-демографических процессов, изменений государственной политики, активного культурного взаимодействия различных народов на территории Урала происходило складывание определенных религиозных ситуаций, совокупность которых определяла его религиозный ландшафт в различные исторические периоды².

Взгляд на тему религиозности населения Урала как на ландшафт, объединяющий (а не разделяющий) различные варианты проявления религиозности, позволяет глубже понять феномен, представить его как систему и, самое главное, осознать равнозначность различных религиозных традиций. В российской историографии внимание исследователей, как правило, концентрировалось на характеристике какого-либо одного из элементов православной религиозности без соотнесения с другими ее формами, а тем более с иными конфессиями. Целью нашего исследования является изучение особенностей эволюции различных форм христианства, ислама, иудаизма и религиозных традиций коренных народов Урала, а также феномена распространения новых для Урала религиозных течений, церквей и центров, в т. ч. Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов), Церкви христиан веры евангельской (пятидесятников), буддийской школы Карма Кагью.

Эволюция религиозного ландшафта Урала XVII–начало XX вв. В развитии религиозного ландшафта Урала можно выделить несколько этапов. Ко времени активной колонизации края Московским государством религиозный ландшафт Урала включал не только различные варианты этнической религиозности коми, пермяков, манси, марийцев

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант «Эволюция религиозного ландшафта Урала в конце XIX–XX вв.: историко-культурный атлас». № 11–01–00317а.

² Главацкая, Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2008. – № 4 (21). – С. 76–82.

и башкир, но и ислам суфийского (Накшбандийского) тариката³ и православие. При этом православие стремилось использовать то пространство, за которым уже закрепился статус сакрального. Часть населения, не принявшая предложенный доминировавшей русской культурой религиозный ландшафт, уходила за пределы его распространения, принося свои религиозные представления в новые районы, обустривая новые священные места и создавая новые системы отношений с окружающим миром духов.

С конца XVII в. Урал стал одним из районов переселения старообрядцев, уходивших от религиозных преследований властей. Промышленное развитие Урала требовало привлечения рабочих рук, поэтому власти закрывали глаза на тот факт, что многие мастеровые и управляющие уральских заводов были приверженцами старой веры. В начале XVIII в. эта религиозная ситуация стала еще более многообразной в связи с прибытием на Урал шведских военнопленных, большинство из которых было распределено по уральским заводам, дав начало распространению лютеранства в крае⁴.

В эволюции религиозного ландшафта Урала в XVIII в. важнейшую роль сыграла православная колонизация края, осуществлявшаяся силами миссионеров Тобольской и Вятской епархий. Большая часть народов Урала была крещена и приняла православие в той или иной степени. Те, кто предпочел сохранить свои религиозные традиции, переселились в северные, труднодоступные районы, или на юг, в зону влияния ислама. В результате в конце XVIII в. на Севере Урала сформировалась граница распространения православия, за пределами которой продолжала бытовать традиционная религиозность манси с присущим ей религиозным ландшафтом, а на юге обозначилась граница, за пределами которой доминирующим стал ислам. Кроме того, росло число старообрядческих согласий и институтов, а также единоверческих приходов, внедряемых государством. Окончание активного периода православной колонизации в конце XVIII в. дало возможность развития институтам иных религиозных традиций, в т. ч. и западных.

³ Главацкая, Е. М. Между трех религий // «Родина». — 2003. № 10. — С. 22—25; Она же. Исламизация Финно-угорского населения Ср. Урала // Ислам на Урале : Энциклопедический словарь. — М., 2009. — Вып. V. С. 138—139. — Серия «Ислам в Российской Федерации».

⁴ Корепанов, Н. С. Первый век Екатеринбурга. — Екатеринбург, 2005. — С. 9; Он же. Уральские старообрядцы и европейские горные специалисты в XVIII в. : проблема взаимодействия // Немцы на Урале XVII—XXI вв. — Нижний Тагил, 2009. — С. 20; Андреев, А. Н. Евангелическо-лютеранская община Екатеринбурга в XVIII в. и ее взаимоотношения с местным населением // Известия Уральского государственного университета. — № 1 (72). — Екатеринбург, 2010. — С. 135—148.

В XIX в. православная и мусульманская составляющие продолжали активно развиваться, происходило сокращение традиционной религиозности народов Урала, мари и манси за счет перехода в православие. При этом ими воспринималась значительная часть характерных для православия элементов религиозности: церковное строительство и ритуальная практика. Факторами, способствовавшими развитию этих процессов, являлась активная миссионерская деятельность приходского духовенства Екатеринбургской епархии, а также и самостоятельная деятельность манси по включению отдельных элементов православия в свой религиозный ландшафт. Новым аспектом в миссионерской деятельности на территории Урала явилась политика, направленная на развитие культурного ландшафта в целом, прежде всего за счет строительства школ.

Изменениям подверглись и формы альтернативного православия, прежде всего старообрядчества. В условиях правительственного давления снижался социальный статус религиозных лидеров, происходило дробление крупных старообрядческих общин. В последней четверти XIX в. в уральском старообрядчестве возросла роль женщин, увеличилось число почитаемых святых мест. Что касается единоверия во второй половине XIX в., то процесс формирования единоверческих приходов становится менее интенсивным.

Завершился процесс институционализации мусульманской общины — махалля — на Среднем Урале. Городские общины отличались развитостью общинных институтов: значительными сообществами верующих, хорошо образованным духовенством, состоятельными благотворителями, наличием крупных мечетей и учебных заведений, они вели активную религиозную и просветительскую деятельность. В свою очередь, горнозаводские общины были наиболее слабыми, отличались малочисленностью верующих и, как следствие, неразвитостью других институтов⁵.

Конец XIX—начало XX вв. явился переходным не только для политической системы российского государства, но и важным для трансформации религиозного сознания. В этот период принадлежность к той или иной деноминации стала предметом сознательного выбора человека. Для многих (прежде всего, иудеев) появилась возможность впервые открыто заявить о своей религиозной идентичности, создать соответствующие институты. Однако период относительной религиозной свободы продлился недолго, при этом срок его действия варьировался в зависимости от деноминации.

Новые политические реалии XX в. вынуждали представителей различных конфессий искать адаптационные варианты, выработать формы существования, соответствовавшие менявшимся условиям. Общество

⁵ Старостин, А. Н. Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX—начале XXI вв. : Автореф. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. — Екатеринбург, 2010.

настаивало на отказе от религии, и сознательный выбор человека в пользу религии в большинстве случаев означал необходимость идти против течения, поставить себя и близких в невыгодные политические и экономические обстоятельства, подвергнуть реальной опасности. Вместе с тем тайное сохранение религиозной идентичности в ряде случаев способствовало сохранению этнической консолидации, необходимой в экстремальных условиях. Это, прежде всего, касалось немцев «трудармейцев», мобилизованных на строительные работы в годы Великой Отечественной войны, вынужденных жить и работать в уральских лагерях ГУЛАГа.

Феномен актуализации религиозной идентичности. Последняя декада XX в. ознаменовалась формированием нового социального явления в России — актуализации религиозных идентичностей на фоне утверждения комплиментарной политики правительства в области религии. Этот процесс проявился в стремлении части населения манифестировать «традиционную», исторически / этнически обусловленную религиозную идентичность, или новую, но ставшую «своей». В результате религиозный ландшафт Урала стал еще более насыщенным и разнообразным. Прежде всего, увеличилось число православных и исламских элементов, расширилась их география. Были возрождены институты западного христианства и иудаизма, прекратившие свое существование в середине XX в. Более того, активная миссионерская деятельность и неудовлетворенность части россиян вариантом православной идентичности, активно предлагаемой сверху, а также личный духовный поиск привели к распространению новых для Урала религиозных институтов.

В 2011—2012 гг. нами были проведены полевые исследования (анкетирование, интервью, включенное наблюдение) среди некоторых религиозных организаций г. Екатеринбурга и Свердловской области. В частности, были обследованы общины католиков, лютеран, христиан веры евангельской (пятидесятников), свидетелей Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов) и буддистов школы Карма Кагью. На основании изучения материалов законодательства, официальных сайтов деноминаций и анализа полученных полевых данных были сделаны предварительные выводы о распространении, составе общин, причинах популярности новых для Урала религиозных институтов.

Евангелическая Лютеранская Церковь. Лютеране Урала внесли большой вклад в становление и развитие металлургической промышленности края (с начала XVIII в.), значительно обогатили культурный ландшафт региона. Динамичное развитие лютеранства на Урале было прервано началом Первой мировой войны. Положение лютеран еще более ухудшилось в период социальных потрясений начала XX в. Кирха была конфискована и разрушена, многие лютеране вынуждены были покинуть город, другие подверглись репрессиям. В результате община лютеран Екатеринбурга пре-

кратила существование к середине XX в., а центр лютеранства сместился на периферию области — на север, куда были свезены российские немцы, мобилизованные в годы войны в «трудармию».

Процесс возрождения лютеранства, начавшийся в конце XX в., был связан с феноменом поиска религиозной идентичности как среди российских немцев, так и россиян, не связанных исторически с лютеранством. Кроме того, определенное влияние на этот процесс оказали и зарубежные религиозные организации. В результате на Урале сложилось несколько самостоятельных лютеранских церквей, ориентированных на различные центры в России и за ее рубежами. Некоторые из них исчерпали свои возможности и, не сумев создать жизнеспособной организации, прекратили существование. Другие продолжают динамично развиваться, постепенно вырабатывая оптимальные формы деятельности в условиях меняющейся российской действительности.

Примерно половина прихожан являются лютеранами с рождения, некоторые крестились в сознательном возрасте, а кто-то перешел из другой конфессии. Екатеринбургская община постоянно занимается социальной работой, помогает беспризорникам, организует детские христианские лагеря. По мнению лютеран, жители Екатеринбурга почти ничего не знают об истории лютеранства.

Институты лютеранской церкви помогли и продолжают помогать сохранению идентичности определенной части горожан, исторически связанной с немецкой культурой. Более того, их присутствие создает основу для выработки толерантного отношения между представителями разных конфессий и дает возможность выбора той части населения, которая в процессе духовного поиска обращается к альтернативной большинству форме религиозности.

Церковь христиан веры евангельской (пятидесятники) является третьей по числу институтов в стране, уступая православию и исламу. В лице пятидесятников на Урале сложилась интеллектуальная, отчасти элитарная, молодая деноминация, общественно активная и динамично развивающаяся в соответствии с требованиями времени. В мегаполисах пятидесятники пользуются особой популярностью среди молодежи и творческой интеллигенции. Это связано с социальными и образовательными программами, ориентированностью на молодежь, учением, опирающимся исключительно на Евангелия, а также с тем, что пасторы церквей ХВЕ активно участвуют в общественной жизни, занимаются налаживанием межконфессионального диалога. Одной из проблем, с которой сталкиваются представители ЦХВЕ, является попытка стигматизации ее как «тоталитарной секты».

Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормонов) появилась на Урале в 1990-е гг. В настоящее время на территории УРФО существует шесть церквей, из них две — в Свердловской области, в Екатеринбурге. Приход ЦИХС в Екатеринбурге составляет около 200 человек,

это люди разных возрастов и профессий. Миссионеры, в основном, молодые мужчины 19–25 лет. Церковь тесно связана с американскими организациями и, несмотря на небольшую численность, занимает определенную нишу в многообразном религиозном ландшафте Урала уже более 20 лет.

Ее популярность у молодежи связана с отказом от алкоголя, табака и наркотиков, социализацией (мормоны вместе проводят свободное время и выходные), возможностью изучения иностранных языков и путешествий в качестве миссионера.

Буддийский центр Ассоциации российских буддистов школы Карма Кагью возник на Урале в 1990-е гг. Продвижение буддизма школы Карма Кагью было связано с интересом молодежи к восточным духовным практикам и миссионерской деятельностью Оле и Ханны Нидал.

В целом буддизм динамично развивается на территории Урала, включая Прад Сангх, объединяющий студентов из Бурятии и Калмыкии, и Карма Кагью в двух его вариантах — центр в Екатеринбурге и монастырь Шад Тчуп Линг на горе Качканар. Буддисты чувствуют себя достаточно комфортно. Знакомство студентов Уральского федерального университета с центром Карма Кагью вызвало у них только положительные эмоции, как о самих буддистах, так и об их практиках, что позволяет предположить высокую вероятность дальнейшего стабильного развития буддизма алмазного пути в структуре религиозного ландшафта Урала.

ДИАГНОСТИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ¹

*Е. О. Беликова
(Волгоград, Россия)*

Проблема религиозной толерантности изучается в религиоведении давно. Под религиозной толерантностью понимается комплексное явление общественного сознания, в котором сочетаются мировоззренческие и социально-психологические установки, допускающие правомерность множественных религиозных традиций (религиозный плюрализм)². Одновременно религиозная толерантность — это конкретные действия на уровнях индивидов, общественных структур, государства, обеспечивающие свободу вероисповедания и равные

¹ Подготовлена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 11–33–03351 «Межкультурный диалог в современном российском регионе: историческая ретроспектива и проблема построения».

² Смирнов, М. Ю. Социология религии : Словарь. — СПб. : Изд-во СПб. Ун-та, 2011. — С. 270–271.

гражданские права последователям любых религий. Религиозное мышление оперирует другими категориями. Свобода вероисповедания на практике превращается в конкурентную борьбу между религиозными организациями, где в ход идут различные приемы рекламы и элементы предвыборных гонок.

К основным признакам религиозной толерантности относятся:

- 1) признание за каждой религией права на существование;
- 2) уважение к любому религиозному выбору людей, их праву иметь и свободно выражать свои религиозные убеждения;
- 3) терпимость к совершению верующими различных религий принятых там религиозных практик;
- 4) отказ от осуждения «чужой» религии и принуждения в вопросах религиозной веры;
- 5) исключение репрессивных мер любого характера в связи с принадлежностью человека к той или иной религии;
- 6) готовность и способность к диалогу, поиску взаимопонимания, сотрудничеству между верующими, религиозными объединениями различных вероисповеданий, светскими организациями³.

Религиозная толерантность не влечет за собой религиозную пассивность, конформизм или смену воззрений, не критичного и примирительного отношения к религиозным явлениям. К предмету религиозной толерантности не относятся религиозный экстремизм, разжигание вражды и ненависти на религиозном основании, клерикализм. Толерантности на уровне индивида соответствует ряд поведенческих диспозиций: когнитивный стиль, система убеждений, межличностное общение и социальное взаимодействие, поведение при решении проблем⁴.

Для измерения толерантности методом субъективного самоотчета был разработан ряд шкал. К наиболее известным из них относятся шкала Дж. Баднера, адаптированная в России Г. У. Солдатовой, шкалы С. Райделла и Е. Розена, а также А. И. Гусева.

К сожалению, некоторые шкалы смотрят на проблему толерантности с точки зрения психологии. Шкала, разработанная Г. У. Солдатовой, позволяет вывести индекс толерантности, диагностировать этническое самосознание и его трансформации в условиях межэтнической напряженности. Один из показателей трансформации этнической идентичности — это рост этнической нетерпимости (интолерантности). Степень этнической толерантности

³ Смирнов, М. Ю. Религиозная толерантность в свете традиционных и нетрадиционных религий : материалы Международной научной конференции «Свобода религии и демократии: старые и новые вызовы», Киев, август 2010 // URL : <http://www.religiopolis.org>.

⁴ Frenkel-Brunswik, E. Intolerance of ambiguity as an emotional perceptual Personality variable // J. of Personality. — 1994. — Vol. 18. — P. 108—143.

респондента оценивается на основе следующих критериев: уровня «негативизма» в отношении собственной и других этнических групп, порога эмоционального реагирования на иноэтническое окружение, выраженности агрессивных и враждебных реакций по отношению к другим группам⁵.

Переработанная шкала для определения индекса религиозной толерантности позволит также выделить типы религиозной идентичности с различным качеством и степенью выраженности религиозной толерантности, начиная от «отрицания», когда фиксируется негативизм и нетерпимость по отношению к религиозной группе, и заканчивая религиозным фанатизмом. Опросник содержит шесть шкал, которые соответствуют следующим типам этнической идентичности.

1. Религиозный нигилизм — отказ от самовключенности к какой-либо религиозной группе и поиск устойчивых социально-психологических ниш не по религиозному критерию.

2. Религиозная индифферентность — неопределенная религиозная идентичность, выраженная в безразличном отношении к религии.

3. Позитивная религиозная идентичность — сочетание позитивного отношения к собственной религиозной группе при позитивном отношении к представителям других групп. В полирелигиозном и многонациональном пространстве такой тип идентичности является наиболее приемлемым, но трудно достигаемым. Усиление деструктивности в межрелигиозных отношениях обусловлено трансформациями самосознания по типу гиперидентичности, которая соответствует шкалам:

4. Религиозный эгоизм — данный тип идентичности может выражаться в безобидной форме на вербальном уровне как результат восприятия через призму конструкта «моя религия» или исторически обусловленная религиозность определенной этнической группы. Однако эта шкала не отрицает и своей крайней формы проявления: напряженность и раздражение в общении с представителями других религиозных групп или собственная убежденность в превосходстве своей религиозной группы над другими в силу исторических, географических, этнических факторов.

5. Религиозный изоляционизм — убежденность в превосходстве своего религиозного учения, признание необходимости «очищения» религиозной культуры⁶.

6. Религиозный фанатизм — готовность идти на любые действия во имя так или иначе понятых религиозных интересов, во имя отказа пред-

⁵ Солдатова, Г. У. Типы этнической идентичности / Г. У. Солдатова, С. В. Рыжова // URL : <http://psytolerance.info/diagnostics/>

⁶ Уруджева, И. Ш. Этническая идентичность и толерантность как факторы психологической безопасности // Сананьевские чтения 2012. Психология образования в современном мире. — 2012. — 319 с.

ставителям других религиозных воззрений проживать на совместной территории, отказа в праве пользования ресурсами и социальными привилегиями.

Религиозный эгоизм, религиозный изоляционизм и религиозный фанатизм представляют собой ступени гиперболизации религиозной идентичности, означающей появление дискриминационных форм межкультурных отношений и повседневной жизни. В межрелигиозном взаимодействии гиперидентичность проявляется в различных формах религиозной нетерпимости: от раздражения, возникающего как реакция на присутствие членов других групп, до отстаивания политики ограничения их прав и возможностей, агрессивных и насильственных действий против другой группы.

В результате серии экспертных оценок и пилотажных исследований были отобраны 30 суждений — индикаторов, которые отражают отношение к собственной и другим религиозным группам в различных ситуациях социального взаимодействия.

1. Являюсь приверженцем всего вероисповедания, но с большим интересом отношусь к другим религиям.

2. Считаю, что межрелигиозные браки недопустимы.

3. Часто ощущаю превосходство людей другой веры.

4. Считаю, что в повседневном общении религиозная принадлежность не имеет значения.

5. Считаю единственно верным образ жизни, который основывается на религиозных воззрениях моего вероисповедания.

6. Обычно не скрываю своего вероисповедания.

7. Считаю, что настоящая дружба может быть только между людьми одной веры.

8. Часто испытываю неудобство за людей своей религиозной принадлежности.

9. Считаю, что любые средства хороши для защиты интересов своей религии.

10. Не отдаю предпочтения какой-либо религиозной культуре, включая и свою собственную.

11. Нередко чувствую превосходство своего вероучения над другими.

13. Люблю свою веру, но уважаю религиозную культуру и воззрения других.

14. Трудно уживаюсь с людьми другой религии.

15. Считаю, что взаимодействие с людьми других вероисповеданий часто бывает источником неприятностей.

16. Безразлично отношусь к своей религиозной принадлежности.

17. Испытываю напряжение, когда вижу вокруг себя представителей другой религиозной культуры.

18. Готов иметь дело с представителем любого религиозного направления.

19. Часто чувствую неудобство из-за своей религиозной принадлежности.
20. Считаю исповедуемое мною религиозное учение единственно правильным, иные существовать не должны.
21. Считаю, что люди других религиозных воззрений должны быть ограничены в праве проживания на территории моей страны.
22. Раздражаюсь при близком общении с людьми других религиозных воззрений.
23. Всегда нахожу возможность мирно договориться в межрелигиозном споре.
24. Считаю необходимым «очищение» религиозной культуры своего народа от влияния других религиозных культур.
25. Допускаю в качестве друзей представителей других религиозных воззрений.
26. Допускаю мирное существование нескольких религиозных объединений на одной территории.
27. Никогда серьезно не относился к межрелигиозным проблемам.
28. Считаю, что религиозные воззрения не влияют на взаимоотношения людей в повседневной жизни.
29. Допускаю в качестве своих соседей представителей других религиозных учений.
30. Считаю, что человек не должен раскрывать свои религиозные убеждения в повседневной жизни.

Респондентам предлагалось оценить предложенные выше суждения по десятибалльной шкале от 1 (совершенное не согласие с утверждением) до 10 (полное согласие с утверждением). Затем подсчитывается количество баллов по каждому из типов религиозной идентичности (каждое утверждение работает на определенный тип). В зависимости от суммы баллов, набранных испытуемым по той или иной шкале, можно судить о выраженности соответствующего типа религиозной идентичности.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ УКРАИНСКОЙ МОЛОДЕЖИ: РАЦИОНАЛЬНЫЙ ВЫБОР ИЛИ СПОНТАННЫЙ ШАГ?

Н. С. Гаврилова, *О. С. Киселев*
(Киев, Украина)

Религиозность — это субъективное усвоение религиозных идей, ценностей, норм и их влияние на поведение, образ жизни верующих. Религиозность также можно рассматривать как ценностно-жизненную ориентацию,

внутреннюю способность индивида к реализации религиозных установок. При анализе религиозности молодежи возникает целый ряд вопросов как теоретического, так и практического характера. Нас в данной статье будет интересовать религиозность молодежи — это дань моде, традиции, верованиям родителей, спонтанный шаг или осознанный рациональный выбор?

Выбор религии является субъективным актом, в котором сочетаются как внешние факторы, так и внутренние мотивы молодого человека. В процессе религиозного самоопределения современной молодежи ведущую роль играет семья и духовная культура, которую наследует личность с рождения. Впоследствии, уже на этапе вторичной социализации, в течение своего развития и формирования молодежь получает возможность свободного выбора религии. На базе собственного религиозного опыта молодой человек из многих религиозных традиций предпочитает наиболее соответствующую его убеждениям. Этот выбор во многом возможен благодаря существующему религиозному плюрализму — пространству религиозных предложений.

Мы проанализируем религиозность украинской молодежи с точки зрения теории рационального выбора. Данная теория является альтернативной по отношению к теории секуляризации, уделяющей мало внимания феномену субъективной религиозности. Суть теории рационального выбора заключается в том, что обмен является простейшей формой общественных отношений, и им следует объяснять сложные социальные феномены.

В западной литературе этот подход претендует чуть ли не на новое дисциплинарное образование в рамках религиоведения под названием «Экономика религии» (*economics of religion*)¹. Указанный подход сводится к двум основным постулатам: во-первых, индивид осуществляет свой религиозный выбор, основываясь на имеющемся у него знании, и пытается найти оптимальное соотношение «затрат» и «вознаграждений». Фактически речь идет о взаимобмене между людьми и сверхъестественными существами (богами или Богом). При этом под «затратами» понимаются религиозные обязательства, которые люди берут на себя в рамках того или иного вероисповедания. Под «вознаграждением», во-вторых, понимаются «сверхъестественные вознаграждения», например, «рай», «спасение», «нирвана» и др. Во-вторых, взаимоотношения между религиозными организациями и индивидом строятся по принципу «спрос-предложение»: чем лучше качество «товара», предлагаемого церковью, тем больше у нее последователей. Отношения же между «религиозными фирмами (организациями)» строятся по принципу конкуренции. Фактически авторы этого подхода — известные представители «Экономики

¹ Stark, R. *Economics of religion // The Blackwell Companion to the Study of Religion / Ed. by Robert A. Segal. — Blackwell Publishing, 2006. — P. 47–68.*

религии» — Родней Старк, Уильям Бейнбридж, Роджер Финк и Лоуренс Яннакон — говорят о религии в понятиях экономической теории, что дает основание называть этот подход «теорией религиозной экономики» или «религиозно-экономической теорией»².

Сторонники теории рационального выбора считают, что религиозный плюрализм стимулирует рыночную активность, а многочисленные религиозные товары необходимы для конкурентоспособного религиозного рынка, поскольку люди разных социальных и этнических групп в зависимости от опыта имеют разные предпочтения. Религиозный плюрализм возникает в нерегулируемом государством рынке из-за несостоятельности одной религиозной фирмы в предложении широкого спектра взглядов и практик. Например, сложно представить, чтобы в рамках одной церкви на официальном уровне существовало осуждение аборта и его оправдание или одновременно требовательное и снисходительное отношение к соблюдению определенных религиозных предписаний (пищевых и сексуальных ограничений). В связи с этим и возникает многообразие религиозных организаций, приводящее к возрастанию институционализированной религиозности, т. е. религиозности связанной с конкретным религиозным институтом.

При условии, что большие группы людей в силу определенных обстоятельств получают неэффективную религиозную социализацию, субъективная религиозность склонна быть разнородной, но более распространенной, чем организованная религиозная деятельность. Этот тезис ярко подтверждают эмпирические данные, в частности — стремительно увеличивающаяся категория молодых людей, позиционирующих себя как верующие вообще. Для трети (33,8 %) студенческой молодежи Украины характерно неинституционализированное религиозное сознание в противовес 41,2 %, которым присуще институционализированное религиозное сознание³. В научной литературе эта тенденция получила название «частная религиозность», «внецерковная или внеконфессиональная религиозность», «индивидуальная религиозность», «нетрадиционная религиозность», «личные проявления религиозности», «интеллектуальная религиозность», «верования в собственного Бога», «внецерковное христианство», «вера без принадлежности» и т. д.

Рассматриваемая нами теория, как видно из ее названия, фокусируется на проблеме религиозного выбора. В рамках религиозного выбора, смены

² Сафронов, Р. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. — 2009. — № 1—2. — С. 38; Опалев, С. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. — 2010. — № 3—4. — С. 171.

³ Гаврилова, Н. Современная религиозность. Во что и как верит молодежь Украины. — LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. — С. 56.

религиозной традиции или религиозной организации разграничивают понятия «обращение» — переход из одной религиозной традиции в другую — и «перемещение» — переход в пределах одной религиозной традиции (от конфессии к конфессии). «При обычных обстоятельствах большинство людей, — утверждают Р. Старк и Р. Финк, — не обращаются и не перемещаются»⁴. Однако понятно, что когда речь идет о ситуации в независимой Украине, то вряд ли мы можем говорить об «обычных обстоятельствах» — ведь постоянная смена политической системы государства, переход от плановой к рыночной экономике, значительная социальная мобильность, политизация религиозной сферы и ряд других социальных факторов дают основания говорить об обратном. Относительно ситуации в нашем государстве авторы теории рационального выбора утверждают, что, если «в течение длительного промежутка времени большинство людей меняет религиозные традиции, нормы и характер религиозного участия или вообще покидает религиозные организации — это является не более чем реакцией на изменение внешних обстоятельств или появление ограничений в области религии»⁵.

Но что же движет молодыми людьми «при обычных обстоятельствах» искать новую и/или менять имеющуюся религиозную традицию? При выборе религии, — утверждают Р. Старк и Р. Финк, — люди пытаются сохранить имеющийся у них социальный капитал, под которым понимаются межличностные связи и привязанности. Соответственно, если люди доброжелательно относятся к представителям иной конфессии или религии, то они, соответственно, будут перемещаться или обращаться. При этом, осуществляя свой выбор, люди пытаются сохранить имеющийся религиозный капитал, под которым понимается «степень знания и приверженности к конкретной религиозной культуре»⁶. Соответственно, чем больше религиозный капитал, тем менее люди склонны к перемещению или обращению. И понятно, что перемещение является более распространенным явлением, чем обращение, поскольку люди делают такой выбор ради максимального сохранения собственного религиозного капитала. Например, более вероятным является возможность перемещения греко-католика в православие, чем в харизматизм. Учитывая все вышесказанное, отметим, что молодежь склонна как к «обращению», так и к «перемещению», поскольку имеет меньший «религиозный капитал»,

⁴ Stark, R., Fink, R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. — University of California Press, 2000. — P. 119.

⁵ Voyé, L. *A Survey of Advances in the Sociology of Religion (1980-2000) // New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 2. / Ed by P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne. — Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2004. — P. 214.

⁶ Stark, R., Fink, R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. — University of California Press, 2000. — P. 120.

чем люди старшего возраста. Понятно, что первичное «накопление» такого рода капитала происходит за счет религиозного воспитания и образования.

Учитывая семидесятилетнюю атеистическую пропаганду и воспитание, бывшие необходимой частью социализации личности в советском обществе, весьма вероятно предположить, что значительная часть современной молодежи не воспитывалась в религиозном духе. Например, по данным Украинского центра экономических и политических исследований им. А. Разумкова, треть опрошенных в Украине (37 %) утверждают, что они воспитывались в религиозном духе. Заметим, что среди молодежи этот процент несколько меньше: в частности, в группе 18–29 лет — 30,3 %, а в группе 30–39 лет — 35,8 %⁷. «Возможно, эту цифру следует воспринимать с некоторой осторожностью, — отмечает украинский религиовед В. Еленский, — общественная атмосфера всеобщего одобрения религиозных ценностей в определенной степени аберирует прошлое и даже казуальные проявления традиционного уважения к Церкви со стороны родителей и прародителей могут теперь восприниматься как религиозное воспитание»⁸.

Мы согласны, что такой высокий процент молодежи (одна треть), получившей религиозное воспитание, выглядит несколько сомнительным ввиду существующей целенаправленной атеистической пропаганды. Правда, по собственному опыту мы можем сказать, что рожденные в 1980-е гг. испытывали ее влияние в меньшей степени. Традиции семейного религиозного воспитания были прерваны, и родители, воспитывавшиеся по «заповедям Ильича», не могли дать религиозные знания своим детям не только потому, что не желали этого, но и из-за собственного незнания как это сделать. Безусловно, здесь стоит вспомнить о том, что Западная Украина оставалась наиболее религиозным регионом Советского Союза, и мы понимаем, что традиции религиозного воспитания здесь не прерывались. Поэтому мы отдельно отметим, что проблема выбора религии касается меньше молодежи западных регионов Украины. И если мы уже коснулись степени и характера религиозности, то необходимо также учесть, что молодежь, рожденная в 1990–1991 гг. (а это сейчас студенты второго-четвертого курсов высших учебных заведений), уже теоретически могла получать религиозное воспитание, начиная с первых лет жизни. Упомянутое нами положение основывается на предположении, что с 1990-х гг. взрослое население начинает активно обращаться к религии, что связано как с отходом на государствен-

⁷ «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин». Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку», 8 лютого 2011 р. — К. : Центр Разумкова, 2011. — С. 35.

⁸ Еленський, В.Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. — К., 2002. — С. 189.

ном и общественном уровнях от политики атеизма, так и с «религиозным возрождением», наблюдавшимся в контексте реального (а не фиктивного, как в советские времена) признания свободы совести украинским государством. Понятно, что новообращенные, пользуясь своим родительским правом, общаются к выбранной ими религии и своих детей. Соответственно степень религиозности может существенно отличаться у двадцатилетней и тридцатилетней молодежи. Дальнейшие наши рассуждения будут касаться поколения, родившегося в 1970–1980-х гг.

Итак, не имея первоначального «религиозного капитала», заложенного в детстве благодаря религиозному воспитанию, молодежь в 1990-х гг. сталкивается с лавиной религиозной информации разнообразных традиций как Востока, так и Запада. Американские протестантские проповедники и восточные гуру, семинары по духовному росту и тренинги по самосовершенствованию, группы йоги и кружки по изучению Библии, астрологические прогнозы и магические услуги, лекции по метапсихозу и проповеди буддийских лам — все это появляется на афишах, страницах газет, в университетских объявлениях, трансляциях по телевидению и радиоканалам. К тому же с конца 1980-х гг. приобретают популярность «мистические» голливудские киноленты — один из основных источников знаний сегодняшней молодежи. При «обычных обстоятельствах» человек фильтрует все это, исходя из сформировавшегося в течение его жизни багажа знаний и опыта, или, говоря языком теории рационального выбора, основываясь на собственном «религиозном капитале». Однако, как мы уже показали, такого опыта у молодежи 1990-х гг. не было. Мы не будем утверждать, что молодежь в 1990-е гг. бегала с семинара на тренинг, а дальше на проповедь или кружок. Нет. Однако сам факт наличия в информационном пространстве огромного количества религиозной и квазирелигиозной продукции формировал мировоззрение и мировосприятие, «религиозный капитал». Последний фактически и состоит из элементов вероучений разных религиозных традиций, частиц различных религиозных пазлов. И поэтому неудивительно, что сегодня религиозность украинской молодежи не институционализована, т. е. фактически не связана с определенной религиозной организацией. Более того, у современной молодежи нет уверенности и убежденности, что их конфессиональный выбор является единственно истинным или единственным путем познания Бога. Заметим, что только 22,6 % из всего массива респондентов убеждены, что их религиозная традиция выступает единственным правдивым источником знаний о Боге. Около половины (47,8 %) не согласны с таким утверждением и еще 29,5 % не смогли определиться с четким ответом⁹.

⁹ Гаврилова, Н. Современная религиозность. Во что и как верит молодежь Украины. — LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. — С. 88.

Подытоживая изложенное, констатируем, что чем больше религиозный капитал, тем меньше молодые люди склонны к перемещению или обращению, поскольку вкладывают меньше религиозных инвестиций в свои собственные религиозные обязательства. Однако ввиду общественно-политических обстоятельств конца 1980-х—начала 1990-х гг. сегодняшняя молодежь не могла приобрести первоначальный религиозный капитал благодаря семейному воспитанию и образованию. Следовательно, молодежь поглощала различные религиозные и эзотерические идеи и представления, приведшие, в конце концов, к формированию ее эклектичных религиозных взглядов, в основе которых лежит признание доктрин различных религий, традиционно считавшихся несовместимыми между собой.

РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР В ПРОЦЕССЕ ИНТЕГРАЦИИ ИММИГРАНТОВ ИЗ ИСЛАМСКИХ СТРАН В БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

*О. А. Аламписев
(Новополоцк, Беларусь)*

Современная история европейских государств демонстрирует существенные различия в специфике интеграции иммигрантов в зависимости от их религиозной принадлежности: иммигранты из восточноазиатского и южноазиатского регионов интегрируются в европейских обществах сравнительно более успешно, чем выходцы из исламских стран.

На сегодняшний день Республика Беларусь столкнулась с рядом демографических проблем, вызванных снижением рождаемости. В Национальной программе демографической безопасности на 2011—2015 гг. с целью исправления негативных явлений в динамике прироста населения одной из приоритетных задач ставится увеличение притока иммигрантов в страну¹.

Республика Беларусь является иммиграционно привлекательной страной в первую очередь для жителей среднеазиатского, восточноазиатского и ближневосточного регионов, т. к. миграционные потоки движутся из менее экономически развитых стран в более развитые и безопасные для жизни. При сопоставимых показателях в этих сферах с соседними государствами

¹ Национальная программа демографической безопасности Республики Беларусь на 2011—2015 гг. // URL : demoscope.ru/weekly/knigi/zakon/pdf/nac_prog.pdf. — Дата доступа : 05.01.2013.

Республика Беларусь не может рассчитывать на существенное увеличение притока иммигрантов из европейских стран. Об этом свидетельствуют и результаты переписей населения, согласно которым наиболее быстрыми темпами в Республике Беларусь растет число иммигрантов именно из среднеазиатского, ближневосточного и восточноазиатского регионов².

По данным, предоставленным автору департаментом по гражданству и миграции МВД Республики Беларусь, на середину 2012 г. в нашей стране проживало более 24,5 тыс. выходцев из исламских стран. Это число не велико, однако опыт европейских стран показывает, что численность иммигрантов при проведении политики, направленной на их привлечение, может очень быстро увеличиваться. Так, в частности, в Швеции в 1980 г. численность иммигрантов-мусульман составляла 30 тыс. человек, спустя 5 лет — 50 тыс., еще через 5 лет — 100 тыс. и на сегодняшний день достигает 350 тыс. при населении 9,5 млн человек³.

В связи со всем вышесказанным для Республики Беларусь является актуальным изучение интеграции иммигрантов из исламских стран в современном белорусском обществе и, в частности, влияние религиозного фактора на особенности интеграционных процессов. Это позволит оптимизировать иммиграционную политику, выработать подходы к интеграции и предупредить возможные негативные социальные последствия увеличения притока иммигрантов в страну.

Эмпирической базой данной работы является опрос выходцев из исламских стран, проживающих в Республике Беларусь, методом глубинного интервью (всего 40 человек), экспертный опрос, включавший представителей мусульманских религиозных общин, сотрудников департамента по гражданству и миграции МВД Республики Беларусь, ряд белорусских ученых (всего 13 человек). Помимо того в подготовке работы использованы результаты пилотажного исследования общественного мнения методом анкетирования, всего в котором приняли участие 159 человек, проживающих в Минской и Витебской областях; квотная выборка производилась по демографическим критериям пола, возраста и уровня образования.

² Аламшиев, О. А. Религиозная идентичность в среде иммигрантов из исламских стран в Республику Беларусь и ее влияние на восприятие белорусского социального и культурного пространства. / О. А. Аламшиев // *Вестник Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта ім. Я. Купалы. Серыя 5. Эканоміка. Сацыялогія. Біялогія.* — 2012. — № 3 (139). — С. 116.

³ Woźniak Marta. Czy musulmanie mogą być «lagom»? Różne oblicza islamu w Szwecji. / Marta Woźniak // *Islam w Europie : Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?* / Redakcja naukowa Marta Widy-Behiesse. — Warszawa : Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2012. — S. 237.

Проведенное исследование показывает, что существуют значительные различия между выходцами из исламских стран и коренным населением Республики Беларусь в уровне религиозности. В среде белорусов верующими себя считают 71,5 % населения⁴, в то время как в среде выходцев из исламских стран число таковых приближается к 100 %. При этом куда более существенны различия в степени религиозности. Так лишь около четверти белорусов регулярно соблюдают религиозные традиции⁵, в то время как в среде иммигрантов-мусульман о следовании религиозным предписаниям заявляют большинство. В самой же среде выходцев из исламских стран существуют различия в следовании предписаниям ислама между выходцами из разных регионов: в общем случае выходцы из стран бывшего Советского Союза наименее религиозны, иммигранты из Пакистана и арабских стран — наиболее.

В среде иммигрантов-мусульман многие на практике воздерживаются от употребления алкоголя, что является следствием строгого запрета в Коране. Данная особенность служит весьма положительным фактором в их интеграции: результатом этого является то, что их ценят на работе; довольно часто отказ от употребления алкоголя, наряду с приверженностью к традиционным семейным ценностям, является причиной успешного включения иммигранта в белорусскую семью. При этом стоит отметить, что далеко не все выходцы из исламских стран строго придерживаются данного предписания.

Существенной сложностью для иммигрантов-мусульман в Беларуси становится следование предписаниям ислама в сфере питания. Если в столице существует возможность приобрести дозволенные Кораном продукты, то для иммигрантов-мусульман, проживающих за пределами Минска, приобретение халяльного мяса является очень большой проблемой.

Следствием большей приверженности религиозным ценностям в среде иммигрантов-мусульман является то, что большинство из них считают необходимым иметь возможность посещать мечеть. При этом на сегодняшний день лишь 12,6 % белорусского населения отнесли бы к строительству мечети в своей местности положительно, отрицательно к подобной перспективе относятся 47,2 % населения, 29,6 % отнесли бы к строительству мечети безразлично и 10,7 % затрудняются с ответом на этом вопрос.

Более педантичное следование религиозным предписаниям объясняет весьма негативное отношение многих выходцев из мусульманских стран к атеизму и людям, придерживающимся атеистических взглядов, что объясняется

⁴ Ценностный мир современного человека : Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / Д. Г. Ротман [и др.]; под ред. Д. М. Булышко, А. Н. Данилова, Д. Г. Ротмана. — Минск : БГУ, 2009. — С. 142.

⁵ Там же. — С. 154.

соответствующим предписанием Корана. Следствием этого является то, что многие мусульмане сознательно стараются не иметь никаких дел с людьми, о которых им известно, что те придерживаются атеистических взглядов.

Коран позволяет мусульманам брать в жены женщин-христианок, однако строго запрещает мусульманкам выходить замуж за немусульман. В целом проживающими в Республике Беларусь иммигрантами-мусульманами данное предписание выполняется. Даже вырастившие своих дочерей в Беларуси и женатые на белорусских женщинах иммигранты из исламских стран крайне негативно относятся к возможной перспективе брака дочери с немусульманином.

Для исламского мира в целом характерна существенно иная трактовка места женщины в обществе, что на практике действительно является существенным препятствием для интеграции иммигрантов из исламских стран в белорусский социум. Так, в частности, беженцы из исламских стран сталкиваются со сложностями при взаимодействии с представителями белорусских официальных властей уже на первых этапах своего здесь пребывания лишь по причине того, что чиновниками, с которыми им приходится иметь дело, зачастую являются женщины. Существенные сложности возникают на пути интеграции самих женщин из исламских стран, особенно из наиболее патриархальных регионов, где религиозные традиции весьма сильны. Социальная интеграция этих женщин крайне осложнена, поскольку они не могут находиться в присутствии посторонних мужчин в общественных местах, а также по причине принципиально иного видения социальной роли женщины в обществе: в их представлении сфера деятельности женщины должна ограничиваться домашними заботами и иная трудовая деятельность не является чем-то нормальным.

Различия в ценностной системе, во многом детерминированные религиозной традицией, между иммигрантами из исламских стран и коренным белорусским населением приводят к тому, что многим иммигрантам белорусы кажутся чрезмерно раскрепощенными сексуально, много пьющими и морально неустойчивыми. В результате это приводит к тому, что выходцы из исламских стран видят себя более высоконравственными и духовными, что является существенным препятствием для интеграции, т. к. в подобной ситуации изменение системы восприятия действительности и моделей поведения на более свойственные белорусскому обществу символически может оцениваться как культурная деградация. Следует отметить, что белорусы также видят существенные культурные и цивилизационные различия: 60 % согласны с утверждением, что иммигранты из исламских стран чужды белорусскому населению по духу и культуре.

К перспективе увеличения числа иммигрантов из исламских стран в Республике Беларусь отрицательно относятся 74,2 % опрошенных жителей

Беларуси, положительно — лишь 9,4 %. При этом, к перспективе увеличения числа иммигрантов вообще отрицательно относятся 60,4 % населения, положительно — 25,2 %. В числе стран, иммигрантов из которых белорусы предпочли бы не видеть в своей стране, арабские и другие ближневосточные страны называются в 9,4 раза чаще, чем страны Западной Европы, среднеазиатские республики указываются чаще в 7,6 раза. Подобное отношение объясняется тем, что, по мнению 60 % белорусов, выходцы из исламских стран не желают интегрироваться в белорусское общество, также около 60 % белорусов полагают, что иммигранты из исламских стран склонны к проявлению агрессии. При этом контакты в течение последних пяти лет с выходцами из исламских стран, проживающими в Республике Беларусь, имели лишь 47 % опрошенных, 41 % опрошенных утверждают, что слышали о конфликтах между иммигрантами из исламских стран и белорусами. Таким образом, о том, что иммигранты из исламских стран не способны интегрироваться в белорусское общество, и о том, что они склонны к проявлению агрессии, утверждают больше опрошенных, чем число тех, кто имели с выходцами из исламских стран контакты или слышали о конкретных конфликтных ситуациях.

Более 50 % белорусов полагают, что иммигранты-мусульмане склонны к радикальным политическим действиям. Подобное отношение следует объяснять ситуацией в современной массовой культуре и, в частности, в СМИ, оказывающими стигматизирующее для выходцев из исламских стран воздействие на общественное мнение и формирующее негативный образ мусульман. В представлении белорусского населения, так же как и населения многих других стран, формируется стереотип, в котором мусульмане ассоциируются с терроризмом, что также крайне негативно сказывается на восприятии иммигрантов-мусульман белорусами и, таким образом, оказывает негативное влияние на перспективу их интеграции в белорусском обществе.

Важно при этом отметить, что ислам как вероисповедание не является сам по себе самостоятельным маркером, выделяющим определенную социальную группу в общественном мнении белорусского населения. В целом отрицательно к исламу как к вероисповеданию относятся лишь 17 % опрошенных белорусов, при 26,4 % положительно и 44,7 % безразлично. К слову, отношение ко многим протестантским деноминациям существенно хуже: к Свидетелям Иеговы отрицательно относятся 47,8 % опрошенных. Правомерно говорить скорее о некоем сборном образе выходцев из стран исламского Востока, отношению к которому белорусов в целом можно оценить как настроенное. Данное утверждение также можно подкрепить и отношением белорусов к распространенным во многих странах исламского Востока традициям: 44,7 % опрошенных отрицательно относятся к ношению элементов женской одежды, закрывающих лицо в общественных местах, 63,6 % отрицательно относятся к договорному браку, 28,3 % отрицательно смотрят даже на пя-

тикратную ежедневную молитву (намаз) и лишь закят (благотворительный налог в исламе в пользу бедных) вызывает однозначно положительное отношение белорусского населения (61 %). Схожее отношение к этим явлениям фиксируется и в других странах Европы⁶.

Индивид является интегрированным в социум в первую очередь тогда, когда его восприятие окружающего социального и культурного пространства соответствует таковым большинства населения, когда схема типизации социальной реальности совпадает с таковой у социального окружения⁷. В ситуации несовпадения типизации индивид вынужден изменять свою оценку действительности, чтобы нормально взаимодействовать с социумом в дальнейшем⁸. Проведенное исследование показывает, что готовность к изменению оценки социальной реальности и перенятию свойственных новому социальному окружению моделей поведения во многом зависит от степени религиозности.

В общем случае в среде выходцев из исламских стран наиболее религиозными являются выходцы из Пакистана и арабских стран, несколько менее — из Турции и Ирана, в наименьшей степени — из стран бывшего Советского Союза. Важным фактором, влияющим на степень религиозности, является социальное окружение иммигранта: при регулярных непосредственных контактах с единоверцами-соотечественниками сохраняется восприятие действительности несвойственным белорусскому социуму способом, зачастую сопровождаясь воспроизводством отличных от белорусских социальных институтов. Для мужчин исламское вероисповедание за отдельными исключениями не является препятствием к социальной интеграции (они успешно трудоустраиваются, адаптируются в трудовом или учебном коллективе). При этом во многих случаях специфика мировоззрения, основанного на исламской традиции, является существенным препятствием для интеграции культурной (наиболее религиозные иммигранты из исламских стран вообще не склонны изменять свое видение действительности, перенимать культурные традиции и лишь поверхностно изменяют модели поведения). Религиозные традиции являются практически непреодолимым препятствием для многих

⁶ Плещунов, Ф. Ислам в Бельгии — демократия или халифат? // URL : <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1332619920>. — Дата доступа : 05.01.2012; Чо-енни Чан. Политика интеграции в Нидерландах // URL : <http://demoscope.ru/weekly/2006/0243/analit05.php>. — Дата доступа : 15.01.2013.

⁷ Berger, L. Peter. Społeczne tworzenie rzeczywistości. / Peter L. Berger, Thomas Luckman; przełożył i przedmową opatrzył Józef Niżnik — Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010. — S. 37.

⁸ Berger, L. Peter. Społeczne tworzenie rzeczywistości. / Peter L. Berger, Thomas Luckman; przełożył i przedmową opatrzył Józef Niżnik — Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010. — S. 47.

женщин, в первую очередь для пребывающих из наиболее консервативных регионов, таких как сельские районы Афганистана; в их случае часто приходится констатировать отсутствие какой-либо не только культурной, но и социальной интеграции.

При этом следует отметить, что религиозный фактор не является единственным и во многих случаях он даже не является главным для определения специфики интеграции иммигрантов из исламских стран. Зачастую не менее существенными могут быть иные факторы, такие как особенности национального менталитета представителей отдельного народа. Так, в частности, несмотря на довольно низкую степень религиозности выходцев из Туркменистана, их интеграция в белорусском обществе менее успешна, чем в случае иммигрантов из многих других исламских стран.

В белорусском обществе образ выходцев из исламских стран можно назвать довольно негативным и предубежденным, что в существенной мере объясняется дискредитацией исламского мира в современных средствах массовой информации. Подобное отношение к выходцам из стран исламского Востока также может стать и в какой-то мере уже является причиной осложнений в процессе интеграции иммигрантов из исламских стран. Для обеспечения дальнейшего бесконфликтного и гармоничного развития белорусского общества и государства весьма важным является осознать описанные особенности интеграции иммигрантов и учитывать их в разработке конкретных практических мероприятий в иммиграционной и интеграционной политике.

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЕЖИ БЕЛАРУСИ В СФЕРЕ РЕЛИГИИ

*Е. С. Бабосова
(Минск, Беларусь)*

При оценке перспектив и путей развития современного белорусского общества большой интерес представляют умонастроения и ориентации молодежи. Именно эта часть населения наиболее активно и непосредственно реагирует на все происходящие трансформации. К тому же с развитием молодежи непосредственно связано и дальнейшее развитие общества — от того, насколько молодежь сможет реализовать себя и совершенствовать свои духовные, нравственные и физические качества, зависит ближайшее будущее.

В охарактеризованных условиях важное теоретическое и практическое значение имеет социологическое исследование ценностных ориентаций молодежи в сфере религии. Почему же именно молодежи? Это необходимо, потому

что именно в молодежной среде наиболее отчетливо проявляются особенности развития религиозности в обществе, находящемся в сложном процессе перехода централизованной социально-экономической и политической системы к системе рыночного типа, основанной на признании приоритетной значимости прав человека и свободы, в т. ч. и мировоззренческой, личности. В процессе осуществления этого перехода происходит резкая мировоззренческая трансформация, сопровождающаяся освобождением индивидуального и группового сознания множества людей от идеологического однообразия, расширением сферы мировоззренческого плюрализма при одновременном возрастании масштабов религиозности различных групп населения, в т. ч. и молодежи.

Людей можно отнести к тому или иному поколению не только по дате их рождения, но и по определенным мировоззренческим исканиям, жизненным установкам и ценностным ориентациям, свойственным определенной возрастной когорте. Одним из основных компонентов, характерных отличий, ограничивающих одно поколение от другого, являются религиозные ориентации людей того или иного возраста. Такая их социальная роль обусловлена тем, что складывающаяся в юношеском и молодежном возрасте система мировоззренческих ориентаций, убеждений и позиций выступает в качестве когнитивных и эмоционально воспринимаемых индивидами и социальными группами фундаментальных норм, регулирующих их поведение в жизненно важных обстоятельствах. В них выражено деятельно-заинтересованное отношение человека к миру и самому себе.

Для того чтобы получить более конкретное представление о религиозных ценностных ориентациях молодежи Беларуси, целесообразно обратиться к результатам конкретных социологических исследований. Так, в 2012 г. Институтом социологии НАН Беларуси был проведен республиканский ежегодный мониторинг общественного мнения, одной из задач которого являлось выяснение ценностных ориентаций, в т. ч. и молодежи. Было опрошено 2107 человек, в т. ч. 541 молодой человек в возрасте до 29 лет, что составляет 25,7 % от общего количества опрошенных, в т. ч. 276 юношей и 264 девушки, проживающие в столице и областных центрах, малых городах и сельской местности, что соответствует статистическим данным генеральной совокупности. Это дает основания говорить о некоторых тенденциях, проявившихся во всех молодежных группах респондентов как характерных для белорусской молодежи в целом.

При социологическом исследовании такого сложного, неоднозначного и противоречивого феномена, как религиозность необходимо принимать во внимание тот факт, что степень его распространения в обществе, его особенности определяются целым рядом социально-экологических, политических, культурных, психологических факторов. Среди них наиболее существенное значение имеют уровень материального благосостояния людей,

реальное воплощение в различных сферах общественной жизни принципов демократии и мировоззренческого плюрализма, свободы совести и вероисповеданий, уровень безопасности личности и ее социальной защищенности. Одним из важных детерминантов масштабов религиозности является степень доверия населения, в т. ч. и молодежи, различным социальным институтам, функционирующим в обществе.

Республиканский ежегодный мониторинг общественного мнения показал, что по степени доверия у молодежи церковь (православная) в настоящее время занимает самое высокое место в рейтинге различных социальных организаций. Православной церкви доверяют свыше половины (57,5 %) опрошенных молодых людей в возрасте 16–29 лет, а совершенно не доверяют только 13,6 % из их числа. Кроме того, 27,5 % не смогли четко определить свою позицию в этом вопросе и затруднились с ответом. Из приведенных цифр следует, что в молодежной среде количество людей, доверяющих православной церкви и ее организациям, впятеро больше тех, кто этим организациям не доверяет. Эти данные свидетельствуют о том, что в настоящее время церковь и ее организации становятся весьма существенным фактором социализации молодежи, что, несомненно, сказывается на масштабах и степени ее религиозности и направленности ее ценностных ориентаций в целом и, в частности, в сфере религии.

В то же время значительно меньше опрошенных молодых белорусов выражали доверие католической и протестантской церкви (большинство просто затруднились с ответом, доверяют ли они этим конфессиям). Так, католической церкви доверяют 30,5 % респондентов, не доверяют — 25,3 %, затруднились ответить на этот вопрос — 42,6 %. Соответственно, протестантской церкви выразили доверие еще меньше опрошенных молодых людей — 10,7 %, а практически половина респондентов (42,2 %) — ей не доверяют, 44,8 % — затруднились ответить на этот вопрос.

Важным показателем религиозной идентификации молодых белорусов является их конфессиональная принадлежность. По результатам Республиканского ежегодного мониторинга большинство респондентов (83,9 %) отнесли себя к сторонникам православия. Остальные конфессии представлены в выборке незначительно: католичество — 6,9 %, протестантизм — 0,6 %, иудаизм — 0,3 %, ислам — 0,2 %. Кроме того, 1,2 % опрошенных относят себя к христианству в целом, а 0,7 % респондентов не относят себя ни к какой конфессии вообще. При этом самоидентификация «я — православный» совсем необязательно подразумевает строгое исполнение всех религиозных обрядов и традиций. Значительное количество молодых людей, которые не являются верующими либо являются индифферентными по отношению к религии, относят себя к сторонникам традиционных религий. Возможно, что это обусловлено тесной взаимосвязью и переплетением между религиозной

и национальной идентификацией — в частности, православие может восприниматься людьми, в т. ч. и молодыми, не столько как собственно религиозная система, сколько как культурная среда с присущими ей обычаями и традициями, как национальный образ жизни. Кроме того, выбор в данном случае может осуществляться, так скажем, от противного: «я — православный», поскольку не католик, не протестант и так далее.

Еще одним важным показателем религиозности является участие в религиозных обрядах, что отражает некоторые отдельные элементы культового поведения. Результаты Республиканского ежегодного мониторинга общественного мнения свидетельствуют о том, что среди молодежи в возрасте от 16 до 29 лет около четверти опрошенных (26,5 %) принимают участие в таких обрядах, 26,4 % — несколько раз в год, 6 % — один или два раза в месяц, 3,25 % — еженедельно, 0,4 % — практически ежедневно, 0,2 % — несколько раз в день. Вообще никогда не участвует в религиозных обрядах одна пятая опрошенных молодых людей (19 %). Как мы видим, посещения богослужений являются достаточно нерегулярными, систематичность их посещения и участия в религиозных обрядах присуща очень малому количеству молодых людей. У большей части опрошенных отсутствует религиозное поведение подобного рода.

Допустимо ли на основании полученных данных говорить о том, что религиозными являются только лишь те молодые люди, которые более или менее регулярно принимают участие в религиозных обрядах? Нельзя однозначно ответить на этот вопрос. Можно предположить, что некоторые молодые люди приходят в храм, потому что они являются глубоко верующими, другие посещают его, скорее, по сложившимся традициям, третьи — из-за любопытства, еще кого-то может привлечь атрибутика — красота и торжественность проводимых богослужений, атмосфера умиротворенности и покоя, царящая в церкви. Правомерно ли говорить о том, что те молодые люди, которые реже ходят в храм, меньше принимают участие в богослужениях, обладают менее высокой степенью религиозности по сравнению с теми молодыми людьми, которые делают это чаще, или оказываются религиозными только на словах, нерелигиозными на самом деле, поскольку безразличны к культовой практике? Такие предположения, скорее всего, достаточно поверхностны и не могут служить вескими доводами в пользу признания наличия или отсутствия религиозности у отдельных людей. Необходимо учитывать тот факт, что многие молодые люди, в особенности девушки, часто проявляют внешнюю атрибутивную сторону религиозности (например, ношение нательного крестика), не являясь по существу верующими. Сюда же можно отнести и все больше приобретающую популярность некоторых церковных обрядов, например, венчания. Для молодых людей венчание — это красивый и торжественный обряд; торжественные песнопения и красивый выход молодоженов из церкви под звон

колоколов становятся привлекательными для многих молодых людей. Однако не все они учитывают, что венчание — это достаточно серьезный шаг, ведь в отличие от гражданской регистрации брака развод практически невозможен. Таким образом, значительная часть молодых людей относит себя к верующим людям и готова декларировать свою приверженность к религиозной вере по мотивам следования распространенной моде.

Исходя из высказанного, можно сделать вывод о том, что определение подлинности религиозности является достаточно сложным вопросом, требующим учета многих обстоятельств, а не только декларирования тем или иным человеком той или иной религиозной веры. Кроме того, следует принимать во внимание, что в современном обществе, прежде всего в молодежной среде, не опровергается наличие сверхъестественных сил (мистика, оккультизм, астрология и др.). В процессе социологического определения подлинной религиозности следует иметь в виду искажающее воздействие на религиозность конкретной личности того социального фона, в диапазоне которого действует эта личность, т. е. учитывать сложность взаимодействия внутреннего мира личности с окружающей ее внешней социальной реальностью.

Названные особенности социологического подхода к исследованию религиозности особенно важны при исследовании степени распространенности и устойчивости этого социального феномена в самосознании, самоощущении и практических действиях молодежи. Дело в том, что значительная часть молодых людей в силу незавершенности процесса социализации, недостаточной развитости и устойчивости внутренних критериев отношения к внешнему миру и господствующей в нем системе ценностей обладает гораздо большей, чем другие возрастные когорты подвижностью, изменчивостью и непредсказуемостью в своих отношениях с реальностью как естественной, так и сверхъестественной. Такая ситуация приводит к тому, что в молодежной среде гораздо больше, чем в других возрастных группах, распространена так называемая «ситуативная религиозность», которая в зависимости от изменения внешних обстоятельств и внутреннего мира личности способна быстро изменяться, начиная от глубокой религиозной веры и заканчивая безверием и атеизмом.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что православная церковь и ее организации пользуются наибольшим доверием в среде молодежи — так считают 57,5 % молодых белорусов. В целом большинство молодых людей считают себя верующими, прежде всего православного вероисповедания (83,9 %). Стабильным, но очень незначительным остается количество католиков и протестантов. В целом религиозное поведение носит в основном не систематический, а случайный характер — не более 55 молодых людей активно принимают участие в религиозных обрядах.

Молодежь достаточно редко посещает церковь, поскольку равнодушна к ее обрядам (за исключением отдельных — крещение, венчание и др.). Можно предположить, что религиозность молодежи отчасти носит формальный характер, а в ряде случаев какой-то более личный, внутренний, а не церковно-общинный и не обрядовый характер. Вместе с этим отсутствие интереса к участию в религиозных обрядах свидетельствует о том, что большинство молодых верующих, хотя и признают существование Бога и высказывают свою приверженность православию, но на самом деле не ориентируются на церковь, не соблюдают культовые практики, а верят и молятся «в душе», сами по себе. Такой тип религиозности, который характерен и популярен в западном секулярном обществе, Т. Лукман называет «приватной религиозностью». Тем не менее то, какие религиозные ценностные ориентации будут воспроизводиться в будущем — традиционные православные или новомодные оккультные — зависит именно от молодежи. Поэтому необходимо больше внимания уделять различным средствам формирования таких ориентаций, как семья и школа, СМИ, церковь, учреждения культуры и образования, а также всему обществу в целом.

РЕЛИГИОЗНАЯ СЕТЬ ПОЛЬШИ: ПРОБЛЕМНЫЕ МОМЕНТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Л. Д. Владыченко
(Киев, Украина)*

Со статистическими исследованиями религиозной сети Польши можно ознакомиться, используя данные, которые публикуют государственные органы, научные институты и сами религиозные организации.

«Статистические исследования религиозной сети могут быть проведены с использованием, по меньшей мере, трех процедур: репрезентативных исследований, переписи населения и статистической отчетности, которая включает данные, полученные от религиозных организаций»¹. Обратим внимание на методологические проблемы, которые существуют при проведении вышеуказанных статистических исследований о религиозных организациях Польши.

Репрезентативные исследования часто включают в себя вопросы о религии, которые посвящены определенному религиозному направлению.

¹ Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006–2008 / G. Gudaszewski, M. Chmielewski (red.). — Warszawa : GUS, 2010. — S 9.

С одной стороны, результаты такого исследования предоставляют подробную информацию о традиционных религиозных направлениях, которые действуют в Польше. С другой — исчерпывающие данные о религиозных меньшинствах страны. Как правило, используя данные указанных исследований можно узнать количественное и процентное соотношение католиков, реже православных и протестантов. Однако в Польше существует много других, хотя и малочисленных, религиозных групп. Которые, в свою очередь, представляют религиозное большинство религий современного мира. Однако относительно них репрезентативные исследования не проводятся. Таким образом, если при изучении религиозной сети Польши использовать только данные репрезентативных исследований, то мы не получим полную информацию обо всех существующих религиозных направлениях Польши.

Репрезентативные исследования, которые связаны с различными профессиональными аспектами, осуществляют научные учреждения (например, Институт религиоведения и Институт социологии Ягеллонского университета). С этими исследованиями можно ознакомиться в работах Х. Гофмана, С. Цибули, К. Урбана, И. Боровик, М. Сташевского и других.

Другим источником статистических данных о религиозной сети может служить всеобщая перепись. Подчеркнем то, что согласно с действующим законодательством Польши вопрос о вероисповедании не может быть включен в статистические исследования. Например, в ст. 8 Закона от 29 июня 1995 г. о государственной статистике говорится, что «в статистических исследованиях при опросе физических лиц не может быть собрана в обязательном порядке информация о расе, религии, личной жизни, философских и политических взглядах».

В 2011 г. в Польше проходила очередная всеобщая перепись населения. В которую впервые за 80 лет был включен вопрос о религиозной принадлежности, на добровольной основе. Непосредственно в п. 3 ст. 6 Закона от 4 марта 2010 г. о национальной переписи населения и жилищного фонда в 2011 г., обозначено, что «только на добровольной основе при опросе физических лиц может быть собрана информация, которая касается: <...> религии — религиозной принадлежности».

После объявления приблизительных вопросов в предстоящей переписи их начала активно обсуждать общественность. «Наибольшие сомнения среди вопросов переписи вызвал вопрос о религиозной принадлежности»².

Наиболее обсуждаемые вопросы были связаны с неполноценно представленным списком конфессий, которые репрезентируют религиозное мень-

² Powszechny spis ludności i mieszkań w 2011 r. będzie pierwszym spisem powszechnym od czasu, kiedy Polska stała się państwem członkowskim UE // URL : <http://www.chojnice.com/wiadomosci/teksty/Oszusci-moga-podawac-sie-za-rachmistrzow/3500>.

шинство. Отметим, что непосредственно в списке религиозных организаций подробно было представлено конфессиональное разнообразие христианских конфессий, таких как католицизм, православие, протестантизм, а также был дан полный список иудейских и исламских организаций и т. д. Однако многие религиозные организации (неохристианские, неоязыческие, неиндуистские, синкретические религиозные движения и т. д.) были объединены без детализации в графе «Другие религии». Таким образом, респонденты, которые являются представителями необозначенных религиозных направлений, имели ограниченный выбор ответа.

Данная унификация религиозных направлений также ограничила исследователей в отношении получения расширенных статистических данных о этих религиозных направлениях и о более полной картине религиозной сети страны. Таким образом, всеобщая перепись может служить дополнительным источником статистических исследований о религиозной структуре.

Следующим источником статистических данных о религиозной сети является статистическая отчетность, которая включает данные, полученные от религиозных организаций.

Указанное статистическое исследование является одним из наиболее подробных источников, потому что данные о состоянии и деятельности церквей и религиозных организаций получают непосредственно от первоисточников.

На сегодня в Польше общие статистические исследования о религиозной структуре на государственном уровне проводит Главное статистическое управление (далее — ГСУ), которое публикует их в форме информатора о религиозных, национальных и этнических организациях, которые действуют в Польше.

Первое такое издание было опубликовано в 1993 г. и в дальнейшем издавалось раз в три-четыре года. Также каждый год ГСУ издает Малый статистический ежегодник Польши, в котором размещается информация только о некоторых религиозных организациях.

Также с информацией относительно количества религиозных организаций можно ознакомиться на сайте Министерства администрации и цифризации³ (далее — Министерство)⁴. Непосредственно вышеуказанное Министерство ежегодно направляет в ГСУ обновленные статистические данные из реестра религиозных организаций.

³ С ноября 2011 г. указанное Министерство Польши курирует вопросы государственно-конфессиональных отношений.

⁴ Oficjalna strona internetowa Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji // URL : <http://mac.gov.pl/mniejszosci-i-wyznania/>

В свою очередь ГСУ каждый год направляет к руководству зарегистрированных религиозных организаций⁵ статистические анкеты, которые заполняются на добровольных основаниях. Обозначим, что не все церкви и религиозные организации возвращают анкеты. По данным ГСУ возврат анкет составляет 70–80 %⁶.

В Польше действует около двухсот зарегистрированных религиозных организаций, а также существуют незарегистрированные религиозные организации, количество которых неизвестно. В дальнейшем укажем информацию о зарегистрированных религиозных организациях.

Зарегистрированные церкви и религиозные организации можно поделить на те, у которых правовой статус регулируется индивидуальными законами,⁷ и те, которые зарегистрированы на основании общих законодательных норм. Следует подчеркнуть, что статистические данные, о зарегистрированных религиозных организациях, которые представлены Министерством и ГСУ, по некоторым показателям отличаются, что будет показано ниже.

Интенсивный рост церквей и религиозных организаций в Польше имел место в конце 80-х и в начале 90-х гг. XX в. Этот процесс непосредственно связан с новым законодательством о религиозных организациях, которое предоставило новые возможности регистрации последних на общих правовых основах. Религиозная сеть Польши в начале 90-х годов XX века увеличилась в 3,8 раза. В нижеприведенном графике отображена динамика роста количества церквей и религиозных организаций Польши с 1919 по 2011 гг.



Рис. 1. Динамика роста количества церквей и религиозных организаций (1919–2011 гг.)

⁵ Статистические анкеты ГСУ не направляет к руководству Католической Церкви Польши, поскольку с 1972 г. при церкви действует Институт статистики, который проводит собственные статистические исследования (см. : Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Polsce // URL : <http://www.iskk.pl/badaniatrzeciegosektora/57-zespo-badania-trzeciego-sektora.html>.) и направляет их в ГСУ.

В начале 90-х гг. XX в. в Польше (в соответствии с данными ГСУ) существовало 50 церквей и религиозных организаций (в 1919 г. — 8 религиозных организаций; в 1920–1929 — 11; в 1930–1939 — 13; в 1940–1949 — 17; в 1950–1959 — 19; в 1960–1969 — 26; в 1970–1979 — 27; в 1980–1989 — 50), все они были перерегистрированы в 90-х гг. согласно новому законодательству.

В соответствии с информацией Министерства внутренних дел и администрации,⁸ представленной в рапорте «О некоторых религиозных организациях, связанных с деятельностью сект в Польше» в период с 1990 по 1999 гг. 34 религиозные организации были перенесены из старого реестра⁹.

Также между данными ГСУ и Министерства существуют и другие несоответствия. Детально не останавливаясь на подробностях (в связи с ограничением объема статьи), приведем данные в таблице, которые покажут эти несоответствия.

Таблица 1

**Обобщенная информация о количестве церквей
и религиозных организаций, действующих в Польше**

Период	Количество зарегистрированных религиозных организаций состоянием на 2012 г.	
	Информация, представленная Министерством	Информация, представленная ГСУ
В целом	176	182
до 1990	34	50
1990–1999	115	114
2000–2009	24	15
2010–2012	3	3

⁶ Wyznania religijne, stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2003–2005. / G. Gudaszewski (red.). — Warszawa : GUS, 2007. — S. 9.

⁷ В Польше существует пятнадцать церквей и религиозных организаций, у которых правовой статус урегулирован индивидуальными законами (см. : Wykaz kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie odrębnych ustaw // URL : <http://katolikos.republika.pl/g/koscioly1.htm>.)

⁸ Указанное Министерство с декабря 1996 г. до ноября 2011 г. курировало вопросы государственно-конфессиональных отношений в Польше.

⁹ Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce. — Warszawa, 2000. — S/ 29–30.

Исходя из вышеуказанных данных по состоянию на 1 января 2013 г., в Польше действует 176 (по данным Министерства) или 182 (по данным ГСУ) религиозные организации.

Данную информацию, отражающую интенсивность процесса регистрации религиозных организаций в Польше, можно представить схематично.



Рис. 2. Динамика регистрации церквей и религиозных организаций Польши по десятилетиям с 1919 г. по 2012 г.

Итак, из графика видно, что темп прироста количества религиозных организаций в Польше в первом десятилетии после принятия Закона от 17 мая 1989 г. о гарантиях свободы совести и вероисповедания превышает темп прироста второго десятилетия в 4 раза.

Отметим, что, анализируя таблицы статистических данных Министерства и ГСУ, можно еще выделить следующие проблемные моменты в структуре подачи сведенной информации о количестве религиозных организаций.

Во-первых, не подается информация, касающаяся регионального среза распределения религиозных организаций. Во-вторых, отсутствует детальная классификация по типам религии. В-третьих, сведенная информация раскрывает количество религиозных центров тех или иных религиозных направлений, но не показывает дифференциацию религиозного большинства и меньшинства (см. таблицу 2).

Таблица 2

Количество зарегистрированных центров религиозных направлений в Польше

№	Религиозные направления	Количество	
		всех зарегистрированных религиозных групп	в том числе существующих состоянием на 1.01.2013
1.	<i>Католики</i>	9	9
2.	<i>Православные</i>	2	2
3.	<i>Протестанты</i>	79	67

№	Религиозные направления	Количество	
		всех зарегистрированных религиозных групп	в том числе существующих состоянием на 1.01.2013
4.	<i>Мусульмане</i>	5	5
5.	<i>Иудеи</i>	4	3
6.	<i>Восточные религии</i>	19	18
7.	<i>Другие</i>	22	20
8.	<i>Религиозные направления с неопределенными данными</i>	39	39
9.	<i>Всего</i>	179	163
10.	<i>В том числе снятых с регистрации</i>	16	—

Исходя из вышеуказанных данных, видим, что определенным образом унифицируется вариант подачи конфессиональной сети страны. Выделяются восемь групп, для шести из которых (католиков, православных, мусульман, иудеев и восточных религиозных направлений) можно узнать непосредственное количество религиозных организаций. Однако информацию относительно религиозных организаций, объединенных в графах «другие» и «религиозные направления с неопределенными данными», можно узнать только обобщенную.

Известно, что в Польше Католическая Церковь занимает существенное место в общественной жизни и имеет наибольшее количество верующих. Если сравнить данные разных лет, то мы увидим, что количество католических верующих¹⁰ всегда остается на первом месте.

Согласно информации, представленной ГСУ на 2008 г. (это последняя актуальная информация в этом вопросе), католическая церковь насчитывает 33 796,4 тыс. прихожан; православных — 604,6 тыс.; протестантов — 168,0 тыс., представителей восточных религий — 9,1 тыс.; мусульман — 2,7 тыс.; иудеев — 1,4 тыс.; представителей религиозных направлений с неопределенными данными — 133,7 тыс. и представителей других религий — 2,0 тыс.

Указанную информацию иллюстрируют ниже приведенные рисунки.

На рисунке 3 схематически показано распределение количества верующих всех религиозных направлений, действующих в Польше.

¹⁰ В данном случае верующих Католической Церкви в Республике Польше латинского обряда.

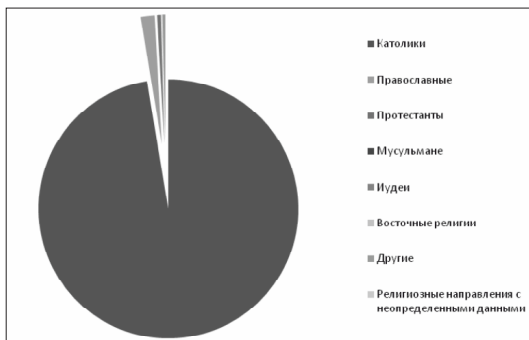


Рис. 3. Количество верующих религиозных направлений, представленных в Польше (на 01.01.2009 г.)

Из вышеуказанной схемы непосредственно видно, что количество католических верующих в разы превышает количество верующих всех остальных религиозных направлений, существующих в Польше.

Если говорить о количественных показателях верующих католиков, то данные, которые предоставляет ГСУ и Институт статистики католической церкви (далее — ИСКЦ), тоже отличаются между собой. Например, ГСУ указывает, что процент верующих данной конфессии составляет 88,4 %, тогда как ИСКЦ указывает 95,8 % верующих. Однако если соотнести церковный показатель с показателями количества верующего населения и количеством других верующих, то более точным является показатель ГСУ.

На рисунке 4 показано схематическое распределение количества верующих некаатолических конфессий, существующих в Польше.

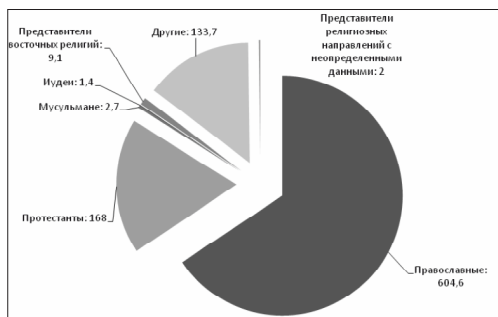


Рис. 4. Количество верующих некаатолических религиозных направлений, представленных в Польше (на 01.01.2009 г.), тыс.

Подводя итоги вышесказанного, обозначим, что в Польше существует достаточно много источников информации о религиозной сети страны, одновременно отсутствуют комплексные исследования в этой сфере. Данная ситуация сложилась потому, что существуют определенные трудности в исследовании указанной тематики.

Трудности начинаются с того, что регистрация и ведение статистического учета религиозных организаций осуществляют разные госорганы (соответственно Министерство и ГСУ). В связи с чем: всплывает разноречивая в определенных статистических показателях религиозной сети страны; отсутствует детальная (которая бы охватывала всю палитру религиозной сети страны) классификация религиозных направлений; практически невозможно узнать исчерпывающие сведения о религиозном меньшинстве страны и т. д.

Для устранения указанных проблемных моментов при исследовании религиозной сети Польши госоргану, который осуществляет статистический учет религиозных организаций, необходимо принять во внимание следующие рекомендации.

Во-первых, осуществлять сбор статистических данных не только от религиозных организаций, но и от структурных подразделений регистрирующих органов из регионов. Это даст возможность провести компаративистику данных, полученных от религиозных организаций, а также позволит заполнить пробелы о тех статистических данных 20–30 % религиозных организаций, которые не отправляют в ГСУ статистические анкеты. Во-вторых, модифицировать показатели сведенной статистической информации. Например, ввести показатели регионального расположения религиозных организаций. В-третьих, ввести более детальную классификацию религиозных направлений, что позволит упростить доступ к информации о статистических данных религиозного меньшинства страны.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ В РОССИЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ (НА ПРИМЕРЕ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ)

*Л. Г. Сахарова, А. Г. Поляков
(Киров, Россия)*

В современном мире продолжают оставаться актуальными проблемы религии, межконфессиональных отношений, формирования государственной политики в отношении религии. Изучение особенностей религиозного сознания у населения регионов Российской Федерации является значимым в плане развития политики укрепления социальной стабильности.

Историко-культурным молодежным научным обществом «Самобытная Вятка» совместно с объединением «Основы поликультурного общения» и Центром детского творчества с изучением прикладной экономики г. Кирова кафедрой социальных наук Кировской государственной медицинской академии в период с декабря 2007 г. по май 2008 г. был проведен социологический опрос: «Религиозное сознание населения Кировской области».

Актуальность исследования обусловлена необходимостью воссоздания максимально объективной картины современного уровня религиозного сознания населения Кировской области. Значимость работы определяется и ситуацией практического отсутствия такого рода информации по указанному региону.

Опрос проводился методом случайной бесповторной выборки населения в возрасте от 15 лет и старше. При сборе социологической информации был использован метод формально-стандартизированного интервью, который допускает заполнение вопросника самим респондентом.

Было опрошено 1705 человек в городах Киров, Орлов, Уржум, Яранск, Белая Холуница, Советск, Кирово-Чепецк; в поселках Арбаж (Арбажский район), Ленинская Искра (Котельничский район), Лёвинцы (Оричевский район), Мураши (Мурашинский район), Даровской (Даровской район); селах Буйское (Уржумский район), Верхосунье (Сунской район); деревнях Безводное (Пижанский район), Мурино (Сунской район).

Для социологического опроса за основу была взята анкета, разработанная и апробированная в 2004 г. сотрудниками отдела социологии МарНИИЯЛИ им. В. М. Васильева под руководством заведующей отделом к. и. н. О. В. Орловой¹. Анкета в соответствии с местной этноконфессиональной спецификой была доработана авторами данного научного исследования, при этом содержание и количество вопросов не изменилось.

Основные цели и задачи нашего исследования аналогичны целям и задачам социологического исследования «Религиозное сознание населения Республики Марий Эл», осуществленного МарНИИЯЛИ им. В. М. Васильева в 2004 г.

Цели:

- *дать максимально объективную картину современного уровня религиозного сознания населения;*
- *обеспечить образовательные и научные учреждения, органы государственной власти, общественные организации необходимой и актуальной информацией по данной проблеме.*

¹ Религиозное сознание населения Республики Марий Эл : Научно-статистический бюллетень / Редколлегия : отв. редактор В. И. Шабыков, С. Н. Исанбаев, Е. А. Ожиганова. – Йошкар-Ола : МарНИИЯЛИ им. В. М. Васильева, 2005. – С. 4–6.

Задача — получить социологическую информацию по следующим блокам вопросов:

- *религия в жизни людей (этнорелигиозная ситуация; уровень религиозности; причины обращения к религии; изменение отношения человека к религии в течение его жизни; оценка значимости религии в жизни человека и страны);*
- *религиозные традиции (отношение к религиозным обрядам, обычаям и праздникам; наличие икон и других предметов религиозного культа; посещение традиционных мест богослужения);*
- *религия и политика (влияние религии на общественно-политическую жизнь; возможности религии стать государственной идеологией; взаимоотношения руководителей области с представителями различных религиозных конфессий);*
- *межконфессиональные отношения (характер межконфессиональных отношений сейчас и в будущем; причины существования противоречий между конфессиями; возможности возникновения конфликтов между религиозными организациями и людьми на религиозной почве);*
- *проблемы развития (возрождения) религии (отношение к возрождению традиционных религий, преподаванию религии в общеобразовательных школах);*
- *отношение к эзотерическим феноменам (явлениям);*
- *взгляд на загробную жизнь или существование жизни после смерти человека.*

Параллельно изучались вопросы, косвенно связанные с основной темой исследования: социальное самочувствие; социально-демографическая характеристика населения региона.

В качестве интервьюеров-анкетеров выступили студенты высших и средних профессиональных учебных заведений Кировской области.

Предварительный математический подсчет результатов осуществили студенты первого курса Кировской государственной медицинской академии. Окончательный математический подсчет социологических данных произвел А. Г. Поляков.

Социально-демографические характеристики (пол, национальность, возраст) выборочной совокупности респондентов адекватно отражают аналогичные показатели генеральной совокупности населения области². Это,

² Кировская область в цифрах : краткий стат. сб. — Киров : Террит. орган Федер. службы гос. статистики по Киров. обл., 2007. — С. 15–19; Памятная книжка Кировской области и календарь на 2005 год : информ. стат. сб. / Террит. орган Федер. службы гос. статистики по Киров. обл. — Киров : Вят. кн. изд-во, 2005. — С. 21, 36–46.

а также территория охвата и использование метода случайной выборки обеспечили необходимую степень репрезентативности исследования.

В данной статье представлены лишь некоторые результаты исследования, отражающие его цель и задачи.

Отношение к религии (религиозность) респондентов изучалось на основе закрытого анкетирования. Было предложено соотнести свою позицию с рядом вариантов ответов. Получены следующие результаты.

Таблица 1

Отношение респондентов к религии, %

1.	<i>Я верующий и соблюдаю религиозные обряды</i>	8,9
2.	<i>Я мог бы сказать, что я религиозный человек</i>	18
3.	<i>Я верующий, но не соблюдаю религиозные обряды</i>	41,7
4.	<i>Я колеблюсь между верой и неверием</i>	9,8
5.	<i>Я не религиозен</i>	5,7
6.	<i>Я не верующий, но уважаю чувства тех, кто верует</i>	10,7
7.	<i>Я атеист</i>	3,2
8.	<i>Затрудняюсь ответить</i>	2

Таким образом, большинство респондентов причисляет себя к верующей части населения, но признает недостаточную осведомленность в вопросах религии. Данная тенденция прослеживается и в соседних российских регионах (Марий Эл, Нижегородская область)³. Изучение конфессионального состава респондентов базировалось на вопросе: Если Вы верующий человек, то к какой религии Вы принадлежите? Были получены следующие ответы.

Таблица 2

Религиозная принадлежность респондентов, %

1.	<i>Православие</i>	72,7
2.	<i>Ислам</i>	3,9
3.	<i>В основном соблюдаю православную веру, иногда соблюдаю и языческую (марийскую) веру</i>	2

³ Религиозное сознание населения Республики Марий Эл: Научно-статистический бюллетень / Редколлегия: отв. редактор В. И. Шабьков, С. Н. Исанбаев, Е. А. Ожиганова. — Йошкар-Ола: МарГНИИЯЛИ им. В. М. Васильева, 2005. — С. 4—6.

4.	<i>В равной мере соблюдаю и православную и языческую (марийскую) веру</i>	1,1
5.	<i>В основном соблюдаю языческую (марийскую) веру</i>	0,4
6.	<i>Соблюдаю только языческую (марийскую) веру</i>	0,4
7.	<i>В основном соблюдаю православную веру, иногда соблюдаю и языческую (удмуртскую) веру</i>	0,8
8.	<i>В равной мере соблюдаю и православную и языческую (удмуртскую) веру</i>	0,4
9.	<i>В основном соблюдаю языческую (удмуртскую) веру</i>	0
10.	<i>Соблюдаю только языческую (удмуртскую) веру</i>	0
11.	<i>Приверженец другой религии</i>	0,6
12.	<i>Верю в Бога (Аллаха), но не разбираюсь в религиях</i>	2,7
13.	<i>Верю в своего Бога</i>	5,6
14.	<i>Не ответили</i>	9,4

Ответы респондентов в значительной мере отразили религиозный состав населения Кировской области, иллюстрируемый материалами переписи населения⁴. Следует отметить, что респонденты подтвердили наличие тенденций двоеверия в регионе, которое развивалось с XVII—XIX вв. и было обусловлено активными процессами христианизации финно-угорского населения. Также прослеживается недостаточная осведомленность респондентов в вопросах религии, т. к. 9,4 % респондентов не ответили на вопрос, либо отметили, что не разбираются в религиях²

Анализ причин обращения современных людей к религии позволил сделать вывод о значимой роли социальных факторов (неуверенность в завтрашнем дне, болезнь близких людей, душевный кризис, поиск смысла жизни).

Таблица 3

Причины обращения современных людей к религии, %

1.	<i>Влияние семьи</i>	12,1
2.	<i>Влияние родственников</i>	8,1
3.	<i>Влияние церкви (мечети, языческих молений)</i>	1,1

⁴ Кировская область в цифрах: краткий стат. сб. — Киров: Террит. орган Федер. службы гос. статистики по Киров. обл., 2007. — С. 15–19; Памятная книжка Кировской области и календарь на 2005 год: информ. стат. сб. / Террит. орган Федер. службы гос. статистики по Киров. обл. — Киров: Вят. кн. изд-во, 2005. — С. 21, 36–46.

Продолжение таблицы 3

4.	<i>Влияние служителей культа, проповедников, верующих людей</i>	0,7
5.	<i>Влияние средств массовой информации</i>	2,5
6.	<i>Под влиянием общественного мнения</i>	2,9
7.	<i>Душевный кризис</i>	6,2
8.	<i>Собственное нездоровье</i>	4
9.	<i>Болезнь близких людей</i>	4,5
10.	<i>Неуверенность в завтрашнем дне</i>	5,6
11.	<i>В результате самостоятельных поисков истин и раздумий о смысле жизни</i>	12,2
12.	<i>Просто верю в Бога (Аллаха)</i>	29,1
13.	<i>Другое</i>	11

На одно из первых мест респонденты ставят влияние семьи, особенно роль матери.

Таблица 4

Веруют ли (веровали ли) Ваши родители? (%)

1. ОТЕЦ

1.	<i>Никогда не был верующим</i>	12,8
2.	<i>Был верующим, но перестал верить</i>	2,5
3.	<i>Не был верующим, а затем стал верить</i>	11,3
4.	<i>Всегда был верующим</i>	25,7
5.	<i>Не знаю</i>	36,4
6.	<i>Не ответили</i>	11,3

2. МАТЬ

1.	<i>Никогда не была верующей</i>	8,8
2.	<i>Была верующей, но перестала верить</i>	1,8
3.	<i>Не была верующей, но стала верить</i>	16,6
4.	<i>Всегда была верующей</i>	54,9
5.	<i>Не знаю</i>	16,1
6.	<i>Не ответили</i>	1,8

В рамках дополнительных пояснений респонденты отмечают участие матери (бабушки) в поддержании религиозных традиций, организации религиозных праздников, ознакомлении детей с основами веры.

Изучение проблемы изменения отношения к религии в течение жизни показало, что примерно половина респондентов утверждают о постепенном приобщении к религии, своих сомнениях между верой и неверием (см. таблицы 5, 6).

Таблица 5

Отношение к религии в течение жизни, %

1.	<i>Всегда был верующим</i>	34,1
2.	<i>Раньше был неверующим, стал верующим</i>	23,6
3.	<i>Я всегда колебался между верой и неверием</i>	22,5
4.	<i>Раньше был верующим, стал неверующим</i>	2,4
5.	<i>Всегда был неверующим</i>	7,6
6.	<i>Другое</i>	4,5
7.	<i>Не ответили</i>	5,3

Таблица 6

С какого возраста Вы считаете себя верующим? (%)

1.	до 1 года	4
2.	2–6	9,3
3.	7–8	10,4
4.	9–14	8,6
5.	15–17	7,9
6.	18–20	9,8
7.	21–25	6,8
8.	26–29	4,7
9.	30–39	9,6
10.	40–49	4,5
11.	50–59	2,5
12.	60 и старше	2,5
13.	Не ответили	19,4

Современные люди все же отводят значительное место религии в своей жизни и жизни государства. Это подтверждается ответами респондентов на следующих два вопроса.

1. Какое место занимает религия в Вашей жизни? (%)

1.	<i>Очень важно</i>	10,3
2.	<i>Довольно важно</i>	38,8
3.	<i>Незначительное</i>	33,5
4.	<i>Никакого места не занимает</i>	11,5
5.	<i>Не ответили</i>	5,9

2. Как Вы оцениваете место религии в жизни страны? (%)

1.	<i>В стране должна быть одна официально признанная (государственная) религия</i>	22,3
2.	<i>В стране (в особенности, многонациональной) не должно быть государственной религии, за каждым народом и каждым человеком должно быть признано право свободного вероисповедания</i>	52,4
3.	<i>Следует запретить распространение любых религиозных воззрений зарубежными миссионерами</i>	7,3
4.	<i>Затрудняюсь ответить</i>	13,7
5.	<i>Не ответили</i>	4,3

Следует отметить, что традиции религиозного воспитания в исследуемом регионе в определенной мере утрачены. Большая часть респондентов (44,9 %) не беспокоится за будущее своей религии, 24,9 % — затрудняются ответить, 5,9 % — не ответили, лишь 24,3 % респондентов указали, что беспокоятся за будущее своей религии.

Содействуют привитию веры членам семьи и знакомым — 28,8 % респондентов. Большинство респондентов (53,3 %) соблюдают лишь некоторые религиозные обряды и традиции, а 5 % соблюдают все обряды и традиции.

В качестве причин соблюдения религиозных обрядов респонденты указывают: успокоение души (28,1 %), обязательность для всех верующих — 15 %, соблюдение многими — 13,4 %, соблюдение родственниками — 8,9 %, другое — 17 %, из любопытства — 3,2 %.

Большая часть респондентов (72,9 %) положительно относится к объявлению Рождества Христова и Пасхи государственными праздниками.

Отмечается тенденция наличия интереса у респондентов к внешней стороне религии, религиозной символике. Почти 90 % респондентов имеют предметы религиозного культа.

Таблица 8

Есть ли у Вас предметы религиозного культа? (%)

1.	<i>Имеются для удовлетворения Ваших религиозных потребностей</i>	34,8
2.	<i>Имеются для удовлетворения религиозных потребностей членов Вашей семьи</i>	29,9
3.	<i>Имеются, но они не используются для удовлетворения чьих-либо религиозных потребностей</i>	22,9
4.	<i>Имелись, но убрали за ненадобностью</i>	1,7
5.	<i>Нет и никогда не было</i>	7,3
6.	<i>Не ответили</i>	3,4

Особенности посещения мест богослужения (религиозного культа) респондентами отражено в таблице 9.

Таблица 9

Данные о посещении респондентами мест религиозного культа, %

		<i>Посещаю регулярно</i>	<i>Посещаю нерегулярно</i>	<i>Не посещаю</i>	<i>Не ответили</i>
1.	Церковь	8,2	65,3	23,7	2,8
2.	Мечеть	0,4	1,8	57,1	40,7
3.	Священную рожду	0,2	1,1	48,7	50
4.	Мольельный дом	0,3	1,8	48,2	49,7

В результате опроса была подтверждена тенденция о росте влияния религии и религиозных деятелей на общественно-политическую жизнь: 29,3 % респондентов считает, что религия оказывает на общественно-политическую жизнь значительное влияние, 28,9 % считают, что религия оказывает незначительное влияние, 20,9 % затруднились ответить.

Изучались мнения респондентов по ряду проблемных вопросов, связанных с межконфессиональными отношениями в обществе. Данный регион отличается поликонфессиональным составом с традиционно ведущими позициями православия. Межконфессиональные конфликты отмечались достаточно редко и связаны в основном с миссионерской деятельностью Русской Православной Церкви в конце XIX – начале XX вв.

На вопрос «Какие причины Вы можете назвать для существования противоречий в межконфессиональных отношениях?» — были получены следующие ответы:

1.	Владение культовыми зданиями, имуществом, землей	11,3
2.	На почве борьбы за духовное влияние на людей	33,9
3.	На этнической основе	10,7
4.	Из-за появления в регионе нетрадиционных культов, религиозных сект	22,3
5.	Другие причины	21,8

Следует отметить, что респонденты не выделяют в качестве причины содержательную сторону религий, особенности вероучения.

Напряженность в отношениях выделена респондентами в первую очередь между представителями православия и ислама (41,3 %), между христианскими конфессиями (10,5 %), язычеством и христианством (10 %). Часть респондентов (11,1 %) считают, что межконфессиональные отношения будут осложняться, 42,5 % респондентов затруднились ответить на вопрос.

Таким образом, начальный этап социологического исследования по изучению религиозного сознания в Кировской области показал, что среди населения отмечается постепенный рост интереса к религии. Большая часть населения указывает на свою религиозность, имеет достаточные представления о религиозном мире, культивирует элементы традиционного религиозного уклада.

В настоящее время исследования в данном направлении продолжают с целью выявления тенденций и изменений в религиозном сознании населения изучаемого региона. Обращается особое внимание на изучение вопроса межконфессиональных отношений, взглядов на «свою» и иные религии.

ВАРИАНТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ КАРЬЕРЫ ЖЕНЩИН В ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКИХ ЦЕРКВЯХ

*В. П. Клюева
(Тюмень, Россия)*

Пятидесятничество в настоящее время одно из наиболее динамично развивающихся религиозных направлений в мире. Современные российские пятидесятники могут быть разделены с учетом специфики советской истории на зарегистрированных и незарегистрированных. Все современные общины

различаются отношением к современным формам богослужения и проявлению даров Духа Святого, а также ориентацией на конкретных пятидесятнических богословов. Незарегистрированные общины, так называемые классические пятидесятники, отличаются консервативными взглядами: современные формы богослужения, крайняя эмоциональность и чрезмерное проявление знамений Духа Святого для них являются неприемлемыми. Среди зарегистрированных пятидесятнических общин можно выделить умеренных и либеральных/новых пятидесятников. Во всех этих церквях признаются современные формы богослужения; богослужения либеральных/новых пятидесятников часто отличаются эмоциональностью, использованием современных технологий и проявлениями знамений Духа Святого¹.

Классические и либеральные пятидесятники на многие проблемы, которые перед ними ставит современная действительность, смотрят по-разному. Эта разница присутствует и в представлениях, связанных со взглядами на религиозную карьеру² женщин и женское лидерство в целом. Рассмотрим общее и особенное на примере двух крупных пятидесятнических объединений Тюменского региона: Союз Миссий христиан веры евангельской (классические пятидесятники) и Региональное объединение церквей христиан веры евангельской ХМАО (либеральные/новые пятидесятники).

Для тех и других характерно представлять мужчин и женщин как дополняющих друг друга субъектов. «Бог сотворил женщину быть равноправной мужчине. Ее роль настолько же велика, незаменима и очевидна, как и роль мужчины. Вместе они должны дополнять друг друга. <...> Благословенно Богом только то общество, где вместе функционируют и мужчина и женщина. Поэтому что вместе и мужчина, и женщина отображают образ и подобие Божье»³.

При этом классические пятидесятники, опираясь на Библию (1 Тим 2:11; Еф 5:22; Кол. 3:18; 1 Кор 14:34), считают, что женщина является несамостоятельной, нуждающейся в руководстве, и более всего в духовном/религиозном руководстве. Соответственно, карьера в церквях СМ ХВЕ для женщины ограничивается административной работой или должностями, не связанными с духовным лидерством. Либеральные

¹ См. подробнее : Ключева В. П., Поплавский Р. О., Бобров И. В. Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ) — СПб : Изд-во РХГА, 2013; Куропаткина, О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России : Диссертация на соискание степени к. культ. н. 2009 [Рукопись]. — С. 73—77.

² Под религиозной карьерой нами понимается последовательность ролей, статусов, которые верующие приобретают в религиозной общине, и видов деятельности, которые они выполняют.

³ Попова, Ю. Подобное притягивает подобное // Слово жизни. — 2003. — № 6.

пятидесятники относятся к этому несколько иначе. Также ссылаясь на текст Священного Писания (Быт. 1:26; 2 Кор. 3:6; Гал. 3:27–28), они подтверждают право женщин на занятие лидерских позиций, которые должны распределяться в зависимости от способностей человека.

Общим для всех пятидесятников является то, что женщины наиболее ярко могут проявить себя во внекультурной стороне жизни общины. У либеральных пятидесятников они активно работают в офисе церкви: секретарями и помощниками (референтами) пасторов, администраторами, бухгалтерами и прочими. У классических пятидесятников нет как таковых должностей — секретарь пастора. Но все остальные занятия также присущи верующим женщинам: бухгалтер, библиотекарь, юрист, выпускающий редактор газеты. На наш взгляд, считать эту работу религиозной карьерой можно только условно, потому что работающие женщины обеспечивают деятельность церкви/общины как организации, но это не касается религиозных практик. Такую же работу они могли бы делать и в любой другой организации. Хотя косвенным образом они, поддерживая работу церковной структуры, тем самым способствуют воспроизводству обыденной религиозной жизни в общине.

Возможность реализации религиозной карьеры связана с «возрастанием в церкви», т. е. с достижением среди верующих некоего статуса/положения. В религиозной среде традиционными для женщин являются следующие служения: учительница в воскресной школе, регент хора (руководитель группы прославления), дьяконисса.

Для классических пятидесятников вышеперечисленными занятиями и ограничивается активное участие женщин в религиозном пространстве. Пиком религиозной карьеры следует назвать сан дьякониссы. В общинах СМ ХВЕ дьяконисса — это женщина, помогающая пастору «в труде среди женщин». Она проводит сестринские собрания, по поручению пастора может преподнести наставление женщинам в общине. Кроме того, дьяконисса играет важную роль при обряде «омовения ног», т. к. мужчины омывают ноги мужчинам, а женщины — женщинам, поэтому она начинает обряд для женской части церкви. Также в ее обязанности входит хранение церковной утвари, которая используется при причастии. В церквях бывает одна-две дьякониссы.

Подобные ограничения активного женского участия в религиозных практиках связаны с тем, что у классических пятидесятников, к которым и относится СМ ХВЕ, существует запрет на духовное лидерство и проповедование в церкви женщинами.

В общинах РО ЦХВЕ для верующей есть больше возможностей реализовать себя на религиозном поприще. Кроме уже названных вариантов: работа в воскресной школе и прославлении, наиболее активные женщины

становятся руководителями домашних ячеек⁴ и лидерами служений. Часто встречается ситуация, когда жена несет сопасторское служение, помогая мужу-пастору. Большинство семейных пар, прошедших обучение в библейских школах или на курсах «Год для Бога», в дальнейшем стали служить в качестве миссионеров и пасторов. В описаниях семей служителей можно увидеть общее настроение, которое демонстрирует идеализированную религиозную карьеру: «я и вся моя семья служим Господу»⁵. При этом под служением понимается именно работа в церкви — пастором или служителем. В целом, в общинах новых пятидесятников сложилась стратегия на привлечение жены к деятельности мужа-служителя. Епископ РО ЦХВЕ В. Витюк в интервью говорил: «Жена пастора должна быть вовлечена в служение, это очень важно. У каждой девушки, которая становится женой пастора, автоматически входит в призвание быть рядом с пастором и помогать ему»⁶.

Тогда как у классических пятидесятников существует традиция не выделять жену служителя: «Жена служителя — равноценная сестра среди других сестер»⁷, чтобы избежать личностных конфликтов в церкви.

Кроме того, женщины в церквях либеральных пятидесятников могут проповедовать. Более того, женские служения в РО ЦХВЕ обязательно включает в себя проповедь, молитву и общение на разные темы. В качестве проповедников иногда приезжают жены пасторов из общин других городов. Тогда как в церквях СМ ХВЕ женщины самостоятельно проводят только встречи, не касающиеся религиозных тем, а для проповеди и наставления приглашаются служители-мужчины — пасторы и пресвитеры.

Больше всего отличий для разных пятидесятнических направлений заметно в вопросе женского священства. Если классические пятидесятники категорически отвергают такую возможность⁸, то в либеральных общинах этот

⁴ В РО ЦХВЕ ХМАО развивается принцип домашней ячейки церкви, который заключается в том, что верующие одной общины, помимо общих собраний в здании церкви, собираются небольшими группами, часто сформированными по территориальному принципу, дома у одного из прихожан. Эти собрания призваны интенсифицировать общение между прихожанами, привлечь к деятельности церкви как можно больше верующих.

⁵ Подройкова, Л. Семейные обетования // Слово Жизни. — 1998. — № 5.

⁶ Интервью с В. Витюком, Нижневартонск, июль 2012 г. // Архив автора.

⁷ Из беседы с председателем правления СМ ХВЕ Е. Шестаковым, Тюмень, январь 2013 г. // Архив автора.

⁸ Председатель правления СМ ХВЕ Е. Шестаков объяснял, что в данном вопросе классические пятидесятники опираются на библейские слова: «Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви» (1 Кор. 14:34–35).

вопрос решается индивидуально. Позиция по этому вопросу зависит от личных убеждений руководителя конкретной церкви. Пасторское служение может быть как мужским, так и женским. Хотя, несомненно, предпочтение отдается мужчинам: «Пастырское служение — это мужское служение, но бывают исключения, когда и женщина может нести эту ответственность»⁹.

По уточнению В. Витюка, женщины, как правило, не рукополагаются, а благословляются на пасторское служение, которое они исполняют до тех пор, пока не появится кандидатура пастора-мужчины. Однако менять «успешную женщину на неуспешного мужчину только потому, что он мужчина»¹⁰ руководство объединения не спешит. В РО ЦХВЕ ХМАО одна женщина (Людмила Поливцева) рукоположена пастором общины в Стрежевом (Томская область) и одна (Любовь Саранова) — пресвитером, т. е. помощником пастора, общины в поселке Ларьяк. Ранее, в начале 2000-х гг., пасторские обязанности в с. Каргасок (Томская область) исполняла Нина Звягина. Также женщина может быть миссионером, приехавшим «поднимать церковь», особенно это было распространено в середине 1990-х гг. Однако женщина-пастор или самостоятельный служитель в РО ЦХВЕ — это по-прежнему редкость, и вряд ли их число будет увеличиваться.

По мнению О. Куропаткиной, более сдержанное отношение у российских либеральных пятидесятников к женскому священству, по сравнению с общемировыми тенденциями, связано со стремлением «поднять» и научить ответственности мужчин¹¹. На наш взгляд, здесь также влияют и сохранившиеся в обществе гендерные стереотипы, поддерживающие доминирование мужчин в публичной сфере.

Женщины, желающие сделать религиозную карьеру, неосознанно учитывают сложившиеся отношения внутри пятидесятнических общин в целом. Эти отношения описываются Б. Мартин как «пятидесятнический гендерный парадокс»: с одной стороны, мужчины и женщины рассматриваются как равные друг другу, но эта ситуация сохраняется только в том случае, если женщина не оспаривает формальный авторитет мужчины. С другой стороны, мужчины могут уступать часть своей власти женщинам — в решении ряда домашних вопросов и даже в руководстве общиной де-факто, в то время как де-юре главой общины является мужчина¹².

⁹ Интервью с В. Витюком, Тюмень, февраль 2011 г. // Архив автора.

¹⁰ Там же.

¹¹ Куропаткина, О. В. Ук. соч. — С. 170.

¹² Подробнее о «гендерном парадоксе» в пятидесятничестве см. : Martin B. The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / Edited by R.K. Fenn. — Padstow, 2006. — P. 54–57.

Сделать карьеру женщине-пятидесятнице проще в церквях новых пятидесятников, потому что консервативные общины придерживаются взглядов на безусловное женское подчинение мужчине, хотя во внекультовой сфере женщина может себя реализовать. При этом во всех пятидесятнических деноминациях статус некоторых женщин может быть достаточно высоким, потому что они могут получить дары Духа Святого (1 Кор. 12:4–10).

РИСУНОК КАК МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА

Т. А. Фолиева
(Волгоград, Россия)

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11–33–03351 «Межкультурный диалог в современном российском регионе: историческая ретроспектива и проблема построения».

Феномену социализации в целом посвящено множество работ в различных отраслях социально-гуманитарных наук. Постепенно увеличивается интерес и к религиозному аспекту социализации, что находит свое отражение в работах Б. Г. Безрогова, Т. В. Складовой, А. В. Кузьмина, И. А. Дорошина и других. Однако большинство работ является теоретическими, что объясняется прежде всего размытостью самого понятия, огромным объемом его смыслового наполнения и отсутствием критериев, которые позволили бы говорить об успешности / неуспешности процесса. Поэтому в немногочисленных эмпирических исследованиях социализации чаще всего используются метод интервью и автобиографии, либо методики, косвенно сопряженные с социализацией и ее механизмами¹. Но и использование таких подходов тоже ограничено. В первом случае, опасны ложные воспоминания, социально-желаемые ответы и единичность опыта, во втором — может проявиться мозаичность

¹ См. к примеру : Безрогов, В. Власть дискурса и религия в воспоминаниях о детстве. Персональная история религиозной социализации в рассказах о себе / Виталий Григорьевич Безрогов // Религиозные практики в современной России : Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджанян. — М. : Новое издательство, 2006. — 400 с. — С. 88–105. — (Новые материалы и исследования по истории русской культуры. Вып. 3); Дорошин, И. А. Экспертиза религиозной социализации в обществе риска // Власть. — 2011. — № 11. — С. 84–87.

представлений о процессе. В то же время указанные методы нельзя применять при работе с детьми, поскольку малыши не могут структурировать информацию и, быстро устав, теряют внимание и усидчивость. Поэтому одним из эффективных видов работы с детьми являются игровые формы исследований. К таковым мы относим проективные методики: коллаж, рисунок и т. д. Конечно, проекция не является универсальным методом, который поможет понять нам феномен религиозной социализации, но, как думается, применение его достаточно перспективно при работе с детьми дошкольного и младшего школьного возраста.

Отметим, что применение данного метода в исследовании религиозной социализации в целом и в формировании образа Бога не является новаторским. Впервые методика была применена Эрнстом Хармсом в 30-х гг. XX в., затем повторялся в исследованиях Антуана Вергота и Дэвида Хеллера², в российской науке подобных исследований не существует. В чем смысл методики? Авторы исходят из общепризнанной позиции, что первичная религиозная социализация приводит индивида к самой идее сверхъестественного (или его отсутствия), а также прививает нормы поведения с этим сверхъестественным и вводит в систему традиционных установок. Этап охватывает три периода в жизни человека: раннее детство (0–3 года), дошкольный период (3–8 лет), школа (8–18 лет). Антуан Вергот полагает, что пик детской религиозности приходится с 3 до 12 лет³. Эрнест Хармс экспериментальным путем доказал, что в этот период существует три этапа понимания детьми и подростками Бога и религии: «Религия как сказка» (0–6 лет), «Реалистичный этап» (7–12 лет), «Индивидуалистский этап» (12–18 лет)⁴. Можно предположить, что, поскольку к этому этапу развития психологии как науки «рисунок сделал себе быструю карьеру как фактор, оказывающий дополнительную помощь в диагностике, обогащающий коммуникацию и социальный репертуар»⁵, именно он и был выбран для эмпирического объяснения выдвинутых авторами положений.

² Harms, E. The development of religious experience in children // *American Journal of Sociology*. — 1944. — № 50. — Pp. 112–122; Vergotte, A., Tamayo, O., Pasqualli, L., Bonami, M. and others. Concept of God and Parental // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — 1969. — № 8. — Pp. 79–87; Heller, D. *The Children's God*. Chicago : University of Chicago Press, 1986. — 176 pp.

³ Vergotte, A. and others. Concept of God and Parental // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — 1969. — № 8. — P. 80.

⁴ Harms, E. The development of religious experience in children // *American Journal of Sociology*. — 1944. — № 50. — P. 115.

⁵ Остер, Дж., ГОУД П. Рисунок в психотерапии. Методическое пособие для слушателей курса «Психотерапия». — М., 2001. — С. 6.

Суть эксперимента в следующем: в дошкольных учреждениях и общеобразовательных школах, во время обычных для детей занятий, учителя просили ребят представить Бога, а затем, после 2–3 минут раздумий, нарисовать его. Тестируемые не были ограничены временем или иными требованиями, могли прокомментировать свой рисунок дополнительно. В ходе нашего исследования были допущены следующие изменения: воспитатель (в детском саду) и учитель (в начальных классах среднеобразовательной школы) не проводили эксперимент (это делали непосредственно исследователи), но присутствовали при работе с детьми. После проведения исследования организовывались дополнительные консультации с педагогами, если рисунки и/или поведение и объяснение детей требовали пояснений или уточнений. К таким случаям прежде всего относятся рисунки со скрытой внутренней агрессией, фиксирующие отставание детей в развитии и нарушение моторики.

Ограничением для применения метода является возраст испытуемого. Как показали пилотажные исследования, начиная с 12–13 лет, увеличивается процент отказа рисовать из-за сомнений в собственном мастерстве (доходит примерно до 40 %). В то же время подростки начинают высказывать сомнения о существовании Бога ~ 13–14 лет, но все равно рисуют, что указывает на разрыв представления о реальности Бога и наличием его образа в мыслительной деятельности, что не наблюдается у детей дошкольного и младшего дошкольного возраста. Несколько пилотажных рисунков показало также, что нижней границей следует избрать 3,5 года, поскольку дети в этом возрасте не понимают понятие «Бог», а сам рисунок, по сути, — это схематичный примитивизм.

Исследование проводилось и в детских садах, и начальных школах, но в данном очерке внимание будет сконцентрировано на рисунках дошкольников. Исследование приводилось в несколько этапов. В марте 2012 г. Анастасия Доманская по нашей просьбе провела исследование в учреждении города Минска (выборка $n = 9$, возраст 5–7 лет), это исследование мы рассматриваем как пилотажное. В сентябре 2012 г. и в январе 2013 г. было проведено исследование в детских дошкольных учреждениях г. Волгограда (выборка $n = 5$, возраст 4,5–7; $n = 45$, возраст 5–7 лет). Эти рисунки и будут объектом нашего внимания.

Отметим также, что анализ рисунков Бога может происходить в двух направлениях. Первое — непосредственно психологическая интерпретация: определение уровня когнитивного развития, эмоционального фона, гендерной и возрастной специфики, наличие отклонений и фобий, определение психологического здоровья. Это разработанная и достаточно стандартная процедура, которая часто применяется в психологических науках⁶.

⁶ См. к примеру: Дилео, Д. Детский рисунок: Диагностика и интерпретация / Джон Дилео; пер. с англ. Е. Фатюшиной. — М.: Апрель Пресс: ЭКСМО-Пресс, 2001. — 262, [1] с. Энциклопедия признаков и интерпретаций в проективном рисовании и арт-терапии / Л. Д. Лебедева, Ю. В. Никонорова, Н. А. Тараканова. — СПб.: Речь, 2006. — 332 с.

Второе направление — это религиоведческий анализ рисунков. Здесь возникают трудности, поскольку процедура не описана и не разработана. На данном этапе можно определить следующие цели такого анализа. Во-первых, провести типологизацию и классификацию образов, которые присутствуют в рисунках. Во-вторых, определить критерий религиозности. В-третьих, определить влияние внешних (нерелигиозных) факторов на образы в рисунках.

В идеале, эти два направления должны быть неразрывны и взаимодополнять друг друга. Конечная же цель такого исследования — это получение в будущем критериев, которые позволят говорить об определенном уровне религиозной социализации у детей дошкольного возраста. Конечно, рамки этого очерка не позволят решить нам поставленной цели. Подведем лишь общие итоги проведенных исследований и наметим пути дальнейшей интерпретации.

Прежде всего отметим, что во время начала работы с детьми им не разъяснялось и не объяснялось, что такое «Бог», не озвучивались также синонимы и близкие определения по значению. В данной возрастной группе (дошкольников) существовали отказы из-за не знания того, что их просят нарисовать (у школьников отказ идет из-за неуверенности в своих художественных способностях). Но эти отказы были немногочисленны и существуют в двух формах: явной — категорический отказ рисовать (2 случая, мальчики 4,5 и 5 лет) и скрытой — ребенок рисовал рисунок, но требуемый образ на нем отсутствовал, и дети объясняли это, применяя хитрость или фантазию: «Исследователь: “А где Бог?” Алина, 5 лет: “Спрятался в дожде”. Соня, 5 лет: “Я закрыла глаза, а вижу только танк”. Соня, 5 лет: “Исчез”». Таких отказов больше, чем явных — около 6. Но все же эти практика показывает, что к 5 годам у большинства детей есть представление о понятии «Бог».

В то же время очень четко видно, если ребенок воспитывается в религиозной семье, а следовательно у него идет интенсивная религиозная социализация — в рисунке присутствуют реплики на конкретные конфессиональные предметы: распятия, иконы, четки и т. д. Но в то же время, если семья не религиозна, то в рисунках Бога конфессиональная составляющая не отражается. Так, например, двое мальчиков (5 и 7 лет), лезгин и татарин по национальности (с допущением, что они мусульмане), нарисовали рисунки, о которых их попросили.

Следующий очень важный результат заключается в том, что Бог у детей всегда антропоморфен (что не подтверждает концепцию Ж. Пиаже о детском анимизме), вне зависимости от когнитивного развития ребенка. Даже так называемые «головоноги» — это образ человека, характерный для определенного уровня восприятия ребенком собственного и чужого тела (когда голова и туловище — единое целое). И. С. Кон указывал, что в 3–4 года «ребенок уже осознанно различает пол окружающих людей <...> но часто

ассоциирует его с чисто внешними признаками, допускает принципиальную обратимость пола», а в 6–7 лет «ребенок окончательно осознает необратимость половой принадлежности»⁷. Возможно, это объясняет, что в младшей возрастной группе (4,5–5,7 лет) преобладают рисунки без четко выраженной половой дифференциации, а в 6–7 она четко фиксируется, без преобладания распределения «мальчик рисует Бога—мужчину», «девочка рисует Бога—женщину».

Несмотря на то, что Жан Пиаже выделяет у дошкольников в одну стадию когнитивного развития — дооперациональных представлений и предпонятий, по рисункам заметна трансформация в образе Бога в детском мышлении. Если с 4 до 6 «Бог» находится «здесь-и-сейчас» и изображается часто на земле, в окружении обычных предметов (дом, дерево, цветок) и с животными (медведем, «собачкой Галей»), то с 6 до 7 лет рисунок смещается в верхнюю часть листа и «Бог» находится «на небе / над небом / в космосе». Но существование Бога не ставится под сомнение ни в момент трансформации его образа, ни в момент, когда дети отказываются его рисовать.

Остается неясным, как появляется само понятие «Бог» и его образ у детей. Предположим, что источником знания являются родители (как агенты первичной социализации), и пока отложим решение этого вопроса. Но стоит указать, что некоторые рисунки у девочек 6,5–7 лет (ангелы и феи) похожи на образы из мультсериала «Клуб Винкс: Школа волшебниц» («Winx Club»), хотя нет свидетельств прямого влияния мультфильма, но, обобщая, следует допустить воздействие художественных, литературных и медийных (но не профессиональных) агентов социализации.

Работая с данными рисунками, нужно все время помнить, что «дети — экспрессионисты, для которых предмет служит исключительно ориентиром или катализатором»⁸, поэтому при их анализе следует проявлять особую осторожность и тщательность, поскольку возникает большое искушение приписать им искомые смыслы, отказать детям в самостоятельности, принизить / повысить значение образа. Нельзя забывать и то, что мышление ребенка, как мыслительная деятельность первобытного человека, «нормальна в тех условиях, в которых она протекает, по-своему сложна и развита»⁹. Конечно, здесь

⁷ Кон, И. С. Введение в сексологию / И. С. Кон. — 2-е изд., доп. — М.: Медицина, 1989. — С. 194.

⁸ Дилео, Д. Детский рисунок: Диагностика и интерпретация / Джон Дилео; пер. с англ. Е. Фатюшиной. — М.: Апрель Пресс : ЭКСМО-Пресс, 2001. — С. 15.

⁹ Леви-Брюль, Л. Первобытный менталитет. — СПб., 2002. — С. 21.

нет прямых аналогий, но аллюзия на размышления Л. Леви-Брюля позволяет задать «настроение» исследованию и даже при наличии сильных агентов социализации рассматривать мировоззрение ребенка (до его поступления в школу) как самостоятельного и полноценного бриколера.

Несомненно, что основной объем работы еще впереди — тщательная классификация и типология, аналогии с западными наработками, многофакторная интерпретация. Но уж сейчас понятно, что конструирование детьми своего Бога здесь-и-сейчас в рисунке не отразит весь процесс религиозной социализации, однако может помочь описать и зафиксировать один из ее этапов.

СЕКЦИЯ «АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОСТМОДЕРН: ИНДИВИДУАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ СОВРЕМЕННОГО ВЕРУЮЩЕГО

А. Н. Колодный
(Киев, Украина)

В общественной мысли принято выделять три основных этапа (стазисы) в развитии европейского культурного сознания — преמודерн, модерн и постмодерн. По времени и сущности мы не можем увязывать эти этапы с многоконфессиональной эволюцией духовной жизни всего мира, поскольку названные духовные ситуации не нашли свое выражение в развитии каждой из имеющихся религий. Они четко выделяются разве что в христианстве, и то не в каждой из его конфессий, а в развитии этой религии как целостного духовного феномена в контексте всей ее истории.

Первый этап — преמודерн — хронологически можно начать с IV–V вв. — это время первых Вселенских соборов и деятельности Отцов Церкви, когда религия воплощенного и умирающего Бога получила свое выражение в абстрактной и догматически-законсервированной философии Логоса. Преמודерн базируется на идее Божьего патернального провидения. Все, существующее в мире, есть низшее, производное от Бога, а сам Бог — «не о мира сего», предстает самодостаточно сущим. В преמודерне Бог приоткрывается человеку через его душу и сердце, а не через разум. Поэтому христианам истину нужно искать не в научном познании, а в Откровении. *Человек преמודерна* выступает в роли привилегированного посланца Бога на Земле и вместе с тем — верного слуги его. Он не призван изменять стабильные условия своей жизни в мире, поскольку миссией Творца является сохранение неизменным мирового бытия. Доминирование в мировоззрении преמודерна идеи теоцентризма, понимание Бога прежде всего как космичурга, а не только субъекта добра, любви и истины, снимало примат разума, необходимость познания, явилось препятствием для начатой апостолом Павлом интеллектуальной эллинизации христианства.

Преמודерн в европейском христианском пространстве находил свое выражение в монотеизме. Религиозными проявлениями его, в частности после раскола христианства 1054 г., были православие и католицизм. Тем не менее католицизм не остановился на исходном христианстве и со временем вывел эту мировую религию за ее раннесвятоотцовскую и соборную традицию, вывел в мир, сделал христианство социальной религией.

Православие же остановилось на этапе преמודерна и в его исходных соборных и святоотеческих архаизированных формах сохранилось и поныне, в значительной мере благодаря симфонии его державей с государством, а также массовой необразованности его последователей, благодаря своему распространению в странах, отсталых в историческом процессе.

Этап модерна в европейской общественной жизни, а вместе с тем и в религиозной ее области, начинается с XVI—XVII вв. — времени Реформации. Именно она осуществила перевод Библии на национальные языки, по-новому открыла ее миру, возвратила ее христианам в чистом виде, без тех дополнений и деформаций, которые внесли в истолкование Библии Отцы Церкви и христианские Соборы первого тысячелетия. Модерн не снял доминирующую в мировоззрении преמודерна идею теоцентризма, но дополнил ее через свободное изучение библейских текстов так, что открыл двери для доминирования со временем идеи радиоцентризма, возникновения научно-технического общества. Процесс модернизации был и процессом секуляризации, в котором наука, экономика, государство и, в конечном счете, сфера личной жизни эмансипировались от религии. Религия вытеснилась из общественной жизни, предстала в роли пережитка. Христианство в условиях модерна стало одной из религий среди множества других.

Способом самозащиты, которое избрало в этих условиях западное христианство (прежде всего протестантизм), была демонстрация присущей ему разумности и социальной полезности, стремление свести теологию к этике. Это в конечном итоге привело к формированию этизированного христианства. Христианство, как образно заявил Людвиг Фейербах, из морали сделало Бога. Эта его тенденция сохраняется и ныне.

Со времен модерна мир, как творенье Божье, стал объектом познания и обнаружения в нем Божьей премудрости. Но со временем этот мир стал осознаваться уже не как продукт Божьего творчества, а просто как сама по себе сущая природа. Модерн не столько возвысил человека, сколько приземлил его, подал как часть естественного бытия, хозяина собственной судьбы. Человек получил право на познание мира и собственное корректирование своего существования в нем.

Со времен модерна мир уже не осознается как проявление Божье, а выступает прежде всего в качестве объекта человеческой рационализованной деятельности в нем. При этом последняя выступает уже не в качестве формы служения Богу-Творцу, а как выражение самосозидания: человек из слуги Божьего превращается в хозяина собственного существования. Таким образом, модерн — это этап возрастающей секуляризации, этап антропоцентризма, этап рациональности. На смену фантастической вере преמודерна приходит рационализованная вера модерна. Если на этапе преמודерна человек был ниже Бога, но выше всего иного, то на этапе модерна он стал заложником

внешних по отношению к нему, частью им же созданных, деструктивных сил. В конце концов, радиоцентризм привел к краху антропоцентризма, который строился на принципах: мир для меня, а посему я сам должен строить свое собственное бытие в нем.

Модерн послужил благоприятной почвой для развития и распространения протестантизированного христианства. Свидетельством этого является тот успех в историческом прогрессе, который проявили страны с доминирующим протестантизмом, весьма глубокий, осознанный уровень религиозности последователей протестантских течений, использование христианских моральных ценностей в роли неотъемлемой составляющей образа жизни верующих конфессий протестантизма, заинтересованность протестантов в получении научных знаний и практическом воплощении их в различных областях своей жизнедеятельности.

Но и на этапе модерна развитие культурного сознания не остановилось. Его упадку способствовал прежде всего крах иллюзии о всемогуществе человеческого разума. Наступил также крах универсальных моральных ценностей, устоявшихся научных взглядов и выводов, веры в бесконечность исторического прогресса. Для многих «умер Бог», который выступал в роли источника всех ценностей и идеалов. Плюрализация всех сторон общественной жизни — вот основа возникновения постмодерна.

Содержание понятия постмодерн еще не является устоявшимся и имеет большое семейство своих семантических значений. Не станем здесь входить в содержательное поле дискуссий относительно сущности постмодерна, поскольку это не является прямым объектом наших научных интересов. Отметим, что **время перехода к постмодерну датируют серединой 50-х гг. прошлого века.** Это послевоенные годы, когда после им же созданных на войне страхов человек потерял веру в свое достоинство, в какие-то универсальные моральные авторитеты, в бесконечный общественный прогресс, грядущее счастливое будущее, веру в заступничество Бога и в то, что он является источником всех ценностей и идеалов.

Много работ уже написано о постмодерне в философии, искусстве, литературе. В связи с этим возникает вопрос: *существует ли феномен религиозного постмодерна?* Кто-кто из исследователей этого феномена отрицает наличие его в религиозной сфере, а кто-кто рассматривает его лишь как состояние упадка христианской культуры, как постхристианскую эпоху. При этом используются различные понятия — религиозный постмодерн, постмодерн в религии, христианство эпохи постмодерна, христианский постмодерн, ортодоксальный постмодерн, мультирелигиозный постмодерн и т. п. Каждое из этих понятий отображает какие-то действительные аспекты ситуации бытия религии в современном мире, имеет свой содержательный характер. Кое-кто из исследователей при этом не говорит о религии вообще, а ограничивается

лишь анализом соотношения христианства и постмодерна. При этом речь идет преимущественно об «постхристианской ситуации», поскольку другие традиционные религии якобы переживают свой упадок, потерю идентичности. Но все же *наиболее четко нынешнюю религиозную ситуацию очертил Х. Кюнг*, который считает, что, с точки зрения религии, модель постмодерна можно определить как экуменическую парадигму, имеющую своей целью единство христианской церкви, мир между религиями и содружество наций. *По его мнению, постмодернистская парадигма создает множинно-ценностный, плюралистически-холистический синтез.*

Религиозный постмодерн обнаруживает себя на разных уровнях функционирования религии — индивидуальном и общественном. В задачу нашей статьи не входит анализ общественного уровня функционирования религиозности. Отметим здесь, прежде всего, то, что *постмодернистские черты присущи индивидуальному сознанию современного верующего*, который хотя и существует в какой-то конфессиональной системе, но в определенной степени функционирует фактически вычленным из нее. Это находит свое выражение в следующих основных эмпирических признаках.

Во-первых, происходит размывание самой идеи Бога. С одной стороны, антропоморфные представления о нем заменяются духовными (Бог — Всемирный Закон, Бог — Абсолют и др.), а с другой — появляется концепция «смерти Бога», точнее — смерти отстраненного от мира Бога, и учение о сопричастности Бога ко всем процессам на Земле и во Вселенной (своеобразная его пантеизация) и о человеке как его соратнике, соисполнителе.

Во-вторых, имеет место произвольный избирательный подход верующего к системе вероучения своей конфессии, потеря верующими единой цели и выражения своей религиозности; для многих религия выступает скорее как система определенных жизненных моральных норм, а не как картина мира или эсхатологическое учение, поскольку человек практически уже перестал думать на перспективу о своей смерти.

В-третьих, имеем ныне зачастую амбивалентное состояние религиозности верующего, эклектический синтез в его голове догматов разных верований (традиционных и нетрадиционных, традиционных верований с вневероисповедной мистикой, объединение западной религиозности из восточной).

В-четвертых, исчезает уверенность и убежденность в единоистинности и единовозможности именно своего конфессионального выбора. Как справедливо отмечает Дж. Вейз, «согласно постмодернистскому мышлению, принцип культурного разнообразия означает, что любая группа единомышленников выступает как культура, которую нужно рассматривать такой же хорошей, как и все другие». Постмодернистскими грехами выступает «отношение с осуждением к иноконфессионально принадлежащему», «претензии на монополию истины» и «стремление навязать свои ценности другим». Те, кто под-

вергает сомнению постмодернистскую догму относительно несуществования абсолютных ценностей, не вписывается в каноны терпимости. Единая ошибочная мысль — вера в истину, единый грех — вера в существование греха.

В-пятых, происходит оличноствление религиозности, перемещение ее в сферу индивидуального, потеря религиозностью состояния родовой традиции, средства связей с единоверцами в устоявшихся формах. В этом контексте у протестантов даже появились индивидуальные консультации пасторов по вопросам достижения верными «самореализации». Имеющаяся в наше время индивидуализация (приватизация) религиозности является следствием проведенной эмпирической интерпретации религиозного постмодерна. Вследствие индивидуализации религиозности появляется какая-то нетерпимость к трансцендентным духовным верованиям, поскольку верующего начинают интересовать преимущественно вопросы «здесь и теперь», непосредственно воспринимаемое, а не поднебесное. Для него более желанным является крепкое здоровье и жизненное богатство, чем какой-то там рай потустороннего мира. Происходит изменение характера Церкви: она все больше пользуется потребительской теологией, которая гарантирует своеобразный «мегапереход» от, образно говоря, журавля в небе на синицу в руках. Верному обещают излечение его болячек, гарантируют покой и жизненное счастье через освобождение от разных форм зависимости (алкогольной или наркотической), укрепление семьи, высвобождение от аморальных влечений и т. п. А это для него более значимо теперь, нежели какое-то блаженство для его души в посмертном рае. И хотя традиционное христианство (даже классический протестантизм эпохи модерна), которое работает преимущественно на «потустороннюю перспективу» своих верных, считают это искажением Евангелия, подрывом авторитета и изменением характера Церкви, но оно не может этим новым явлениям противопоставить что-то более значимое. Молодым верующим больше нравится также развлекательное богословие, по-современному музыкально оформленное богослужение, использование новыми религиозными течениями поп-культуры «McChurch» и т. п.

В-шестых, исчезает потребность придерживаться традиций и обрядов именно своей конфессии, образа жизни своего религиозного течения, исчез воцерковленный верующий, потеряла свою сакральность церковно-обрядовая практика, имеет место несоблюдение верными всех традиционно определенных конфессиональных обрядовых форм, произвольность в их формировании и соединении; на смену храмовому приходит часто телевизионное восприятие богослужений, а поскольку телепередачи таких служений являются поликонфессиональными, то появился подход к своей конфессиональной обрядовой практике как лишь одной из возможных культурно-религиозных традиций.

В-седьмых, вследствие появления межконфессионального семейного симбиоза исчезла семья как «домашняя церковь», а поэтому отходят

в зрелищную традицию когда-то сакральные домашние обряды, исчезает необходимость соблюдения традиций и обрядов своей конфессии в домашних условиях, не срабатывает принцип воспроизведения устоявшейся религии как проявления семейной традиции, а вместе с тем в условиях урбанизации не срабатывает общественное мнение как фактор-контролер сохранения и воспроизведения определенных традиционных религиозных форм и функций.

В-восьмых, религия потеряла свою роль морального императива: имеем не этику, а этикет религии; религиозные моральные предписания предстают не как нормы, обязательные для соблюдения, а как объект желаний/нежеланий верных при их использовании, как средство, с помощью соблюдения которого можно засвидетельствовать обществу свою определенную конфессиональную принадлежность, верность традиции родителей.

В-девятых, если во времена модерна конфессиональную принадлежность каждого определяли на всю жизнь его родители или же доминирующая конфессия на территориях его проживания, отсутствие возможности познать конфессиональное многообразие религий и избрать какую-то другую, чем родительская, то постмодерн создал условия для широкого выбора и изменений конфессиональной принадлежности. При этом постмодернист открыт для воздействий на него массовой культуры и откровенной коммерции. Постмодерн потворствует потребительскому мышлению, предлагая каждому религию на его вкус. А вот когда при выборе религии несущественной постагает истина, то человек начинает выбирать для себя вероисповедание так, как он избирает любой другой товар на рынке: «Нравится это мне или же нет? Это то, что я хочу и что искал, или же следует еще подумать, поискать и сравнить?». Как видим, это уже новое восприятие религии: для верного важным есть не то, что есть истинным, а то, что есть полезным или же что нравится ему.

В-десятых, известная инклюзивность западноевропейской, «римской» традиции, способной не только развивать свое, а и воспринимать то чужое, что оказывается близким и ценным, способствует тому, что в «ткань» религиозной жизни на Западе — католиков, англикан, различных протестантов — все больше входит православие, заинтересованность которым здесь становится постоянной. В таких условиях, скажем так, христианские новообразования не стремятся как-то доказывать свою достоверность и истинность, соответствие исходному христианству, а очаровывают ищущего описанием тех достижений, которые он будет иметь, молясь (а точнее — участь) в их сообществе. Пользуясь даже некоторыми достижениями науки, человека здесь учат тому, как жить в повседневье, как сделать жизнь не испытанием, а радостью. Единственным критерием веры при этом выступает удовлетворение и желание, чтобы оно было истинным и постоянным. Традиционные Церкви не воспринимают это, поскольку они считают, что свои удовлетворения человек должен получать не здесь, в его земном бытии, а там — в потустороннем мире.

Стремление человека быть счастливым в этом мире они рассматривают даже как «затеи сатаны». Это многим, особенно молодым людям, не нравится. Они уходят из общин религиозной традиции и идут к новым религиозным течениям.

Заземление новых религий на проблемах настоящей жизни своих последователей привело к тому, что большинство постмодернистов не воспринимают уже как принцип организации социальной жизни концепции «больших сказаний» (метанарраций, метаповествований), через которые та или иная традиционная религиозная культура пыталась прийти к сознанию своих верных. Понятие «метанаррация» избавилось от ореола сакрального, заменилось плюрализмом фрагментарного. К таким метаповествованиям принадлежит, в частности, и традиционное христианство, претендующее на абсолютную истину. Вот здесь и вступают постмодернисты в конфликт с такими идеологами прошлых форм христианства, которые считают открытую Богом в Библии истину верной, неизменной и единоистинной. Наряду с ней ореол святости набирают работы основателей новых христианских течений. Происходит не отказ от религии, отрицание ее, что характерно для атеизма, а разрушение целостного представления о ней, системного восприятия ее, деструкция догматического и социального фундамента существования религиозных организаций, деконструкция социальных функций религии.

Что же видят христианские богословы в постмодернистском мировоззрении? Прежде всего, установку на то, что люди не могут постигнуть истину полностью, поскольку это прерогатива лишь Бога. Импонирует христианским богословам также толерантность постмодернистов, поскольку она созвучна библейскому принципу: «Если это возможно с вашей стороны, то живите в мире со всеми людьми» (Рим. 12:18). Эра постмодерна дает возможность классическому, ортодоксальному христианству (поскольку в ее время все есть истинным) также возвратиться в лоно общественной жизни. В постмодерном обществе при таких условиях пользуется полным доверием консервативное христианство.

На смену трансцендентному, всемогущему и всезнающему Богу в новом христианстве приходит Бог имманентный и динамический, который призывает человека, как свой продукт-творение, к партнерству с ним. Вместо восприятия им себя как испорченного грехом Адама и осужденного за это Всевышним на страдания существа приходит снятие ответственности каждого человека за тот чужой, Адамов, не его грех, а следовательно — изменение гнева Божьего на его любовь. На место спасения благодаря вере в искупительную жертву Иисуса Христа приходит вера в дарованное спасение именно Духом Святым через простое наследование каждым в своей жизни примера праведного поведения и мышления Иисуса Христа. Все больше доминирующим становится мнение, что своей смертью Иисус не искупил грехи людей, а лишь засвидетельствовал свою любовь к ним и вместе с тем научил этим их взаимной любви, «любви к ближнему».

Таким образом, слово Евангелия, согласно христианскому постмодерну, несет верным не свидетельство наказания грешников и милостивого спасения их благодаря вере в Христа, а Божью любовь, которая должна обеспечить с помощью Святого Духа полноценную и счастливую жизнь на Земле. Если Бог в классическом христианстве предстал существоющим лишь для своего личного счастья, поскольку он свой гонор ублажил даже смертью собственного Сына, то теперь он уже предстает в роли заботливого Отца о своем творении, в качестве доброго существа, которое занято по-деловому сугубо земными, по-сторонними человеческими делами и проблемами.

Таким образом, в эпоху постмодерна в современном христианстве на смену лозунгу «как я могу спастись» приходит лозунг «как я могу стать счастливым».

Появление религиозного постмодерна не означает, что он приходит на смену религиозному модерну и предшествующему ему религиозному пре-модерну, который, кстати, еще обнаруживает свою живучесть в тех островках в общем умирающего православия, которые еще сохранились преимущественно в отсталых в общественном прогрессе странах. Религиозный постмодерн теологически является нейтральным, поскольку не отрицает религиозные идеалы и авторитеты. Он не ведет к полному отказу от религии, т. е. к атеизму, но, образно говоря, заземляет ее на повседневность. Происходит такая деконструкция ее как духовно-социальной подсистемы общества, а также заодно и интегрирующих ее социальных функций, когда она теряет свою целостность, системность и приобретает иррациональный, фрагментарный, противоречивый характер. При этом происходит и прямая деструкция религиозных организаций, из-за которой они иногда даже теряют как догматические, так и социальные основы своего существования.

Особенностью религиозного постмодерна является не только то, что он создает условия для возникновения многих новых религий, но и то, что начинает процесс межконфессиональной синкретизации, происходящий на основе отбора из разных религиозных систем того, что воспринимается как истина и приходится по вкусу его реципиенту, хотя при этом может иметь место и отход от основ христианского вероучения. Постмодернистская религиозность зачастую отходит от сущности доминирующих до нее трансцендентных верований. Этот отход обусловлен определенным равнодушием верных к пропагандируемым традиционным христианством ожиданиям Неба, заинтересованностью их прежде всего добрым здоровьем, благосостоянием и счастливой жизнью «здесь и теперь». Повторяясь, образно скажу: постмодерн заменяет «теологию креста» «теологией славы». Кое-кто называет последнюю еще «терапевтической теологией», поскольку она, вместо идеи греха и спасения в потустороннем мире, предлагает психологическое здоровье, а то и исцеление от разных болезней.

Отмечая те возможности, которые открывает постмодерн для возрождения христианства, и те его признаки, которые уже появились, отметим,

что это не свидетельствует о возрождении всех христианских конфессий, христианских церквей, хотя религия в эпоху постмодерна функционирует не только в личной сфере жизни людей, но и в общественной, в больших религиозных движениях современности.

Происходит новое открытие религии, возвращение к религиозному началу, которое имеет, правда, амбивалентный характер. Но это не означает, что постмодерн предусматривает наставление и следование букве, а не духу Библии. Этот путь является опасным и непродуктивным для конфессионального христианства с его задогматизованным вероучением и устоявшимся обрядодееанием. К тому же в религиозной жизни должна быть реализована утверждаемая постмодерном свобода не только религии, вероисповеданий, а и свобода в религии. Если первая открывает пространство для сосуществования различных религиозных парадигм и вместе с тем пространство для экуменической парадигмы, сориентированной в конечном счете на единство христианских сообществ, согласие между ними, то вторая — открывает возможности для пребывания верных в одном конфессиональном сообществе при наличии у ее членов различных точек зрения, различного понимания того или другого аспекта христианского вероучения, индивидуальной религиозности. И здесь благоприятным будет вывод известного религиоведа Г. Кюнга о том, что оптимальная верность собственной религиозной вере (внутренняя перспектива) и максимальная открытость относительно других религиозных традиций (внешний аспект) не исключают одно другого. Это путь, ведущий к взаимопониманию, которое не создает какую-то единую религию, но может оказывать содействие действительному примирению между различными религиозными системами.

Процесс постмодернизации христианства (используем такое понятие) идет не сверху от его конфессиональных идеологов или руководителей. Постмодернизируют его просто верующие под влиянием новых реалий их общественного бытия, свободных возможностей для своего религиозного выражения и своего личностного прочтения христианства. Имеем не кризис христианства, а кризис Церквей, которые стремятся иметь монополию на его презентацию. Но опыт истории свидетельствует, что Церкви, которые в тот или другой момент тормозят изменения конфессиональных проявлений тех или других религий, со временем остаются в последних вагонах поезда. Это мы ныне имеем в поезде православие, поскольку оно не пережило то аджорнаменто, к которому обратился католицизм, чтобы быть на острие мировоззрения и мироотношения своих верных. Поэтому временами на почве постмодернизированных христиан возникают и постмодернизированные Церкви. Некоторые постмодернистские христианские сообщества (правда, еще с незначительным количеством верных) уже функционируют. Следовательно, постмодерн обуславливает не конец христианства, а начало нового его парадигмального

проявления с доминированием права на индивидуальную христианскую религиозность. Скорее это имел в виду известный священник-религиовед А. Мень, когда говорил, что христианство сейчас только начинается. Характерно, что постмодерн является более близким к истоковому христианству, к неперепретьеритированному Соборами и Отцами Церкви новозаветному учению Иисуса Христа, чем его так называемые исторические течения.

ЧЕЛОВЕК В ПОЛИРЕЛИГИОЗНОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМА ВЫБОРА

Л. А. Филиппович
(Киев, Украина)

(По материалам опроса верующих неорелигиозных общин)

Определяясь в религиозных координатах современного мира, человек попадает в ситуацию выбора религии, когда субъект, который выбирает какую-то религию, знакомится с разными вероисповеданиями и культурами, а потом среди них ищет такую, которая бы стала наиболее адекватной его внутренней природе, психосоциальным, культурным и духовным потребностям. В конце концов, он останавливается на какой-то одной религии, делая ее смыслом своего земного существования и вневременного бытия. В ходе этого процесса происходит сознательное формирование и удовлетворение человеком собственных духовных потребностей в его общении с трансцендентным с целью реализации себя как духовного существа, носителя или творения Божественного в рамках той или иной религиозной системы ценностей и приоритетов. В этом случае выбор религии предстает как деятельность, которая направлена не только на реализацию человеческих потребностей, т. е. имеет практическую окраску, но и как такая, что несет в себе мощный творческий потенциал, поскольку связана с религиотворчеством. Последнее означает, что при выборе религии ее реципиент моделирует определенную совершенную религию, конкретный тип мировоззрения как идеальную систему ценностей.

Понятно, что на выбор религии конкретным человеком влияет множество факторов внешнего и внутреннего характера, которые, взаимодействуя между собой, определяют конкретные направления духовных поисков человека. Выбор этот объективно обусловлен и в своей внешней, и в своей внутренней детерминации. Ранее он сводился к избранию традиционно существующих вероисповеданий, что подробно описано в профессиональной литературе как процесс усвоения религии, религиозное обращение, формирование религиозности. В отличие от него, процессы, происходящие сегодня в сфере неорелигиозности, имеют несколько иной характер.

Во-первых, человек оказывается перед необходимостью сориентироваться во множестве предлагаемых вариантов своего спасения — от механического исполнения загадочных магических действий к овладению вершинами философско-богословского обоснования связи мира материального и духовного. Сегодня в духовно-религиозном пространстве сосуществуют самые разные системы. По оценкам экспертов, у современного человека есть возможность выбрать себе веру среди более 20 тыс. религий.

Во-вторых, человек при этом, как правило, лишен влияния устоявшейся религиозной среды, которая давно уже утратила свою гомогенность и ни в одной стране мира (кроме исламских государств) не оказывает давление на сознание и поведение индивида.

В-третьих, на момент избрания религии современный человек чаще всего не имеет никакого предварительного религиозного опыта, не обременен никакими религиозными традициями. А в странах постсоветского пространства его позарелигиозность усилена семидесятилетним господством атеизма как государственной идеологии, что привело к размыванию, а, в конце концов, и к потере остатков религиозной веры в форме суеверия, чем отличался среднестатистический гражданин СССР. Несмотря на высокий процент самодеклараций религиозности в украинском обществе, нужно осознавать поверхностный уровень такой веры, далеко не первое ее место в иерархии ценностей, в целом безразличие человека к духовно-религиозным проблемам. Об этом свидетельствуют материалы социологических опросов, постоянный мониторинг общественного мнения относительно духовных процессов.

С целью изучения феномена неорелигий в 1994–1995 гг. в Украине был проведен беспрецедентный опрос путем анкетирования членов новых для Украины религиозных общин. Результаты этого исследования, которые хранятся в архиве Отделения религиоведения Института философии им. Г. С. Сквороды НАН Украины, послужили фактической базой для данной статьи.

Для исследователей важно было понять причины новой религиозности в целом нерелигиозных граждан Украины. Для респондентов, признающих в своей предыдущей атеистичности («был атеистом») или безрелигиозности («не исповедовал никакой религии»), избрание религии, собственно, и не является выбором, поскольку у человека нет возможности узнать разные религии, сравнить их верования, обрядовые практики, обусловленные религиозностью образы и стили жизни. Такой человек лишен возможности приобрести какой-либо религиозный опыт с тем, чтобы сравнить его с предшествующим или вновь приобретенным. Этот выбор скорее напоминает простое принятие религии, поскольку не происходит, разумеется, какой-то внутренней борьбы относительно истинности того или иного учения, проверки на практике действенности определенных ритуалов, молитв и т. д.

Значительно сложнее ситуация, когда человек ранее исповедовал какую-то религию, а теперь стоит перед выбором новой, точнее — замены ее

другой. Здесь важно выяснить, что повлекло изменение одной религии на другую, что является для верующего мотивом выбора некой новой религии или перехода из одной конфессии (религии) в другую и, как правило, из традиционной к нетрадиционной, из исторической (материнской) к новой (чужой). Наиболее достоверным объяснением смены религии выглядит недовольство человека предыдущей религией и стремление найти в новой элементы истинности, отсутствующие в старой. Но, как показывает анализ ответов, полученных в результате социологического исследования, среди сторонников нетрадиционных религий в Украине, критицизм в адрес традиционной религиозности не имеет решающего значения для выбора новой религии.

Так, сторонников неохристианства к новым церквям привел не негативизм в отношении к православию, которое, если и не удовлетворяло их, то в основном «не Божьим, не истинным» поведением священнослужителей, архаикой обрядов, а не самим вероучением, потому что избранное новое вероисповедание также признает учение Иисуса Христа. Основные претензии у неохристиан к традиционному христианству сводятся к их «несовершенству», «устарелости». Уточняя характер своих критических замечаний к традиционным религиям, респонденты отмечают «недостаточность научно-философского подхода» (Международное Общество сознания Кришны), «несовершенство интеллектуального восприятия» (буддисты), «неполнота знаний» (МТСК), «практичность» (МТСК), «негативное отношение к другим религиям» (МТСК), «противопоставление белого черному» (буддисты).

Наиболее критичными в отношении традиционных религий оказались буддисты. Среди них 28,6 % не устраивает вероучение, 19 % — величие культа, 26,2 % — поведение священнослужителей, 26 % — формализм в проведении богослужений, что в среднем на 10 % выше проявлений недовольства среди неохристиан. Среди неохристиан, если и встречаются недовольные традиционным христианством, то основной упрек традиционным церквям делается в несоответствии их учения Библии, Христовым заповедям и т. д.

Как видим, современного человека не устраивает прежде всего уровень и полнота вероучения традиционных религий, которые все еще остаются в рамках традиционного культа, бессменных устаревших богослужений и т. п. Для них важно философское, научное, а не мифологическое осмысление истории, морали, структуры Вселенной, природы человека, смысла его бытия. Последователи нехристианских религий не воспринимают ярко выраженный дуализм христианства — разделение на материальное и идеальное, тело и душу, добро и зло, его нетерпимости к другим вероисповеданиям. В отличие от него, религиозность нетрадиционных верующих лишена в целом негативизма и нетерпимости.

Современная нетрадиционная религиозность базируется не на недостатках традиционных, а на декларируемых ими преимуществах избранных религий, что оказывается главным мотивом избрания той или иной новой ре-

лигии. Скажем, МТСК и буддизм привлекают внимание неопитов как внешними, так и внутренними своими характеристиками. Среди привлекательных сторон избранных религий называются универсальность, совершенство и гуманизм буддизма, «убедительность ведической литературы, образа жизни и личные качества преданных Кришне», следование верующих МТСК законам Господа. Положительной чертой буддизма для его новых последователей выступило то, что он не является религией: «Буддизм — это философия и психология жизни», «образ и смысл жизни», «наука об освобождении от страданий», «не вера, а знания», которые можно проверить.

Выбор именно этих религий часто мотивировался внешними моментами: семейными обстоятельствами (смерть родных), жизненными событиями, среди которых есть такие пограничные, как убийство человека и прочтение «Бхагават-Гиты», события в государстве и собственная карма, услышанное слово Божие, Евангельская весть т. д. Большое значение в религиозном самоопределении личности имеет встреча с последователями определенной веры, влияние их проповедников или учителей. При подсчетах оказалось, что вес последнего фактора у неохристиан составляет 6,8 %, в кришнаитов 10 %, а у буддистов 28,6 % (учитывая, что среди последних много таких, которые вообще не ответили на этот вопрос). Но эти внешние привлекающие признаки избранных религий значительно отстают от внутренних мотивов. Есть и сакральные события, которые определили религиозный выбор человека: «Бог коснулся моего сердца своей любовью».

Преобладающим в выборе религии для сторонников новых религий оказались поиск истины, правды (39,6 % опрошенных), стремление к самопознанию, самосовершенствованию, самовыражению (16,1 %). Для 76,2 % буддистов, 75 % кришнаитов и 50,4 % неохристиан духовные поиски стали отправной точкой их прихода к этим религиям. Уточняя, верующие добавили, что их выбор был мотивирован поиском смысла и цели жизни, даже «поиском единства религий», жадой богопознания.

Общую картину выбора религии, кроме мотивов, побуждающих верующих выбрать именно эту религию, дополняют потребности личности, которые удовлетворяются выбранной религией, степень их удовлетворения. Выявление того, чем является религия для верующего лично, какая ниша заполняется выбранной религией, что человек искал и нашел в своем религиозном выборе, помогает понять выбор человека, а ему самому — осознать правильность своего выбора.

Неожиданно слабой оказалась основная — трансцендентная функция религии. О возможности через избранные религии ощутить связь со сверхъестественным заявило 44 % опрошенных: 93 из 133 неохристиан, 24 из 40 кришнаитов и только шесть буддистов. Последние из трех уточнений относительно сверхъестественного (Бог, Дух, Разум) выбрали Разум. Буддизм

тем и привлек верующих, что в этой религии нет Бога, что эта религия не знает спасения в христианском смысле, что она не является религией греха и греховного человека. В отличие от неохристиан, для 55,6 % из которых религия является надеждой на спасение и вечную жизнь, кришнаиты ценят это в своей религии значительно меньше — всего 25 %, не говоря уже о 7,1 % буддистов.

Наибольшего веса новые религии приобретают в глазах их избранных из-за того, что способствуют духовному совершенствованию, отвечают на все вопросы жизни. Так считают соответственно 63,8 % опрошенных (в т. ч. 82,5 % кришнаитов, 54,8 % буддистов, 61,7 % неохристиан). Стремясь дополнительно объяснить значение религии в своей личной жизни, кришнаиты оказались самыми активными. Если буддисты уточняли, что буддизм для них не столько религия, сколько философия и наука, не столько вера, сколько знание, то кришнаитские дополнения имели явную религиозизацию веры: «истинная цель жизни сам Господь», любовь к нему, вечное служение ему. По мнению кришнаитов, религия дает возможность «восстановить свои отношения с Богом», является «началом духовного развития», если в основе этого лежит идея, «что я не являюсь этим телом». Как видим, потребность в связи с трансцендентным совершенствуется, усложняется, меняет свою структуру. Человек стремится к активным, равноправным отношениям с Богом.

Как правило, выбор нетрадиционной религии приводит к коренным изменениям в жизни большинства — более 70 % верующих. Особенно высокий показатель осознанных изменений у последователей МТСК. По оценкам самих верующих — 75 % опрошенных христиан, 85 % кришнаитов, 66 % буддистов — после принятия новой веры претерпели заметные изменения в своем отношении к миру, к другим людям. Несколько меньшие изменения произошли у них в семейной и профессиональной сферах в связи с выбором новой религии (соответственно у христиан — 60 % и 42 %, у кришнаитов — 67,5 % и 55 %, у буддистов — 47,6 % и 38 %). Но наибольшую трансформацию при религиозном выборе у людей претерпевает их самосознание, что признали 73,7 % неохристиан, 87,5 % кришнаитов и 78,6 % буддистов.

Большинство опрошенных солидарно в своих ответах на вопрос об отношении к множественности религий и вероисповеданий. 78,5 % респондентов признают за всеми религиями равные права на существование. Ни один из проанкетированных кришнаитов и буддистов не считает истинной только свою религию. Правда, некоторые кришнаиты, с одной стороны, обусловили равноправие всех религий («если они следуют Священному Писанию», «если руководствуются авторитетными Святыми писаниями», «если не несут зла», «только те, что несут добро, истину и любовь», если они истинны). А с другой — попытались равенство и право на существование подвести под один знаменатель («все религии суть одно — Бог», «это все ветви дерева знаний о Боге. В соответствии с местом, временем, обстоятельствами и сознанием

людей им периодически дается знание о Боге, когда на Земле религиозные принципы приходят в упадок»).

И среди буддистов нашлись такие, кто, признавая равные права всех религий, делает оговорку относительно признания исламом необходимости войн и преимуществе «идти одним путем». Истинной только свою религию считают 12,4 % опрошенных, среди которых, как правило, христиане.

К последователям других вероисповеданий 85,6 % опрошенных относятся положительно, с уважением, 4 % не обращают внимание, не задумываются. Лишь 3 человека рассматривают другую веру как чужую нашему народу, его традициям, а один из 298 заявил о негативном отношении к иноверцам. Но и при этом ощущается стремление анкетированных как-то истолковать свои оценки, уточнить: каждому свое, каждый выбирает религию за своей кармой, в зависимости от его качеств.

Как видим, на индивидуальном уровне процесс избрания новой религии чрезвычайно персонифицирован, детерминирован внутренними побуждениями и духовными потребностями потенциальных сторонников нетрадиционных учений: внешние факторы почти не влияют на религиозный выбор личности. Наличие неорелигий и их последователей в Украине свидетельствует о плюрализации религиозной жизни, которая навсегда утратила свое конфессиональное однообразие. Характерная для постмодерной эпохи полирелигиозность вряд ли будет преодолена. Поэтому важнее научиться жить в этом духовном и культурном многообразии, воспринимая его не как вызов, с которым надо бороться, а как новые условия существования. Религиозный плюрализм существует не для того, чтобы проверять обоснованность наших собственных взглядов или взглядов других людей. Плюрализм необходим для осознания того факта, что кроме тебя есть другой человек, который думает, живет иначе, но его бытие, как и твое, самодостаточно, а его религиозный выбор является законным и оправданным, как и твой.

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МИФОРИТУАЛА: ОТ СОЦИОЛОГИИ К СОЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*И. П. Давыдов
(Москва, Россия)*

Философия религии редко обращается к функциональному анализу как к продуктивному методу, имеющему для нее эвристическую значимость, относя его к компетенции, скорее, социологии религии (что следует, например,

из обзорных работ Ю. А. Кимелева и В. К. Шохина¹). Действительно, социологией религии, начиная с трудов Э. Дюркгейма, под влиянием структурного функционализма Т. Парсонса накоплен богатый опыт выявления функций религии (о чем свидетельствуют, например, достижения московской, билефельдской и гарвардской университетских школ)². Если попытаться составить сводный перечень всех функций религии, выявленных И. Н. Яблоковым³, Х. Кюнгом, Ф.-К. Кауфманном, Н. Луманом⁴, Т. О'Ди и другими авторитетными специалистами, то их количество (при условии исключения полных аналогов) не превысит 25, причем многие из этих функций не являются маркерами именно религии, поскольку оказываются присущи большому кругу социальных явлений.

Известно, что своим предтечей Э. Дюркгейм считает не только социологию, но и социальную антропологию. Например, Алан Бернард⁵ выстраивает следующую линию преемственности: Э. Дюркгейм — М. Мосс — Бр. К. Малиновский — А. Р. Рэдклифф-Браун — британская этнологическая школа — британская антропологическая школа. Внимание Эмиля Дюркгейма к сакральным практикам обеспечивает допустимую методологическую смычку с позицией кембриджской школы и вообще школы ритуалистики (У. Робертсон Смит, Дж. Дж. Фрейзер, А. ван Геннеп, Ян де Фрис, С. Х. Хук, Э. О. Джеймс, С. Э. Хайман и др.). В русле ритуалистики разрабатывается функциональный анализ мифоритуала (в России — В. Н. Топоровым⁶, А. К. Байбуриным⁷ и др.). Исследователями уже названы 36 функций ритуала и 12 функций мифа (не дублирующих друг друга). Интересно, что религия в ходе собственной эволюции заимствует от первичного мифоритуального конгломерата не более половины его функций, что является косвенным подтверждением правоты теории «ритуалистов» кембриджской школы.

¹ Шохин, В. К. Введение в философию религии. — М.: Альфа-М, 2010. — 288 с.

² При этом термин «функция» нами понимается в операциональном ключе, как это делается в работах Р. Мертона. См. подр.: URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/111-davydov-ob-effektivnosti-primen-rezultatov-funkcionaln-analiza-religii-v-religiovedch-obrazovat-processe.html>. — Дата обращения: 31.01.2013.

³ Яблоков, И. Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. — М.: Изд-во РАГС, 2007. — 248 с.

⁴ Luhmann Niklas. Funktion der Religion. — 4. Aufl. — F.a.M.: Suhrkamp, 1996. — 324 Ss.

⁵ Barnard Alan. History and Theory in Antropology. — Cambridge, C.U.P., 2000. — 243 p.

⁶ Топоров, В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т.1: Теория и некоторые частные ее приложения. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 816 с.

⁷ Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993. — 240 с.

Результаты сравнительного анализа функций религии, мифа и ритуала удобно представить в форме сводной таблицы, где сходные или идентичные функции различных социальных феноменов будут располагаться на одной строке (порядковые номера в данном случае значения не имеют).

Таблица 1

Сравнительный анализ функций религии, мифа и ритуала

Функциональный анализ религии билефельдской и московской школы	Функциональный анализ мифа М. Элиаде и «кембриджской школы»	Функциональный анализ обряда/ритуала А. К. Байбурина, К. С. Сарингуляна и В. Н. Топорова
1. Самоидентификации (идентификации с социальным целым)		27. Инициационная
2. Ритуализация жизни		18. Шаблонирования форм поведения
3. Преодоления случайностей	1. Оправдательная	
4. Социальной интеграции (системно-интегрирующая)		2. Интегрирующая
5. Космизации		5. Космизации (упорядочивающая)
6. Пророческая		29. Прогностическая
7. Мировоззренческая	3. Объяснительная	30. Объяснительная
8. Компенсаторная (22. Утешения в трудных жизненных ситуациях)	6. Компенсаторная (иллюзорно-компенсаторная)	15. Компенсаторная
9. Коммуникативная		12. Коммуникативная
10. Регулятивная (23. Социального контроля посредством сакрализованных установлений)		6. Регулятивная
11. Дезинтеграции		7. Хаотизации
12. Культуротранслирующая	7. Функция культурного поиска	25. Сигнификационная и 28. Аккультурации
13. Легитимации	2. Законодательная и 5. Социально-политическая	16. Легитимирующая (Религиозно-правовая)
14. Сотериологическая		

Продолжение таблицы 1

Функциональный анализ религии билефельдской и московской школы	Функциональный анализ мифа М. Элиаде и «кембриджской школы»	Функциональный анализ обряда/ ритуала А. К. Байбурина, К. С. Сарингуляна и В. Н. Топорова
15. Психотерапевтическая		4. Психотерапевтическая
		33. Воинская
		34. Производственно-экономическая
16. Ценностно-интерпретирующая		11. Обмена ценностями (Аксиологическая)
		1. Социализации индивида (Социализации)
		35. Глоттогенетическая
		36. Творческая
	11. Реактуализационная	3. Регенерирующая
		8. Функция «борьбы с профанным временем»
17. Дифференцирующая		9. Дифференциации
		10. Адаптации
18. Ауторефлексии		14. Аутокоммуникативная
		17. Символизации
		19. Стратификации
		20. Деонтизации
		21. Хронометрии
		22. Сублимации
		23. Интериоризации
		24. Психологической интеграции
	8. Дескриптивная (историческая, мемориальная)	26. Мемориализационная
	9. Логоменальная	31. Фатическая
	12. Гносеологическая	32. Онто-диагностическая
	4. Этиологическая	
	10. Сакрализационная	

Функциональный анализ религии билефельдской и московской школы	Функциональный анализ мифа М. Элиаде и «кембриджской школы»	Функциональный анализ обряда/ритуала А. К. Байбурина, К. С. Сарингулгана и В. Н. Топорова
19. Взаимозависимости		
20. Абсорбции		
21. Посредничества со священным		13. Медиаторная
24. Побуждения индивидов к духовному развитию		

Разумеется, данные этой сводной таблицы еще требуют уточнений, некоторые аспекты допускают двойное истолкование, например, фатическая функция лишь отчасти эквивалентна логоменальной. Онто-диагностика не тождественна гностике, но имеет сходство в модусе взаимодействия с действительностью: а posteriori — испытание ее качеств ради приращения знания или проверки на адекватность уже имеющимся в «базе данных» представлениям. Этиологическая функция очень близка объяснительной и мировоззренческой, но единодушно признается всеми исследователями мифологии в качестве самостоятельной, т. к. маркирует этиологические мифы, связанные с «эмбриогенезом» общества.

Точно так же лучше разводить дескриптивную и логоменальную функции мифа, поскольку логоменальность («говорливость» мифа) строго увязывается с дроменальностью («деловитостью») ритуала. Конечно, это тоже вербальное зеркалирование окружения, но другого порядка. Важно подчеркнуть, что перечисленные в этой таблице свойства оказываются присущи мифу не только на стадии архаичных верований и родоплеменных религий — они сохраняются и на более поздних стадиях антропосоциогенеза, вплоть до наших дней. Как убедительно показал сам М. Элиаде вслед за Дж. Дж. Фрейзером, например, эсхатологические мифы превосходно адаптировались к реалиям дня нынешнего и продолжают существовать в недрах всех мировых религий, в т. ч. христианства. И, собственно, на материале христианского религиозного искусства, например православного, легко показать, как может быть применим традиционно «социологический» функциональный анализ в семиотике, гимнологии и иконологии.

Так, интересный и неожиданный результат дает сравнительный анализ 36 функций ритуала (самый объемный референтный список), 21 функции православной иконы и 15 выделенных нами функций акафиста. В форме таблицы он представлен ниже.

Сравнительный анализ функций ритуала, православной иконы и акафиста

Функции ритуала (по А. К. Байбурину)	Функции иконы (по В. В. Лепехину ⁸)	Функции акафиста (по И. П. Давыдову ⁹)
1. Социализации индивида		
2. Интегрирующая		
3. Регенерирующая	7. Богослужебная	
4. Психотерапевтическая		14. Психотерапевтическая
5. Космизации (упорядочивающая)		
6. Регулятивная		
7. Хаотизации		
8. Функция «борьбы с профанным временем»	6. Храмовая	
9. Дифференциации		
10. Адаптации		
11. Обмена ценностями (аксиологическая)		9. Аксио-агиологическая
12. Коммуникативная	18. Молитвенная	13. Коммуникационная и 5. Деисическая
13. Медиаторная	13. Посредническая	
14. Аутокоммуникативная		
15. Компенсаторная		
16. Легитимирующая (Религиозно-правовая)		
17. Символизации		
18. Шаблонирования форм поведения		
19. Стратификации		

⁸ Лепехин, В. В. Значение и предназначение иконы. Икона в Церкви, в государственной и личной жизни — по богословским, искусствоведческим, историческим, этнографическим и литературно-художественным источникам. — М. : Паломник, 2002/03. — 511 с.

⁹ Давыдов, И. П. Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). — Благовещенск : Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. — 216 с.

Продолжение таблицы 2

Функции ритуала (по А. К. Байбурину)	Функции иконы (по В. В. Лепяхину⁸)	Функции акафиста (по И. П. Давыдову⁹)
20. Деонтизации (подавления эмоциональных всплесков)	17. Священно- эмоциональная	6. Аскетико-медитативная
21. Хронометрии		
22. Сублимации	20. Эстетическая	15. Анагогическая
23. Интериоризации		12. Интериоризационная
24. Психологической интеграции	14. Семейная	
25. Сигнификационная		
26. Мемориализационная	10. Историческая	3. Агно-биографическая
27. Инициационная		
28. Аккультурации		
29. Прогностическая		4. Проретическая
30. Объяснительная	1. Догматическая	11. Догматическая
31. Фатическая (судьбоносная)		
32. Онто-диагностическая		
33. Воинская	11. Воинская	
34. Производственно- экономическая	15. Хозяйственная и 16. Прикладная	
35. Глоттогенетическая	21. Литературная	
36. Творческая	19. Чудотворная	
	2. Вероучительная	7. Педагогическая
	3. Познавательная	
	4. Свидетельская	
	5. Проповедническая	10. Гомилетическая
	8. Антропологическая	
	9. Богословская	
	12. Напоминательная	
		1. Лаудационная
		2. Хвалебная
		8. Благодарственная

Заметны не строгие соответствия (например, сублимация — эстетика — аналогия), но в целом можно убедиться, что $2/3$ (14 из 21) функций иконы имеют свой аналог в функциях ритуала, равно как и $2/3$ (10 из 15) функций акафиста, остальные же функции акафиста предположительно корреспондируют с функциями мифа, в силу своей логоменальности. Между функциями иконы и акафиста параллелей меньше — всего 7 позиций, причем 5 из них — «сквозные», т. е. характерны и для ритуала, и для иконы, и для акафиста. Эти данные подтверждают нашу гипотезу о первичности обособления ритуала из архаичного мифоритуального конгломерата: ритуалу присущи 36 функций, в то время как мифу — только 12 (соотношение 3:1). Из этих 48 отчасти дублирующих друг друга функций ритуала и мифа религия, возникающая позже мифа, наследует только половину (24 функции) и существует вторичному синтезу мифа и ритуала в литургическом хронотопе. Что существенно, то же самое соотношение (3:1) сохраняется не только для «логоменальных» (гимнография на примере акафиста), но и для «дроменальных» (иконография на примере икон иконостаса, аналойных икон и выносных икон) аспектов мифоритуала — $2/3$ функций гимнов и икон детерминированы ритуалом и только $1/3$ — мифом.

Результаты сопоставления функций мифа, иконы и акафиста удобно представить так же в виде таблицы.

Таблица 3

Сравнительный анализ функций мифа, иконы и акафиста

Функции мифа	Функции иконы	Функции акафиста
1. Оправдательная		
2. Законодательная		
3. Объяснительная	1. Догматическая	11. Догматическая
4. Этиологическая		
5. Социально-политическая		
6. Компенсаторная (иллюзорно-компенсаторная)		14. Психотерапевтическая
7. Функция культурного поиска		
8. Дескриптивная (историческая, мемориальная)	10. Историческая	3. Агио-биографическая
9. Логоменальная		1. Лаудационная

Продолжение таблицы 3

Функции мифа	Функции иконы	Функции акафиста
10. Сакрализационная		9. Аксио-агиологическая
11. Реактуализационная		
12. Гносеологическая	3. Познавательная	
	2. Вероучительная	7. Педагогическая
	4. Свидетельская	
	5. Проповедническая	10. Гомилетическая
	6. Храмовая	
	7. Богослужбная	
	8. Антропологическая	
	9. Богословская	
	11. Воинская	
	12. Напоминательная	
	13. Посредническая	
	14. Семейная	
	15. Хозяйственная	
	16. Прикладная	
	17. Священно-эмоциональная	6. Аскетико-медитативная
	18. Молитвенная	13. Коммуникационная и 5. Деисическая
	19. Чудотворная	
	20. Эстетическая	15. Анагогическая
	21. Литературная	
		2. Хвалебная
		4. Профетическая
		8. Благодарственная
		12. Интериоризационная

Как видно из таблицы, у акафиста действительно 5 функций (1/3 от общего числа) имеют параллели с функциями мифа, в то время как у иконы — всего три функции корреспондируют с мифом, причем в двух случаях — это «сквозные функции», характерные как для мифа, так и для иконы и акафиста.

Итак, подведем итоги.

1. Социология религии должна продолжать функциональный анализ религии с учетом достижений социальной антропологии, позволяющих значительно обогатить научные знания о социальных проявлениях религии.

2. В полноте своей потенциал функций мифа (их около десятка) и ритуала (их более тридцати) раскрывается только сообща — в мифоритуальном континууме. Ведь количество функций мифа, выявленных исследователями, относительно невелико, во всяком случае, оно более соразмерно количеству социальных функций религии, нежели ритуала. Следует согласиться с утверждением представителей «кембриджской школы» первичности ритуала, при этом подчеркивая примат мифоритуального комплекса над религией как сравнительно более поздним социальным явлением.

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В КОНТЕКСТЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

*К. П. Трофимова
(Москва, Россия)*

Рассмотрение содержания локальных религиозных традиций и их взаимосвязей внутри единого культурного пространства, а также на пересечении различных пространств, открывает широкое поле для исследования. Изучение того или иного культурного или религиозного феномена в рамках определенно-го контекста на микроуровне дает возможность проследить при дальнейшем анализе более общие, выходящие за рамки точечного эмпирического наблюдения явления и процессы. В связи с этим даже отрывочный, единичный материал, собираемый в ходе «полевого» исследования, может служить как иллюстрацией для уже сложившегося или складывающегося подхода к изучению актуальных феноменов и религиозных процессов, так и основой для взгляда на проблемы под новым углом зрения.

Понимание особенностей локальных религиозных традиций, контекст их формирования и бытования дает возможность обратиться к рассмотрению такого сложного социокультурного феномена, как этническая и культурная идентичность. Заметим, что в актуальном исследовании, направленном на целостное изучение религиозных традиций отдельных сообществ или в границах культурных ареалов, эти вопросы взаимосвязаны и раскрываются друг через друга.

Материал для настоящей работы, которая носит вводный характер, основан на эмпирических исследованиях, проводимых специалистами, а также автором на территории Юго-Восточной Европы, а именно некоторых балканских

культурных ареалов, и посвященных изучению религиозных представлений и обрядов ряда этнокультурных меньшинств. Вместе с тем исследовательское поле необходимо включает в себя более широкий контекст, обращаясь к специфике связей и взаимодействия малых традиций с традициями макросообщества, уделяя пристальное внимание особенностям социокультурного контекста.

Проблема конструирования этнической и культурной идентичности отдельных народов и культурных общностей на Балканах остается актуальной темой исследования в контексте современного переходного исторического этапа, который выражается также в стремлении народов к самоопределению, в процессах социального и культурного мифотворчества, в фиксируемых религиозных процессах¹. Рассмотрение религиозных традиций, как отдельных феноменов, так и в их взаимосвязи, представляется одним из возможных путей раскрытия специфики этнической и культурной идентичности, тем более что религиозный фактор исторически играл важную роль в процессах создания национальных идеологий и формировании кросскультурных пространств, обуславливая укрепление этноконфессиональной связи.

На определенном этапе исследований локальных религиозных традиций, при расширении пространства изучения и углубления в материал, происходит обращение к феномену интеркультурных связей и религиозной идентичности, формирующихся в рамках единых локусов, играющих важную роль в культовой деятельности для различных этнических и культурных сообществ. В данном контексте мы исходим из гипотезы, что конструирование культурной, религиозной и этнической идентичности отражается в представлениях о сакральном пространстве, и в свою очередь характеристики сакрального пространства формируются через призму этнической, культурной и религиозной идентичности. Сформулированный в общем виде концепт прослеживается в теоретических основах различных исследований, проводимых ранее и в настоящее время специалистами и исследовательскими группами в регионе.

Основные вопросы, которые освещаются в проводимых единичных исследованиях, можно свести к следующим: каковы структура и характеристики сакрального пространства для индивидов и групп в зависимости от принадлежности к единым или различным этническим и культурным образованиям? Будучи функционально единым для различных сообществ (этнокультурных, религиозных, иных), является ли оно гомогенным или гетерогенным для отправляющих ритуал, и если гетерогенным, то каковы маркеры, выделяющие различные области пространства и ограничивающие одно пространство от другого? Можно ли говорить о доминировании этнического основания дифференциации

¹ Međuetnički odnosi, Identiteti I Kultura Mira na Balkanu, Niš, 2009; The Balkans in Transition. Ed. by Arrachchige Don N.S., Mitrović L., Niš, 2007.

или религиозного, или же о неразрывном единстве последних при сопутствующем понимании соответствующих социокультурных контекстов.²

Локус, наделяемый сакральным характером, представляется пространством, обеспечивающим коммуникацию между индивидом и мифологическими персонажами, персонифицированными силами. Он также является местом, граничащим с «иным» пространством, свойства которого изменчивы в зависимости от содержания комплексов представлений. Будучи в то же время частью «этого» мира, сакральное пространство также обладает спектром вариативных характеристик, утверждающих его границы и статус в конкретной религиозной традиции, частных комплексах верований.

В религиозных культурах на Балканах сакральные пространства охватывают: природные локусы (поляны, склоны гор, деревья, источники, камни, стороны дороги); постройки (церкви, монастыри, мечети, текке, семаны, кладбища, кенотафы, мосты, фонтаны, жилые и хозяйственные постройки); пространство вокруг вышеперечисленных объектов, а также внутри, основываясь на оппозиции верх-низ, право-лево; проемы, углы и т. д.

Сакральное пространство существует, т. е. определяется и очерчивается через представления и практики, которые полагаются легитимными или же нелегитимными в рамках определенной традиции. Выделение из общего пространства, установление символических границ и надделение атрибутами отражено в дискурсе или дискурсах, которые конструируются вокруг него. Речь идет о фиксации восприятия и интерпретации верующими атрибутов сакрального пространства как такового через определение его статуса в традициях конкретного сообщества и других сообществ, характера культа или отдельных представлений, объединяющих сообщество в границах данного пространства через различного рода действия. Данные дискурсы содержат в себе обозначение или дескрипцию самого сакрального пространства со стороны различных групп через дифференцирующие лексемы (например, «сербское», «православное», «мусульманское», «мультикультурное», «наше», «народное», «языческое» и т. д.).

В дискурсах встречаются автоматические переносы используемых в мусульманской среде лексем (например, «текке»²) по отношению к святилищам, находящимся под юрисдикцией православной или католической церкви, а также святилищам, не имеющим формальной конфессиональной привязки. Религиозная идентификация пространства проявляется также через обозначения и описания используемых в культе предметов (например, изображений, свечей³, утвари, даров, в т. ч. жертвенной пищи и т. д.), выделение центральных и периферийных объектов в границах пространства. Определение и ин-

² Текија (серб., мак.), tekija (босн.), teqe (алб.) и диалектные формы.

³ Белые свечи используются в обрядах, которые участниками связываются с мусульманской традицией (в ее локальном понимании), желтые свечи — православной.

терпретация выполняемых обрядовых действий также является неотъемлемой частью дискурсов, где важнейшую роль играют запреты и дозволения, отражающие легитимацию практик в каждой из групп участников, а также со стороны «доминирующих» групп в отношении «меньшинства».

В контексте рассмотрения вопроса о формировании и выражении этнической и религиозной идентичности продуктивно в первую очередь обращаться к изучению пространств, которые могли бы служить духовным пространством той или иной общности, а именно местам, где отправляется религиозный культ, кладбищам. Принимая во внимание особенности среды, соседство и разного рода взаимодействие между этническими и культурными общностями, основное внимание концентрируется на *разделяемых* пространствах, которые в своих условных границах предполагают и оформляют это соседство — места, к которым совершаются так называемые «смешанные» паломничества, посещения, а также кладбища⁴. Подвижные границы выделяемых пространств создаются благодаря конструированию дискурсов сообществ, которые через представления, практики, символические образы, их интерпретации, визуальные маркеры очерчивают собственные границы⁵. В данном случае менее значима функциональная сторона мест и обрядов, которые совершаются в его границах, но именно сами границы, а также предметы, действия, их обозначение и описание.

Если обратиться к феномену паломничества, то рассмотрению подлежат несколько дискурсов, которые могут пересекаться между собой в интерпретациях отдельных вопросов, а могут и разделяться. В каждом конкретном случае выделяются дискурсы религиозных лидеров, соответствующие письменным или устным традициям, а также объединяющие последние, дискурсы, отражающие представления групп верующих, принадлежащих различным этническим и культурным традициям. В ходе исследования со слов информантов фиксируется этнический состав участников, их декларируемая религиозная принадлежность, отмечается численность участников и визуальные маркеры, отличающие одно сообщество от другого, наблюдается территориальное распределение групп паломников и его символическая составляющая.

⁴ Radisavljević Ćiparižović D. Religioznost hodočasnika u Srbiji : Studija slučaja tri svetilišta // Filozofija I društvo, XXIII (1), 2012. — S. 53–68; Todorović, D., Đorđević, D.B. The Gypsy Cemetery in Donji Komren // Facta Universatis, Series : Philosophy and Sociology. — Vol. 2, № 8, 2001. — P. 445–455; Ермолин, Д. С. Кладбища в контексте изучения этнической, национальной и конфессиональной идентичности населения Косово в начале XXI в. // Феномен социализации в этнической культуре : Материалы Одиннадцатых этнографических чтений. — СПб. : ИПЦ СПбУДТ, 2012. — С. 341–344.

⁵ Belaj, M. Međugorje kao proces. Spacijalizacija iskustava I stvaranje «mesta» // Mjesto, Nemjesto. Interdisciplinarna promišljanja prostora I culture., Zagreb, 2011. — S. 243–265.

Смешанные паломничества⁶ к православным и католическим монастырям на территории Сербии, Черногории, Македонии, Косово достаточно изучены и являются классическими примерами в исследовательской литературе, равно как и местные смешанные святилища, связанные с деятельностью распространенных в среде тарикатов, прежде всего ордена бекташи.

Монастыри Грачаница, Летница, Острог и другие в определенные периоды времени служили центром смешанного паломничества, в течение которого их территория была внутренне символически разделена между группами верующих, относящих себя к различным религиозным традициям и этническим общностям. Данные группы неравно участвовали в обрядовой деятельности, отправляли различные по характеру (например, курбан) и структуре ритуалы, которым отводились определенные промежутки времени между церковными богослужениями, литией⁷.

Запрет на принесение жертвоприношения (курбан) на территории монастыря и перенос лагеря паломников-мусульман за его стены, хотя и был связан с нарастающим межэтническим напряжением, все же является одним из маркеров, указывающих на «доминирующий» православный статус данного места. Подобного рода ограничения в настоящее время можно встретить во многих культовых сооружениях, что рассматривается как процесс христианизации пространства в противовес его исламизации. Между тем такого рода интерпретация представляется спорной, поскольку наблюдаемая в различных случаях дифференциация групп, распределение ролей между этими группами и выраженное превалирование одних дискурсов над другими не позволяет говорить о какой бы то ни было исламизации культового места.

Несколько иная картина складывается при изучении «двойных» святилищ или мест смешанного паломничества, которые создавались и оформлялись в мусульманской среде. Интересным феноменом является «текке» Зайде Башче, вокруг которого также выстраиваются различные дискурсы в зависимости от религиозной принадлежности и статусов участников⁸. Некоторые из посе-

⁶ Belaj, M. *Međugorje kao proces. Spacijalizacija iskustava I stvaranje «mesta» // Mjesto, Nemjesto. Interdisciplinarna promišljanja prostora I culture.*, Zagreb, 2011. — S. 243–265; Radisavljević Ćiparizović D. *Religioznost hodočasnika u Srbiji : Studija slučaja tri svetišta // Filozofija I društvo, XXIII (1), 2012.* — S. 53–68; Radisavljević Ćiparizović D. *Pilgrimage in Empirical Perspective: Pilgrim`s Attitudes towards Church and Folk Religiosity in Serbia // Orthodoxy from an Empirical Perspective.* Ed. by Blagojević M., Todorović D., YSSR, Institute for Philosophy and Social Theory, Niš-Belgrade, 2011. — P. 127–139.

⁷ Dujzings, G. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, C. Hurst & Co. Publishers, 2000.

⁸ Saitović-Lukin, B., Todorović, D., Đorđević, D.B., Osmani, I., R. Vučković *Romani cult places and culture of death. Romane kulna thana thay I kultura merivasiri.* — Niš, 2005.

тителёй, но прежде всего зрители святилища, функциями которых, помимо заботы о месте, является трансляция традиции, описывают его как мультикультурное⁹. Эта интерпретация складывается из нескольких факторов, а именно полиэтничного и поликонфессионального характера среды и вытекающего стремления к защите святилища в случае возможных конфликтов, а также благодаря особенностям процесса легитимации оформления святилища и отправления обрядов в местных локальных традициях (феномен сновидения и его интерпретации). Вместе с тем, многими участниками различного вероисповедания культовое место традированно обозначается и интерпретируется в качестве мусульманского вследствие сложившихся в мусульманском дискурсе образа персонажа и деталей обрядовых практик (четверг как время отправления обряда, использование белых свечей, запрет на крещение перед изображениями «святой», Богородицы и Летницы представителями христианских конфессий и т. д.).

Обращение к феномену конструирования пространства и его идентификации при изучении домашних святилищ, повседневного пространства как такового возможно через реконструкцию образов мифологических персонажей и их пространственного распределения, сформированных в комплексах верований и практик определенной среды как своего рода каркаса для бытующей локальной религиозной традиции. Известно, что, будучи связанным с теми или иными мифологическими персонажами, определенный локус вбирает в себя присущие им свойства и становится субъектом взаимодействия с человеком. Частные интерпретации подобного рода представлений и опытов оформляются в локальных комплексах верований и транслируются среди носителей традиции. В данном контексте исследование опирается на отдельные нарративы, интерпретации описываемых опытов коммуникации с персонажами¹⁰.

«Вот здесь обитают джинны (указывая на мусорную свалку — прим. К. П. Трофимова)». — «*Прямо здесь? А другие, вампиры, например?*» — «Да, страшно. Он выглядит как человек. Можешь вот так стоять и разговаривать с ним. Но это сербы. У нас их нет. Они появляются по пятницам на сербском кладбище. На нашем (мусульманском — прим. К. П. Трофимова) кладбище их нет»¹¹.

⁹ ПМА 5(II) — мужчина, ром (арлия), ок. 50 лет, прож. в Нише (Сербия), мусульманин, грамотный, Ниш (Сербия), Трофимова, К. П., 09/06/2011.

¹⁰ Ратковић, Д. Разговор на гробљу: језик Свете Станковића // Баџаши на Балкану. Идентитет етничке заједнице. Ур. Сикимић Б., Institut des Etudes Balkaniques, 2005. — Р. 201–219.

¹¹ ПМА 5 (X) — Мужчина, ром, ок 17 лет, род. в Джаковице (Косово), прож. в Сараево (Босния и Герцеговина), ислам, грамотен, Сараево (Босния и Герцеговина), Трофимова, К. П., 15/06/2011. В данном отрывке сквозит распространенный мотив «чистоты» погребального обряда в исламе в отличие от локальной православной традиции.

Былички о встречах со святыми, интерпретация сновидений с распространённым мотивом о постройке культового сооружения, ложатся в основу формирования представлений об отдельных локусах их принадлежности к определённой религиозной традиции. «Это мусульманское место. Я, может, ещё не родилась, когда оно тут было, и через дорогу тоже. Сейчас они здесь появляются на многих местах»¹².

Обращение к представлениям о сакральном пространстве, в локальной перспективе, может служить одним из подходов к изучению комплексного феномена построения этнокультурной идентичности. Регулярное изучение локальных вариативных дискурсов традиций на микроуровне даёт материал, на основе которого возможно проследить изменения и проанализировать содержание актуальных религиозных процессов.

¹² ПМА 6 (VI) — Женщина, рома, ок. 70 лет, прож. в Лесковце (Сербия), ислам, Лесковац (Сербия), Трофимова, К. П., 19/12/2011.

ВКЛАД АМЕРИКАНСКИХ АНТРОПОЛОГОВ В КЛЮЧЕВЫЕ ДИСКУССИИ В АНТРОПОЛОГИИ РЕЛИГИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

В. В. Барашков
(Москва, Россия)

Антропология религии является одним из важнейших разделов религиоведения, хотя относительно его названия и содержания существуют определенные споры¹. Почти все крупнейшие антропологи конца XIX в.—начала XX в. интересовались проблемами религии аборигенов. Их вклад в изучение религии выражался как в собственных полевых исследованиях, так и участии в дискуссиях, возникавших при обсуждении проблем религии аборигенов. Одной из крупнейших школ антропологии, наряду с английской, немецкой, французской и русской, была американская школа, представленная в первой половине XX в. так называемой «исторической школой антропологии» или «школой Боаса» (в нашей работе мы будем рассматривать концепции представителей именно этой школы). Франц Боас и его ученики внесли значительный вклад в полевые исследования аборигенов, а также рассматривали и теоретические проблемы, связанные с изучением религии, и так или иначе выразили свой взгляд на многие появившиеся в то время концепции религии².

В настоящей статье мы не имеем возможности рассмотреть все проблемы, поэтому остановимся на ключевых дискуссиях, оказавших влияние на дальнейшее развитие антропологии. К таковым проблемам мы относим:

- *концепцию анимизма;*
- *концепцию «мана» и аниматизма как особой формы религии;*
- *гипотезу о существовании прамоотеизма;*
- *концепцию «индивидуального своеобразия» (individual variability) религиозного опыта аборигенов;*
- *дискуссию о природе «первобытного мышления» (концепция Л. Леви-Брюля).*

¹ Известный исследователь религий аборигенов В. Р. Кабо называет эту дисциплину «этнографическим религиоведением». Этнолог А. К. Салмин говорит об «этнологии религии», а область исследования этого раздела этнологии предлагает называть «фольк-религией». Подробнее см.: Салмин, А. К. Этнология религии как направление в науке // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. — СПб.: МАЭ РАН, 2008. — С. 285—291.

² На важность исследования американской антропологии религии в контексте истории и методологии религиоведения впервые обратил внимание А. Н. Красников в учебном пособии «Методологические проблемы религиоведения». — М.: Академический Проект, 2007.

Роберт Гарри Лоуи рассматривает концепцию анимизма Э. Тайлора в своей работе «Первобытная религия» (1924). В целом он принимает концепцию Тайлора, однако видит недостаток его теории в том, что, рассматривая фетишизм, он переносит понятие духов даже на неодушевленные предметы, тем самым перенося его фактически на всю область религии. Однако, по мнению Лоуи, фетишизм у народов, его придерживающихся, чаще всего связан с некой сверхъестественной (магической) силой. Несколько по-иному интерпретировали концепцию анимизма Пауль Рэдин и Александр Гольденвейзер. В работе «Первобытная религия: ее природа и происхождение» (1937) П. Рэдин рассматривает анимизм скорее как философию первобытного человека, а не как религию, поскольку религия должна связываться с особым религиозным чувством. Рэдин пишет: «... анимизм вовсе не является религией; анимизм — это философия. Вера во всеобщее одушевление природы не имеет ничего общего со сверхъестественным. Объект, одушевленный или неодушевленный, получает свое сверхъестественное качество из ассоциации со множеством отдельных элементов...»³. Так, Рэдин считает, что наибольшее влияние на формирование понятия духа оказала личность шамана, которая внесла в него конкретный и динамичный образ, индивидуализирующий фактор⁴. Позиция по этому вопросу Гольденвейзера близка к точке зрения Рэдина. Гольденвейзер пишет, что «анимизм как таковой не является религией, но является Weltanschauung [мировоззрением — нем.], однако <...> дух и религиозная эмоция, несомненно, связаны друг с другом во всех религиях, от самых развитых до самых “примитивных”»⁵.

Американские исследователи не обошли вниманием и появившуюся вслед за концепцией анимизма теорию преанимизма, или веры в «мана», выдвинутую английским ученым Р. Р. Мареттом. Среди североамериканских племен индейцев в конце XIX в. — начале XX в. также были обнаружены религиозные явления, не укладывающиеся в концепцию анимизма, — это вера в «маниту» у алгонкинов (впервые описана Вильямом Джонсом), «оренда» у ирокезов (Дж. Н. Б. Хьюитт), «вакан» у племен группы сиу. В этом вопросе антропологи из Америки могли дать анализ, основанный на собственных полевых исследованиях и, таким образом, дополняющий концепцию Р. Р. Маретта.

На этом вопросе подробно останавливается в своей работе «Дух, мана и религиозный трепет (religious thrill)» (1915) А. Гольденвейзер. По его мнению, понятие «мана», принятое в самые первобытные времена, «должно напрямую коррелировать с религиозным трепетом <...> Мана, следовательно,

³ Radin, P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. — New York, Dover Publications, 1957 [1937]. — P. 198.

⁴ Radin, P. Ibid.

⁵ Goldenweiser, A. A. Spirit, Mana, and the Religious Thrill // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 12. No. 23 (Nov. 11, 1915). — P. 634.

является прямой объективацией религиозной эмоции, то, что вызывает (религиозный) трепет»⁶. При этом с самого раннего времени это понятие стало ассоциироваться с духом. Однако, по мнению А. Гольденвейзера, именно «мана» является более общим и простым, а, следовательно, и более древним и наиболее близким религиозному чувству понятием.

Р. Г. Лоуи также принимает концепцию преанимизма и считает веру в «мана», в сверхъестественную силу существенным аспектом религии аборигенов, дополняющим веру в духов (т. е. концепцию «анимизма» Э. Тайлора).

В целом и Гольденвейзер, и Лоуи соглашались с тем, что эти явления необходимо рассматривать вместе — хотя они достаточно независимы, в истории религии они тесно взаимосвязаны. И Лоуи, и Гольденвейзер поддерживают мнение Маретта о том, что «как анимизм, так и аниматизм по своему существу нерелигиозны, или только потенциально религиозны, становясь религиозными постольку, поскольку эмоциональное отношение, характерное для религии, ассоциируется с их объектами»⁷. Пожалуй, только Рэдин критически относился к теории мана, и считал ее неверной интерпретацией имеющих фактов, при этом Рэдин считал, что магическая сила всегда бывает связана с определенными духами.

Концепция так называемого «прамонотеизма» получила широкое распространение в первой половине XX в. На постоянно выходящие новые работы по этой проблеме, выпускаемые патером Вильгельмом Шмидтом и его многочисленными учениками (и к тому же основанные на полевых исследованиях), невозможно было не обратить внимания. Именно в Америке ученики Ф. Боаса занялись разработкой этой проблемы (что было связано также и с разделяемым ими принципом культурного релятивизма, из которого вытекало и признание равенства в религиозном творчестве аборигенов и людей западной цивилизации) и нашли в полевой практике подтверждение существования «монотеизма» у аборигенов, однако эта форма верований имела особых носителей — жрецов, знахарей или шаманов («религиозных специалистов»).

П. Рэдин в статье «Религия североамериканских индейцев» (1914) говорит о том, что верование в единое высшее божество не столь распространено в Америке. Он отмечает следующие характеристики единого божества у аборигенов: «единое божество, кажется, никогда не становится очень популярным. К нему редко напрямую обращался обычный человек <...> В действительности, хотя и основанное на популярном веровании, оно (единое божество) было совершенно конструкцией шаманов»⁸. В работе «Первобытная

⁶ Goldenweiser, A. A. Ibid. — P. 636.

⁷ Lowie Robert Harry. Primitive Religion. — New York, Boni and Liveright, 1924. — P. 134.

⁸ Radin, P. Religion of the North American Indians // Journal of American Folklore. — Vol. 27: No. 106, 1914. — P. 362.

религия» (1937) Рэдин объяснил, почему в первобытных обществах «высшим существам» (Supreme Beings) не подразумевалось поклонение и почитание со стороны обычных людей. В таких обществах «не было потребности в таком понятии (высшего существа — В. Б.). Ничто в социальной, экономической и политической структуре даже самых сложных первобытных цивилизаций не требует его. Оно, следовательно, оставалось во владении нескольких жрецов-мыслителей и не могло быть использовано. Тогда же, когда оно покидало защищающую атмосферу своих творцов, оно становилось чем-то другим, совсем отличным»⁹.

А. Гольденвейзер, воздерживаясь от конкретных суждений по вопросу о подтвержденных фактами случаев веры во «всеобщего отца» (the All Father), тем не менее отмечает, что «психологически не так уж невозможно, что более или менее неопределенная идея высшего существа могла развиваться у первобытных племен соответствующим образом рано наравне с анимизмом, магией и другими формами ранней веры»¹⁰. По мнению Лоуи религиозные понятия аборигенов предполагают также некоторую попытку к приведению данных реальности в определенный порядок (систему), поэтому этот исследователь также принимает возможность развития идеи высшего божества (даже среди простейших племен), однако этой идеи в основном достигают жрецы (например, в Полинезии) и «она никогда не становится популярной верой и является, может быть, даже для жрецов больше метафизическим размышлением, чем живым религиозным убеждением»¹¹. В этом аспекте Р. Лоуи, как мы видим, вполне согласен с П. Рэдином.

Наибольшую критику вызвала концепция «коллективизма» (термин Р. Лоуи), выдвинутая Э. Дюркгеймом. И здесь мы переходим к одному из наиболее важных аспектов вклада американских этнологов в антропологию религии. Это основанное на полевой практике доказательство существования «индивидуального своеобразия» (individual variability) в духовной культуре первобытного общества, в т. ч. и в религии. Р. Г. Лоуи в своей работе отмечает, что индивид «не поглощен совершенно своим социальным окружением, — он реагирует на него как индивид, т. е. отлично от любого другого члена группы»¹². П. Рэдин раскрыл значительную роль, которую играли в первобытном обществе ша-

⁹ Radin, P. Primitive Religion: Its Nature and Origin. — New York, Dover Publications, 1957 [1937]. — P. 266–267.

¹⁰ Goldenweiser, Alexander A. Early civilization: an introduction to anthropology. — New York : Knopf, 1922. — P. 214.

¹¹ Lowie Robert H. An introduction to cultural anthropology. — A new and enlarged ed. by Robert H. Lowie. — New York : Rinehart, 1946. — P. 326.

¹² Lowie Robert H. Primitive Religion. — New York, Boni and Liveright, 1924. — P. 221.

маны, жрецы и знахари. В своих работах он вводит для них общий термин — «религиозные формуляторы», поскольку они могли анализировать свой религиозный опыт и выражать его в религиозных представлениях и обрядах. Для изучения индивидуальных различий в восприятии человеком своей культуры П. Рэдин впервые вводит в антропологию метод «автобиографий» — запись рассказов аборигенов о впечатлениях своей жизни. Значительное место в таких источниках отводится и описанию религиозного опыта определенного индивида.

Л. Леви-Брюль своими трудами по «первобытному мышлению» вызвал к этой проблеме большой интерес среди исследователей. Однако американские антропологи часто утверждали, что любой прошедший полевую практику исследователь не может не признать необоснованности фактами концепции «первобытного мышления» Л. Леви-Брюля. В связи с этой дискуссией особенно заслуживают внимания аргументы Пауля Рэдина, посвятившего свою книгу «Первобытный человек как философ» (1927) доказательству того факта, что аборигенам присуще вполне логическое, абстрактное, символическое мышление и они способны создавать сложные системы религиозных и философских представлений¹³.

Рассмотрев позицию американских исследователей только по отдельным аспектам наиболее значимых дискуссий в антропологии религии в первой половине XX в., мы уже можем сделать вывод о том, что в итоге дискуссий происходило творческое развитие рассмотренных нами концепций, была проведена проверка их обоснованности полевыми свидетельствами¹⁴. Американские антропологи внесли немалый вклад в развитие антропологии религии, выдвинув и обосновав идею «индивидуального своеобразия» духовной культуры первобытного общества, обратив внимание на значительную роль религиозного специалиста в формировании и развитии религии и доказав наличие сложных процессов мышления, религиозного творчества у так называемых «первобытных» народов.

¹³ В настоящей статье мы не будем подробней раскрывать этот аспект, поскольку нами сейчас готовится статья, специально посвященная рассмотрению обоснования Рэдином наличия вполне абстрактного, философского уровня мышления у аборигенов.

¹⁴ Известный религиовед Жак Ваарденбург в своем введении к сборнику «Классические подходы к религиоведению» так отметил заслугу Р. Г. Лоуи (ее можно отнести и к другим американским антропологам): «... Лоуи смог положить конец некоторым общепринятым теориям религии, которые были развиты более ранними антропологами, но у которых отсутствовала достаточная эмпирическая основа» (См. Waardenburg Jacques. Introduction. View of a Hundred Years' Study of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research / Ed. by Waardenburg J. — The Hague — Paris : Mouton, 1973. Vol.1. — P. 67).

Актуальность разработки данной темы мы видим в более глубоком раскрытии исторического процесса становления антропологии религии. С одной стороны, любая концепция/гипотеза имеет определенные условия, теоретические предпосылки своего возникновения, с другой — имеются многочисленные факты, зафиксированные в полевых исследованиях. На наш взгляд, процесс развития антропологии состоит в дополняющем друг друга использовании обоих уровней исследования, в осознании необходимости постоянной проверки («фальсификации») имеющихся понятий, концепций и анализа предпосылок их возникновения.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В НАРОДНОМ ЛАТВИЙСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ НА ПРИМЕРЕ СКУЛЬПТУРНОГО И ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА ЭРИКА ДЕЛПЕРА

Э. Тайване
(Рига, Латвия)

Повышенный интерес к человеку в наши дни обнаруживают практически все области гуманитарных и общественных наук. С. С. Хоружий отмечает, что раньше внимание науки было приковано к макропроцессам, интерес к отдельно взятому человеку, в свою очередь, занимал последнее место в иерархической лестнице научных приоритетов¹. Сейчас происходит перемещение акцентов, когда интерес к человеку подчиняет себе прочие объекты исследования. Оно и получило в науке название *антропологического поворота*.

Научный интерес к человеку — вовсе не теоретического характера. Антропологический поворот служит сугубо практическим целям. Так в богословии его задача — переложить основные богословские понятия на язык, понятный для современного человека, с целью обновить христианскую традицию, вдохнуть в нее жизнь. Подоплека такой надобности — кризис, упадок христианских идей и символов на Западе.

Хотя многие говорят о необходимости антропологического поворота в богословии, мало кто на Западе предпринимает конкретные попытки его осуществления. С. С. Хоружий, указывая на это, предлагает свой антропологиче-

¹ «Судьба Адама и судьба Ивана (Разговор с Сергеем Шаповалом 19 февраля 2005 г.)» // С. С. Хоружий *Очерки синергийной антропологии*. — М. : Институт синергийной антропологии : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — С. 165–166.

ский проект. Он называет его «синергийной антропологией», путем которой исследователь пытается не только перевести на язык современности категории исихазма. Он предлагает свою модель человека как универсальную для всех гуманитарных наук и рассматривает даже присутствие этой модели в физике².

Наши претензии куда более скромны. Как подметил Мирча Элиаде, человек — существо религиозное и тем самым совершенно не свободное от религиозных притязаний где-либо и когда-либо. Поэтому в случае устаревания религиозной символики религиозный инстинкт как будто бы вырывается из старой оболочки и ищет новые формы воплощения. Если поиск новых форм происходит в пределах христианской традиции, то на помощь приходят богословы, которые пытаются антропологизировать христианское учение и практику. Однако за весьма частым неимением упомянутого руководства со стороны профессиональных богословов религиозное чувство простых людей находит пути реализации самостоятельно, стихийным путем. Этот процесс, с точки зрения доктринальной, весьма небезупречен, но интересно здесь то, что религиозный поиск такого рода идет путем спонтанной антропологизации упомянутых богословских идей.

Поиск новых форм может осуществиться и вне христианства. Примером могут стать представители сознания Кришны, *йоги* в любой манифестации, *фен-шуй* и *цигун*, т. к. все эти движения придают важное значение человеку. В христианстве также обнаруживается повышенный интерес к теме человека — харизматические движения находятся в поиске живого опыта, Христианская медитация апеллирует к глубинам человеческого сознания и тем самым к опыту. В обычной Римско-католической среде все чаще обнаруживают себя попытки священнослужителей обеспечить и верующих обрести непосредственный и даже физический контакт с Божеством (укоренившийся во всей Европе вынос престола к народу и служение Мессы лицом к народу, новая форма благословения непричащающихся у алтаря во время Причастия, поднятие прихожанами ладоней вверх и получение благодати как бы в руки во время Мессы при чтении *Отче наш*).

Феномен так называемой горы Христа Царя, скульптурного парка в восточной части Латгалии близ знаменитой Аглоны, является ярчайшим примером спонтанно осуществленного антропологического поворота в христианской ортодоксии и ортопраксисе. Автор скульптур Эрик Делпер далек от реалий академического богословия. Он — бывший летчик, ныне скульптор и создатель литературных произведений, в народе почитается визионером и целителем. Вокруг Делпера образовался приход, члены которого съезжаются регулярно на богослужения и субботники на горе Христа Царя, почитаемой,

² Этой теме посвящен в предыдущей ссылке упомянутый сборник статей и выступлений С. С. Хоружего *Очерки синергийной антропологии*.

в свою очередь, садом Божиим. Кроме того, парк является популярным местом, посещаемым туристами не в меньшей мере, чем сама Аглона с ее чудотворной иконой Божьей Матери или Крестовая гора в Литве.

Феномен горы Христа Царя интересен как воплощение модифицированных анимистических верований. Однако христианский компонент здесь проявляет себя куда ярче. Особо интересна тема антропологизации христианских идей, манифестация которых явлена визуально в скульптурах. На идейном уровне она подкрепляется литературным творчеством скульптора, которое в интерпретации упомянутых скульптурных образов позволяет расставить все точки над и.

Но сперва предоставим общие сведения о горе Христа Царя. Парк с вырытыми прудами, посаженными культурными растениями, а главное — с установленными там бесчетными деревянными скульптурами в стиле наивизма, является проектом, реализация которого началась в 2006 г. на земле и за средства землевладельца Яниса Ступана. По задумке авторов Ступана и Делпера адресат проекта — христиане независимо от их конфессиональной принадлежности.

Парк, частенько именуемый «садом Божиим» (лат. *Dieva dārzs*), имеет два смысловых маршрута, ведущих к центральной зоне, непосредственно пригорку, имеющему статус Царствия Небесного, этакому *axis mundi*, где установлена огромная скульптура Христа Победителя, изготовленная из ствола дуба, а также находящиеся у ее подножия Длани Божию.

Первый смысловой маршрут начинается в отдаленной зоне парка, обозначенной как Эдемский сад. Здесь установлена фигура Адама и Евы, а также их детей. В нескольких шагах от скульптурной композиции имеется развилка, наглядно предлагающая два пути: тот, который ведет к спасению у подножия Христа Победителя, каменистый и неудобный для ходьбы, и другой, выложенный плиткой и ведущий в геенну огненную. Последнюю символизирует обнаженная грешница на берегу пруда. Там, собственно, и заканчивается выложенная брусчаткой широкая стезя в то время, как узкий путь уводит посетителя далеко вверх по склону холма, проходящего мимо Ноева ковчега, деревянных фигур ветхозаветных пророков и огромного креста, который несут двенадцать колен Израилевых.

Второй идейный маршрут тоже ведет к подножию Христа Победителя, но начинается он в перпендикулярно расположенной зоне на берегу Аглонского озера. И если первый маршрут как будто отображает судьбы избранного народа, начиная с грехопадения, то второй символизирует личный путь каждого человека. Он начинается у огромного деревянного креста и ведет в гору мимо тернового венца и всевидящего ока Божия, столба, символизирующего Дух Святой и сквозь своеобразный крест, напоминающий ворота *тории*, которые принято устанавливать в Японии на подступах к синтоист-

ским храмам. Далее дорога уводит путешественника к металлической арке, символизирующей врата Царствия Божия.

Кроме упомянутых маршрутов и смыслового центра парка на его территории несколько в стороне расположена недавно выстроенная деревянная церквушка, которая и вовсе не претендует на роль *axis mundi* в саду Божиим. Здание храма обычно закрыто для посетителей и не подразумевает свершение в ней литургического священнодействия.

На территории парка расположено и большое количество деревянных скульптур, локализация которых не имеет особого значения. Это эсхатологически окрашенная группа ангелов, находящаяся вблизи фигуры Христа Царя, Богородичная статуя, новозаветные персонажи, большой вертеп недалеко от церкви и, конечно же, несчетные ангелы и деревянные богомольцы.

Что касается принципа антропологизации, то сначала рассмотрим приемы, позволяющие приблизить христианские реалии к простому человеку, и только потом непосредственно антропологию Э. Делпера. Во-первых, сад Божий позволяет посетителю пережить библейские реалии интимно в непосредственной их близости, и здесь немалое значение играет зрительный и тактильный контакт с персонажами Ветхого и Нового Завета. Ступая по узкой каменистой тропе, ведущей из Эдема в Царствие Божие, посетитель сада невольно идентифицирует себя с Адамом и Евой. У него есть возможность идти стезями избранного народа и лицезреть ветхозаветных пророков. Для богомольцев скульптуры становятся воплощением сакральной реальности.

Физически и совершенно интимно ощутить контакт с Богом можно у подножия скульптуры Христа Победителя, посидев на дланях Божиих: «Усевшись на длани Бога, можно почувствовать, что Он невидимо несет нас на руках и никогда не забывает о своих чадах»³.

Особый интерес и трепет вызывает у посетителей композиция *Крест и двенадцать колен Израилевых*. На прямой вопрос о значении образа Эрика Делпера не дает исчерпывающего ответа, ссылаясь на хорошо известную идею крестоношения⁴. Однако каким образом понять сочетание ветхозаветных реалий с образом креста, обозначившим совсем иной виток в истории Откровения? Дело в том, что в образе двенадцати колен Израилевых нам, посетителям сада, следует распознать самих себя. Этот интригующий образ разъяснен в книге Эрика Делпера «*Золотые семена*», где вниманию читателя представляется новое повествование о творении.

Речь идет о некой идее предсуществования духа каждого человека в мире Бога, которому последует воплощение человеческого духа в Богом сотворенном материальном Эдеме на планете Земля. Самое интересное здесь

³ Sast. Ēriks Delpers, *Kristus Karaļa kalns*. — Karaļa Kalna Fonds, 2012. — 37. lpp.

⁴ Беседа с Эриком Делпером на горе Христа Царя 1 мая 2012 г.

то, что по сути это не отстраненный рассказ о нашем первопродке Адаме. Свою концепцию предсуществования духа Делпер сочетает с идеей перерождения, т. е. у каждого из нас есть начало в Эдеме. Вместе с тем, знакомясь с историей жизни человека в Царствии Божием до воплощения, мы узнаем о своем, сугубо личном, пути. Это значит, что Господь в одночасье сотворил всех представителей человеческой расы и имя им *Двенадцать колен Израилевых*⁵. Они сперва пребывали в бесплотном состоянии. Потом последовало воплощение их в Эдеме и низвержение их в юдоль плача⁶. Именно в свете такого скульптором произведенного антропологического поворота надо понимать композицию *Крест и двенадцать колен Израилевых*. Здесь с принципом приближения христианских реалий к человеку сопряжено и новое учение о человеке.

Что же касается низвержения человека в юдоль плача, то происходит это по Божественному произволению, а не по причине первородного греха. Господь сам «сотворил грех, вкусив греховное, познал жизнь без греха»⁷. Строго говоря, учение о первородном грехе в богословской системе Делпера заменено идеей судьбы или «судьбы крестной»⁸, налагаемой Богом. Такая подмена понятий, очевидно, связана с оскудением понимания христианами идеи грехопадения, с одной стороны, и доминированием традиционного латышского представления о судьбе — с другой.

Но вернемся к библейским образам на горе Христа Царя. Чувство живительного прикосновения к библейской реальности усиливается тем, что в соответствии с традиционными латышскими анимистическими верованиями мир потусторонний находится в одной, т. е. горизонтальной, плоскости с миром посусторонним. Эти представления особенно живучи в латышской среде и являются, пожалуй, темой другого исследования. Однако именно этот фактор является причиной того, что гора Христа Царя для ее почитателей есть реальный сад Божий, некий сакральный локус на земле⁹.

Без сомнения вжиться в образ исконного обитателя сада Божиего помогает и второй маршрут, ведущий к скульптуре Христа Победителя. Он призван символическим и буквальным образом изобразить стези подвигающегося. Так крест, с которого начинается маршрут, значит наше индивидуальное крестоношение. Терновый венец — значит то же. Всевидящее

⁵ Ēriks Delpers, *Zelta gaudi*. — Rīga : Sol Vita, 2001. — 46. lpp.

⁶ Ibid., 13. — 117. lpp.

⁷ Ēriks Delpers, *Atklāsme*. — Rīga : Sol Vita, 1999. — 171. lpp.

⁸ Ibid., 236., 189. lpp.

⁹ Показательно, например, такое свидетельство частого посетителя парка: «Как сяду на лавку на горе Христа Царя, ощущаю себя в Раю, где Бог так близко и где Его присутствие ощущимо повсюду: в скульптурах, небе, закате, озере, горе, цветах, буквально во всем». (Sast. Ēriks Delpers, *Kristus Karaļa kalns*, 63. lpp.).

око Господа напоминает о том, что ни одно наше деяние не бывает скрыто. Столб, изображающий Святой Дух, свидетельствует о Божием вспоможении. Арочный крест, сквозь который проходит путь к центральной скульптуре, не понимается в традиционно-христианском смысле. По словам самого Делпера, он наделяет человека изрядной долей положительной энергии. Между прочим энергией якобы наделены и другие скульптурные произведения, что возвращает нас к реалиям модифицированного латышского анимизма.

Непосредственно теме человека в саду посвящены композиции под названием «*Грешник*», «*Богомолцу*», «*Руки, сложенные в молитве*», «*Дух человека*», «*Воскресение*» и др. Особого внимания требует скульптура *Иисус в сердце* по причине реинтерпретации привычного для Римско-католического мира иконографического образа Сердца Иисусова. Если традиционно его отображают в области груди Спасителя, то Эрик Делпер переместил акценты с божественной реальности на человеческую. Теперь Иисус пребывает в человеческом сердце, а не наоборот. И хотя сама идея присутствия Бога в нас не нова, иконографическое новшество подчеркивает реалии интраверсии сознания и собственно антропологическую тему.

Перейдем к непосредственно новому учению о человеке. Во-первых, интересно то, что Делпер неосознанно уделяет теме человека изрядное внимание и тем самым приобретает популярность своему начинанию. Во-вторых, предложенная антропология, будучи достаточно примитивным смешением христианских, языческих и тантрических идей, не интересна для богословов и религиоведов сама по себе, но лишь как некое мерило, позволяющее определить те традиционно-христианские концепции, которые стали малопонятными для современных представителей западной культуры.

Э. Делпер предлагает трихотомическую антропологию, т. е. человек состоит из тела, души и духа. Однако за видимостью традиционного строения человека скрываются южно-азиатские концепции. Если в христианстве дух — высшая ипостась души, то, по мнению Делпера, дух, представленный в человеке неким сердечным кристаллом, образ которого вполне мог быть заимствован из тантрического буддизма, скрыт душою как оболочкой. Душа же, приравниваемая к астральному телу, является своеобразным ловителем греха и соединителем духа и тела. Будучи пронизанной грехом, душа замутняется и не пропускает свет, который излучает сердечный кристалл. Свет же должен пронизать не только душу, но и тело, являющееся внешней оболочкой духа.

Э. Делпер не чурается таких тантрических представлений о человеке, как чакры, ауры, биополе, и даже под личиной почившего на человеке Святого Духа завуалированная идея *кундалини*. Очевидно, Делпер не желал связать свою антропологию с тантрическими представлениями о спасительной

функции алмазного или тонкого тела, которое, являясь тантрической параллелью христианской идеи спасительного Тела Христова, необходимо должно было бы вытеснить последнюю.

Как бы там ни было, но именно это и происходит, т.к. идея Тела Христова в учении Делпера отсутствует, будучи заменена Духом Христовым. Нет в нем и традиционного понимания телесного воскресения. Судя по всему для того, чтобы скрыть отсутствие идеи воскресения плоти, говорится просто о воскресении, а титула *тела* удостоивается человеческий дух. Его Э. Делпер называет «небесным телом»¹⁰, которое и воскресает.

Вышеупомянутые приемы по антропологизации традиционных христианских ортодоксии и ортопраксиса дают возможность заключить, что антропологический поворот Э. Делпера высвечивает проблемные и требующие экспертного переложения на язык антропологии христианские концепции, такие как первородный грех, Воплощение, Искупление, Причащение Тела и Крови Господа Иисуса Христа, Воскресения плоти и др.

¹⁰ Eriks Delpers, *Atklāsme*, 182. lpp.; Eriks Delpers, *Zelta gaudi*. — 139. lpp.

ОДИН НА ОДИН С АТЕИЗМОМ (ДОН КИХОТ ОТ РЕЛИГИИ ВОЛЬДЕМАР ШМИДТ И ЕГО «ЛИЧНОЕ ЗНАНИЕ ЧРЕЗВЫЧАЙНОЙ ИСТИНЫ»)

*В. Я. Темплинг
(Тюмень, Россия)*

Одним из важнейших источников пополнения знания в религиозных практиках является опыт непосредственного общения с богом, потусторонними силами, святыми и пр. Опыт прямого богообщения в разное время и разных культурах облекался в различные формы, сообразные специфичным для той или иной культуры мировосприятию и взглядам на мироустройство.

Реформация, способствовавшая секуляризации человеческого сознания, эмансипации от религии и церкви, привела к значительным изменениям в структуре общественного сознания. Логическим завершением этого процесса стало формирование атеистических взглядов, в которых на место бога становится разум, рациональность, наука. Однако, катастрофичный XX век, кажется, серьезно пошатнул авторитет научного знания. Он продемонстрировал, что те колоссальные силы и инструменты, которые получило в свое распоряжение человечество, отнюдь не гарантируют безоблачного существования, всеобщего процветания, свободу и благоденствие. Более того, человечество оказалось на пороге реального самоуничтожения. Мировоззренческий кризис, духовный вакуум, охватившие добрую половину человечества привели к распространению внеконфессионально положенной веры. Очевидно, наиболее популярными или широко известными сегодня являются взгляды американского журналиста и писателя Нила Уолша¹.

Важно отметить, что, хотя откровения Уолша и оказались значимыми и востребованными для людей по всему миру, породили целое движение сочувствующих, однако он не был уникален в своих прямых контактах. История знает огромное число таких контактов, но до эпохи эмансипации все они купировались или контролировались церковными институтами, а вот век XX оставил человека наедине с богом, и ему уже пришлось самостоятельно индивидуально осмысливать все, что открывалось взору в таких откровениях. Небольшая реплика современного художника С. Файбисовича, как кажется, вполне объемно рисует такую картину: «А начался “духовный опыт” в студенческой молодости с того, что за неверующего с мятущейся душой взялся сразу два верующих друга: один обращал в иудаизм, другой — в православие экуменического толка по Александру Меню. Ни та, ни другая вера не легли

¹ Его книги «Беседы с Богом» разошлись многомиллионными тиражами по всему миру. В 2001 г. супругами Уолш был создан некоммерческий фонд <http://cwg.org/>

на невесть чего алкающую душу, но тут подошел Знак-приказ: “Иди своей дорогой. Будет с тобой отдельный разговор, а с тебя — особый спрос”. И я пошел — уж больно четкий был приказ и ясный знак: ровно от слова “знание”. Потом еще была пара-тройка вещей снов с дальнейшими указаниями, пара сюжетов, подозрительно смахивающих на чудо, вышеупомянутый разговор, тут и там вылески богоборчества — в не лучшие моменты жизни... И что делать, когда православные верующие дружно ополчаются на атеистов, а тебя это задевает, хоть сам не атеист и не верующий — конфессионально, и нет никакой потребности в такой вере, поскольку ее успешно заменяет знание? Подозреваю, не у меня одного духовный опыт в этом роде, но своего названия он не получил, и слово “знание” к нему не прилось, так что остается, пожалуй, в рамках принятых конвенций считать его верой — просто неправильной, “не как у людей”»².

Статья посвящена характеристике жизненного пути и взглядов оригинального мыслителя, неутомимого и бесстрашного борца против «научного атеизма» Вольдемара Александровича Шмидта³.

Судьба героя нашего повествования укладывается в сюжетную канву известного рассказа Достоевского о смешном человеке, чей путь от отрицания себя в этой жизни к тоекратно усиленному девизу «О, теперь жизни и жизни! <...> Да, жизнь, и — проповедь!» уложился в мгновения одного сна. Личное знакомство с «истиной» не только меняет жизнь героя рассказа, но и придает ему колоссальные силы преодолеть отчуждение и насмешки окружающего мира, пребывать в нем непонятым, неприкаянным, «смешным» и, одновременно, счастливым, щедрым, открытым, доступным, любящим. Истории в библии знакомы такие сюжеты. И тем не менее новый подобный случай всякий раз вызывает неподдельный интерес, прежде всего своей уникальностью.

В. А. Шмидт являет миру совершенно удивительного, смелого, нравственного, кристально честного, критически мыслящего, рассуждающего и творческого человека, с необычайно богатой внутренней духовной жизнью. Жизненный путь Вольдемара Александровича был прост и незатейлив, типичен для сотен тысяч российских немцев. Родился он тревожной весной 1918 г. в Поволжье, еще в непонятно какой России, раздираемой Гражданской войной, и пережил СССР. Ровесник советской России, ставший свидетелем ее

² Файбисович, С. Бог просил передать // URL : <http://www.snob.ru/profile/26180/blog/53669>. — Дата обращения : 27.01.13.

³ Шмидт, В. А. В свете личного знания чрезвычайной истины. Т.1. — Ишим : [б.и.], 2005. — 280 с.; Там же. Т. 2. — Ишим : [б.и.], 2006. — 284 с. Краткий биографический очерк о В. А. Шмидте был опубликован в 2008 г. См. : Марикова, Л. Я человеком стал, как есть // Сибирское богатство. 2008. № 4. — С. 56—60. Тираж издания мизерный. Том 1 был отпечатан в 50, а том 2 и вовсе в 30 экземплярах.

агонии. Представитель уникального поколения, на время жизни которого пришлись Гражданская война, голод, коллективизация, репрессии, Великая Отечественная война, депортация в Сибирь, принудительная работа в трудармии и долгая жизнь в месте вынужденного поселения. Скончался Вольдемар Александрович в 2011 г. в небольшом городке Ишиме, расположенном на юге Тюменской области. Таков краткий абрис жизненного пути, каких тысячи и десятки тысяч. Нет в нем ни громких побед, ни славы, ни высоких наград, ни значительных материальных достижений. Но было одно событие, которое предопределило качество внутренней жизни нашего героя, его стратегию поведения, открытую и независимую позицию вероисповедания и, в некоторой степени, условия материального бытия. Это событие — сон.

К сожалению, о содержании сна в своих записках автор говорит очень мало, равно как не оставил он и какого-либо целостного повествования о своей жизни, кроме краткой двухстраничной автобиографии. Получить представление о его жизненном пути можно лишь по биографическим вставкам, вкрапленным в тексты писем и размышлений по поводу различных публикаций. Несомненным является факт — сон для Вольдемара Александровича стал поворотным пунктом в его жизни. Он постоянно акцентирует внимание на его последствиях, точнее говоря, на одном, но фундаментальном выводе, который привел к перевороту в его мировоззрении. Во сне он приобрел «личное знание» о существовании потустороннего мира и о вмешательстве сил этого мира в «психическую жизнь» человека. Это знание он назвал «чрезвычайной истиной». К последствиям сна относится и установление непосредственного «слухо-речевого» контакта визионера с силами потустороннего мира, который длился несколько десятилетий. Вхождение в «контакт» не было быстрым, добровольным и безболезненным. Прошло несколько нелегких лет, прежде чем Шмидт, по его словам, «признал себя пораженным» и «сдался» и из атеиста с «сугубо земным мировоззрением» превратился в человека, «верующего в Бога Всевышнего по-христиански». Годы эти были нелегкими во всех смыслах и отношениях. Сон приснился в 1945 г. В это время Вольдемар Александрович находился еще в трудармии, на печально знаменитом строительстве Богословского алюминиевого завода в Краснотуринске, куда был мобилизован в начале 1942 г. А результаты сотрудничества и напряженной внутренней работы появляются только во второй половине 50-х гг. Самые же первые духовные опыты, скудные сведения о них встречаются в воспоминаниях, которые были изъяты еще там, в лагере. Дома же нужно было заниматься обустройством, кормить семью, непрестанно прираставшую новыми членами.

Ошеломляющие впечатления от сновидения и последующих контактов привели к тому, что бывший атеист, получивший непосредственный опыт и знание о существовании потустороннего мира, становится убежденным верующим человеком. Главная задача его жизни заключалась в том, что Шмидт,

как человек познавший истину, считал необходимым свидетельствовать об этом и добиваться от властей и научной общественности признания факта невозможности существования такого явления, как «научный атеизм». Против самого атеизма он не выступает, считая его точно таким же убеждением или верой, которые имеют право на существование. Вот одно из характерных его рассуждений: «Верующие в бога и божию милость, да и вообще принимающие на веру, что есть мир потусторонний, доказывать свои вероутверждения не обязаны. Ученые же атеисты, противопоставляя верованиям свое богоотрицающее убеждение от имени науки, скорее всего игнорировали моральное право на свободу совести каждого человека, не придавая значения тому, что ссылающиеся на авторитет науки должны подтвердить свои утверждения их доказанностью даже при личном знании истины объекта мышления... То, что знаю, то знаю — мир потусторонний есть и силы его не безучастны в жизни посторонней. Но при всем моем желании я это знание никому не могу дать»⁴.

Убеждение в ненаучности «научного атеизма» побуждает визионера открыто и публично заявлять об этом, обращаться в различные инстанции. Письма и рассуждения по поводу публикаций на тему научного атеизма представляют наибольший интерес. Всего опубликовано 24 письма, датируемых 1955—1988 г. Красноречивы адресаты эпистол: Институт Маркса-Энгельса-Ленина при ЦК КПСС, редакции газет «Neues Leben», «Комсомольская правда», «Литературная газета», «Аргументы и факты», «Ишимская правда», Президиум АН СССР, Академия медицинских наук. Есть письма, адресованные лично главам государства — Н. С. Хрущеву (от 27 января 1958 г.) и Л. И. Брежневу (от 16 апреля 1977 г.).

На протяжении тридцати лет Шмидт пытался добиться от власти публичного признания неправомерности существования и пропаганды «научного атеизма». В настойчивом стремлении быть услышанным для него не существовало преград. Колоссальнейшая сила внутреннего убеждения, подкрепленная строго выверенными логическими размышлениями и безупречно честным и высоко нравственным поведением в обыденной жизни, позволяли пренебрегать возможными негативными последствиями. В стране, где воинствующий атеизм был возведен в ранг государственной идеологии и политики, быть его открытым противником было равносильно самоубийству. И визионер прекрасно это понимал. В письме к Н. С. Хрущеву он прямо пишет, что осознает всю разницу положения своего и адресата и отдает отчет в возможности отрицательного варианта развития событий, но поступить иначе не может: «Я не владею атомными секретами и не возглавляю, как Вы, многомиллионную политическую партию, которая ни с кем не делит своего господства,

⁴ Шмидт, В. А. В свете личного знания чрезвычайной истины. Т. 2. — Ишим : [б.и.], 2006. — С. 165.

поэтому физически я против Вас бессилён. Но это не означает, что я беспомощен против Вас в открытом споре — ум на ум и совесть на совесть. Достаточно одного лишь Вашего намека — и я буду осужден, унижен и высмеян. Вот такова Ваша сила против меня»⁵.

Ни беседы с представителями «известных» компетентных органов, ни прессинг через прокуратуру, ни встречи с медицинскими работниками не смогли повлиять на позицию В. А. Шмидта. Это удивительно, но механизм подавления и преследования противников государственной идеологии в отношении Шмидта не работал. Он подвергался давлению, но сумел избежать преследований, всю жизнь проработал на должностях среднего руководящего состава — плановик-экономист, заместитель начальника планово-производственной части и закончил трудовую деятельность в 1986 г. в должности старшего экономиста. Не подвергался публичной травле, как это было, например, с руководителями нелегальных общин лютеран и меннонитов в Тюменской области в 60–70-е гг. Не привлекался к общественным судам, столь излюбленному в советское время методу воздействия на инакомыслящих. Причины такого мягкого отношения заключались, по-видимому, в том, что Шмидт не был противником коммунизма и искренне полагал, что это идеальная в своем совершенстве форма социального устройства. Он выступал лишь против искажения идеи.

Сон и последующее общение стали побудительным мотивом формирования специфической системы взглядов на окружающий мир, что выразилось в словесном освоении социального мира в форме «словокартин», раскрывающих скрытые пружины «психофизических механизмов» общественной жизни. Финальным трудом его жизни стало «Законодательство любви» — небольшое сочинение, в котором изложены основные принципы этического учения В. А. Шмидта⁶. Оно делится на две части. В первой изложена краткая история поисков и выработки «законодательства», во второй, занимающей всего пять страниц, изложены постулаты. В свою очередь, текст «законодательства» также делится на части. Сначала формулируются законы «формальной логики, которые в «Законодательстве любви» заменены формулировками законов истинного мышления и правилами истинного спора», затем следуют «основания формулировок категорических императивов и заповедей в их духе» и, наконец, «законодательство любви», которое включает в себя пять «законов истинного мышления», два «правила истинного спора», три «категорических императива общественной жизни», три категории «этических заповедей» и завершается кратким резюме, «что можно сказать в итоге о «Законодательстве любви»». Этические заповеди состоят из «заповедей миролюбия» (их три), заповедей

⁵ Там же. Т.1. — Ишим : [б.и.], 2005. — С. 88–89.

⁶ Там же. Т.2. — Ишим : [б.и.], 2006. — С. 257–279.

«спасения» (семь) и заповедей «целомудрия в духе законов безусловного благоразумия, которые делятся на заповеди «противопоказывающие извинимые грехи» (семь заповедей), «противопоказывающие осуждаемые грехи» (семь) и «противопоказывающие караемые грехи» (тоже семь). По определению автора, «... законодательство любви — это в целом и в его деталях логико-лингвистическое отображение по природе вещей законов общечеловеческой жизни земной объективной реальности». А по существу этическая часть законодательства представляет собой творчески развернутый библейский декалог.

ГРИХАСТХА-АШРАМ: СЕМЕЙНАЯ ЖИЗНЬ БЕЛОРУССКИХ ГАУДИЯ-ВАЙШНАВОВ

А. И. Доманская
(Минск, Беларусь)

В 1965 г. Абхай Чаранаравинда Бхактиведанта Свами Прабхупада (1896—1977) прибыл в Нью-Йорк, чтобы, по воле своего духовного учителя Бхактисиддхатны Сарасвати Тхакура (1874—1937), проповедовать бенгальский вайшнавизм (гаудия-вайшнавизм) на Западе. Благодаря невероятной харизме и трудоспособности Шрилы Прабхупады, а также в силу ряда социально-культурных факторов, учение гаудия-вайшнавизма было тепло воспринято в Америке, а затем и в Европе. За двенадцать лет неустанной проповеднической деятельности Шриле Прабхупаде удалось утвердить во многих странах свое детище — Международное общество сознания Кришны (International Society for Krishna Consciousness, ISKCON, ИСККОН).

Философско-религиозный базис гаудия-вайшнавизма составляет двайта-адвайта веданта, Кришна считается изначальной Верховной формой Бога (Вишну), источником мироздания и всех аватар. А основы религиозной практики были заложены в начале XVI в. бенгальским религиозным реформатором Чайтаньей Махапрабху (1486—1534), который уравнил все варны и касты в преданном служении Кришне, а основной практикой бхакти-йоги утвердил *киртан* (индивидуальное и коллективное воспевание имен Бога в форме Махамантры)¹.

Основной задачей Шрилы Прабхупады было создание сообщества тех, кто сможет дальше проповедовать и распространять сознание Кришны, кто будет готов полностью посвятить свою жизнь служению Кришне. Поэтому

¹ Ватман, С. В. *Бенгальский Вайшнавизм*. — СПб. : Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2005; Иваненко, С. И. *Вайшнавская традиция в России*. — М. : Философская книга, 2008.

при каждом кришнаитском храме обязательно создавался *ашрам* — место проживания мужчин (*брахмачарьев* и *санньясинов*²) и *женщин*. При этом семейной жизни уделялось крайне мало внимания, что привело к значительным трудностям уже во втором десятилетии существования ИСККОНа. Так, например, преданным (преданный Кришны — самоназвание последователей гаудия-вайшнавизма) настойчиво рекомендовалось отдавать детей на воспитание в духовные школы-интернаты *гурукулы*, а самим продолжать служение в храме, которое оставляет довольно мало времени для семейной жизни. Кроме того, Прабхупада проповедовал, что для преданного служения Кришне, для практики бхакти-йоги, необходимо соблюдать очень высокие стандарты благочестия, сравнимые, например, с монашеским жизненным укладом в христианстве: постоянные диетические ограничения, строгие ограничения в сексуальной жизни, постоянная практика джапа-медитации (повторение махамантры на четках), занимающая несколько часов в день, ранний отход ко сну и ранний подъем (первая служба в храме начинается в 4 утра), а также многие другие предписания благочестия. Семейным людям трудно держать такую высокую планку служения. К тому же семьи преданных обязаны принимать серьезное финансовое участие в поддержании общины, отчисляя на нужды общины до половины своих доходов. Проблемы первых поколений семей и детей, выросших в семьях преданных, отражены в работе американского антрополога Е. Барка Рочфорда «Трансформированные Харе Кришна»³.

В последнее время семейному укладу жизни в самом ИСККОНе уделяется все больше внимания. Введены специальные должности «попечителей грихастха-ашрама», издается много литературы о семейной жизни. Среди ИСККОНовских авторов достойны внимания такие работы, как «Четыре цели семейной жизни» Джаганатхесвари Девадаси⁴, а также «Домашнее обучение детей Кришны» Аруддха Деви Даси⁵. Отношение к семейной жизни, к детям и их воспитанию постепенно меняется.

Мне впервые довелось погрузиться в жизнь семьи преданных (самоназвание гаудия-вайшнавов — преданные Кришны, преданные)⁶ в Донецке,

² В индуизме жизнь мужчин, принадлежащих к трем высшим варнам, традиционно разделяется на четыре стадии (*ашрама*): *брахмачарин* (получающий духовное образование молодой человек), *грихастха* (семьянин), *ванапрастха* (отходящий от семейных дел) и *санньясин* (человек, оставивший все мирские дела и посвятивший себя духовным практикам или проповеди).

³ Rochford, E. Burke Jr. Hare Krishna Transformed. — New York University Press, 2007.

⁴ Jagannathesvari Devidasi The four goals of family life Gayatri Books, UK, 2011.

⁵ Aruddha Devi Dasi Homeschooling Krishna's Children Second Avenue Books, 2012.

⁶ Далее понятия «преданные», «вайшнавы», «гаудия-вайшнавы» и «кришнаиты» будут использоваться как синонимы.

в Украине, летом прошлого года. Мы гостили в семье преданных Кришны (с двумя девочками восьми и четырех лет), проживающей в частном доме недалеко от ИСККОНовского храма. Прежде, чем создать семью, эти преданные по многу лет жили в ашрамах, в т. ч. в Индии. «Мы ведь жили как монахи. По сути, мы и сейчас монахи», — рассказывала мне мама девочек. Каждое утро она ходила на службу к четырем утра. «Когда особенно тяжело, я беру домой одежду Прабхупады, или какое-нибудь другое дело, чтобы обязательно нужно было пойти на службу», — признавалась преданная. После утренней службы она либо возвращалась домой, либо оставалась в храме на *джапа*-медитацию, а затем на семичасовую службу, после чего возвращалась домой.

На время нашего пребывания в гостях нас поселили в «маминой комнате». Оказалось, у преданных нет общей спальни — у каждого своя комната. Но еще больше я была удивлена, когда услышала, что между собой супруги общаются на «Вы», обращаясь друг к другу «прабху» (господин) и «матаджи» (мамушка), как это принято в Индии. Несмотря на такие формальности в общении, атмосфера в семье царила очень доброжелательная и уютная. Погостив в вайшнавской семье в Донецке, увидев, как сильно отличается их образ жизни от привычного нам, мне захотелось сделать семейный уклад кришнаитов темой более глубокого анализа. Поэтому прошлой осенью я познакомилась с несколькими семьями гаудия-вайшнавов из общины ИСККОНа в Минске и более детально изучила жизнь семей преданных. Мне удалось завязать дружбу с тремя семьями преданных, от которых в процессе нашего общения услышала много интересных историй. Но круг моего общения с вайшнавами не ограничивается этими тремя семьями.

Психологи утверждают, что семья человека начинается не с брака, а с рождения в семье. Но в Беларуси еще нет семей, созданных вторым поколением преданных, которые были бы рождены в вайшнавских семьях и выросли в этой традиции. Тем не менее есть примеры того, как дочери первого поколения кришнаитов выходили замуж за преданных из других стран. Очень интересная история была рассказана мне одним уважаемым в минской общине преданным про его двух дочерей. Девочки с детства были знакомы с вайшнавской традицией, были строгими лакто-вегетарианками, часто бывали в храме на службах. Но примерно с 14 до 17 лет они, поддавшись социальному влиянию, сильно разочаровывали своих родителей, предпочитая службам в храме дискотеки и т. п. Тем не менее к своим восемнадцати годам они снова стали посещать храм, прослушивать лекции учителей и в один прекрасный день, к радости своих родителей, заявили, что не хотят идти после школы учиться, а хотят замуж. И попросили родителей найти им женихов. Женихи были выбраны, согласно ведической традиции, родителями девушек из сыновей преданных, с учетом астрологических прогнозов и прочих важных с точки зрения ведической культуры характеристик. В Беларуси таких

женихов не нашлось, поэтому девочки уехали в Россию. Теперь это семьи преданных, в обеих семьях подрастает по мальчику.

В Минске нет семей, в которых супруги с детства были в сознании Кришны. Все семьи — это семьи преданных в первом поколении. На их плечи ложится тяжелое бремя по созданию новой традиции гаудия-вайшнавизма в Беларуси. Это действительно очень большой труд.

Начать с того, что в магазине преданные покупают только крупы, фрукты и овощи. Строгое лакто-вегетарианство не позволяет им покупать, например, выпечку, в которую добавляется яичный порошок, сычужные сыры, а также все те продукты, в состав которых входят животные жиры. Если для Индии лакто-вегетарианская диета традиционна и оправдана климатическими условиями, то для наших широт такое питание требует дополнительных затрат как финансовых, так и временных. Однако сами вайшnavы не воспринимают свою диету как аскезу. Много раз мне доводилось слышать, что «ведическая пища гораздо вкуснее и полезнее», что отказываясь от мяса, они получают гораздо более вкусный прасад (освященная пища), что ведическая пища не располагает к спиртному и не стимулирует сексуальную активность, в отличие от европейской пищи. «Когда врач в детской поликлинике, в шоке от того, что мои дети с рождения вегетарианцы, воскликнула: “Так что же вы вообще едите?”, — я ответила ей: “Мы едим все. Кроме мяса”», — рассказывала мне преданная Голупа. Собственно, кроме мяса вайшnavы исключают также рыбу, яйца, морских гадов, а также лук и чеснок. Кроме того, они не употребляют «интоксикантов», под которыми понимаются алкоголь, табак, чай, кофе, прочие вещества, вызывающие измененные состояния сознания и психики, а также зависимость.

На мои расспросы о том, как же дети питаются в садиках и школах, все преданные отвечали, что при желании везде можно договориться о диете, а также давать детям «ссобойки». «Для своего старшего сына я пекла в школу булочки несколько раз в неделю. На весь класс. И вскоре даже та единственная девочка, которая дразнила его кришнаитом, стала брать у него булочки и перестала дразниться», — из рассказа преданной Гопигиты.

Детям обычно даются как светские, так и духовные имена. И хотя в паспорте фиксируются только светские имена, в силу того, что родители в семье называют детей их духовными именами, чаще всего друзья и ближайший круг общения тоже зовет детей их духовными именами. Духовное имя ребенку подбирает *гуру* (духовный учитель) одного из родителей.

Важную роль в семейной жизни играет восточная астрология. Во многих сложных ситуациях, а также при выборе жениха или невесты, при зачатии и рождении ребенка, болезни родственников и т. п. вайшnavы обращаются за помощью к астрологам. Хотя мне доводилось слышать несколько раз, что «гороскоп хорошо, но воля Кришны лучше», и что истинный преданный

всегда полагается на волю Бога. И при этом рассказывались истории, подтверждающие, что в случаях, когда преданный собирался совершить какое-то служение, но гороскоп этому не благоприятствовал, Кришна, тем не менее, устраивал все наилучшим образом.

Еще одно из оснований ведической культуры — *аюрведа*, ведическая медицина. Однажды мне пришлось присутствовать при ссоре преданной со своей свекровью, когда свекровь настаивала на том, чтобы сбить внучке температуру каким-нибудь классическим медицинским препаратом, но у преданной в аптечке были только аюрведические лекарства. Однако кришнаиты обычно не пренебрегают классической медициной и в случаях серьезных заболеваний непременно обращаются в медицинские учреждения. В случаях угрозы для жизни им разрешено также пренебрегать диетой и вкушать мясную пищу.

Что касается вежливо-формального обращения между супругами, то и в белорусских вайшнавских семьях преданные обращаются друг к другу на «Вы». На мой вопрос о том, почему так, есть ли какие-то общие рекомендации, преданные отвечали: «Мы сами так решили. Так ругаться сложнее. Благодаря этому общение происходит в более благостной гунне».

Дресс-кода как такового у белорусских вайшнавов нет. В храме рекомендуется носить ведическую одежду, но в остальное время форма одежды не регламентируется. Тем не менее, ссылаясь на учение о чакрах, биоэнергетику и психологию, вайшnavы стараются не одеваться броско и вызывающе, не оголять излишне тело. Женщинам рекомендуется носить длинные волосы, желательно заплетенные в косу, которая «закрывает основные чакры вдоль позвоночника». Однако в некоторых случаях вайшnavы практикуют бритье головы (например, в священном месте на горе Тирумала волосы приносятся в жертву божеству Баладжи, воплощению Вишну).

Один из основных регулирующих принципов поведения гаудия-вайшнавов касается регулирования половых отношений. Сам Прабхупада много упоминал об этом принципе в своих выступлениях. Самая подробная его беседа с учениками на эту тему состоялась в Йоханнесбурге 18.10.1975, в которой Шрила Прабхупада говорит о том, что духовное развитие начинается с того, что человек прекращает сексуальную жизнь, которая утверждает его в материальном мире⁷. И хотя семейная жизнь (*грихастха-ашрам*) позволяет удовлетворять материальные желания, для преданных Кришны сексуальные отношения возможны только с целью появления на свет желанного потомства. Зачатие детей регулируется астрологически и ритуально.

А самым высоким идеалом для семейных преданных являются так называемые *грихастха-брахмачарья ашрам* — такие семейные отношения, при ко-

⁷ Conversation with Shрила Prabhupada, Morning walk, Johannesburg, 18.10.1975. — URL : Krishna.org/sex-the-highest-pleasure-in-rascal-culture. — Дата обращения : 09.02.2013.

торых оба супруга ради преданного служения отказываются как от чувственных удовольствий (*Кама*), так и от материального благополучия (*Артха*), и ведут образ жизни *брахмачарьев*, полностью полагаясь на волю Бога. Пример такой семьи преданных мне встретился в Индии, в поселке Радха-кунди, где двое гаудия-вайшнавов из США живут со своим маленьким сыном, непрестанно служат Кришне, живут строго на пожертвования, воздерживаясь от всех мирских удовольствий. Но в Беларуси, видимо, такой образ жизни пока не возможен.

К детям вайшnavы относятся с большим трепетом. Их воспитанию не только мать, но и отец уделяют максимум своих сил и внимания. Например, одна из преданных сообщила мне, что на период ухода за ее третьим новорожденным сыном ее *гуру* разрешил ей не выполнять предписанные шестнадцать крутов *джапы*, потому что дети важнее, «они мои божества сейчас, им я должна служить».

В Беларуси нет детей вайшнавов, которые прошли бы через *гурукулы* (духовные школы вайшнавов). В основном дети получают светское образование и самые разные светские профессии. Женщины в вайшнавских семьях в основном занимаются семьей и домом, а среди мужчин преобладают технические специальности.

Несмотря на то, что развод с точки зрения гаудия-вайшнавизма строго противопоказан, разведенный человек считается весьма оскверненным, однако мне известен случай, когда после более чем 20 лет совместной жизни супруги получили у своих гуру благословение на развод. Это был очень сложный и длительный процесс. Оба супруга остались преданными, но семьи не сохранили.

Время от времени все вайшnavы стремятся посещать священные места гаудия-вайшнавизма в Индии, такие как Майяпур, Вриндаван, Матхура, Ришекеш. Паломничества организуются достаточно часто и стоят посылно. Поэтому от многих кришнаитов можно услышать истории о паломничествах, о божествах, о чудесах. Часто, однако, они сетуют на то, что современная Индия далеко отошла от ведической культуры и гаудия-вайшnavы в других странах представляют собой образец более высокой культуры, чем индусы-невайшnavы.

НОВОМУ БЫТУ — НОВЫЕ ОБРЯДЫ. ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ В АТЕИСТИЧЕСКОЙ КАМПАНИИ 1920-Х ГГ.

*А. Д. Соколова
(Москва, Россия)*

Похоронный обряд, как, впрочем, и другие обряды жизненного цикла, всегда испытывал сильное воздействие со стороны государства. До 1917 г. лиц, крещеных в православие, запрещалось хоронить без священника, минуя

церковное отпевание. После революции возникает явление, аналог которому с трудом найдется в европейской истории. Речь идет о государственной кампании по созданию, детальной разработке и внедрению новой гражданской безрелигиозной обрядности взамен традиционной, в основе своей глубоко религиозной. Вслед за отечественными¹ и зарубежными² исследователями следует отметить, что некоторым подобием такой кампании в Европе был непродолжительный период после Великой французской революции, который, впрочем, не имел таких последствий, как эксперимент в Советском Союзе.

Немедленное изменение обрядности (равно как и праздничной культуры) с кардинально иным вектором развития легитимизируется и поощряется новым государством, становится частью государственной агитационной кампании. Такое отношение к празднично-обрядовой культуре нового революционного строя вполне закономерно, учитывая то значение, которое имели обряды и праздники для жизнедеятельности и консолидации общества, или для создания определенной психологической обстановки в обществе. Отметим, что праздник является ядром положительной консолидации общества (в противовес недовольству, бунту как ядру негативного сплочения), а семейная обрядность призвана конституировать иной статус человека, продемонстрировать умирание его прежней сущности и рождение новой.

В этом смысле похоронный обряд является наиболее показательным, поскольку в наибольшей степени отражает картину мира (религиозную или атеистическую) людей, непосредственно отражает систему смыслов, доминирующих в обществе относительно экзистенциальной природы человека. Похоронный обряд отражает общественный консенсус относительно ключевых смыслов существования человека — его смертности или бессмертности, категорий смертного существования.

Борьба с традиционными (религиозными) обрядами стала естественной и важной частью агиткампании 1920-х гг.³, кампании по атеистической пропаганде и кампании по ликвидации безграмотности⁴.

¹ Полищук, Н. С. У истоков советских праздников // Советская этнография. — 1987. — № 6. — С. 3.

² Binns, C. A. P. The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system. Part I. // *Man* (New series). — 1979. — № 14. — Pp. 585–606.

³ Агитмассовое искусство Советской России. Материалы и документы. Агитпоезда и агитпароходы. Передвижной театр. Политический плакат. 1918–1932. — М.: Искусство, 2002. — 298 с.

⁴ «Поход за культурой», каталог выставки в Государственном историческом музее, посвященной 90-летию принятия декрета СНК РСФСР «О ликвидации неграмотности среди населения РСФСР» (28 декабря 1919 г.). — М.: ГИМ, 2009. — 32 с.

Кампания по внедрению новой обрядности среди населения имела определенный успех, в особенности в городской среде⁵. В то же время в сельских областях и малых городах, которые в обрядовой культуре незначительно отличались от села, во многом сохранились «дореволюционные обряды». Необходимо отметить, что реально сформировавшийся обряд зачастую совмещал в себе два пласта — внешний, общественный, отражающий разработки новой обрядности, и внутренний, домашний, сохраняющий старые, традиционные черты⁶.

Революционная агитация 1920-х гг. была построена на полном противопоставлении идеологии «старого строя» («до основания старый мир разрушим») и, в частности, — всему, что было связано с религией. Новые обряды были необходимы для того, чтобы конституировать не просто иной статус человека, но чтобы провозгласить создание нового, доселе невиданного человека, человека, порожденного революцией. Обряды использовались пропагандистским аппаратом в качестве своеобразной демаркационной линии между старым и новым миром, что хорошо бросается в глаза в публикациях 20-х гг.⁷

В первые годы после революции этот процесс во многом носил стихийный характер⁸. Тем не менее вскоре после окончания гражданской войны были разработаны основные сценарии так называемых «красных крестин», «красных свадеб» и «красных похорон»⁹.

Идея создания нового человека была неразрывно связана с реконцептуализацией человеческого бытия, смерти и посмертного существования. Если атеистическое общество отвергает религию и посмертное существование души, то какое идейное наполнение должен иметь похоронный обряд в этом случае? Нужны ли вообще обряды (в т. ч. и похоронный) новому коммунистическому обществу? Эти вопросы активно обсуждались в публицистике 1920-х гг.

В 1920-е гг. похоронная обрядность испытывала влияние в основном в рамках кампаний по атеистической пропаганде и движения за «новый быт».

⁵ Кремлева, И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских: традиции и современность. — С. 37.

⁶ См. например: Кремлева, И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. Гражданский советский ритуал // Русские рязанского края. — М.: Индрик, 2009. — Т. 2. — С. 211.

⁷ См. например: Голубых, М. Очерки глухой деревни. — С. 10–12.

⁸ См. описание одного из первых зафиксированных случаев так называемых «красных крестин» или «октябрин», произошедших в 1923 г. в Серове: Брудный, В. И. Обряды вчера и сегодня. — М.: Наука, 1968. — С. 69–70. Хороший пример стихийного характера «красных» обрядов дает также статья Маслинской, С. Г. (Леонтьева). «По пионерски жил, по пионерски похоронен»: материалы к истории гражданских похорон 1920-х гг. — С. 49–52.

⁹ Брудный, В. И. Обряды вчера и сегодня. — С. 66–67.

В осмыслении того, какими действиями должны сопровождаться рождение, изменения социального статуса при жизни и смерть в новом, коммунистическом обществе, не было единого, четкого мнения. Горячим сторонником новой обрядности Троцкому и Вересаеву противостояла умеренная позиция председателя Союза воинствующих безбожников Емельяна Ярославского.

По мнению Троцкого, активное стремление комсомольской молодежи заменить старую церковную обрядность новой, революционной, советской являлось наиболее открытым и простым способом борьбы за новый быт. Троцкий осуждает радикальное отрицание новых обрядов и обрядов вообще, поскольку, по его мнению, эстетическая, художественная, эмоциональная составляющая обрядов является крайне важным элементом общественной и частной жизни. *«Поэтому кто говорит, что в бытовой работе никакой обрядности, понимая под обрядностью не церковные фокусы, а коллективные формы выражения своих чувств, настроений, — тот хватает через край. В борьбе со старым бытом он расширит себе лоб, нос и другие необходимейшие органы»*¹⁰.

В. В. Вересаев отмечал: *«Великое, совершенно незаменимое значение обряда заключается в том, что переполняющие нашу душу чувства он направляет в определенное русло и этим до чрезвычайности облегчает проявление наших чувств»*¹¹. Безрелигиозные обряды, складывающиеся стихийным образом, Вересаев считал неспособными справиться с этой задачей, по его мнению, они *«поражают, убивают душу свою убожеством и бездарностью»*¹². Сущность новой обрядности не должна исчерпываться ее провокативностью и революционностью, поскольку со временем она станет привычным делом и перестанет вызывать какие бы то ни было эмоциональные переживания¹³. *«Нужно нечто разнообразное, сложное и величественное. Нужен ритуал, нужно определенное “действие”»*¹⁴. Необходимо употребить весь творческий потенциал Советского государства, лучших, наиболее талантливых его граждан, *«новых Пушкиных, Скрябиных, Станиславских»* на то, чтобы создать, срежиссировать новую обрядность. И пусть сначала этот новый ритуал будет выглядеть несколько комично¹⁵, со временем к нему привыкнут и он будет выполнять свою основную роль: *«с одной стороны, давать людям готовые, художественно-закрепленные русла для проявления*

¹⁰ Троцкий, Л. О задачах деревенской молодежи. О новом быте. — С. 14–15.

¹¹ Вересаев, В. В. Об обрядах старых и новых (к художественному оформлению быта). — С. 7.

¹² Там же. — С. 9.

¹³ Там же. — С. 20.

¹⁴ Там же. — С. 12.

¹⁵ Там же. — С. 18.

теснящихся в душе чувств, с другой же стороны — организует сами эти чувства, направит, просветит и углубит их»¹⁶.

По мнению Ем. Ярославского, вопросу о коммунистических обрядах, в т. ч. и о «красных похоронах», порой придается чрезмерное значение. Приводятся два противоположных примера подобного радикализма.

*«Я знаю, у нас, среди коммунистов, есть товарищи, которые высказываются решительно против революционных похорон. Один товарищ даже написал завещание: когда я умру, я завещаю мой труп отдать в мыловарню и сделать из него мыло, а то у вас развивается “коммунистическое двоеверие”. Вы, мол, боретесь против обрядности, а сами установили массу всяких обрядностей»*¹⁷.

*«Я как-то получил записки от одного застрелившегося комсомольца. Так этот комсомолец написал десяток предсмертных записок, и главной его заботой было: “похороните меня с музыкой, с такими-то обрядами, произнесите на моей могиле речи”. Он умирал — умер по пустяку, потому что заразился венерической болезнью, и вместо того, чтобы пойти к хорошему врачу, который бы ему сказал, что можно вылечиться, и ничего тут в этом страшного нет, и не надо из-за этого кончать самоубийством, — он умирает. Он пишет целый план, как его хоронить, кто должен речи произносить и т. д.»*¹⁸.

По мнению Ярославского, оба приведенных случая являются «перегибами», с которыми нужно бороться.

Для того чтобы проследить, насколько активное вмешательство государства оказало существенное влияние на реальную обрядовую жизнь, я рассматривала происходившие процессы на материалах Владимирской области.

К сожалению, непосредственные прямые свидетельства «красных похорон», имевших место во Владимирской области в 1920-х гг., нам уже недоступны, но можно найти некоторое количество свидетельств о них в местной прессе того времени¹⁹. Основными чертами, которые фиксируются в этих

¹⁶ Там же. — С. 30.

¹⁷ Ярославский, Ем. Как вести антирелигиозную пропаганду. Доклад, прочитанный 20-го апреля на 1-м Всесоюзном съезде корреспондентов газ. «Безбожник» и Общества друзей газеты «Безбожник». — С. 21.

¹⁸ Там же. — С. 77–78.

¹⁹ Например, Без попов // Красная молодежь. — 1920. — № 21 (44) 21 сентября. — С. 3; Ж. Влад. Елена Прямилова // Смена. — 1923. — 22 апреля. — С. 2; «Товарищ Коля». Мы чтим память павших // Смена. — 1923. — 12 июня. — С. 5; Похороны коммуниста // Призыв. — 1920. — № 38 (191). — 2 сентября. — С. 4; Памяти погибших // Призыв. — 1920. — № 42 (195). — 7 сентября. — С. 2; К смерти т. Шишкова // Призыв. — 1920. — № 24 (178). — 31 августа. — С. 2. и др. (См. Приложение 1).

описаниях, являются большое количество любопытных — вплоть до нескольких тысяч человек²⁰, «пришедших посмотреть, как коммунисты хоронят своих товарищей без попа и заунывного пения, без куты, поминок и плакальщиц»²¹, участие в церемонии оркестра, исполнение похоронного марша, торжественное шествие на кладбище с флагами и революционными песнями, речи, произносимые над могилой, гроб красного цвета.

*«На похороны явилось много народу. Погребальное шествие остановилось у клуба союза молодежи, где были произнесены речи. Не поповским пением, а ружейными залпами проводили маленького покойника в могилу. У нас это первые гражданские похороны. Они произвели большое впечатление в городе»*²².

*«<...>На похоронах собрались все рабочие, не только живущие на фабрике, но и все находящиеся в ближайших деревнях. <...>Всего на похоронах было 2000—3000 человек. Во время шествия от квартиры до могилы играл оркестр, в промежутках коммунисты и союз коммунистической молодежи исполняли похоронный марш. <...>Во время речей над свежей могилой все слушали с напряженным вниманием <...>»*²³.

Во всех заметках видно, что проведение похорон по новому «обряду» является своеобразным вызовом обществу. Например: *«Революционные похороны — прямой ответ ее родителей, беспартийных рабочих Кольчугинского завода. “По какой дороге пошла — пусть той и кончит” — сказал ее отец-рабочий»*²⁴. В данном случае позиция отца умершей не вполне ясна, поскольку идиома «пойти по дорожке» обладает выраженными отрицательными коннотациями. Впрочем, такое толкование лишь усиливает провокативный характер похорон девушки.

Необходимо отметить, что семейные обряды занимали в обществе начала XX в. совсем иное место, нежели в современном обществе. Если сейчас эти вопросы находятся скорее в приватной сфере, то тогда они были в гораздо большей степени публичным социальным действием. Великолепным примером той роли, которую играли семейные обряды в обществе первой четверти XX в., является заметка «Поповская стачка в Перми», присланная в редакцию газеты «Безбожник»²⁵. В заметке описывается упорное противостояние пермского епископа и Губчека в 1918 г., в результате которого священники района объявили

²⁰ Ж. Влад. Елена Прямилова; Похороны коммуниста.

²¹ Похороны коммуниста.

²² Комсомолец. Впервые без попа // Журнал безбожник у станка. — 1924. — № 4. — С. 22.

²³ Похороны коммуниста.

²⁴ Ж. Влад. Елена Прямилова.

²⁵ ГА РФ. Ф.Р-5407. Оп. 2. Д. 11. Л.22—25. Заметка была прислана в 1926 г. и не была опубликована.

«стачку», требуя освобождения епископа из-под ареста. В итоге «среди городских обывателей создавалось явно антисоветское и чуть ли не погромное настроение. Это настроение еще усилилось тем, что все попы забастовали, отказываясь совершать обряды и богослужения». Во время напряженного противостояния верующих и коммунистов обе стороны поочередно устраивали митинги. В результате на большевистском митинге была принята резолюция, «резко осуждающая поповскую противосоветскую работу и стачку попов, требующая от попов немедленного прекращения стачки (Sic!) и просьбой к Сов. Власти принять меры, чтобы попы на время стачки были бы лишены продовольствия, ибо — “кто не трудится, тот да не ест”». В результате священники были вынуждены прекратить стачку, так и не добившись освобождения епископа. Таким образом, отказ священников совершать обряды практически парализовал жизнь в городе, а революционная власть, для того чтобы навести порядок, требовала ни что иное как прекращение стачки и совершения священниками религиозных обрядов. Столь сильный резонанс, вызванный забастовкой священников, свидетельствует не только о том, какое место занимали семейные обряды в жизни общества в 1918 г., но и о той роли, которую играла Православная Церковь в целом и конкретные представители духовенства. С другой стороны, среди революционной молодежи в этот период крайнее распространение получила позиция нарочитого, активного отрицания всего, что связано с авторитетом старшего поколения²⁶.

В то же время активные коммунисты — партийцы, комсомольцы, пионеры — составляли небольшую прослойку в обществе 1920-х гг. Число комсомольцев, партийцев и пионеров в деревенском обществе было невелико, хотя и имело тенденцию к увеличению.

Приведем ниже (см. таблицы 1, 2) показательную статистику по количеству активных коммунистов в деревне в первой половине 1920-х гг.²⁷:

Таблица 1

Комсомол в деревне²⁸

Годы	Количество ячеек	Количество членов и кандидатов
1922	11 200	110 000
1923	12 000	120 000
1924	18 000	280 000

²⁶ См. например, Фейгин, В. Долой гнет родителей! // Красная молодежь. — 1919. — № 19. — С. 1.

²⁷ Приведены данные по всей стране.

²⁸ Большаков, А. М. Современная деревня в цифрах. Экономика и разнообразный быт деревни за революционный период. — Л.: «Прибой», 1925. — С. 101—103.

Три поколения деревни на ленинском пути в 1924 г.²⁹

	Количество ячеек	Количество членов
РКП	13 500	173 500
Комсомол	18 000	280 000
Пионеры	3 200	200 000

Отметим также существенную тенденцию к сокращению среди членов партии процента рабочих за счет увеличения числа крестьян в период с 1905 по 1924 гг. с 4,7 % до 24,6 %³⁰.

По всей видимости, степень распространенности «красных обрядов» соотносима со средним количеством «революционной молодежи» в Советской России того времени. В данной перспективе интерес представляет серия заметок, опубликованных в 1923 г. в газете «Безбожник у станка». Первая из них — это письмо П. Я. Хлынова, атеиста из Московской губернии, в котором рассказывается об отказе местной ячейки партии участвовать в организации и проведении гражданских похорон его беспартийного соседа атеиста. В результате сосед был похоронен «с попами». Корреспондент «Безбожника у станка» считает, что местная ячейка партии поступила неверно, отказавшись участвовать в похоронах беспартийного *«хотя бы с целью агитации»*, поскольку *«партия должна бы помочь, должна научить, как обходиться без попов во всех таких случаях»*³¹. Спустя несколько номеров журнал опубликовал ответное письмо, в котором говорилось, что *«Ячейка отказ мотивировала тем, что “гражданские похороны не должны теперь быть редкостью”. Может быть и “не должны”, но надо считаться с фактами: в деревне они, все-таки, редкость»*³². Корреспондент, подписавшийся как Городской, считает решительно неверным отказ ячейки партии от участия в похоронах, поскольку *«нужно пользоваться всяким случаем и поводом, чтобы убеждать крестьянство в бесполезности, ненужности поповского участия в жизни и смерти и в прочих делах. Надо отказаться от излишней “застенчивости”, надо действовать по своей инициативе. Тогда гражданские похороны, действительно, не будут редкостью, а парази-*

²⁹ Большаков, А. М. Современная деревня в цифрах. Экономика и разнообразный быт деревни за революционный период. — Л.: «Прибой», 1925. — С. 101–103.

³⁰ Там же.

³¹ Гражданские похороны. (Письмо из деревни) // Безбожник у станка. — 1923. — № 3. — С. 14.

³² Еще о гражданских похоронах // Безбожник у станка. — 1923. — № 6. — С. 19.

ты-агенты небесных царей — лишены будут возможности вытряхивать у бедняков, порой, последние крохи»³³.

Как видно из приведенной выше дискуссии, практика гражданских, «красных», похорон была не только малораспространенной³⁴, специфичной для активных коммунистов — членов партий, комсомола или пионерского движения³⁵. Более того, коммунистические активисты зачастую не стремились к экспансии данной практики за пределы своей узкой группы.

Степень распространенности «красной обрядности» среди населения позволяет оценить статистика по Тамбовской губернии³⁶. По данным Губ РКЦИ за 1924 год в Рассказовской волости было зафиксировано 7 случаев гражданских похорон, 2 — октябрин, 13 — рождений без крещения, 2 комсомольских свадьбы, 30 случаев свадеб без венчания. За 1 квартал 1927 г. во всей губернии в целом было зафиксировано 13 октябрин, 35 красных свадеб и 9 гражданских похорон³⁷. Данные, приведенные выше, по всей видимости, характеризуют в первую очередь сельское население. Показательно, что статистика по Москве за 1925—1926 гг. разительно отличается: «На всю Москву в 1925 г. из 66 541 (общее число зарегистрированных актов гражданского состояния за год в городе — А. С.) приходится 34 791 (52,3 %) актов, освященных религией, и 31 750 (47,7 %) — безбожных. В 1926 г. соотношение таково: из 74 092 (100 %) церковных приходится — 36 523 (49,3 %) и безбожных, уже больше, — 37 506 (50,7 %)»³⁸. Автор очерка отдельно также приводит статистику по религиозным и безрелигиозным похоронам: в 1925 г. «без церковного погребения обошлись» 39,9 %, а в 1926 г. — 40,4 %³⁹.

Среди причин того, почему «красные» обряды, в т. ч. и похороны, 1920-х гг. не прижились в быту, современные исследователи называют их несовместимость с народными и религиозными традициями⁴⁰.

³³ Там же.

³⁴ А. К. Байбурин также расценивает реальную распространенность «красных обрядов» как крайне низкую: Байбурин, А. К. Советские обряды и ритуал торжественного вручения паспорта. — С. 411.

³⁵ Тульцева, Л. А. Этнографические аспекты изучения религиозного поведения. — С. 50.

³⁶ К сожалению, аналогичная статистика по Владимирской области недоступна.

³⁷ Безгин, В. Б. Старый и новый быт в традиционной крестьянской культуре (советская доколхозная деревня) / Тамбовское крестьянство: от капитализма к социализму (вторая половина XIX—начало XX вв.): сборник научных статей. Вып. 2. — Тамбов: изд-во ТГУ имени Г. Р. Державина, 1998. — С. 143.

³⁸ Лебедев, В. Верующая Москва // Безбожник. — 1927. — № 10. — С. 4.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Безгин, В. Б. Старый и новый быт в традиционной крестьянской культуре (советская доколхозная деревня). — С. 143.

К началу 1930-х гг. «красные» обряды приходят в упадок⁴¹. Следуя Ш. Фицпатрик⁴², можно предполагать, что угасание новой советской обрядности и потеря интереса к ней со стороны государства были связаны с общим изменением направления идеологической работы в годы «Великого перелома», центр внимания которой сместился с идейного противостояния оппонентам на прямое принуждение, связанное с коллективизацией. Интерес к реорганизации семейной обрядности отсутствует вплоть до начала 1960-х гг. В полном соответствии с этим тезисом в местных газетах этого периода нет никаких упоминаний о похоронах, за исключением случаев смерти крупных государственных деятелей.

⁴¹ McDowell, J. Soviet civil ceremonies. — Pp. 265–279; Байбурин, А. К. Советские обряды и ритуал торжественного вручения паспорта. — С. 412.

⁴² Фицпатрик, Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е гг.: деревня / Пер. с англ. — М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ В ХАРИЗМАТИЧЕСКИХ ЦЕРКВЯХ «СЛОВО ЖИЗНИ» В 2012–2013 ГГ.

*Т. М. Крихтова
(Санкт-Петербург, Россия)*

Одно из главных отличий российских харизматических церквей от церквей в США, Латинской Америке и Африке заключается в том, что церкви в России (и особенно «Слово жизни») не стремятся к участию в политической жизни как страны, так и регионов. А в большинстве западных книг о христианском лидерстве говорится именно как о лидерстве политическом, возможности верующих влиять на ситуацию в стране и даже об их долге перед государствами и гражданами.

С. Хунт (S. Hunt) пишет о том, что в первые десятилетия своего существования пятидесятнические церкви не придавали большого значения политическим вопросам. Если главная цель верующего — попадание в рай, то не имеет значения, кто в данный момент находится у власти¹.

Именно такой позиции церкви РОСХВЕ официально придерживался долгое время. Однако изменения, происходящие во всем российском обществе, не могли затронуть и верующих. Во время политических событий 2011–2012 гг., которые так или иначе затронули почти всех граждан России (выборы в Государственную думу, президентские выборы, массовые антиправительственные выступления и принятие большого числа ограничительных законов), харизматические церкви были в весьма сложном положении. С одной стороны, официальная позиция церкви по отношению к любой власти — это ее поддержка и уверение в своей законопослушности, открытости для государственных органов и респектабельности². Регулярно церкви молятся за президента и городскую администрацию. С другой стороны, христиане не могут поддерживать откровенно несправедливые решения власти и унижение человеческого достоинства избирателей. По мнению О. Куропаткиной, единственной формой несогласия пятидесятников с действиями власти были письменные обращения к власти с протестами или просьбами о помощи, что можно считать стратегией обретения социально-политической идентичности, одна из составляющих которой заключается в активной гражданской позиции³. Позиция, которой придерживается

¹ Hunt, S. Pentecostal political activism in the USA and the UK: A comparative analysis // Politics and religion № 1/2008, vol. II. — P. 102.

² Куропаткина, О. Религиозная и социокультурная идентификация «новых» пятидесятников в России: Дис. ... канд. культурол. — М., 2009. — С. 136.

³ Там же. — С. 137.

глава РОСХВЕ Ряховский, заключается в том, что церковь как организация не может заниматься политикой, но конкретный прихожанин может. При этом Р. Лункин считает, что рано или поздно многочисленные гонения могут привести к радикализации протестантов. «Евангельское сообщество по мере нарастания гонений со стороны чиновников и националистов все больше осознает, что сама авторитарная власть мешает делу спасения души и ее необходимо «сделать» демократической, а значит, наиболее «душеспасительной»⁴.

Можно сказать, что пока «Слово жизни» пытается балансировать между формальным принятием власти и ее критикой. Притом именно эта церковь, в отличие от многих других протестантских церквей, пока больше тяготеет к лояльности к существующей власти.

Заинтересованность церквей в текущих делах России говорит о желании быть сильнее связанной со страной и избавиться от стереотипа, что все протестантские церкви поддерживаются Западом и поэтому защищают только его интересы. Сегодня среди многих протестантских церквей можно наблюдать тенденцию «удревнения» своей истории, когда черты протестантизма и даже харизматического движения приписывают различным христианским направлениям, существовавшим на территории России в разное время (стригольники, духоборы, жидовствующие и т. д.)⁵. Для «Слова жизни» такая тенденция совершенно нехарактерна. Скорее наоборот, идея в том, что у России было сложное прошлое, но теперь у нее есть совместное настоящее с этой Церковью. Это основная идея книги К. Северина (одного из пасторов «Слова жизни» в Уппсале) «**Russia stole our hearts**»⁶. Для подчеркивания своей связи с Россией используются другие символы, светские и актуальные для россиян сегодня. Например, во время чемпионата Европы по футболу летом 2012 г. в церквях проходили акции в поддержку сборной России. В День Победы в церквях проходили праздничные концерты — самарская церковь организовала флеш-моб с дарением ветеранам красных гвоздик. Главный пастор московской церкви Матс-Ола посвятил этому дню запись в своем блоге: «Праздник Дня Победы должен объединять нас каждый год — и внутри страны, и в международном масштабе. Мы, христиане, должны быть первыми, чтобы благодарить и чтить поколение, взвалившее на себя тяжелую ношу сражения против фашистов».

Могут сказать, что в политическом аспекте существуют различия даже между «Словом жизни» в Швеции и России. Если на конференции **Youth**

⁴ Лункин, Р. Христианский ответ обществу потребления. — URL : <http://religionip.ru/news/roman-lunkin-hristianskiy-otvet-obshchestvu-potrebleniya#.UNqOCErSWeA>.

⁵ Poplavsky, R. Pentecostal Churches in Russia: Changing Self-Images and Inculturation in Tyumen' // Religion, State and Society — Vol. 40. — No. 1, March 2012. — P. 116.

⁶ Severin, C. Russia stole our hearts. — Uppsala : Livets Ords Forlag, 2000. — P. 214.

в Москве все призывы к изменению ситуации вокруг остаются лишь призывами, то на аналогичной конференции в Уппсале после проповеди о важности христианского мышления для жизни каждого человека на земле участникам не разрешили подписать петицию против запрета на уроки религии в шведских школах.

В такой ситуации сложно обойти вниманием актуальную политическую ситуацию в России. Накануне президентских выборов в марте 2012 г. Матс-Ола пишет в своем блоге: «Мы молимся со всеми вами, что выборы будут честными, справедливыми и мирными, и что как можно больше людей примут участие в них, воспользовавшись своим демократическим правом на голосование». Он не выражает поддержку ни одной из сторон политического противостояния, однако стремление к честным и демократическим выборам — это именно то, за что боролись в это время представители оппозиции. При этом Матс-Ола отмечает, что у пастора нет задачи говорить людям, за какую партию голосовать, такие решения каждый человек должен принимать сам. Но он настоятельно рекомендует каждому лично ознакомиться с программами политических партий и использовать свое право голоса.

Ориентированность церкви на проповедь в Интернете дает возможность проследить отношение прихожан к текущей политической ситуации. Долгое время «проповедь в Интернете» была и остается одной из главных миссионерских стратегий молодежных церквей. Основные социальные сети, в которых ведется проповедь, — это twitter.com и vkontakte.ru. В то же самое время эти социальные сети стали главной площадкой для политических дискуссий и организации действий. В такой ситуации верующие по-разному реагировали на происходящее. Мне кажется, если сначала они не скрывали своих взглядов (некоторые писали о посещении митинга в Москве на Болотной площади), со временем такие записи прекратились, возможно, по просьбе руководства. При этом в день выборов президента (04.03.2012) прихожане из Саратова чаще писали о том, что воскресенье — это день для похода в церковь, а не на участок для голосования.

В. Ключева и Р. Поплавский в своей книге описали отношение церкви «Слово жизни» в Нижневартовске (также часть международного «Слово жизни») к региональным выборам. Пастор этой церкви очень активно принимал участие в местных выборах: встречался с кандидатами для дискуссий, молился вместе с прихожанами за принятие правильного решения. И при этом президентские выборы церковь практически проигнорировала⁷. Возможно, дело в том, что политика разного уровня здесь совершенно по-разному воспринимается верующими. Если региональные выборы — это нечто касающееся только своего округа (за которые церковь, согласно «геополитической»

⁷ Ключева, В. Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ ХМАО) / В. Ключева, Р. Поплавский, И. Бобров. — СПб. : РХГА, 2012. — Р. 56.

концепции многих неопротестанских церквей, тоже несет ответственность перед Богом), а президентские выборы — это большая политика, которой церковь заниматься не должна.

Кроме выборов прихожан «Слова жизни» затронули и другие последние события. Особенно актуальными весной и летом 2012 г. стали многочисленные скандалы с участием православной церкви и ее руководителей, в результате чего вопросы религии и взаимоотношения ее с обществом обсуждались очень широко. В этой ситуации пятидесятники чувствуют свою причастность к происходящему, хотя и не имеют прямого отношения ни к одному из происшествий. Очевидно, что большинству из них непонятно, как им самим на это реагировать и какую позицию занимать. Показательным было событие в апреле 2012 г. (когда скандалы с участием патриарха Кирилла достигли своего пика) в московскую Библейскую школу пришел читать лекцию про православие протоирей Всеволод Чаплин. Такая лекция по традиции проходит каждый год, и читать ее приходили разные московские православные священники⁸. Но мне кажется, что в этот момент, когда Московский патриархат Русской Православной Церкви подвергался критике с нескольких сторон, визит ее официального представителя был попыткой найти хотя бы таких друзей и сторонников, а для «Слова жизни» — это была возможность стать более признаваемой.

Но из того, что я видела в поле, могу сказать, что молодые харизматы в этих вопросах стараются сохранять нейтралитет. Например, самарский молодежный пастор, когда в разговоре на домашнем собрании зашла речь о патриархе РПЦ МП, сказал, что эта тема, которую он не собирается обсуждать, и всех прихожан своего служения к этому призывает.

В то время, когда я находилась в поле в Самаре (сентябрь—октябрь 2012 г.), в думе была предпринята попытка ввести законопроект об оскорблении чувств верующих. Инициатором стала православная церковь, и законопроект казался странным и неприемлемым по нескольким причинам. Во-первых, под оскорблением понималось слишком много различных действий. В первоначальном варианте предлагалось даже написать в конце перечисления этих оскорблений «и т. д.», потому что сложно понять, на что же еще могут быть способны оскорбители. Во-вторых, оставался открытым вопрос о том, кого следует понимать под традиционными верующими, потому как законопроект предполагал защиту только их чувств. Тем не менее руководство самарской церкви восприняло меня как человека, который может потенциально оскорбить чувства, и даже угрожало обратиться в прокуратуру в случае, если это произойдет. Этот разговор между мной и служителем, который в церкви

⁸ Всеволод Чаплин в «Слове жизни». — URL : <http://wolrus.org/2012/04/%D1%87%D0%B0%D0%BF%D0%BB%D0%B8%D0%BD/>

отвечает за связи с общественностью, произошел между предложением законопроекта и первым его рассмотрением (на котором было решено отказаться от принятия этого законопроекта). Мне кажется, что в этом случае, по мнению руководства церкви, возможность быть оскорбленными наравне с православными верующими как бы лимитирует ее нахождение в России и делает верующих традиционными.

Не менее значимым событием последнего времени для пятидесятнических церквей стал так называемый «Закон Димы Яковлева», принятый в конце декабря 2012 г., согласно которому американским гражданам запретили усыновлять российских сирот. Тема усыновления актуальна для харизматических верующих, потому что их силами создан альянс «Россия без сирот», главная цель которого мотивировать как можно больше семей к усыновлению детей. Проводимый альянсом велопробег летом 2012 г. посетил все три церкви. Непосредственно к «Слову жизни» закон имеет отношение, потому что пастор Матс-Ола усыновил четверых детей из российских детских домов. Тем не менее он никак официально не высказался по поводу закона ни в своем блоге, ни в воскресной проповеди, прочитанной 06.01.2013.

Первая реакция альянса на принятие закона была резко негативной: 16 декабря 2012 г. его руководитель Иван Иклюшин так прокомментировал эту ситуацию: «Тем не менее я негативно отношусь к идее внести поправки, которые запрещают иностранцам, а в частности американцам, усыновлять российских детей. Судьбы детей не должны стать разменной монетой в политических играх, которые происходят между странами в данный момент»⁹.

В результате Иклюшин и Председатель Общественного совета Альянса инициатив «Россия без сирот», член Общественной палаты РФ Сергей Ряховский обратились к председателю комитета Госдумы по вопросам семьи, женщин и детей Елене Мизулиной с просьбой защитить право детей-инвалидов на усыновление гражданами США. На сайте альянса был организован сбор подписей в поддержку обращения. Не получив ответа из Государственной думы, Ряховский написал заявление, где достаточно в резкой форме высказался о президенте, депутатах Государственной думы. Однако чуть позже предположил, что закон, который уже нельзя отменить, должен стать толчком для усыновлений. С тех пор со стороны альянса не было больше никаких действий. Скорее всего, они вернулись к прежней лояльности к позиции российских властей.

Нежелание участвовать в политической борьбе не отменяет участия в социальных акциях. Возможно даже, что сами верующие не видят разницы

⁹ Альянс «Россия без сирот» выступил против запрета усыновления иностранцами российских сирот. — URL : <http://rossiabezsirot.ru/2012/12/16/alyans-rossiya-bez-sirot-vystupil-protiv-zapreta-usynovleniya-inostrancami-rossijskix-sirot/>

между социальной и политической деятельностью. Как я уже упоминала, во время моего нахождения в поле в Саратове тема социальной работы была особенно острой. Два пастора, посетив Молодежный форум «Домбай—2011» (светское мероприятие), назвали социальную работу главным приоритетом церкви на ближайшее время.

Часто в молитвах за город верующие называют себя ответственными за все происходящее в нем, своего рода хранителями. Причем если церковь в Саратове в основном ограничивалась только городом, то пастор церкви в Самаре считал, что пора брать на себя ответственность за весь регион Поволжья. Поволжская конференция веры, проходившая в ноябре 2012 г., должна была стать началом этого нового этапа. Важность конференции подчеркивало то, что месяц перед ее началом был объявлен месяцем «молитвы и поста», в течение которого каждая домашняя группа постилась по одному дню и таким образом ответственность ложилась на каждого члена церкви.

В Самаре особо остро стоит проблема наркомании. Этот город занимает первое место в России по числу наркозависимых¹⁰. Даже среди прихожан молодежного служения много бывших наркоманов (для сравнения, в Саратове я не встретила ни одного человека с подобной биографией). Сейчас церковь помогает существующим в городе реабилитационным центрам, существует даже домашняя группа, которая состоит из неблагополучных подростков (неизвестно, все ли они употребляют наркотики), которые в большинстве своем пока неверующие и посещают только эту домашнюю группу, а не основные собрания. Церковь молится за открытие собственного реабилитационного центра, в сентябре 2012 г. они были на стадии поиска здания.

Таким образом, представление о политическом лидерстве становится в церквях «Слово жизни» актуальнее в последнее время. Пока его задачи направлены либо на решение потребностей церкви, либо на социальную деятельность, которая может восприниматься верующими как политическая.

¹⁰ Самарская область занимает первое место в России по количеству наркоманов. — URL : <http://news.mail.ru/inregions/volgaregion/63/society/9912131/>

МНОГООБРАЗИЕ ТЕИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА: ОБРАЗ БОГА В КИНЕМАТОГРАФЕ

А. К. Филиппов
(Москва, Россия)

Изучение религиозных аспектов культуры в настоящее время является одним из наиболее интересных современных религиоведческих исследований. К примеру, междисциплинарный анализ религии в кинематографе стал основной темой статей и дискуссий, публикующихся в издаваемом Университетом Небраски журнале «Journal of Religion and Film». Нижеследующее исследование раскрывает одну из граней этой чрезвычайно обширной и весьма интересной темы.

За сто лет существования кинематографа образ персонафицированного бога на экране трансформировался из робких попыток визуализации *запредельного* в постмодернистский эклектический фарс.

Часто считается, что кинематограф изначально вошел в общественную жизнь именно как развлечение. На самом деле, на рубеже XIX—XX вв. он воспринимался почти исключительно в качестве нового, революционного средства выражения и способа творения искусства, как технология, граничащая с чудом. Портативная ретранслируемая реальность быстро завоевала сердца и умы передовых деятелей указанной эпохи.

Жиль Делез справедливо полагал саму сущность кинематографа глубоко религиозной, вечным процессом развития¹. Движущиеся картинки «сами по себе» формируют условную реальность, наглядную, почти живую, почти осязаемую. Католическая церковь первой увидела колоссальный идеологический потенциал в новом изобретении, задолго до большевиков. Во Франции стали ежегодно сниматься десятки фильмов на сюжеты Ветхого и Нового Заветов. Так, первый фильм на религиозную тематику вышел на экраны уже через год после появления кинематографа, в 1897 г. — «Рождение и жизнь Христа в картинах»². Историк кино Б. Лихачев присутствовал на петербургской премьере фильма весной 1898 г.: «Я считаю эту картину не превзойденным до сих пор шедевром. Как памятник кинотворчества, этот фильм неповторим. Начиная с ведущей волхвов кометы (двигавшейся на двух проволоках и постоянно судорожно дергавшейся) и бога Саваофа, с сонмом ангелов возносившегося на грубо размалеванном картонном облаке на канатах, замаскированных газовой материей наподобие облачков, и кончая опереточными херувимами в длинных балахонах и с толстыми щеками, — все в этой картине было бесподобно. Более нелепой и неумелой пародии я никогда в жизни своей не видел. И вместе

¹ Делез, Ж. Кино. — М.: Ад Маргинем, 2004.

² «La vie et la passion de Jésus Christ», 1897, IMDb : tt18364268.

с тем публика, смотревшая этот фильм (по приказу полиции — без шапок), неистовствовала. Женщины плакали, а во время сцены распятия почти на каждом сеансе происходили истерики»³.

Таким образом, можно отметить, что самое первое изображение бога в истории мирового кинематографа было настоящим ярким потрясением для публики. Искренняя попытка воспроизвести чудесные евангельские события с помощью нового, технического «чуда» возымела свое действие.

Однако, по иронии судьбы, именно с этой картины начинается история конфликта Православной Церкви и кинематографа. 30 марта 1898 г. чиновники Синода суммировали свои требования к экрану, а 4 мая Департамент полиции разослал их в специальном циркуляре, адресованном главам местной исполнительной власти: «Священный Синод постановил воспретить на будущее время при устройстве зрелищ показывать путем живой фотографии (кинематографа) священные изображения Христа Спасителя, Пресвятые Богородицы и Угодников Божиих»⁴. Впоследствии МВД дополнило, что «безусловно не могут разрешаться к постановке картины, изображающие <...> сцены из жизни духовенства, направленные к умалению престижа лиц духовного звания»⁵.

Тем не менее вплоть до середины 1910-х гг. отношение Церкви было довольно снисходительным и фильмы на религиозную тематику выходили регулярно, правда после цензуры. Более того, отдельные фильмы, одобренные иерархами, транслировались непосредственно в церквях⁶.

Накануне Первой мировой войны кино превратилось в мощную индустрию планетарного масштаба. В частности, к 1916 г. в России насчитывалось более 4000 кинотеатров, что в четыре раза превосходит данный показатель 2012 г.⁷ Кинематограф стал неотделим от человеческой культуры и цивилизации.

Именно тогда на экране впервые возникает образ *бога-не-Христа*, образ абстрактного творца и вседержителя. В картине 1915 г. «Душа на продажу»⁸ повествуется о сделке человека и дьявола, и также там присутствует бессмертный мудрый старик, который в декадентской манере объясняет герою

³ Лихачев, Б. История кино в России (1896—1926) : Материалы к истории русского кино. Ч. 1. — 1896—1913. — Л., 1927. — С. 39.

⁴ ГАРФ. Ф. 102. 2 д-во. Циркуляр департамента полиции № 2094 «О кинематографах» от 2 мая 1898 г.

⁵ Цветков, С. Церковь и кинематограф до 1917 г., или Что есть опиум для народа? // URL : <http://culturology.livejournal.com/>. — Дата обращения : 15.02.2013.

⁶ «Легенда о храбре Георгии» // ГАРФ. Ф. 102. 2 д-во. 1902. Д. 83.

⁷ Янгиров, Р. О русской рецепции экранных интерпретаций Евангелия // URL : <http://culturology.livejournal.com/>. — Дата обращения : 15.02.2013.

⁸ «Soul for sale», 1915, IMDb : tt0340993.

нецелесообразность сделок с темными силами. Модернизм в искусстве диктовал поиски новых форм и художественных средств.

Затем планета на четверть века погружается в эпоху исторических потрясений, катаклизмов, войн, распадов империй, экономических депрессий и тоталитарных режимов. Парадоксально, но именно тогда, в крайне непростых условиях, когда тема божественного была невероятно востребована обществом, она покидает кинематограф, уступив место пропаганде как в России, так и за рубежом, где Церкви удалось удержать свои позиции. Л. Д. Троцкий писал: «Важнейшим, далеко превосходящим все другие, орудием в этой области может явиться в настоящее время кинематограф. Это поразительное зрелищное новшество врезалось в жизнь человечества с невиданной еще в прошлом победоносной быстротой. То, что мы до сих пор, т. е. за эти почти шесть лет, не овладели кинематографом, показывает, до какой степени мы косолопы, некультурны, чтобы не сказать: прямо-таки тупоумны. Это орудие, которое само просится в руки: лучший инструмент пропаганды — технической, культурной, производственной, антиалкогольной, санитарной, политической — какой угодно, пропаганды общедоступной, привлекательной, врезающейся в память, и — возможная доходная статья. Привлекая и развлекая, кинематограф уже тем самым конкурирует с пивной и с кабаком. Я не знаю, чего сейчас больше в Париже или Нью-Йорке: пивных или кинематографов?»⁹

За период с 1917 по 1950 гг. *бог* появился на киноэкранах мира всего дважды¹⁰. Для сравнения — в одном лишь 2012 г. на экраны вышло 28 подобных картин¹¹.

Так называемая «новая волна» шестидесятых вновь возродила интерес художников к образу *бога*. Художественный и технический арсенал заметно возрос. Дзефирелли, Пазолини и другие передовые авторы снимали философские притчи, в которых, наравне с классической евангельской традицией, *богу* порой отводилась роль непостижимого эксцентричного человека, часто являющегося в образе странника или незваного гостя¹². Бог там зачастую прямо не обозначался, а лишь угадывался в одном из персонажей. При всех неоспоримых художественных достоинствах этих картин, именно с «новой волны» начинается размывание и распыление кинообраза *бога*, утрачивается целостность. В искусстве 1960-х гг., наряду с другими, возникает эклектичная идея, метко выраженная в одной из песен — «А что, если Бог — один

⁹ Троцкий, Л. Д., см. : Правда, 12 июля (№ 154). — 1923.

¹⁰ «The green pastures», 1934, IMDB : tt0027700, «The old grey hare», 1944, IMDB : tt0037147.

¹¹ «Jesus loves me», 2012, IMDB : tt1920976, «Lost it all», 2012, IMDB : tt2355687 и т. д.

¹² «Le diable et les dix commandements», 1962, IMDB : tt0055904.

из нас?»¹³ Эта мысль охотно подхватывается «поколением цветов», и в итоге обозначается новый вектор, органично вписанный в философию «new age».

Отныне кино-бог — вовсе не обязательно «старик на небе» или любой другой классический образ. И вовсе не обязательно бог — данность. Это может быть и переменная, и не человек, и даже собирательный образ.

Кассовые сборы некоторых фильмов стали составлять девятизначные суммы в долларах США, и кинематограф, за некоторыми исключениями, окончательно перешел в разряд прибыльных развлечений.

В современном кинематографе образ бога стал служить лишь инструментом для привлечения заинтригованного анонсом зрителя, и, в итоге, для дополнительных кассовых сборов¹⁴. К услугам современного кинозрителя — целый ассортимент богов — и пожилой афроамериканец¹⁵, и взбалмошная женщина¹⁶, и мыслящий компьютер, и хмурый подросток, и целый совет сверхъестественных существ¹⁷. Также, благодаря спросу, приветствуются любые трактовки классических сюжетов, даже самые скандальные — Иисус, променявший крест на Магдалену¹⁸, изображение Аллаха (само по себе кощунственное по факту), путаница с перевоплощениями Будды...

Бог в современном кинематографе, как правило, либо комический персонаж, либо жестокий самодур.

Безусловно, у каждого художника и автора есть неотъемлемое право свободы самовыражения, тем не менее, общий вектор духовности сейчас направлен вниз, не в последнюю очередь благодаря утрате попыток поисков бога в частности и непостижимого в целом, в современном кинематографе.

Далее в исследованиях нам хотелось бы подвергнуть анализу нетеистические сакральные образы, не менее активно воспроизводимые в кинематографе, прежде всего современном. Бесконечные вампирские саги, сериалы о нелегких буднях оборотней и призраков, а также демонов, магов и медиумов — такой же неперенный атрибут современной культуры, как, скажем, движения нового века и другие формы самобытного выражения человечества в XXI в.

¹³ Eric Bazilian. «One of us» // «Relish». — 1995.

¹⁴ «Bruce almighty». — Box-office \$242,589,580 (USA).

¹⁵ «Bruce almighty», 2003, IMDB : tt0315327, «Ewan almighty», 2007, IMDB: tt0413099.

¹⁶ «Dogma», 1999, IMDB : tt0120655.

¹⁷ «The Phantom Menace», 1999, IMDB : tt0120915.

¹⁸ «The last temptation of Christ», 1988, IMDB : tt0095497.

СЕКЦИЯ «КУЛЬТУРОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

СПЕЦИФИКА ДИАЛОГА МЕЖДУ Я И ТЫ В ПРОРОЧЕСКИХ КНИГАХ

Г. В. Синуло
(Минск, Беларусь)

Размышляя о загадке духовной жизни человека, выдающийся философ XX в. Мартин Бубер в работе «Я и Ты» («Ich und Du», 1923) писал: «Дух в его обнаружении через человека есть ответ человека своему Ты. Человек пользуется разными языками — языком речи, искусства, действия, дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающемуся к нам Ты. Дух есть слово... <...> Дух не в Я, он между Я и Ты. Будет неверным уподобить Дух крови, что струится в тебе, он — как воздух, которым ты дышишь. Человек живет в духе, если он может ответить своему Ты. <...> Всякий ответ влетает Ты в мир Оно. В этом — печаль человека и в этом — его величие. Ибо так среди живущих рождается знание, творчество, образ и образец. Но превратившись в Оно, застывшее в вещь среди прочих вещей, наделено предназначением и смыслом, согласно которым оно преобразуется вновь и вновь»¹.

Согласно признанию Бубера, к созданию философского диалогизма его привело погружение в мир хасидизма, и есть прямая связь между вдохновенно написанной книгой «Я и Ты», которую часто именуют философской поэмой, и вышедшими ранее буберовскими обработками хасидской литературы, а также его первыми философскими исследованиями хасидизма. Исходным пунктом концепции Бубера является не «человек в себе» и не «мир в себе», но отношение между миром и человеком. Существует двойное отношение человека к миру, определяемое «первичными словами»: «Я—Ты» и «Я—Оно». Отношение «Я—Ты» понимается как отношение между двумя лицами (субъектами), характеризующееся взаимностью. Бубер полагает, что отношение «Я—Ты» может быть установлено между людьми и животными и даже между людьми и неодушевленными предметами. Отношение «Я—Оно» есть отношение между субъектом (лицом) и объектом (вещью), в котором субъект господствует над объектом и использует его. Подобное отношение утилитарно и лишено духовного содержания. Существует постоянная опасность перерождения отношения «Я—Ты» между людьми в отношение «Я—Оно»; требуется новое усилие, чтобы возродить первоначальное отношение. И только в одном случае отношению «Я—Ты» не грозит деформация, омертвление: когда

¹ Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. — М., 1995. — С. 37.

оно принимает форму диалога между Я и Вечным Ты (Богом) и когда диалог между Я и Ты происходит в присутствии Вечного Ты. Согласно Буберу, Вечное Ты присутствует в каждой подлинно диалогической ситуации. Встреча с Вечным Ты происходит не в сверхъестественных условиях, но в событиях повседневной жизни. Мыслитель обнаружил такой взгляд на Вечное Ты в хасидизме и именно в жизни хасидской общины увидел осуществление живого спасительного диалога между Я и Вечным Ты — через живой диалог хасидского учителя со своими учениками.

Диалог между человеком и Богом лучше всего, согласно Буберу, осуществляется в жизни общины. Создать такую общину — центральная задача иудаизма. Иудаизм должен быть общиной, в которой живет Бог, он должен быть носителем Царства Божия. Хотя Бубер далек от утверждения, что эта диалогическая ситуация свойственна исключительно иудаизму, он настаивает на том, что ни одна группа людей не вложила в эту концепцию столько духовных сил, сколько евреи. Именно евреи впервые зафиксировали свой диалог с Богом в Библии, которая, в сущности, и есть фиксация человеком диалога между ним и Богом. Законы Библии — это лишь реакция человека на Бога, открывшегося ему в диалоге. Библия — не мертвая книга, а живая речь, в которой Вечное Ты прошлого становится настоящим для того, чей слух воспринимает эту речь.

Впервые диалог между Я и Ты был четко репрезентирован и особо осмыслен в пророческих книгах, вошедших во вторую часть Танаха, или Еврейской Библии (*Biblia Hebraica*), — *Невиим* (Пророки), которые были канонизированы в IV в. до н. э. Точнее, пророческие книги образуют канон *Невиим Ахароним* — Поздних Пророков, являющийся вторым подразделом (после *Невиим Ришоним* — Ранних Пророков) раздела «Пророки». Безусловно, эти же книги представлены и в каноне Христианской Библии, но они не выделены в особый раздел, а просто замыкают канон Ветхого Завета (при этом в число великих пророков включена Книга Даниила, которая в Танахе находится в разделе *Кетвуим* — Писания, или Агиографы).

Пророческая книга — один из самых уникальных жанров, рожденных древнееврейской словесностью и не находящих себе аналогов в соседних культурах и литературах. Становление этого жанра необъяснимо вне контекста развития религиозной и философской мысли, вне пророческого движения — единственного в своем роде феномена, стоявшего в центре духовной жизни евреев в VIII–VI вв. до н. э. Это было время кризиса, обострения междоусобиц и социальных противоречий, время гибели Северного Израильского царства, а затем и Иудеи под напором ассирийцев и вавилонян. Это было время упадка духа и отчаянного сопротивления ему, время трагических испытаний веры. Оно и вызвало к жизни пророков, противостоящих духовной анемии и распаду, вновь и вновь напоминающих об этической сути Союза (Завета) с Богом.

Ужасаясь бездне морального падения, пророки внедряли в народное сознание чувство вины перед Богом, заставляли рассматривать все внешние напасти как закономерное следствие внутренней ущербности и недостаточной верности Ему и тем самым помогали выстоять в жестоких испытаниях истории, ибо безоговорочное приятие справедливости Божьего наказания несло в себе обещание великих благ, если верность высокому Союзу будет восстановлена.

Обычно слово «пророк» понимается массовым сознанием как «предсказатель будущего», «прорицатель». Но умение предвидеть будущее — лишь один из аспектов пророческого дара и далеко не самый главный. В свое время П. Я. Чаадаев писал: «Те много ошибаются, кто пророчества Священного Писания почитают простыми предсказаниями, предвещанием будущего, и ничем больше. В них заключается учение; учение, относящееся ко всем временам». Пророк в библейском понимании этого слова вряд ли может быть поставлен в один ряд со всякого рода экстатическими прорицателями, известными нам в различных культурах Средиземноморья и Ближнего Востока. Пророк — это тот, кто наделен тончайшим внутренним, нравственным слухом, позволяющим ему слышать голос Творца, звучащий в глубинах человеческого духа, — там, где, по мысли Майстера Экхарта, человек обретает Бога. Он тот, кто способен стоять лицом к Лицу с Богом, как личность с Личностью, кто несет людям осмысленную весть, несет Слово Божье. Не случайно одна из возможных этимологий слова *нави*, обычно переводимого как «пророк», — «призванный» — призванный Самим Господом возглашать Его волю. И недаром Амос, первый из известных нам письменных пророков, скажет в ответ священнику Амации (Амасии), повелевавшему ему удалиться из Бет-Эля и пророчествовать в Иудее: «Я не пророк и не сын пророческий. Я был пастух и ухаживал за сикоморами. И взял меня Господь от стад овец, и сказал мне Господь: иди, пророчествуй народу Моему, Йисраэлю!» — *Амос, 7:14–15; здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, перевод наш. — Г. С.*) Тем самым Амос хотел подчеркнуть, что он не учился у прорицателей и не принимал посвящения от людей: пророком его сделал только Господь.

В этом проявился один из существеннейших аспектов древнееврейского мирозерцания, религии Откровения. И в других религиях человек искал благоволения богов, вопрошал оракулов, покупал благосклонность божества жертвами, ведь любая жизненная удача мыслилась как результат контакта с высшими силами. Но при этом активность принадлежала самому человеку; божество же оставалось холодным и равнодушным, как и Верховное Начало в различных философских концепциях, основанных на поиске Первоначала (например, в ранней ионийской философии). В Библии же Сам Бог-Ревнитель, взыскующий ответной любви и верности, кровно заинтересован в человеке, Сам Сущий нарушает молчание, вступая в диалог с ним. Он властно

вторгается в жизнь человека, читая в его душе, и Его повелению нельзя не подчиниться: «Лев зарычал — кто не затрепещет? Господь Бог изрек — кто не станет пророчествовать?» (Ам 3:8). Размышляя о Книге Пророка Амоса, Александр Мень пишет: «Здесь речь идет о каких-то прочных узлах, о безграничной заинтересованности, о пристальном, напряженном внимании, о постоянной заботе, которую обычно называют Божественным Промыслом. Амос знает, что через него возникла связь Бога с человеком не потому, что человек добился ее, а потому, что Сам Сущий нарушил молчание. Начало диалога принадлежит Богу»².

На общем горизонте культуры время пророков совпадает с особым временем, которое известный немецкий философ-экзистенциалист Карл Ясперс назвал «осевым». Это условно середина I-го тыс. до н. э., когда оформляются основные религиозно-философские и этические учения, определившие облик последующей цивилизации. Их появление связано с приходом выдающихся личностей, с выходом личностного сознания из растворения в архаической анонимности. Согласно Ясперсу, «осевое время», или «ось мировой истории», относится «к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э.»³. По мнению мыслителя, «тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день»⁴. Именно в «осевое время», согласно Ясперсу, «человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. ...В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей»⁵.

Начало перемен, подступов к «осевому времени», можно констатировать уже в XIII—XII вв. до н. э., когда во всех трех культурно-исторических зонах — евро-афро-азиатской (ближневосточной), южноазиатской (средне-восточной), восточноазиатской (дальневосточной) — происходит кардинальная смена народов и культур (важно отметить, что это и время формирования еврейского народа после Исхода из Египетского рабства, время жизни великого пророка Моисея). Согласно Ясперсу, «осевое время знаменует собой исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетиями

² Мень, А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. / А. Мень. — М., 1991—1992. — Т. 5. — С. 13.

³ Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М., 1994. — С. 32.

⁴ Там же. — С. 32.

⁵ Там же. — С. 33.

(курсив автора — Г. С.). Оно растворяет их, вбирает в себя, предоставляет им гибнуть — независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непобудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом»⁶.

Несомненно, именно пророки открывают «осевое время». Хронологически первые из них возглавляют ряд, в котором также стоят имена Будды, Лао-цзы, Конфуция, Гераклита, Пифагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Заратуштры. Все они объединены стремлением найти первоистоки мира, его первоначала. Есть нечто общее в таких понятиях, как Атон, Апейрон, Нус, Брахман, Нирвана: все они обозначают некую Высшую Реальность, Верховное Начало. Но, так или иначе, они несут на себе отпечаток языческого мироощущения. И только Танах в границах Древнего мира в наиболее чистом виде представляет монотеизм, и наиболее полно и осознанно он выражен у пророков. В свое время православный богослов Михаил Тареев писал: «Беспримерно высокий и чистый еврейский монотеизм есть преимущественный результат пророческой проповеди»⁷. Однако все черты израильского профетизма уже содержались в проповеди великого пророка, принесшего с Синая Скрижали Завета. Но чтобы высокая духовная суть учения Моисея стала доступна народному сознанию, чтобы она была очищена от неизбежного в языческом окружении налета языческих представлений, понадобилась упорная борьба пророков за свой народ.

Одно из важнейших отличий мировидения пророков от всех философских систем древности — сознание осмысленности и реальности земного бытия, целенаправленности истории. Для Платона, как известно, внешний, видимый мир был только отблеском вечных эйдосов, в индийской мистике он рассматривался как призрачный покров — *майя*. Пророки же исходили из реальности тварного мира, который наполнен высочайшим смыслом, а не являет собой скопление случайностей. По Упанишадам, мир возникает из недр Непреходящего самопроизвольно и вновь вбирается в него. У всех языческих народов движение мира представало как вращение по исполинскому замкнутому кругу, как бесконечное рождение, угасание и новое рождение или эманация Божества. Библия впервые представляет мир как «открытую систему», историю — как восходящее движение, как результат взаимных усилий Бога и человека в борьбе за полное осуществление Божественного

⁶ Там же. — С. 37.

⁷ Тареев, М. Основы христианства: в 2 т. / М. Тареев. — Сергиев Посад, 1908. — Т. 2. — С. 91.

замысла. При этом история осмысливается как непрерывный диалог между Творцом и Его творением, между Я и Вечным Ты, что, вероятно, и сделало эту историю — историю одного народа — столь значимой для других народов, для всей мировой культуры. По словам же современника М. Бубера, выдающегося русского философа Н. А. Бердяева, суть еврейской культуры можно определить как «встречу народа с Богом путем истории»⁸. Размышляя о во многом загадочной и непостижимой судьбе еврейского народа, философ писал: «Еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы, именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало исторического»⁹.

Яснее всего понимание целенаправленного движения мира и связанное с ним напряженное чувство исторической судьбы выражены в пророческих книгах. При этом пророки воспринимали Всевышнего не как отвлеченный концепт, не как холодное Первоначало, но как Бога Живого. Они переживали встречу с Ним как встречу с Личностью, совершенной в своей полноте и стремящейся приобщить к ней человека. Стремясь к Богопознанию, пророки не шли ни мистическим путем — путем экстатического восхождения, ни сугубо спекулятивным, философским путем. Они просто переживали свое бытие как жизнь в присутствии Всевышнего, они «ходили перед Богом», Он был для них непостижимой Тайной, к которой человеку суждено лишь вечно приближаться. *Даат Элогим* (букв. с иврита — «познание Бога», «Богопознание») — в этом выражении, столь часто встречающемся в пророческих книгах, *даат* («знание») не имеет ничего общего со спекулятивным знанием в эллинском смысле, но означает самую высокую степень близости, взаимопроникновения субъекта и объекта познания (как глаголом «познать» обозначается и близость между мужчиной и женщиной, супружеская любовь — в выражении «мужчина познал женщину»). Таким образом, *Даат Элогим* означает приближение к Богу через любовь к Нему, когда человек, по выражению Торы, «прилепляется» ко Всевышнему (см. *Втор 4:4; 10:20; 11:22; 13:5; 30:20*). С этим связано и более позднее понятие *двекут* — «прилепления» к Богу (от библейского глагола *давак* — «прилепляться»), беспредельная преданность Ему, столь важная для мистической традиции.

Пророческие книги написаны от первого лица, но это лицо особого рода: «Я» Творца, говорящее через «я» пророка. При этом пророки как нельзя лучше понимали, что овладевший ими Дух — иной, превышающий их собственное «я» (поэтому и пророческий дар осознавался как дар великий, но и опасный, как служение вопреки всему, даже себе, свыше собственных сил). Пророк ни на мгновение не забывал, что он лишь проводник Высшей

⁸ Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. — М., 1990. — С. 71.

⁹ Там же. — С. 68.

воли. Это, тем не менее, не означало, что он становился всего-навсего медиумом, лишенным собственной воли и сознания. Даже в момент наивысшего экстатического напряжения пророк не утрачивал самосознания, и только таким образом он мог стать соучастником замыслов Бога, его партнером по диалогу. «И услышал я голос Господа, говорящего: “Кого пошлю Я? Кто пойдет для Нас?” И оказал я: вот я, пошли меня», — пишет великий пророк Исаия (Ис 6:8). Крайне важно, что перед нами не экстатическое растворение личности в Божестве, связанное с выходом за пределы собственного сознания, но встреча двух личностей, воля которых свободна, начало нового (и бесконечно длящегося) диалога между Я и Вечным Ты.

Таким образом, отношение «я—Ты» в пророческих книгах трансформируется в «я—Я», в котором эти два «я» не сливаются, но остаются самими собой, образуя особый феномен пророческого сознания. Как справедливо замечает А. Мень, «при всей непостижимой близости Бога и человека они не исчезают друг в друге, а остаются участниками мистического диалога. Так возникает чудо *двуединого сознания* (курсив автора — Г. С.) пророка, не имеющее аналогий в религиозной истории»¹⁰.

В культурах разных народов (особенно Средиземноморья и Ближнего Востока) известны всякого рода экстатические прорицатели, предрекавшие судьбу или веления высших сил в состоянии умоисступления, экстаза. Пророк в библейском понимании всегда, даже в момент мистического откровения, остается личностью со своим самосознанием, стоит «лицом к Лицу» с Единым Богом и несет людям Его осмысленную весть. При всей «темноте», эзотеричности, герметичности языка пророков, их слово отличается именно этой осмысленностью вести и страстной жаждой добиться обратной связи, услышать отзвук в человеческих сердцах. Как верно заметил С. С. Аверинцев, «предать записи можно было не темный бред умоисступленного шамана, а осмысленную весть, с которой обращается к людям их духовный вождь...»¹¹.

Пророки всегда оставались личностями со своим неповторимым индивидуальным обликом, и этот облик навсегда запечатлен в их книгах. В то время как пророки более раннего времени (Моисей, Илия, Елисей) окружены легендарным ореолом и предстают в первую очередь как герои объективного повествования (хотя из их речей, произнесенных от имени Господа, и прорастает жанр пророческой книги), «письменные» пророки впервые столь полно воссоздали в своем «я» то «тождество субъекта и объекта», которое, по определению Гегеля, характеризует лирическую стихию. Несомненно, пророки — первые творческие индивидуальности в древнееврейской словесности. И это

¹⁰ Мень, А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. — Т. 5. — С. 13.

¹¹ Аверинцев, С. С. Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы: в 9 т. — М., 1983. — Т. 1. — С. 285.

то же время, когда в Греции выступают Гомер и Гесиод, чуть позже — первые лирические поэты (Архилох, Алкей, Сапфо), впервые сделавшие свой личный опыт содержанием своей поэзии. Все это, вероятно, звенья (хотя и очень разные) единой цепи — выхода на авансцену личного сознания. «Амос, пастух из Текоа, и его греческий современник Гесиод, пастух из Аскры — пишет С. С. Аверинцев, — это конкретные имена живых людей, уже вычленившихся из безличного предания»¹².

Итак, пророк — посредник в общении между Богом и избранным Им народом, между Богом и всем человечеством. И хотя в Израиле и Иудее также были известны прорицатели, впадающие в состояние экстаза, кружащиеся в исступленной пляске (*бней га-невиим* — «сыны пророческие»), хотя пророки в библейском понимании слова тоже часто прибегали к юродству и странным поведением ошеломляли людей, по сути, их задача — совершенно иная, нежели простое предсказание будущего. Пророк всегда стремится образумить, наставить на путь истинный. Ему крайне важно, как отзовется его слово в душах людей, хотя изначально он не должен рассчитывать на скорое понимание. Пророки пользовались огромным авторитетом, хотя никто — ни царь, ни первосвященник, ни сам народ — не мог назначить пророка. Его мог призвать только Господь. «Пророк, — пишет американский исследователь Макс Даймонт, — выше и ясновидца, и священника. Евреи были убеждены в том, что пророк послан самим Богом, дабы указать людям путь к праведности. В еврейской истории пророк выполняет роль хранителя чистоты веры. Он, наблюдая моральную испорченность человека, приходит к выводу, что евреи, как народ, избранный Богом, должны служить примером остальному человечеству»¹³.

Напомним, речь идет об особой избранности, связанной не с дарованием привилегий, но с тяжелой, высокой и ответственной духовной миссией. Именно пророки первыми заговорили о равенстве всех людей перед Богом, о том, что Господь — Судия всех народов земли, а Израиль взыскан особым вниманием Бога не потому, что от природы он выше или лучше других народов, а потому, что Господь доверился ему. Поэтому и спросится с него самой высокой мерой. Пожалуй, точнее и лаконичнее всего выразил это пророк Амос: «Только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (*Ам 3:2; Синод. перевод*); в оригинале на месте слова «признал» стоит *йадати* — «узнал», «познал», «полюбил», «вступил в теснейший контакт»). С этим связана и высочайшая ответственность наро-

¹² Аверинцев, С. С. Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы : в 9 т. — М., 1983. — Т. 1. — С. 285.

¹³ Даймонт, М. Евреи, Бог и история: пер. с англ. / М. Даймонт. — Иерусалим, 1989. — С. 84.

да, о которой говорили все пророки, начиная с Моисея, — ответственность, требующая безграничной преданности Богу и предельного напряжения духовных сил. И пророки обрушивали на свой народ грозные инвективы, обвиняя его в страшных грехах, — несомненно, не потому, что именно этот народ был скопищем и прибежищем всех мыслимых и немыслимых прегрешений, но потому, что хотели видеть его достойным избрания, хотели ощущать его неослабевающую нравственную волю. Они сами и были высшим воплощением этой нравственной воли.

При этом повторим, что пророк никогда не становился лишь пассивным инструментом в руках Господа. Он оставался обычным человеком и по-человечески мог страшиться предстоящего пути, мог сомневаться и даже сопротивляться Божественному зову, как сопротивлялся ему еще Моисей. В конце концов, и для Господа крайне важным было то, что пророк добровольно откликнулся на Его призыв: «Встань и иди!». Никогда, даже в момент наивысшего мистического озарения, в момент Откровения, пророк не утрачивал самосознания, и только таким образом он мог стать соучастником замыслов Бога. И полученному Откровению пророк придавал те формы, которые репродуцировала, откликаясь на зов Бога, его собственная душа.

«И было ко мне слово Господа», — так начинаются многие пророческие книги. Значит ли это, что пророк слышал вполне материальные звуки, которые он записывал под диктовку? «Против такого предположения, — пишет А. Мень, — достаточно свидетельствует индивидуальный стиль библейских авторов. Голос Божий был внутренним голосом, звучавшим в той глубине духа, где, по словам Мейстера Экхарта, человек обретает Бога; и лишь после этого Откровение силами души и разума претворялось в “слово Господне”, которое пророки несли людям»¹⁴.

Главное, что объединяет всех пророков, что составляет сердцевину их учения, — примат этики над культом, бессмысленность и ненужность культа, если он не покоится на подлинном нравственном чувстве, на любви к Богу и к ближнему. Пророки учили, что обряды и предписания не столь уж важны для Бога. Гораздо важнее нравственность, милосердие, сострадание. Бесполезно пытаться обрести милость Бога ценой жертв и обрядов: так можно «откупиться» от языческих богов, служение же Единому Богу требует внутренней цельности, чистоты, собранности воли, устремленности ее на добрые дела. С особенным негодованием пророки обрушивались на сильных мира сего, на богатых и власть имущих, усматривая в их действиях причину грядущих народных бедствий, причину Божьего гнева.

¹⁴ Мень, А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. — Т. 5. — С. 12.

*«...Вы, что суд превращаете в яд
и правду повергаете во прах!..
За то, что вы гнетете бедняка
и поборы хлебом берете с него,—
вы постройте каменные дома,
но вам не придется в них жить...»*

(Ам 5:7, 11; перевод С. С. Аверинцева)¹⁵

Пожалуй, впервые на горизонте древних культур так остро и прямо был поставлен вопрос о социальной несправедливости, о необходимости ее искоренения. И судьба народа, по мысли пророков, определяется исключительно его моральными достоинствами и способностью достичь социальной справедливости. Пророки бесстрашно изрекали беспощадные истины земным властителям и всегда были готовы к жертве во имя справедливости (так, не случайно в более позднее время возникли легенды, зафиксированные внебиблейскими источниками, о том, что Амос и Иезекииль были убиты теми, кого они обличали, а Исаия был распилен деревянной пилой по приказу неправедного царя Манассии). Пророки действительно часто подвергались гонениям, но при этом обладали не вызывающим сомнения авторитетом, и даже цари, не ладившие с пророками, вынуждены были прислушиваться к ним и в трудную минуту обращаться за советом.

Рука об руку с грозными пророчествами о неотвратимости Божьего наказания, которое обрушится на народ, допустивший в сердце идолов, а в жизнь — несправедливость, идут исполненные страстной любви к своему народу пророчества утешения: спасение придет через осознание собственной вины и покаяние, страдание станет искуплением. Пророки призывали всегда искать вину внутри себя. Народные бедствия объяснялись ими как следствие внутренней вины (а, как известно, там, где выше ощущение вины, выше и праведность), как следствие нарушения Завета, и тем сильнее была надежда на его восстановление и обретение милости Господа.

Для пророческих книг крайне важна мессиянская идея. Размышляя о судьбе своего народа и судьбах всего человечества, пророки видели конечный смысл истории в установлении всеобщего мира и гармонии, в приходе всех народов к Единому Богу, в кардинальном преображении мира, который очистится от грехов. При этом пророки опирались на пророчество Натана (Нафана), данное Давиду, но именно у «письменных» пророков (и в первую очередь у Исаии и Иеремии) мессиянская идея преодолевает национальные рамки и приобретает универсальный характер. Несмотря на трагичность и даже порой мрачность тона, пророческие книги остаются одними из самых

¹⁵ Цит. по : Аверинцев, С. С. Древнееврейская литература. — С. 285.

оптимистических в мировой литературе: наблюдая падение человека, они верили в возможность его восхождения из бездны; яснее ясного видя зло, они верили в его преодоление.

Неся слово Божье народу, пророки неистово и щедро использовали весь арсенал доступных им поэтических средств, чтобы выразить невыразимое — чудо Божественного Откровения, чтобы донести до людей тот диалог между Я и Вечным Ты, который в глубинах их духа трансформировался в диалог между Я и Вечным Я, непрестанно обращаемым к каждому человеческому сердцу.

ВИРТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ, ИЛИ КАК ТЕПЕРЬ МОЛИТСЯ ЮЗЕРНЕЙМ: НАБРОСКИ К ПРОБЛЕМЕ

*О. Я. Муха
(Киев, Украина)*

Несколько лет назад исследование трансформаций ритуальной практики христианства¹ привело меня к мысли, что общая виртуализация культуры уже коснулась и религиозной сферы, но это влияние все еще относительно мало ощутимо, а посему кажется несколько экзотичным. Стремительный прогресс в коммуникативной сфере очень быстро сделал привычным делом личные интернет-странички богословов и священников, христианские форумы и онлайн-библиотеки религиозной литературы, но возможности новых коммуникационных форм значительно превышают актуальный уровень их вовлеченности.

В эпоху глобальной деревни многие традиционные формы видоизменяются и приобретают новые очертания, соответствующие условиям электронно-информационного мира. Культурно-религиозные потребности не остаются в стороне, трансформируясь в сторону запросов потребителей и новосозданных научно-техническим прогрессом условий реализации. В сфере культурных и религиозных потребностей ведущую роль сыграли электронные средства передачи информации, главным образом — Интернет и телевидение. Именно в таком ключе можно говорить о виртуализации культуры, что проявляется в нескольких базовых позициях: во-первых, функция удовлетворения

¹ Более подробно см.: Муха, О. Я. Значение ритуала в современном христианстве // Nomos / Kwartalnik religioznawczy. Sakralne fenomeny : wczoraj i dzis. — 71/72. — 2010. — С. 171—183; Муха, О. Я. Христианские ритуалы: вытеснение телесности. // Релігія в Україні. — URL : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/3963-xrystianskie-ritualy-vytesnenie-telesnosti.html>.

религиозных потребностей переходит из публичных институций (Церкви) в частные дома; во-вторых, культура знака и символа (что особенно значимо для религиозного контекста) заменяется культурой образа; в-третьих, жизнедеятельность человека разделяется на реальную (офлайн) и виртуальную (онлайн). Следует заметить, что в данном контексте слово «виртуальный» более не корректно использовать синонимически к понятиям, демонстрирующим низший уровень возможности: виртуальный теперь не значит «менее действительный», а всего лишь определяет два базовых показателя: 1) локализацию — он- или офлайн; и 2) способ и формы существования (в случае с виртуальной реальностью постоянно совершенствующийся и тяготеющий к максимальному приближению к физической).

Однако Церковь — более консервативная и традиционная институция, нежели театр и библиотека, поэтому в случае с религиозными практиками процесс виртуализации проходит более сложный путь и имеет неоднозначную трактовку.

С одной стороны, современная культура переозвучивает свои отношения с сакральным, лишая его некоторого пиетета в восприятии, — сегодня свободно можно купить или скачать как заставку для мобильного телефона на религиозную тематику, так и чехол для айфона с изображением Девы Марии или Сердца Иисуса. Но такая фривольность в обращении с религиозной символикой (ношение того же «охристианенного» айфона в заднем кармане джинсов) вызовет благородный гнев у носителей традиционных взглядов и тихое поощрение у иронически настроенного на игру с провокацией постмодернистского общества.

Есть функции гаджетов, которые, безусловно, используются для удобства и повышения качества религиозной практики. К таким можно отнести, к примеру, приложения для айфонов, особенно используемые среди мусульман: существуют и пользуются популярностью *app* с напоминаниями о времени намаза; с текстом Корана для прослушивания сур; программа, определяющая направление Мекки для совершения молитвы; обучающая программа со схемами движений для молитвы; даже *app* с халяльными рецептами исламской кухни. Такая популярность «ежедневных программ» для мусульман, по нашему мнению, объясняется более тесным присутствием ислама в повседневной жизни и чисто функциональной направленностью использования и исполнения приложений. Одной из причин такой направленности и отсутствия множественных злоупотреблений, возможных в христианском контексте, является позиция вероучения, запрещающая какие-либо изображения, в первую очередь касающиеся живых существ, а также предметов и построек, связанных с исламской обрядностью и отправлением культа.

В христианском же мире большинство создаваемых религиозных гаджетов имеют более китчевый характер: это и флешка «Пресвятая Дева Ма-

рия» с мигающим «святым сердцем»; ватиканская «Монополия», где игроками вместо бизнесменов выступают кардиналы, решающие проблемы политики канонизации или переводящие классические тексты с латыни; нижнее бельё «Осанна» с изображением Богородицы с младенцем на передней планке мини-модели; статуэтки «Христа-байкера» либо итальянские «Календари Пирелли для могильщиков». Большинство этих изобретений фактически пребывают «на грани фола» и сложно сказать, что они *служат* Церкви, скорее спекулируют её символикой в коммерческих целях.

Есть и перечень более адекватных приспособлений, более полезных, хотя и не совсем однозначных:

- *духовная консультация по телефону* («Провод Господень», разработанная компанией AabasInteractive; функционирует во Франции с марта 2010 г.; стоимость услуги — 0,34 € за минуту);
- *онлайн-исповедь* (например, латвийский портал <http://www.greksudze.lv/lv/greki> или сайт Норвежской лютеранской церкви в Хокксунде², предполагающие довольно свободный и бесстрессовый характер «исповеди»);
- *виртуальное представительство Стены Плача* (www.StenaPlacha.ru; бесплатный сервис, функционирующий с помощью волонтеров из Израиля, распечатывающих и относящих записки к Стене Плача; в оформлении использована анимация, представляющая собственноручное вложение записки между камнями Стены);
- *виртуальные часовни* (например, Часовня Святого Николая Угодника³, позволяющая под колокольный перезвон и птичье пение прочесть молитву перед иконой либо поставить свечи — для пущей правдоподобности не более трех, и они ещё и падают при неумелом пользовании компьютерной мышью. Иногда подобные услуги имеют платный характер — через интернет-деньги или SMS-сообщения);
- *приложение для социальной сети vkontakte «Домашний иконостас»*, в котором пользователь может под традиционный звон колоколов и молитвенные песнопения «отредактировать» месторасположение икон (в общей сложности 170), поставить платные свечи (платность услуги объясняется следующим способом: «Деньги за оплату свечей идут на поддержку и совершенствование проекта: добавление новых икон и молитв, развитие нового функционала.

² Цит. по : Воронов, В. Доходит ли виртуальная молитва до Бога? / В. Воронов, М. Михайлов // URL : http://www.vladimironline.ru/culture/review/id_29838/

³ URL : <http://claus.msk.ru/>

Кроме того, мы отправляем пожертвования для малоимущих семей в благотворительный фонд «Созидание»⁴).

Пока эти и подобные сервисы получают мало оценок в отечественной богословской среде. Комментарии по поводу виртуализированных форм христианской активности оставляют пока лишь самые прогрессивные и «продвинутые» представители церкви. К примеру, диакон Андрей Кураев:

«Как в реальной жизни православные мечтают о гетто, так и в Интернете... Прежде всего, здесь невозможно суггестивное, «духовное» воздействие на собеседника. Ни интонация, ни глаза здесь не повлияют. Значит, остается голый радио. И это очень важно для церковных людей. Потому что усиленная нагрузка на разум, которая дается в Интернете, как раз способствует развитию тех мышц, которые оказались сильнее всего атрофированы в церковной жизни в XX в., — мышца богословия. <...> неприятие компьютера многими церковными людьми не есть проявление некоей сугубой нашей «мракобесности». Просто, с одной стороны, это понятное (и отчасти возрастное) психологическое отторжение того, что «не мое». С другой <...> эта реакция обусловлена тем, что первоначально эта зона была занята как раз нецерковными людьми и религиозное присутствие в Интернете было скорее сектантским, а иногда и прямо сатанинским. Поэтому первая реакция была — просто отшатнуться. Самоизолироваться⁵». Православию действительно следует «вернуться в Сеть» более глобально, используя самые проверенные каналы связи и методы влияния.

К примеру, твиттер Папы Римского в день открытия, 3 декабря 2012 г., собрал более 50 тыс. человек, притом, что первый твит был запланирован на 12 декабря. Состоянием на 01.02.2013 в твиттере папы Бенедикта XVI имеется 29 записей и почти полтора миллиона подписчиков⁶. Многие католики даже считают, что у Интернета есть свой святой покровитель — Исидор Севильский. На самом деле это не утверждено и не принято официальным Ватиканом, но в большинстве католических стран День Интернета, санкционированный папой Иоанном Павлом II в 1998 г., отмечается 4 апреля — в день преставления святого Исидора Севильского. Его биография влиятельного энциклопедиста, оказавшего существенное влияние на историю европейского Средневековья, только укрепляет такую позицию. В то же время православные богословы более предусмотрительно мечтают о специальных молитвах для работы на компьютере: «В наших церковных требниках есть молитвы для крестьян: молитва на выпас скота, молитва на освящение колодца, есть молитва

⁴ URL : http://vk.com/app2021186_11515385?ref=9

⁵ Кураев, А., диак. Человек и его компьютер или компьютер и его человек? // URL : <http://www.pravmir.ru/chelovek-i-ego-kompyuter-ili-kompyuter-i-ego-chelovek/>

⁶ Состоянием на ноябрь 2013 г. количество подписчиков на твиттере Папы Римского (<http://twitter.com/Pontifex>) превысило 10 миллионов человек.

на освящение колесницы. Сейчас появились молитвы на освящение автомобилей, самолетов — замечательно. А я бы очень хотел, чтобы вот так же, как у нас есть молитва на избавление от саранчи, точно так же появилась молитва на избавление от компьютерных вирусов»⁷.

Без сомнения, виртуальное паломничество по Мекке или твит в Стену Плача не заменят физического присутствия и сопутствующих переживаний, но главный вопрос состоит в том: подготовят ли эти виртуальные практики верующего к более сознательному и глубокому осмысливанию его религиозной практики или редуцируют его приобщение до игровых форм, так характерных для кибер-реальности? Виртуальное присутствие — на форуме, на литургии, у «горящей» свечи не столь пассивно, как телевизионное наблюдение, но все же обладает довольно ограниченной способностью действия, в некотором смысле сравнимой с пребыванием души в католическом Чистилище.

Итак, целью данного доклада является еще не аналитическое осмысливание проявляющихся феноменов, но лишь очерчивание проблемного материала. Первые вопросы, как мне кажется, лежащие на поверхности после обзорного ознакомления с материалом, касаются следующих проблем: степени вовлеченности при условном присутствии; приобщения и возможности виртуального участия в Таинстве; духовной суггестии; со-присутствия и со-причастия; атмосферы и ритуального сопровождения — омовений, ритуальных поз и прочего; виртуальной природы сакрального; в конце концов — ответственности и серьезности восприятия, несколько нивелированной под интернет-никнеймом.

⁷ Кураев, А., диак. Человек и его компьютер или компьютер и его человек // URL : <http://www.ppravmir.ru/chelovek-i-ego-kompyuter-ili-kompyuter-i-ego-chelovek/>

ПУТЬ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ ВИЗУАЛЬНОЙ СИМВОЛИКИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ: PER ASPERA AD ASTRA

*Е. Н. Васильева
(Москва, Россия)*

Начиная с XIX в. и особенно с XX в. орнаменты в народном искусстве стали объектом пристального внимания исследователей. Для религиоведов традиционные орнаменты представляют интерес, т. к. они могут являться источниками в реконструкциях древних моделей мира, мифо-религиозного мировоззрения.

Попробуем проследить важнейшие методологические принципы, лежащие в основе изучения семантики традиционных орнаментов, а также обозначить основные трудности, с которыми сталкивается исследователь в ходе реконструкции древнего мировоззрения, и предлагаемые пути их преодоления.

Пожалуй, первая из отечественных работ, где поднимается вопрос о семантике народных орнаментов, это книга В. В. Стасова «Русский народный орнамент», изданная в Санкт-Петербурге в 1872 г.¹ В. В. Стасов впервые обратил внимание на древность народных орнаментов и отнес происхождение их сюжетов примерно к первым столетиям исторической древней Руси². Как известно, его точка зрения заключалась в том, что русские орнаменты заимствованы у «финнов»³ и у персов, а также отчасти у древних ариев. С этим связан его несколько упрощенный подход к интерпретации смысла орнаментов. В. В. Стасов полагал, что элементы и мотивы древних орнаментов следует «читать» в соответствии с их первоначальными, инокультурными, значениями. Хотя он допускал, что «от долгого употребления» заимствованные орнаменты не лишены черт национальной самобытности⁴. Также В. В. Стасов впервые обратил внимание на первоначально религиозное назначение многих орнаментальных мотивов⁵. Широко известны его строки: «...у народов древнего мира орнамент никогда не заключал ни единой праздной линии: каждая черточка тут имеет свое значение, является словом, фразой, выражением известных понятий, представлений. Ряды орнаментистики — это связная речь, последовательная мелодия...»⁶. Таким образом, В. В. Стасов, обратив внима-

¹ Стасов, В. В. Русский народный орнамент. Вып. 1: Шитье, ткани, кружева. — СПб., 1872. — 215 с.

² Там же. — С. X.

³ Точнее — у финно-угорских племен.

⁴ Стасов, В. В. Русский народный орнамент. — С. XIX.

⁵ Там же. — С. XVII—XVIII.

⁶ Там же. — С. XVI.

ние на семантическую нагруженность народных орнаментов и их неслучайную последовательную структуру, тем самым инициировал дальнейшие исследования в этой области.

Определенной вехой в исследованиях народных орнаментов можно назвать изданную в Иркутске в 1923 г. брошюру профессора Б. Э. Петри «Народное искусство в Сибири»⁷. Большая часть ее содержания посвящена обсуждению метода исследования народных орнаментов, а также их классификации. Кроме того, Б. Э. Петри предложил комплексную программу полевого изучения народного орнамента, в которой в восьми пунктах расписано, что именно должно анализировать. В частности, пункт V («Орнаментальные мотивы») включает: 1) сюжет орнаментального изображения; 2) религиозные представления, связанные с данным сюжетом, и роль последнего в области религии народа; 3) происхождение орнаментального мотива; 4) вариации данного мотива; 5) эволюция данного мотива; 6) комбинации и сочетания, которые данный орнаментальный мотив образует с другими мотивами⁸.

Все же, в свете последующих наработок, эта программа выглядит еще очень схематичной.

С середины XX в. приобрели популярность семиотические методы исследования. Первым из этнологов, последовательно применившим семиотический подход к этнографическим фактам, был П. Г. Богатырёв⁹. Он показал, что одна и та же идея, один обряд может быть запечатлен в различных видах народного искусства¹⁰.

Но наибольший вклад внес академик Н. И. Толстой, разработавший этнолингвистический подход. Этнолингвистика в широком смысле слова — это «комплексная дисциплина, предметом изучения которой является «план содержания» культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т. п.)»¹¹. Орнамент в этнолингвистическом подходе понимается как язык культуры, в котором может быть выделен синтаксический, семантический и прагматический пласты. При этом язык орнамента сопоставляется

⁷ Петри, Б. Э. Народное искусство в Сибири (Вопросы собирания и изучения). — Иркутск : Сибгосиздат, 1923. — 30 с.

⁸ Там же. — С. 22–24.

⁹ Иванов, В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. — М., 1976. — 298 с. // URL : http://philologos.narod.ru/semiotics/ivanov_gl1.htm. — Дата обращения : 1.02.2013.

¹⁰ Богатырёв, П. Г. К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, изобразительного и хореографического искусства у славян // Богатырёв, П. Г. Вопросы теории народного искусства. — М., 1971. — С. 422.

¹¹ Толстой, Н. И. Язык и народная культура: Очерки по слав. мифологии и этнолингвистике. — М., 1995. — С. 39–40.

с другими языками культуры; устанавливаются синонимические ряды; в итоге выявляется ядро общекультурных элементов и приписываемых им символических значений. Параллелизм разных языков культуры, наличие в культуре синонимических рядов позволяют привлекать для выявления семантики орнаментов данные мифологии, фольклора (поговорки, пословицы, народные сказки и т. п.), этимологии и т. д.

В статье «К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов» (1990) Н. И. Толстой описал методiku изучения орнамента с позиции этнолингвистического подхода. В целом ее суть сводится к тому, что такое изучение должно осуществляться поэтапно, с постепенным расширением зоны исследования; при этом следует тщательно дифференцировать хронологические пласты орнаментальной системы и, кроме генетического, проводить также типологический анализ¹². Итак, в этнолингвистическом подходе акцент ставится не только на том, что следует изучать и на каком материале, но и в какой последовательности; соблюдение этой последовательности является условием научной корректности исследования.

Дальнейшие практические исследования семантики народных орнаментов, однако, вскрыли немалое количество проблем, для которых были предложены частные решения. Мы можем здесь только кратко обозначить некоторые из них.

1. Проблема вычленения автохтонных орнаментов. С. В. Иванов доказывает, что на основе простейших орнаментов (круги, точки, кресты и т. п.) вообще нельзя делать каких-либо выводов, т. к. всегда можно допустить, что в каждом конкретном случае в двух сравниваемых культурах они появились случайно и автохтонно¹³. Данный исследователь предлагает решать эту проблему, опираясь на устойчивый комплекс наиболее распространенных орнаментальных мотивов, который «имеет обычно строго очерченные границы — этнические или территориальные — и не является случайным»¹⁴. А. Голан предлагает пойти по пути сравнения сложных орнаментов¹⁵. Так или иначе, вычленение автохтонных орнаментов предполагает глубокий анализ всей орнаментальной системы этноса.

¹² Толстой, Н. И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. — Л.: Наука, 1990. — С. 47–67.

¹³ Иванов, С. В. К проблеме культурно-исторических связей хантов и манси // Советская этнография. — 1952. № 3. — С. 86.

¹⁴ Там же. — С. 87.

¹⁵ Голан, А. Миф и символ. — М., 1993. — С. 9.

2. Проблемы «чтения» сюжетов (мотивов) орнаментов — от идентификации их образа до выявления семантики.

2а. В орнаменте отображаемое часто является представляемым¹⁶, и орнаментальный образ может предстать в крайне стилизованном виде. Содержание таких орнаментов вызывает многочисленные дискуссии. Например, орнамент «бараньи рога» также может интерпретироваться как «росток»¹⁷. Особенно большие затруднения возникают тогда, когда для реконструкции значения орнаментов найдено мало фактов. Часто исследователь сталкивается с ситуацией, когда среди орнаментов с известными значениями встречается целый ряд таких, которые не удастся «прочитать». В этом случае положительные результаты может дать структурно-семиотический анализ, но он предполагает выяснение архаичных названий орнаментальных мотивов, что не всегда возможно. Можно попытаться идентифицировать стилизованные изображения, но прибегая к названиям, с помощью метода выстраивания последовательных типологических рядов, начиная с первичных, изобразительных, орнаментов; но этот метод следует сочетать со структурным анализом.

2б. Во многих случаях в орнаменте вместо целого предмета воспроизводится лишь часть (принцип парциальности). И можно ошибиться, если исходить из представления, что часть просто является десигнатом целостного образа. Д. С. Раевский, прибегая к концепции Ч. С. Пирса, отмечает, что «...такая посылка, хотя и допустима, вовсе не единственно возможна и даже не наиболее вероятна. <...> Между предметом, выбранным в качестве знака, и стоящим за ним означаемым может наблюдаться фактическое сходство (иконические знаки) или действительно существующая в природе связь (знаки-индексы). Но существует еще категория знаков-символов, лишенных такой реальной связи с означаемым»¹⁸. Эта трудность еще раз указывает на необходимость системного подхода в исследовании орнаментики.

2в. Некоторые мотивы и элементы орнаментов вообще не поддаются какому-либо сопоставлению ни с предметами, ни с их частями. Исследователь чувашских орнаментов А. А. Трофимов полагает, что «в свое время они не были лишены «реальной связи с означаемым», но в наши дни мы их не знаем, или предметы, сходные с изображенными фигурами, исчезли из жизни человека...»¹⁹. В таких случаях единственная надежда может быть

¹⁶ Трофимов, А. А. Древний язык чувашского орнамента // Чувашское народное творчество. — Чебоксары, 1985. — С. 6.

¹⁷ Шевцова, А. А. Казахский народный орнамент как этнографический источник : На материалах XIX—начала XX вв. : диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.00, 07.00.07. — М., 2004. — С. 15–16.

¹⁸ Раевский, Д. С. Мир скифской культуры. — М., 2006. — С. 20–21.

¹⁹ Трофимов, А. А. Древний язык чувашского орнамента. — С. 7.

на номинативный метод, однако, как будет рассмотрено, не во всех случаях его можно считать надежным.

2г. Встречаются орнаменты, которые вообще лишены семантики. Существует точка зрения, что уже на древнейших этапах истории символическое и чисто декоративное направления в народном искусстве дополняли друг друга²⁰. Вместе с тем отсутствие семантики у орнамента также может указывать на то, что этот орнамент был либо заимствован, либо недавно создан²¹.

2д. Не только сами орнаменты, но и материал, из которого изготовлен предмет, а также техника орнаментации могут выполнять символическую функцию, которую исследователю необходимо выявить.

3. Проблемы, связанные с использованием номинативного метода анализа орнаментов. Сторонники номинативизма полагают, что, анализируя народные названия орнаментов, можно расшифровать первичные формы орнаментальных мотивов и раскрыть некоторые аспекты образного мышления, мировоззрения изучаемых народов²². Диаметральнo противоположная точка зрения у сторонников этногенетического подхода, которые опираются на анализ форм орнаментов, а их названия исключают из рассмотрения²³. Срединное положение между двумя крайними занимает подход, при котором названия орнаментов учитываются только в том случае, если они устойчиво фиксируются в опросах более-менее обширной группы респондентов²⁴.

Поскольку орнамент нас интересует как один из источников для реконструкции древних мифо-религиозных представлений, то нет смысла отбрасывать номинативный подход. Однако надо учитывать, что, по мере забвения

²⁰ Миннихметова, Р. Сравнительный анализ подходов в изучении традиционного орнамента народов Севера. — Екатеринбург, 2008 // URL : http://www.taby27.ru/studentam_aspirantam/aspirant/filosofiya-nauki.-arxitekture-dizajnu-dpi/sravnitelnyj-analiz-podxodov-v-izuchenii-tradicionnogo-ornamenta-narodov-severa.html. — Дата обращения : 5.09.2012.

²¹ Молданова, Т. А. Стилизованные изображения в орнаменте хантов р. Казым // Орнамент народов Западной Сибири. — Томск, 1992. — С. 75.

²² Трофимов, А. А. Древний язык чувашского орнамента; Молданова, Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья. — Томск, 1999. — 260 с.

²³ Иванов, С. В. Народный орнамент как исторический источник // Советская этнография. — 1958. — № 2. — С. 3—23; Иванов, С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX— начала XX вв.). — М.; Л., 1963. — Т. 81. — 500 с.; Шевцова, А. А. Казахский народный орнамент как этнографический источник. — С. 15—16.

²⁴ Лукина, Н. В. О семантике орнамента восточных хантов / Н. В. Лукина, О. М. Рындина // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. — Томск, 1983. — С. 129—142.

народных традиций, его значение снижается. В этой ситуации наиболее целесообразным решением, по-видимому, является аккуратная фиксация всех названий орнаментов и особенное внимание к тем из них, которые имеют языковые аналогии у родственных народов.

Весьма интересно наблюдение исследовательницы культуры хантов Т. А. Молдановой. Она отмечает, что в ряде случаев различие названий, связанных с определенным орнаментом, сочетается либо с единством выполняемой им функции, либо с единой сущностью мифологического персонажа, способного появляться в различных обликах²⁵.

Важно также учитывать, что название орнамента может относиться не к мотиву, а к фону. А в некоторых случаях мастерицы «видят» в сложном узоре какой-то более простой, но излюбленный ими мотив или элемент и по нему дают название всему узору²⁶.

4. Разные орнаменты могут выражать одну и ту же идею, что может быть связано либо с магическим законом подобия, либо с преобразованием мифологических представлений с течением времени. Исследователю необходимо уметь различать первый и второй случай.

5. Часто в научных работах большое разнообразие орнаментов сводится к однотипному объяснению, когда вместо реконструкции связанных с орнаментом древних мифологических представлений или религиозных культов (или выяснения иных знаковых функций орнамента) исследователи ограничиваются указанием на защитную, апотропейную, функцию символических изображений. Из таких «объяснений» мы не получаем ответов на важные вопросы: почему традиционные орнаменты отличаются многообразием; почему за определенными орнаментами было закреплено определенное место в народном костюме; почему одни орнаменты перекочевали, допустим, из керамики и резьбы по дереву в вышивку и ткачество, а другие нет; почему одни орнаменты наносились на женские предметы, а другие на мужские и т. д. Но исследователь, использующий орнамент в качестве источника для реконструкции древних мифо-религиозных представлений, должен постараться ответить на эти вопросы.

Как видим, задача реконструкции древних мифо-религиозных представлений является чрезвычайно сложной и трудоемкой. Она требует от исследователя и методологической строгости, и вдумчивости, и специальных познаний в сферах этнологии, этнографии, археологии, фольклора, семиотики, искусствоведения и, конечно, религиоведения. Но конечная цель, безусловно, оправдывает все усилия.

²⁵ Молданова, Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья. — С. 144, 178.

²⁶ Лукина, Н. В. О семантике орнамента восточных хантов / Н. В. Лукина, О. М. Рындина. — С. 141–142.

ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К КУЛЬТУРЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XX В.—НАЧАЛА XXI В.: КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ Х. ЯННАРАСА, М. РУПНИКА И Л. НЬЮБИГИНА

*А. С. Мартысевич
(Минск, Беларусь)*

Модерное понятие культуры как универсального феномена, охватывающего все сферы жизнедеятельности человека, возникает в XVII в. в качестве секулярного и даже антирелигиозного проекта: культура начинает рассматриваться не просто как творческая активность человека, но сугубо человеческая активность. Как справедливо отмечает М. Хайдеггер: «Четвертое явление Нового времени дает о себе знать тем, что человеческая деятельность понимается и осуществляется как культура»¹. Более того, согласно М. Хайдеггеру, это явление совпадает с процессом секуляризации, а также с процессом зарождения христианских концепций культуры. Христианские теологи не могли согласиться с секуляризованной интерпретацией культуры, что стало причиной возрастания интереса к вопросу культуры в христианской теологии. Если первоначально христианские концепции культуры оформляются в двух полярных вариантах, которые могут быть обозначены как антикультурный и прокультурный подходы, то во второй половине XX в. в христианской теологии начинают развиваться концепции культуры, которые могут быть обозначены как диалогический подход к культуре.

В данной статье анализируются диалогические концепции культуры в христианской теологии последней четверти XX в. — начала XXI в. Целью статьи является выявление общего и особенного в диалогических концепциях культуры православной, католической и протестантской теологии обозначенного периода на примере концепций трех выдающихся богословов — Х. Яннараса, М. Рупника и Л. Ньюбигина. В статье используются методы теоретической реконструкции и компаративного анализа.

Диалогическая концепция Х. Яннараса². Х. Яннарас противопоставляет два типа культуры, которые могут быть обозначены как диалогический и монологический типы. Первый тип, критикуемый богословом, — это современная культура, являющаяся результатом распространения западного

¹ Хайдеггер, М. *Время картины мира / Время и бытие : ст. и выступления.* — М., 1993. — С. 42.

² Х. Яннарас (1935 г.р.) — выдающийся современный греческий православный богослов.

стиля жизни и сформированная под воздействием пиетизма: культура индивидуалистская, основанная на ценностях прав отдельного человека, индивидуальной безопасности, капитализме и утилитаризме, автономизации и отчуждении людей друг от друга, а также труда от реальных потребностей. Х. Яннарас, наподобие православных богословов второй половины XX в. П. Н. Евдокимова и Г. В. Флоровского, отрицает индивидуалистскую онтологию и пиетистскую концепцию индивидуального спасения, которые базируются на таком типе культуры. Более того, Х. Яннарас характеризует современную культуру как культуру объективизации, а, следовательно, как культуру, в которой нормой является рассмотрение Другого в качестве объекта, в культуре, основанной на отношении «Я—Оно», а не «Я—Ты». Главную роль в трансформации такой культуры, с точки зрения Х. Яннараса, должна играть Церковь. Но для этого сама Церковь должна быть не институтом, не посредником между Богом и индивидом, но живым евхаристическим сообществом.

Второй тип, выступающий для Х. Яннараса идеалом, — это культура Византии, основанная на «общинном этосе» — «этосе личностных жизни и отношений, полного исключения любой неличностной, рационалистической организации...»³. Таким образом, можно сделать вывод, что Х. Яннарас критикует монологический тип культуры и выступает за необходимость ориентации на диалогический тип культуры.

Интересно, что Х. Яннарас выявляет особенности вышеуказанных типов культуры посредством анализа особенностей их искусства. В частности, православный богослов сравнивает древнегреческую и готическую архитектуру, с одной стороны, и византийскую архитектуру — с другой. Он подчеркивает, что архитектура Византии основана на глубоком уважении к строительному материалу, а значит к материи как таковой, к ее внутреннему принципу и рациональному потенциалу. Такой стиль архитектуры, с точки зрения Х. Яннараса, позволяет осуществляться «диалогу» между архитектором и материалом, с которым он работает. Напротив, для древнегреческого мировоззрения материя принципиально нерациональна и бесформенна, пока не будет организована и подавлена при помощи разума. Та же особенность свойственна, как считает Х. Яннарас, для Средневековой готики и для архитектуры современной технократической цивилизации. При помощи этих примеров богослов указывает на два противоположных решения проблемы соотношения между создающим и созданным в двух вариантах: отношения между Богом и миром, а также отношения между человеком и культурой. Как указывает Х. Яннарас, древнегреческая культура и ее преемник, современная техногенная культура, репрезентируют монологическое решение данного вопроса. Византийская культура, напротив, репрезентирует онтологическое *со-общение* между созданным и несозданным.

³ Yannaras, C. The Freedom of Morality. — NY : Crestwood, 1984. — P. 223.

Таким образом, Х. Яннарас видит корни культурного кризиса в распространении монологической культуры и единственный позитивный выход из ситуации в распространении культуры диалогического типа: «Подход, который подчеркивает центральное значение общности и опирается на защиту экзистенциальной истины и аутентичности человека, возможно, указывает на возникновение новой культурной “парадигмы”»⁴.

Диалогическая концепция М. Рупника⁵. С точки зрения М. Рупника, именно ориентация на Другого является источником возникновения и творческим импульсом культуры: «Начало культуры тогда заключается в том, что человек обращается к другому...»⁶. Более того, М. Рупник отождествляет духовное в целом, в т. ч. и духовное измерение культуры, с диалогическим измерением. Духовное, с его точки зрения, всегда направляет к Другому и ведет к коммуникации. Духовный человек, духовная, живая, развивающаяся культура находятся в постоянном культурном диалоге. Исходя из вышесказанного, М. Рупник делает вывод о том, что религия является необходимой основой культуры, т. к. именно религия направлена на Другого, а значит и на создание intersubjectивного пространства, являющегося генератором любой культуры: «...Основой культуры является поэтому религиозный принцип как узвание безусловной экзистенции другого»⁷. Таким образом, М. Рупник, с одной стороны, продолжает в данном случае традицию католической теологии рассматривать религию в качестве необходимой субстанции культуры. С другой стороны, до II Ватиканского собора теологами само собой разумеющимся фактом полагалось, что в качестве такой субстанции должно выступать христианство. М. Рупник же пытается обосновать, почему такой основой должно выступать христианство, а не другие религии. Он отмечает, что культура возникает из ориентации на Другого, порождающей разделяемые культурные коды, т. е. из любви, призыв к которой в наибольшей степени проявляется в христианстве. Необходимость такого обоснования, безусловно, продиктована изменением культурной ситуации конца XX в., которую вслед за Ж.-П. Лиотаром можно назвать *закатом метанарративов*. Кроме М. Рупника, обоснование того, что именно христианство должно выступать

⁴ Yannaras, C. Human Rights and the Orthodox Church : report at the conference «The Orthodox Churches in the plural world», Holy Cross Theological School, Brookline, USA, (October 4, 2002). — URL : http://jbburnett.com/resources/yannaras/yannaras_rights&orth.pdf.

⁵ М. И. Рупник (1954 г.р.), католический теолог, директор римского центра «Алетти», с 1999 г. консультант Папского Совета по культуре.

⁶ Rупnik, M. I. Otázka kultúry / Spiritualita, formácia a kultúra ; zb. Centro Aletti, Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 1995. — P. 168.

⁷ Ibid., P. 168.

основой культуры в католической теологии, предлагают Иоанн Павел II и М. Кромпец. Они указывают, что только христианство предлагает особую антропологию, способствующую развитию творческого потенциала человека как агента культуры. Например, польский философ и теолог М. Кромпец отмечает, что именно христианство является «необходимой предпосылкой свободного, спонтанного культурного творчества»⁸.

М. Рупник подчеркивает, что ни одна культура не является абсолютной в своем конкретном историческом проявлении. Он настаивает на равноценности культур, хотя и предполагает необходимость *наставничества* христианства по отношению к нехристианским культурам. Этот автор употребляет понятие *культура любви*, делая акцент на взаимоуважении культур, этносов и рас. Он также противопоставляет такую культуру нарциссической, вследствие чего не способной к развитию, культуре⁹.

Диалогический принцип должен лежать, с точки зрения М. Рупника, и в основе отношения к предшествующим историческим этапам своей культуры. Он полагает, что культурные этапы нужно *читать духовно*, т. е. без ностальгии и без полной негации. Если ранее в ходе анализа культурной динамики католическим теологам была свойственна идеализация эпохи Средневековья, то начиная со II Ватиканского собора им свойственно рассмотрение эпох в качестве по-своему способствующих и препятствующих христианской вере.

Диалогическая концепция культуры Л. Ньюбигина¹⁰. Протестантский теолог Л. Ньюбигин, подобно своему предшественнику П. Тилиху, а также католическому мыслителю М. Рупнику, полагает, что мы становимся полноценными людьми только посредством встречи с *Другим*. Но интерес не столько к вопросу о культуре как таковой и о ее взаимодействии с христианской религией, сколько к вопросу межкультурного взаимодействия и отношений между христианской керигмой и «нехристианскими культурами» сближает Л. Ньюбигина даже в большей степени именно с М. Рупником. Л. Ньюбигин утверждает, что мы нуждаемся в свидетельстве христиан других культур, в диалоге с ними, для того чтобы скорректировать наше культурно обусловленное понимание Евангелия. Он отмечает относительность любых культурных форм и выступает против доминирования европейской культуры в экуменическом движении. В целом этот автор подчеркивает, что верующие должны рассматривать свою веру не как единственную, но как одну из возможных

⁸ Krapiec, M. A. U podstaw rozumienia kultury. — Lublin : Katolicki Uniwersitet Lubelski, 1991. — S. 191.

⁹ Rupnik, M. I. Duchovný život / Spiritualita, formácia a kultúra ; zb. Centro Aletti. — Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 1995. — S. 141.

¹⁰ Л. Ньюбигин (1909–1998) — британский протестантский теолог и миссионер в Индии.

преданностей Богу. Противоположная позиция, согласно Л. Ньюбигину, является ошибочным представлением о том, что в силу веры и крещения некто имеет права на Бога, которых лишены все остальные. Подлинный диалог, как считает этот мыслитель, предполагает открытость и возможность стать на позицию своего собеседника; веру в возможность того, что диалог будет использован силой Духа для радикального обращения как собеседника, так и христианина; необходимость кенозиса, *умаления себя*: «Христиане участвуют в диалоге не как обладатели Божьей истины и святости, но как те, кто свидетельствует об истине и святости, кто сам подлежит Божьему суду и кто готов выслушать приговор этого суда через уста и жизнь своего собеседника другой веры»¹¹. В итоге такой диалог может привести к новой уверенности в своей позиции, а зачастую и к ее уточнению и изменению. Миссионерская деятельность, с точки зрения Л. Ньюбигина, также должна быть основана на принципе диалога: относясь бережно к ценностям чужой культуры, необходимо преобразовывать их лишь там, где они противоречат христианскому вероучению.

Подобно М. Рупнику и Х. Яннарасу, Л. Ньюбигин отрицает концепцию индивидуального спасения. Л. Ньюбигин отмечает, что «объект благодатного замысла Бога — все творение и вся человеческая семья, а не души, понимаемые как миллиарды отдельных монад...»¹². Самой же существенной частью истории спасения является, с его точки зрения, история подчинения Богу ценностей культуры. Подобно рассмотренным выше авторам, Л. Ньюбигин также настаивает на необходимости диалога между секулярной культурой и христианским вероучением, отмечая, что на смену греческому рационализму должны прийти христианские ценности любви. Именно христианство, с его точки зрения, позволит преодолеть эгоистические, монологические основания современной индивидуалистской культуры без негации особенного места человека в мире, а также позволит искоренить отчуждение культуры от видения целостности жизни, от метафизики и природы.

Таким образом, и в православной, и в католической, и в протестантской теологии последней четверти XX в. — начала XXI в. развиваются диалогические концепции культуры. Все рассмотренные выше концепции культуры своеобразны, в них проявляется как авторская позиция конкретного теолога, так и конфессиональная принадлежность. Так, например, в противопоставлении древнегреческого и византийского типов культуры видится православная позиция Х. Яннараса. Однако концепции культуры этих теологов объединены центральными идеями. Во-первых, утверждением, что культура возникает и развивается на основе принципиальной способности человека выйти за рамки

¹¹ Ньюбигин, Л. Раскрытие тайны: введение в теологию миссии. — М. : Нарния, 2006. — С. 212.

¹² Там же. — С. 208.

своего эго к *Другому*, само-трансцендирования себя в диалоге с Богом, другими людьми и другими культурными традициями. Во-вторых, отрицанием принципов автономизации, индивидуализации и объективизации как положительных оснований культуры. В-третьих, опровержением индивидуалистских сотериологии и онтологии как метаоснований культуры. Все вышесказанное позволяет заключить, что в последней четверти XX в. — начале XXI в. в различных христианских конфессиях развивается единый теоретический подход к рассмотрению вопроса о культуре, который может быть назван диалогическим подходом к культуре.

МОЛЧАЛИВЫЕ ОБЩНИКИ: РОЛЬ И МЕСТО БРАТЬЕВ-КОАДЬЮТОРОВ В ОРГАНИЗАЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ ИЕЗУИТСКОГО КОЛЛЕГИУМА НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ ВКЛ В 1580–1773 ГГ.

*В. Е. Лявшук
(Гродно, Беларусь)*

Статья написана по результатам исследовательского визита в рамках стипендии Музея Истории Польши (Варшава) во исполнение проекта «Ludzie i dzieje Kolegium Jezuickiego w królewskim mieście Grodno».

С момента своего основания в 1540 г. и до 1773 г. Общество Иисуса представляло собой растущую матричную сеть практически однотипных общин монашествующих клириков. Инфраструктурные узлы этой сети назывались орденскими домами и, как правило, включали: храм, дом для проживания, здание школы и хозяйственные постройки. На белорусских землях Великого Княжества Литовского первый коллегийум иезуиты основали в Полоцке в 1580 г. Этот и последующие орденские дома сначала входили в состав Австрийской провинции ордена, затем — Польской провинции, с 1608 г. — Литовской провинции, пока последняя в 1759 г. на разделилась на Литовскую и Мазовецкую. Специализированных орденских домов в составе Литовской провинции было несколько: дом новичиата в Вильне, по одному дому третьей пробы в Вильне и Несвиже (где в затворе готовились к принятию торжественных обетов — «профессии») и, наконец, по одному дому профессов в Варшаве и Вильне. Основную же массу составляли отличавшиеся размерами орденские дома с выраженной дидактической и миссионерской составляющей: коллегийумы, резиденции и миссии. Коллегийум обеспечивал преподавание полного цикла классической гимназии (классы инфимы,

грамматики, синтаксиса, поэтики и риторики) и был типичным орденским домом¹. Виленский коллегиум имел статус академии, что определяло наличие в нем полного курса философии и теологии.

Из ежегодных каталогов (списков личного состава) Литовской провинции ордена иезуитов в XVII—XVIII вв.² следует, что в коллегиумах были представлены три категории иезуитов: священники, схоластики и братья-коадьюторы.

Самую многочисленную группу составляли отцы-священники. В каталогах возле их фамилии указывалась буква «Р», от лат. *pater* — отец. Из Конституций Общества Иисуса известно³, что священники в ордене делились на профессоров (от лат. *professio* — официальное принесение клятвы, обета) и духовных коадьюторов (лат. *coadiutor spiritualis* — помощник в сфере духовного). Профессорами именовались те, кто после получения надлежащего опыта и прохождения испытаний принес «профессию» — четыре торжественных обета: послушания, нестяжания, целомудрия и послушания Папе Римскому в вопросе миссий. Они должны были обладать соответствующим образованием, быть посвящены в сан, а также с момента вступления в орден выдерживать длительный период «испытания жизни и нравов». Профессы управляли орденом, занимались научным богословием и духовно сопровождали проходящих игнатианские духовные упражнения. Духовными коадьюторами назывались иезуиты-священники, которые не были профессорами и, принеся только три простых (не торжественных) обета монашествующих (послушания, нестяжания и целомудрия), занимались душепопечением, т. е. служением в храме, выслушиванием исповедей, проповедническим и миссионерским служением, опекой над братьями и т. п.

Вторая группа в структуре коллегиума — это схоластики-магистры, преподающие в школе и в отдельных коллегиумах схоластику, изучающие в отдельной группе философию и/или теологию. В каталоге эта категория иезуитов отделялась надписью, соответственно, *Magistri* или *Scholastici*, а возле фамилий первых указывалась буква «М», от лат. *magister* — учитель. Схоластики-магистры (как правило, их было трое, реже четверо), преподавая

¹ Лявшук, В. Е. Организационные аспекты образовательной модели иезуитского коллегиума : моногр. — Гродно : ГрГУ, 2010. — С. 99—111.

² Римский архив Общества Иисуса (Archivum Romanum Societatis Iesu — ARSI). Фонд : Lithuania. Lit. 6 : Catalogus brevis 1604—1639; Lit. 56 : Catalogus brevis 1641—1694; Lit. 57 : Catalogus brevis 1696—1725; Lit. 58 : Catalogus brevis 1726—1755; Lit. 59 : Catalogus brevis 1757—1775.

³ Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację. — Kraków : WAM, 2006. — S. 49—51.

последовательно в классах от инфимы до риторики, перемежали год-два преподавания двумя-тремя годами изучения философии и теологии, продвигаясь к статусу професса или духовного коадьютора, в зависимости от того, что орденское руководство считало целесообразным в конкретной ситуации. Путь от схоластика до професса длился от 10 до 15 лет. В начале пути они также приносили три простых обета.

Нижний слой организационной иерархии коллегиума был представлен орденовыми братьями, перечисленными в группе *Coadiutores* (полное название *coadiutor temporalis*, т. е. помощник в сфере преходящего, брэнного), в количестве, как правило, около трети от всего личного состава орденового дома. В Общество братья поступали «для служения Богу и помощи в обеспечении повседневного существования», т. е. для служения, связанного с физическим трудом. После получения надлежащего опыта и прохождения испытаний братья-коадьюторы также приносили только три простых обета.

Таким образом, братья-коадьюторы находились на нижнем ярусе иерархии. Но этот факт не отражает реальной значимости их роли в ордене. Данные о количественном соотношении священников, схоластиков и коадьюторов по годам и орденовым домам на белорусских землях ВКЛ приведены в работе Тамары Блиновой⁴. Но при их интерпретации необходимо учитывать, что в ордене практиковалась постоянная горизонтальная ротация, в результате чего состав коллегиумов ежегодно обновлялся не менее, чем наполовину. Учителя, как правило, менялись ежегодно, священники задерживались не более трех лет, ректор коллегиума занимал должность в течение максимум двух-трехлетних сроков, а вот братья-коадьюторы меняли место пребывания в зависимости от потребности в их трудовых навыках. Случалось, что брат-повар, брат-эконом, брат-сакристиан оставались на одном месте более десяти лет, становясь тем самым хранителями повседневного уклада жизни коллегиумов.

Специфическая для иезуитской лексики частота употребления слова ко-адьютор — помощник⁵, исходит из коренного отличия, возникшего на волне Тридентской реформы Общества Иисуса, от «старых» монашеских орденов, выражавшегося в том, что Общество объединяло людей, ищущих личное спасение посредством оказания помощи в спасении других. Сохранился дневник одного из первых иезуитов отца Людовика Гонсальвеша да Камара (ок. 1519—1575), который в 1554—1555 гг. пребывал в Риме под руководством основателя Общества Иисуса Игнатия Лойолы (1491—1556). Содержание 158-й записи о. Людовика выглядит следующим образом.

⁴ Блинова, Т. Б. Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения. — Гродно : ГрГУ, 2002. — С. 318—326.

⁵ Kołacz, J. Słownik języka i kultury jezuitów polskich. — Kraków : WAM, 2006. — S. 146.

«Припоминаю себе, что наш Отец (т. е. И. Лойола) часто говорил, что не желает видеть в Обществе никого, кто хотел бы добиться лишь собственного спасения, и что все должны быть таковы, чтобы сверх того могли помогать другим достигнуть спасения. И когда речь шла о приеме кого-либо или удержании (в Обществе) и Игнатию приводили в качестве довода аргумент, что этот кто-либо, по крайней мере, спасет самого себя, если вступит в Общество или останется в нем, то Игнатий не придавал такому аргументу никакого значения, а чаще его критиковал. Но этим он не хотел сказать, что только те подходят Обществу, кто владеет знаниями и имеет от природы другие качества, полезные для убеждения ближнего, а то, что в Общество должны быть допущены лишь те, кто, кроме собственного совершенствования, помогал бы добрым примером тем, кто находится в Обществе, и тем, кто во вне его. Поэтому он очень любил братьев-коадьюторов, т. е. помощников в брэнном, которых считал набожными приятелями послушания и святой простоты, и привык часто говаривать, что послушание может восполнить толковость. И наоборот, как было выше сказано, никакие природные качества его не удовлетворяли, если не было добродетели и отречения от собственного мнения и воли»⁶.

Необходимо указать, что в рамках двухлетнего новициата существовала категория общников, о будущем месте и роли которых у настоятелей не было окончательного представления. Вопрос о дальнейшем их пути решался в зависимости от проявленных талантов. В дневнике о. Людовика Гонсалвеша приводятся два примера, когда общники, принятые в новициат в качестве братьев-коадьюторов, (т. е. на нижний уровень иерархии) были перенаправлены на путь духовных коадьюторов, т. к. у одного был выявлен талант убеждения других, а у второго — организаторский. В результате орден получил проповедника и ректора⁷, т. е. представителей верхнего уровня иерархии. Но это были исключения из правил, ибо в 116-й статье Конституций прямо сказано, что после определения своего призвания, никто не должен прямо или косвенно стремиться к переменам, а «со всей покорностью и послушанием следовать и продвигаться тем путем, который ему указал Тот, кто не знает перемены и ей не подвержен»⁸. По отношению к братьям-коадьюторам это правило усиливалось запретом получать образование более высокого уровня, чем то, с которым они вступали в орден.

Запрет касался изучения латыни, открывавшей путь к изучению теологии и, следовательно, к вертикальному перемещению по орденской структуре. Но латынь была также языком письменной коммуникации внутри ордена. По-

⁶ Gonsalves da Cámara, L. Memoriale czyli Diariusz o św. Ignacym Loyoli 1555 / L. Gonsalves da Cámara; przekład ks. Mieczysław Bednarz SJ. — Kraków : WAM, 2008. — S. 131.

⁷ Ibidem. — S. 193.

⁸ Konstytucje Towarzystwa Jezusowego. — S. 76.

этому если иезуиты-священники оставили после себя много письменных источников, то братьев-коадьюторов можно, воспользовавшись метафорой Арона Гуревича (1924–2006), назвать «молчаливой» частью Общества Иисуса.

Но молчание исторических источников о роли и месте братьев-коадьюторов в ордене все же не является абсолютным. Согласно идеальной модели, заложенной в Конституциях, это должны были быть «люди — если речь идет о душевных достоинствах — праведной совести, спокойные, мягкие, влюбленные в добродетель и совершенство, склонные к набожности, которые могли бы быть назиданием для домочадцев и для посторонних, и, будучи удовлетворены судьбой Марфы в Обществе и соответствия его Институту, хотели бы помогать Обществу к хвале Божией»⁹.

Упоминание о Марфе отсылает в дом Лазаря в евангельскую Вифанию (см.: Лк. 10:38–42) и, с одной стороны, подводит теологическую базу под разделение обязанностей в ордене, а с другой стороны, предполагая, по аналогии с евангельской Марфой, возможность возникновения ропота, указывает на специфику задачи развития духовности занятых физическим трудом коадьюторов. Ритмичная религиозная активность братьев-коадьюторов начиналась воскресной исповедью и приобщением Святых Тайн. Обязательными вехами дня были: слушание святой мессы (на латыни), один час молитвы розария и два испытания совести по игнатрианской методике (перед обедом и перед сном)¹⁰. Говоря о физическом труде, надо отметить, что в своем унаследованном от И. Лойолы стремлении к «распознаванию действия духов» иезуиты пристально следили, чтобы к понимаемой в аристотелевском смысле экономике коллегийумов не примешивалась хрематистика, поэтому труд братьев был ритмичным, напряженным, но посильным. Выполнять сверхурочную работу, особенно ремесленную, без разрешения старшего было запрещено, чтобы не создавать в Обществе излишков, а соответственно, искушения нарушить обет нестяжания. Об этом известно из популярных в Европе со второй половины XVII в. аскетических сочинений писавшего по латыни выходца из-под Несвижа иезуита-мистика Николая Лэнчицкого (Ланцитиуса) (1574–1653). Пятнадцатая по счету из сборника его работ представляла собой руководство в трудовой аскезе для братьев¹¹. Для того, чтобы они «быстро, усердно и весело» вершили трудовой подвиг

⁹ Ibidem. — S. 87.

¹⁰ Ibidem. — S. 142.

¹¹ Nicolai Lancicii Opusculum XV. De officiis eorum laicorum, qui recipiuntur a religiosis ordinibus, ad obsequia domestica, seu ad labores quotidianos manuum, et de praestantia status illorum Deo et Sanctis valde acceptis // Nicolai Lancicii e Societate Iesu opusculorum spiritualium tomus secundus, Antverpiae apud Jacobum Meursium. Anno M.DCL (1650). — P. 378–418. — URL : books.google.by/books?id=MLiXPmNzJe8C. — Дата доступа : 29.01.2013.

к стяжанию Божественной благодати, Лэнчицкий обильно приводит примеры реализации лозунга «*ora et labora*». Молитва задает ритм, а посвящение Христу каждого трудового усилия рук и ног позволяет брату-коадьютору строить ступень за ступенью лестницу на Небо. Как, например, в случае некоего брата Симона, который после своей смерти в Италии явился в ореоле святости ректору Виленского коллегиума Петру Скарге (1536—1612) во время мессы и на вопрос о причине сияющего сияния его рук весело отвечал, что, работая в ордене каменщиком, именно эти части тела наиболее заслужили для Бога и определили именно такое его потустороннее состояние¹². Сочинение Лэнчицкого долго было актуальным, о чем говорит факт его перевода на польский язык и изданий в 1730 г. во Львове и в 1733 г. в Вильне, сделанных, как сказано в Львовском издании, по настоятельной просьбе одного из братьев¹³.

Уникальным источником сведений о трудовых и религиозных практиках братьев служит «Краткая памятка братьев-коадьюторов в Обществе Иисуса благочестиво умерших»¹⁴ известного историка иезуита Альберта (Войцеха) Вюк-Кояловича (1609—1677). Она представляет собой сборник написанных по-польски жизнеописаний братьев-коадьюторов для ежедневного «чтения при столе» (т. е. во время обеденной трапезы) в течение года. Приведенные здесь беллетризованные краткие биографии братьев (большинство из них иностранцы, местных примеров меньше десяти) составлены по схеме: призвание в Общество, описание трудов и искушений, обстоятельства смерти. Содержательно же каждая поучительная история посвящена героизму повседневности, заключенному в «низком», но осознанно самоотверженном труде, стяжающем духовное смирение, награда за который наступает в виде смерти в примирении с Богом, служащей назиданием для окружающих.

Согласно Кояловичу репертуар ролей братьев-коадьюторов не ограничивался ролью евангельской Марфы. В предисловии он назвал их «наследниками Ангелов Хранителей». Это сравнение отсылает к правилу, которое предписывало каждому, выходящему из орденского дома, назначить в спутники соция (лат. *socius* — общник, товарищ). Специальная должность «соций выходящих»

¹² Nicolai Lancicii Opusculum XV. De officiis eorum laicorum, qui recipiuntur a religiosis ordinibus, ad obsequia domestica, seu ad labores quotidianos manuum, et de praestantia status illorum Deo et Sanctis valde acceptis // Nicolai Lancicii e Societate Iesu opusculorum spiritualium tomus secundus, Antverpiae apud Jacobum Meursium. Anno M.DCL (1650). — P. 382. — URL : books.google.by/books?id=MLiXPmNzJe8C. — Дата доступа : 29.01.2013.

¹³ Estreicher K. Bibliografia polska / K. Estreicher. — Kraków : Akademia Umiejętności, 1906. — Т. 21. — S. 45.

¹⁴ Pamiętka Krotka Braciej Koadiutorow Societatis Jesu swiętobliwie zmarłych: Z rożnych teyże Societatis pisarzow zebrana. Na dni całego roku rozłożona, ku zbudowaniu żyjących przez X. Woyciecha W̄iuka Kojalowicza do druku podana. — W Wilnie, 1673. — [6], 420, [10] s.

(*socius exeuntium*) была зарезервирована за братьями. Однако, и кроме этого, большинство функций в коллегииуме имело пару исполнителей: священника и брата. Отец-префект костела выполнял свою функцию вместе с братом-сақристианом, отец-прокуратор именій — с братом-«социем прокуратора именій». Даже схоластикам для обеспечения качественного выполнения учительских функций был приставлен брат-«посыльный», который вытирал доску и следил за истечением времени урока.

Функциональные обязанности типичных должностей братьев в коллегииумах отражены в двух старопечатных изданиях «Правил Общества Иисуса», хранящихся в Национальной библиотеке РБ¹⁵. Изданные с промежутком в 70 лет, они идентичны по содержанию и отличаются лишь шрифтом, что говорит об отсутствии перемен в повседневной жизни коллегииума. Среди должностей братьев, которые можно отнести к разряду «хранителей» (кладовщика — хранителя запасов, вестиярия — хранителя одежды, эмитора — экономного закупщика, кредентиария — хранителя столовых приборов, белья и посуды, и т. п.), были должности, к которым аналогия с ангелом-хранителем относилась наиболее точно. Например, должность «навещающего ночью кельи», в обязанности которого входило слежение за безопасностью сна, что во времена печного отопления и свечного освещения было крайне важным. Или должность инфирмария (санитара), которому предписано «терпеливо и с любовью» сносить «неприятности и трудности, что в служении больным обычно приключаются». О границах, до которых в данном случае доходила любовь к ближнему, дает представление факт, что во время вызванной Северной войной эпидемии 1710 г. в Вильне 21 иезуит принял смерть, «неся услуги зараженным», из них 12 — это братья-коадьюторы¹⁶.

Завершая краткое освещение роли и места братьев-коадьюторов в структуре иезуитских коллегииумов на белорусских землях ВКЛ, необходимо отметить, что братья-коадьюторы на протяжении двух с половиной столетий трудом и молитвой обеспечивали стабильность повседневного существования этих учреждений. Большинство из них, будучи неграмотными, не оставили после себя иных следов, кроме анонимных произведений ручного искусного труда в бывших иезуитских храмах, и поминаний в молитвах общников, которым они послужили назидательным примером жизни и смерти. Однако даже поверхностный взгляд на эти следы позволяет предположить, что их актуальная социокультурная интерпретация послужит более глубокому пониманию повседневных реалий духовной жизни белорусских территорий в прошлом, а соответственно, углубит понимание многих явлений духовной жизни в настоящем.

¹⁵ *Reguly Societatis Iesu.* — Vilnae : Typis Acad: S: J., 1682. — 221 p.; *Reguly Societatis Jesu.* — W Wilnie : w Drukarni J. K. M. Akad : Soc: JESU, 1751. — 132 p.

¹⁶ *Epidemia // Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564 — 1995 / oprac. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów.* — Kraków: WAM, 1996.

ФЕНОМЕН СМЕРТИ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИНДУИЗМА (НА ПРИМЕРЕ КУЛАРНАВА-ТАНТРЫ)

А. С. Иванова
(Москва, Россия)

«Куларнава-тантра» — это один из источников шактистского тантризма, возникший в рамках религиозной традиции школы кула примерно между 1000 и 1400 гг. н. э.¹ Тантра, дошедшая до нашего времени, состоит из семнадцати глав и 2000 шлок, большая часть текста не сохранилась.

«Куларнава-тантра» представляет собой диалог бога Шивы и его жены богини Парвати, в ходе которого последователям школы кула является божественное откровение, сообщающее спасительные тайны бытия и путь к духовному совершенству.

Таким совершенством в тантрической традиции считается бог Шива, он «самосияющий, лишенный начала и конца, неизменный, превосходящий все, лишенный качеств. Он Бытие — Знание — Блаженство»². Всем этим, одновременно тождественным между собой и являющим полноту бессмертия, трем аспектам Шивы, как Абсолюта, в нашем исследовании будут противопоставлены соответствующие аспекты смерти.

Следующие три пары антиномий, такие как бытие и сансарическая привязанность, знание и раздвоенность сознания, блаженство и смерть как незнание блаженства, дадут нам возможность определить значение феномена смерти в антропологической системе координат одного из памятников средневекового индуизма — «Куларнава-тантре».

Бытие и сансарическая привязанность. Чистое бытие (*sat*) — это вечная необусловленность и свобода от сансары, которая, напротив, является динамичным существованием, движением перерождений. Сансара лишена сущности и смысла: «Бесконечное количество душ воплощаются в различных телах в этой ужасной сансаре, исполненной всевозможных страданий, но лишенной Сущности. Они рождаются и умирают, и нет для них освобождения»³. Сансара — это череда однообразности и повторов всего того, что

¹ Пахомов, С. В. Теоретические аспекты учения школы кула (согласно «Куларнава-тантре») // *Asiatica*. Труды по философии и культурам Востока. Вып. 3. — СПб., 2009. — С. 119–142.

² Куларнава-тантра. I. 7–8 // *Каула-тантра санграха*. Пер. с санскрита С. С. Федорова. С. В. Лобанова. Антология текстов индуистской тантры. — М., 2004. — С. 95.

³ Там же. I. 3–4. — С. 94.

не дает возможности выйти на новый уровень сознания, сансара становится бесцельной обиденностью, повторяемостью которой и есть страдание само по себе. В контексте нашей проблемы сансара — это застывшее во времени состояние умирания, которое не может разрешиться ничем радикально новым, оно едино для всего мироздания, его непреодолимость стирает границы между жизнью и смертью, подчиняя все однообразному течению и порядку.

«Куларнава-тантра» называет одну из главных причин вовлечения в сансару — привязанность. Именно привязанность, как зависимость и сочетание с чем-либо запутанным в сети сансары, является ловушкой для любого, кто хочет избежать бесконечной череды перевоплощений. Все страдания происходят от привязанности (*sanga*); путь же к освобождению состоит в непривязанности (*nihsanga*): «Непривязанность — это свобода»⁴. Но есть привязанность полезная для духовного развития — это «святая привязанность» (*satsanga*), означающая связь с мудрым наставником и праведниками.

В данном контексте можно определить смерть как сансарическую привязанность, факт существования которой говорит о сочетании со всем потенциально мертвым для какого-либо развития и эволюции. Привязанность — это чрезвычайно сильная связь и зависимость, в которой нет свободы, это остановка в небытии сансары.

Знание и страх раздвоенного сознания. Знание (*cit*) — это прежде всего понимание собственного единства с Абсолютом, без которого невозможно освобождение. Знание дает возможность ощутить цельность, безграничность и неделимость мироздания внутри своего сознания, сочетать его с Божеством и стать им в полной мере. Единственной преградой на пути к такому космическому мировому единству является безначальная авидья — незнание: «Индивидуальные души известны как его части по причине безначальной авидьи. Они воспринимают себя отдельными, подобно искрам огня. Благодаря тому, что они рождены из-за деятельности и ума, они страдают, управляемые благими и злыми деяниями. Карма определяет их тело касту, продолжительность жизни и наслаждения. Так эти души, чье сознание невежественно, воплощаются вновь и вновь»⁵.

Суть губительного незнания заключается в стремлении к индивидуализации, в процессе которой зарождается иллюзия двойственности. Видение собственной отдельности по отношению к божественной сущности усиливает самозамыкание и не дает соединиться с Абсолютом. Двойственность порождает индивидуальное сознание, субъектно-объектные отношения, конфликты и все то, несовершенное, что заставляет страдать и все сильнее вовлекаться

⁴ Там же. I. 55. — С. 98.

⁵ Куларнава-тантра. I. 9–11 // Каула-тантра санграха. Пер. с санскрита С. С. Федорова. С. В. Лобанова. Антология текстов индуистской тантры. — М., 2004. — С. 95.

в узы сансары. Раздвоенное сознание, не осознающее своей цельности с Божеством, отравлено страхом всего неизвестного по отношению к себе: «Бойтся же тот, кто видит двойственность. Видеть двойственность означает не просто видеть инаковость, но видеть другое как чуждое себе не-я»⁶. Страх смерти, как того, что недоступно ограниченному и замкнутому познанию, является следствием раздвоенного сознания. Существование, скованное ужасом смерти — неизвестным непредсказуемым опытом распада души и тела, становится медленным безвыходным умиранием, причина которого — незнание.

Свобода от страха — это знание Единого Шивы, недвойственной природой и сущностью которого должна осознать себя сущность каждого человека. Осознание себя как соединенного с Абсолютом, стирая границы между внутренним и внешним, делает садхака (посвященного в учение школы кула) бесстрашным и безразличным к смерти.

Смерть в данном аспекте можно определить как страх смерти, порожаемый раздвоенным сознанием, которое постоянно испытывает кризис познания мира и стремится оградить себя от всего непознаваемого ограниченным опытом внутри сансары.

Блаженство и смерть как незнание блаженства. В «Куларнава-тантре» образом высочайшего блаженства является Шива⁷. Блаженство (*ananda*) — это высшее состояние изначальной тождественности и слияния с Божеством, это апогей реализации принципа недвойственности, в ходе которого происходит освобождение от всего ограниченного и иллюзорного, обретается бесконечное чистое бытие. Истинное блаженство единства с Абсолютом становится критерием всего совершенного и предусматривает вечное освобождение от сансары — бесконечного повтора цикла однообразных страданий, опыт которых исключает особое состояние счастья и радости возвращения в изначальную целостность. Переживание спасительного блаженства, дающее возможность выйти из рокового круговорота потенциальной смерти, достигается с помощью тела человека: «блаженство — образ Абсолюта, заключенный в теле человека»⁸.

В содержании «Куларнава-тантры» многократно подчеркивается значение человеческого тела. Тело — «храм Бога»⁹ и «лестница освобождения»¹⁰, сакральный микрокосм, в котором пребывают божественные Шива и Шакти. Тело само по себе совершенно, ему не нужен суровый аскетизм, культивация которого всегда являлась неотъемлемой частью индуистской религиозной практики.

⁶ Вудрофф, Д. Шакти и Шакта. Энциклопедия тантры. — М., 2009. — С. 279.

⁷ Куларнава-тантра. I. 9–11 // Каула-тантра санграха. Пер. с санскрита С. С. Федорова. С. В. Лобанова. Антология текстов индуистской тантры. — М., 2004. — С. 94.

⁸ Там же. II. 80. — С. 112.

⁹ Там же. I. 14–16. — С. 96.

¹⁰ Там же. I. 74–76. — С. 98–99.

Тело дает возможность приобщиться к особому обряду — панчамакаре, включающего в себя сочетание пяти элементов, ведущих к освобождению: мадья (вино), мамса (мясо), матсья (рыба), мудра (жаренные зерна), майтхуна (ритуальное соитие). Пять элементов панчамакары — это кула таттвы (основы бытия, первоэлементы, эманации силы Шакти), через наслаждение которыми происходит почитание Шивы и Шакти и, таким образом, познается священное Блаженство.

Пройдя через ритуал панчамакары, садхак достигает духовного апогея, в котором его тело, предопределенное к смерти, становится телом блаженства, т. е. практически освобожденным от всего того, что характерно для сансары — однообразного рационально обусловленного бытия. «Нет мукти (свободы от влияния иллюзии) без бхукти (наслаждения)»¹¹ — этот принцип становится основополагающим в учении кулы, под наслаждением может подразумеваться все то, что может произойти с садхакой, даже то, что приносит боль. В итоге, мир со всеми его несовершенствами и страданиями должен быть воспринят в благостном духе радости, все, что может воспрепятствовать этому, необходимо уничтожить.

Учение кулы, с одной стороны, провозглашает священную вседозволенность в наслаждениях, а с другой — ограничивает ее, т. к. любое благое деяние, мотивы которого не связаны с богопочитанием Шивы, становится грехом, напротив, любое греховное действие, посвященное божеству, становится благочестивым.

Тело, которое не знает истинного наслаждения и не реализует свой сотериологический потенциал, подвержено онтологической печали и унынию. Культивация боли и телесного измождения при аскетических практиках все равно не вырывает человека из границ сансары, которая, в любом случае, остается циклом страданий. Безрадостное существование обречено на одиночество, страх и укоренение в незнании. Бытие совершенно и оно не может быть безрадостным, сопричастность истинному бытию — это истинное блаженство. Если человек не сможет пережить освобождающий опыт сакрального наслаждения при жизни в человеческом теле, то его жизнь снова станет однообразным вечным небытием, т. е. смертью.

Таким образом, смерть можно определить как незнание блаженства, переживание которого становится опытом слияния с Абсолютом. Такая смерть — это, прежде всего, бессмысленное умирание тела, которое не в силах осуществить предначертанное, и бесконечно ограниченное временем начинает разрушаться, так и не приблизившись к своей высокой цели.

Рассмотрение феномена смерти в «Куларнава-тантре» через аспекты троичного определения Абсолюта (*sat — cit — ananda*) дает нам возможность осознать, что любая неполнота реализации единства данных аспектов

¹¹ Свобода, Р. Е. Агхора. По левую руку Бога. — М., 2000. — С. 4.

на протяжении жизни в телесной форме приводит к вечному умиранию, вечной актуальности смерти.

Подводя итоги, необходимо отметить, что в содержании «Куларнава-тантры» мы не видим заострения внимания на проблеме смерти как таковой, самое важное значение здесь имеет двойственность, которую необходимо преодолеть, чтобы заполучить возможность выхода из сансары. Мы не находим в «Куларнава-тантре» ни присутствия бога Ямы, ни воспроизведения образов и пространств загробного мира, ни описания соответствующих ритуалов жертвоприношения. Весь мир для практикующего Тантру уже мертв, т. к. он движим законом вечной неудовлетворенности смерти, да и сам посвященный, по факту принятия участия в особой инициации, уже является мертвецом. Для него смерть безразлична, потому что она растворена повсюду и все, что он видит, — это повсеместное состояние смерти. Признавая факт смерти мира и всего того, что есть в нем, тантрист больше не боится ее, он персонализирует смерть и все время пытается уничтожить все ограничения, убить себя как нечто индивидуальное с помощью внутренних и внешних процессов. В «Куларнава-тантре» скрупулезно прописаны обряды для непосредственной практики переживания идентичности с Шивой и его Шакти, заостряется внимание на ценности именно чистого непосредственного опыта выхода из обыденности. Преодоление смерти в данной традиции начинается с факта воплощения: тело смерти должно стать телом блаженства и раствориться в мировом единстве — отсюда почитание тела как священного, что было ранее недопустимым, т. к. тело за его связь с нечистотами и смертью считалось проклятым, а сам инцидент воплощения — трагедией.

Представления «Куларнава-тантры» о спасении, как о переживании блаженства и возвращении в изначальное состояние единства с Богом, можно соотнести с ведическими образами загробной жизни, которая представляется радостным пиром предков. Здесь мы не видим страха перед смертью и ее обожествлением, смерть уходит на второй план, в первом случае — по причине ее обыденности, во втором — вследствие ее ограниченной роли как дороги возвращения к предкам. Таким образом, учение школы кула и ее обращение к переживанию опыта всеобъемлющего единства внутри Божества позволяет разрешить кризис всеобщности смерти, нарастающий со времен Упанишад, получивший свое развитие в «Махабхарате», отображенный в пураических текстах.

В контексте «Куларнава-тантры» смерти можно дать следующее определение: смерть — это заключение сознания в бесконечной иллюзии двойственности, не дающей возможность вернуться в онтологическое единство с Абсолютом.

Тайна смерти в средневековом индуизме представляет собой большой интерес для дальнейших исследований, прежде всего это связано с огромным количеством неизученных памятников, содержание которых, вероятно, даст возможность взглянуть по-новому на проблему смерти и ее место религиозной антропологии.

УДИНСКИЙ ФЕНОМЕН В ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА КАК МОДЕЛЬ ТОЛЕРАНТНОСТИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Р. Б. Мобили
(Баку, Азербайджан)

В современном мире возрастает необходимость в межкультурном и межэтническом диалоге, усиливается потребность в новых и специфических методах подхода к ситуациям, порождающим напряженность во взаимоотношениях общества, культуры и религии. В таком социально-политическом контексте превращение исторической толерантности, имеющей глубокие корни в стране, в актуальную потребность на сегодня порождено необходимостью. С восстановлением в Азербайджане своей независимости в стране были созданы благоприятные условия для дальнейшего укрепления межкультурных отношений, утверждения национально-духовных ценностей, дальнейшего упрочнения исторически сложившихся условий терпимости, межнационального и межрелигиозного диалога.

Историческое развитие и формирование азербайджанского этноса происходило на основе слияния различных племен и народностей. Они вместе боролись за свою независимость, историческое прошлое, целостность и выстояли вопреки тяжким испытаниям, выпавшим на их долю. Сегодня в Азербайджане наряду с титульным этносом живут более 20 коренных национальных меньшинств. Все они составляют единый многонациональный народ Азербайджана. Среди коренных меньшинств и удины (самоназвание — уди), Албано-удинская христианская община, происхождение и история которых вот уже более двух веков привлекает внимание ученого мира. Научный мир впервые проявил к ним интерес в начале XIX в. С тех пор появилось более 300 работ по антропологии и языку, религии, истории языка, этнографии и истории, происхождению и культуре, традициям и обычаям удин¹. Накопленные данные однозначно

¹ Алексеев, М. Е. Удинский сборник : грамматика, лексика, история языка. — М. : Изд-во «Академия» РАН (Институт языкознания и Институт востоковедения России), 2008. — 446 с.; Джавадов, Г. Дж. Удины (на азерб. языке). Историко-этнографическое исследование. — Баку : Изд-во «Элм», 1999. — С. 250—256.; Мамедова, Ф. Дж. История албан Моисея Каланкатуйского, как источник раннесредневековой Албании. — Баку : Изд-во «Элм», 1977. — С. 170—199.; Мобили, Р. Б. Научная и общественная деятельность. — Баку : Изд-во «Адилъогды», 2008. — С. 216.; Мобили, Р. Б. Этнография удин // ИРС «Наследие». Международный Азербайджанский журнал. — №3 (33). — М., 2008. — С. 26—29.; Мобили, Р. Б. Удины: язык, религия, фольклор и традиции // Культурологический журнал. «Азербайджан и азербайджанцы в мире». — №2. — 2009. — С. 214.; Флоренский Павел Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. — М., 1992, — С. 79—80.

свидетельствуют, что удины являются древнейшими жителями Кавказа и известны только в историко-культурном пространстве Азербайджана². Первые достоверные сведения о предках племени утиях появились 2500 лет тому назад в упоминании «отца истории» Геродота при описании им Маратонского сражения. Удины фиксированы в древних источниках как участники битвы Александра Македонского с персами при Гавгамелах (331 г. до н. э.) в составе войска сатрапа Мидии. Они упомянуты в «Географии» Страбона, при описании Каспийского моря и Кавказской Албании. Этноним же «удины» впервые появляется в «Естественной истории» римского автора I в. н. э. Плиния Старшего. В «Географии» эллинского писателя II в. н. э. Птолемея сообщается, что у Каспийского моря живут различные племена, в т. ч. ути («уди»). Подобные свидетельства об удилах содержатся в «Истории албан» местного автора Моисея Утийского (Каланкатуйского), что в переводе на удинский язык Кала — «большой», Кату — «поселение»³, жившего в VII в. и принадлежавшего, по его собственным словам, к албанскому племени⁴.

Удины — аборигенный народ в Азербайджане и один из древнейших коренных этносов Кавказа, принадлежат к числу предков современного азербайджанского народа. В настоящее время общая численность удин — более 10 000 человек, из них основная часть удин, около 4000 человек, проживает в Азербайджане на своей исторической родине — компактно в п. Нидж Габалинского района и рассеянно в Огузе и Баку. Небольшая группа удин компактно проживает в Грузии, в регионах России, Украины, Беларуси и Казахстана. Нидж — поселок, расположенный в равнинной местности на площади более 100 кв. км, у подножья южного склона Большого Кавказа, окруженный ореховыми и каштановыми деревьями. Это уникальное место — здесь проживают удины, сохранившие свой этнокультурный пласт, азербайджанцы и лезгины.

Удины — народ, который прошел сложный и долгий путь своей истории через различные культурные и религиозные поглощения от язычества и до наших дней — это путешествие, которое обогащало их албанской идентичностью из поколения в поколение. Сегодня удины являются носителями восточного христианства и четко ориентированы в современных условиях на возрождение своей церкви и всего Албанского Ренессанса. Удины, как прямые потомки Кавказских албан⁵, гордятся своей древней культурой, а также с их вековыми традициями, духовным

² Ворошил Гукасян Удинско-азербайджанско-русский словарь. — Баку : Изд-во «Элм», 1974. — С. 3–22.; РГИА, Фонд 821, опись 7, ед. хр. 232; 1897–1910 гг. — Лл. 1–19.

³ Роберт Мобили Удинско-азербайджанско-русский словарь. — Баку : Изд-во «Леман», 2010. — С. 87–88.

⁴ Раффи Меликтов Хамсы. 1600–1827 гг. — М. : Изд-во «ЮниПресс СК», 2009. — С. 56–57.

⁵ Мамедова, Ф. Дж. История албан Моисея Каланкатуйского, как источник раннесредневековой Албании. — Баку : Изд-во «Элм», 1977. — С. 110–119.

богатством, языком, этнографией хорошо гармонируются в историческом пути своего развития. Эти межрелигиозные духовные памятники, корни которых существуют в истории Азербайджана, есть пути его развития и разнообразия. Азербайджанский народ с его многолетними и многогранными религиями был, есть и должен быть специальным примером и символом религиозной гармонии в истории народов различных вероисповеданий. И даже позже здесь мусульмане, евреи, православные, католики и нетрадиционные конфессии жили вместе в гармонии, без какой-либо конфронтации между ними, напротив, они дополняли друг друга. Не только на протяжении веков, но и сегодня христианские и мусульманские патриоты являются действующими факторами в борьбе против иноземной и антигосударственной политики. Само существование наследий культовых объектов, таких как древние храмы различных поклонений, синагога, церкви и мечети, рядом друг с другом символизирует общее прошлое нашей страны. Ярким примером может послужить место компактного проживания удин — Нидж; древние сакральные места поклонения, три церкви и две мечети на таком маленьком пространстве⁶.

Удинский этнос как правопреемник христианства — Автокефальной Апостольской Церкви Албании (Кавказской), как феноменальная модель межрелигиозной терпимости и понимания на своем историческом пространстве, несмотря на все катаклизмы, служил в мусульманском окружении фактором, который обеспечивал национальное единство и был примером терпимости нации, придавая ему неотъемлемое популярное значение.

Феномен религиозной терпимости всегда присутствовал в нашей исторической среде, но мы хотим выявить те факторы, которые подтверждают наличие этого явления на примере нашей общины и призваны продемонстрировать значимость его культурной и конфессиональной роли для удин в целом. Этот религиозный феномен толерантности в рамках удинской общины прежде всего свидетельствует о фактическом резонансе этого явления в целом в азербайджанской среде.

Традиционный фактор. Организация и проведение празднования Новруз были очень важным фактором в культивировании религиозной толерантности в нашей общине. Будучи древним весенним праздником, он служил фактором сотрудничества и интеграции между язычниками, мусульманами и христианами.

Архитектурно-бытовой фактор. Бытовой фактор в культуре и образе жизни удин имеет твердо интегрированную тенденцию. В настоящее время существуют различия, но нет разногласий на всех уровнях между мусульманскими и христианскими семьями в том, что это радостные праздники или траурные

⁶ Роберт Мобили Албано-удинская христианская община — основа возрождения Албанской (Кавказской) церкви в Азербайджане // Труды Международной конференции «Место и роль Кавказской Албании в истории Азербайджана и Кавказа». — Баку, 2012. — С. 165—172.; Роберт Мобили Удины: язык, религия и этнография. — Баку: Изд-во «Леман», 2011. — С. 22—77.

церемонии⁷. Мусульман приветствуют и сопровождают с почестями, в знак уважения на застолье свинину и алкогольные напитки не подают, даже в некоторых семьях держат специальные кухонные принадлежности, которые используют только тогда, когда они бывают у них в гостях. Удин в свадебных церемониях и других специальных мероприятиях особо чтят и уважают. В архитектурном плане дома удин-христиан в настоящее время естественно переплетаются с домами мусульман, а дома, унаследованные от тоталитарного социалистического режима, дополняются верандами и большими новыми комнатами, многие из которых окружены широким балконом с трех сторон. В архитектуре старых домов и поселений практически нет элементов для определения их религиозной принадлежности.

Генетический аспект. Генофонд удин идентичен коренным кавказским этносам, но отмечается колоссальная разница в структуре наследственных болезней. Генетические портреты удин и соседей различны, и во многом они — в пользу самих удин. Удины задают вопрос, один из главных для XXI в., — какую тактику и модель должны избрать этносы для того, чтобы не утратить свое качество? Уникальность удинского феномена в том, что они знают, как избежать отрицательных воздействий бурных исторических событий в современный век глобализации и интеграции.

Психо-социальный аспект. Многие иностранные путешественники, ученые и исследователи (например, как Александр Дюма⁸, Эвлия Челеби⁹, Эдвард Дюралье¹⁰, и другие¹¹) на протяжении нескольких веков изучали и писали о религиозной терпимости в Азербайджане, в результате не задев религиозные чувства удин. В своих дневниках они писали о такой функции воспитания, как социальная гармония, мир, сотрудничество, терпимость и сплоченность, которые доминировали над религиозными разногласиями, насилием, конфликтами и дискриминацией между людьми.

Фактор отношения между религиозными убеждениями. Это уже известный факт, что соотношение между религиозными общинами не только в городе, но и на уровне нашей общины, явно претендует на доминирование мусульманской религии. Между тем история на сегодня подтверждает сосуществование двух религий, их примирение с действительностью, их уважение к рели-

⁷ Гусейнов, Р. А. Удины // ИРС «Наследие». Международный журнал. — № 3 (33). — М., 2008. — С. 22.; Кечаари Г. А. Танец вокруг костра : Образцы удинского фольклора (на азерб. языке). — Гянджа : Изд-во «Агах», 2001. — С. 21–27.

⁸ Александр Дюма Путешествие на Кавказ / перевод с фр. Г. Пашаева и Г. Аббасова на азерб. язык. — Изд-во «Элм», 1985. — С. 122–123.

⁹ РГИА, Фонд 735, опись 5, ед. хр. 269; 1859 г. — Лл. 1–9.

¹⁰ РГИА, Фонд 821, опись 138, ед. хр. 87; 1810 г. — Лл. 106–110.

¹¹ Бежанов, М. Краткие сведения о Варташене и его жителях. — СМОМПК. — Вып. XIV, 1892. — С. 212–244.

гиозным обрядам, взаимных визитов для особых случаев, таких как Рождество, Пасха, и самое главное Гурбан Байрам (Праздник жертвоприношений). Удины-христиане и сегодня отмечают жертвоприношение как ритуальный праздник. Так что распространение ислама создало тем самым для удин в той или иной форме благоприятные предпосылки, установив происхождение и существование религиозной терпимости, особенно в контексте нашей общины. С этой точки зрения можно заметить, что нет ни одного документа, который подтверждает любой межрелигиозный конфликт. Исторически сложилась и существовала в корне религиозная терпимость, уважение и гармония между общинами.

Религиозная терпимость и культурная ценность. Исторический путь показывает, что одной из самых отличительных культурных ценностей азербайджанцев является религиозная терпимость к другим религиям, и, возможно, что это одна из тех стран, где не было религиозных войн. По этой причине многие, часто говоря о толерантности и религиозном сосуществовании в Азербайджане, имеют в виду каждый социальный уровень; среди жителей городов и сельских провинций до деревни, среди членов общин и даже семьи. Мы находим такое сосуществование в образовании, в быту, в языке и веровании. Это, наверное, самая лаконичная характеристика, которая напоминает жемчужину, как стабильный идентификатор в течение многих веков и до наших дней.

В заключении хотел бы отметить, что у нашего этноса нет выдающихся личностей или политических деятелей, зачастую представлявших иные народы. Зато неоспорима роль удин в создании государства, так называемого Албания (Кавказская), в сохранении на сегодня мощного христианского наследия, не говоря уже о языке, культуре, обычаях и традициях. Не следует забывать, что удины-албан, будучи частью кавказоязычного племени, участвовали и участвуют в формировании азербайджанского народа. Удинская Церковь на сегодня — это составная и неотъемлемая часть Албанской Апостольской Автокефальной Церкви. Поэтому мы удины, как один из древнейших прямых потомков Кавказских албан, являемся частью азербайджанского народа и наряду с этим, в нынешнее время единственными правопреемниками и носителями христианства Албании (Кавказской).

Последнее десятилетие удинский этнос переживает очередной пик ренессанса, характеризующегося всплеском национального самосознания и консолидацией этноса. Удинский феномен в истории христианства, как модель сохранения этноса, имеет исторические корни, которые своими действиями обусловили рождение и существование религиозной терпимости. Это, безусловно, и результат исторических импульсов великого Албанского этнорелигиозного наследия, пронесенного сквозь века и сохранившегося в генах этого древнего народа, и веление времени, дающего удинам в самом начале ренессанса шанс определить и сохранить свою нишу в этнокультурном пространстве исторической родины Азербайджана.

СЕКЦИЯ «ИСЛАМОВЕДЕНИЕ»

ИСЛАМОФОБИЯ КАК ЯВЛЕНИЕ XXI ВЕКА

А. М. Канах

(Севастополь, Украина)

В настоящее время в научных кругах получил распространение термин «исламофобия». Он вошел в широкое употребление после публикации в 1997 г. британским исследователем Р. Трастом доклада «Исламофобия — вызов для всех». В нем говорится, что это явление заключается, главным образом, в «изображении мусульманской цивилизации как не отличной от Запада, а просто отставшей от него; мусульманской культуры не как многоликой и прогрессивной, а как застывшей и статичной, фундаменталистской и потенциально угрожающей всем другим культурам».

В сжатом виде эту идею автор сформулировал так: «Ислам — не партнер, а враг». В этом документе также констатируется, что каких-либо «гонений на ислам» в современной Европе практически нет. Термин «исламофобия» в академических словарях отсутствует. Но отсутствует он там не оттого, что явления нет в действительности, а потому, что дать определение ему пока еще достаточно сложно. Проблемы исламофобии и корни ее развития сейчас достаточно широко изучаются различными научными институтами. По мнению российских исследователей Г. Энгельгардта и А. Крымина, под исламофобией следует понимать, прежде всего, действия против высказывания, оцениваемые мусульманами как враждебные исламу. Это понятие охватывает широкий спектр значений — от погромов до любой критики в адрес как мусульман и исламских активистов, так и исламского вероучения и социальной практики¹.

Некоторые исследователи считают, что исламофобия — это «боязнь и ненависть к исламу и мусульманам, распространенные во всех слоях общества. Она проявляется в изображении ислама как цивилизации отсталой, а мусульманской культуры — не как многоликой и прогрессивной, а застывшей и статичной, враждебной к инакомыслию и дискуссиям, патриархальной и женоненавистнической, фундаменталистской и потенциально угрожающей другим культурам». Она охватывает довольно широкий спектр явлений и субъективных психологических реакций по отношению к феномену ислама и конкретным приверженцам этой религии, чьи моральные установки, стереотипы поведения, приоритеты и степень соответствия требованиям Шариата могут серьезно различаться.

¹ Крымин, А. Исламофобия / А. Крымин, А. Энгельгардт // Отечественные записки. — 2003. — № 5. — С. 108.

Представители исламских стран высказываются по этой проблеме достаточно резко: «Во многих западных странах предубеждения против ислама и мусульман достигли небывалого масштаба. Религия и ее последователи подвергаются клевете, а систематическое искажение их образа приобрело нестерпимый характер.

Эта кампания порождена безумным страхом перед исламом, и ясно, что со временем она посеет столь же безумный страх в обществе. В итоге возникнет атмосфера ненависти и отвращения ко всему исламскому»².

Справедливо будет отметить, что исламофобия — это явление, навязанное людям с определенной целью. Данная фобия отличается от других по двум признакам. Первый — эта фобия существует не на подсознательном уровне, а идет извне, являясь психологическим оружием, умело разработанным и расчетливо внедренным в общество. Второй — исламофобия необходима определенным мировым кругам, которые используют ее в качестве практического инструментария для получения политических и материальных дивидендов.

При рассмотрении причин возрастания исламофобии на Западе можно сказать, что основной причиной является кардинальное изменение мировой политической системы и ослабление левых политических течений, количество совершенных терактов против западного мира, некорректное понимание ислама на Западе, негативная реакция исламского мира на политические процессы, протекающие на Ближнем Востоке, неразрешенность арабо-израильского конфликта.

Таким образом, для того, чтобы не разжигались религиозные конфликты, не было провокаций со стороны определенных политических групп, очень важно уяснить себе сущность исламофобии: представляет ли она определенную угрозу западному обществу, является ли исламофобия причиной и инструментом противостояния Запада и Востока?

Проявление исламофобии в странах Европы является следствием глубоких социально-политических процессов. В XX в. религия активно вытеснялась светской идеологией и перестала выполнять функции связующего и мобилизующего начала, уступая место социальным учениям: марксизму, социализму, либерализму и т. д.

Но сегодня, в условиях глубокого кризиса светских социальных идеологий, когда, по сути, все они дискредитированы, общество вновь обращается к религии как той социальной идеологии, которая способна стать средством социальной мобилизации.

По мнению ряда исследователей, распространение исламофобии в России во многом является следствием «четко спланированной политической акции. Начавшись с антикавказской кампании, эта акция переросла

² Abdul Qatar Tash. Islamophobia in the West / Qatar Tash Abdul // The Washington Report. — 1996. — November/December. — P. 28.

теперь в антиисламскую». Рост антиисламских настроений в обществе в большой степени объясняется тем, что многими используются понятия, смысл которых людям просто не ясен. Это «светский ислам», «салафизм», «исламизм», «исламский терроризм», «традиционный ислам», «ваххабизм» и т. д. Неясность при этом, как и полагается, пугает, потому что в эти термины облакаются часто абсолютно иррациональные страхи, связанные с общим социальным и политическим неблагополучием общества. Ведь, согласно опросам социологов, ислам неразрывно связывается с терроризмом примерно у половины респондентов, не видящих разницы между религией и сугубо политической тенденцией.

Кроме того, одним из самых удобных решений проблем в политике в России стало обвинение правящей власти и официальными религиозными кругами в приверженности к ваххабизму, в симпатиях другим нетрадиционным религиозным течениям в исламе. Обвинение в ваххабизме является самым тяжким обвинением после измены Родине, которое может быть предъявлено мусульманину в этих странах.

В настоящее время рост исламофобии наблюдается по всей Европе. Многие мусульмане, проживающие в европейских государствах, подвергаются угрозам, испытывают недоброжелательное отношение окружающих — некоторые сталкиваются с подобными проблемами чуть ли не ежедневно. Такие выводы были сделаны в докладе, опубликованном Европейским центром по мониторингу проявлений расизма и ксенофобии, штаб-квартира которого расположена в Вене. Этот центр уже много лет занимается выявлением нарушений этнического и религиозного характера во всех государствах, входящих в Евросоюз. В последнем докладе Центра, в частности, отмечается, что мусульмане в Европе постоянно сталкиваются с целым рядом проблем: от насильственных действий до дискриминации на работе и даже на рынке жилья.

В мусульманских странах основная часть населения считает, что данный теракт только развязал руки западным странам во главе с Соединенными Штатами, чтобы захватить мусульманский мир.

Согласно отчетам ряда западных правозащитных организаций, отсутствие сбалансированной политики в отношении мусульманского меньшинства в Западной Европе и США только усилило волну исламофобии. Естественным ответом мировой мусульманской общины стало отрицание связи ислама с терроризмом и встречное обвинение Запада в несправедливых гонениях, в нарушениях прав мусульман в странах Запада, воплотившихся в формуле исламофобии.

Пресса Саудовской Аравии отмечает «яростные нападки США на Королевство из-за предполагаемого присутствия сторонников «Аль-Каиды» и обвинения в финансировании терроризма»³. По своей распространенности

³ Исламофобия по-пензенски // «Новая газета — Мир людей». — 2001. — 8 авг.

в исламской среде исламофобия все более напоминает зеркальное отражение формулы о «нарушениях прав человека», которая лежит в основе концепции «гуманитарной интервенции», возникшей на Западе к концу XX в. Как известно, эта идея предполагает приоритет прав человека над внутренним законодательством и суверенитетом национальных государств. Иными словами, суверенное государство, нарушающее права своих граждан, может подвергнуться агрессии других государств, озабоченных нарушением этих прав. Наиболее известные примеры этой новой международной практики — Гаити, Югославия, Ирак.

Рассуждая о проблеме исламофобии, часто говорят о некоей войне или столкновении христианской и исламской цивилизации, соответственно цивилизации «светлой» и «темной». Все это пошло с подачи президента США Джорджа Буша, который заявил после теракта 11 сентября, что объявляет крестовый поход против ислама. Позже сотрудники Белого Дома говорили, что президент имел в виду не это, а совсем другое. Лидеры католической церкви в Европе стараются избегать ярлыков и журналистских штампов, типа «война цивилизаций», призывая своих прихожан терпимо относиться к мусульманам. Например, в Польше, в католической среде действует День Ислама, когда в костелах устраиваются встречи с мусульманскими лидерами, которые рассказывают об исламе всем желающим. В России также православная церковь избегает термина «война цивилизаций». Вообще, Московская Патриархия настроена на максимально дружелюбные отношения с официальными структурами ислама в России и мире. Как-то даже патриарх Алексий II заявил, что категорически против использования термина «исламский экстремизм», потому что это все равно, если бы мы говорили «православный» или «христианский экстремизм».

Мусульманские лидеры также отрицают какую-либо войну цивилизаций, резонно полагая, что такие настроения и мнения идут в обществе из-за мощной волны исламофобии. Факт остается фактом — мощная волна исламофобии, в т. ч. и на государственном уровне, порождает такие мнения у людей, создавая страх перед исламом и мусульманами.

Победа в борьбе по восстановлению репутации ислама — задача отнюдь не из легких. Она требует полной консолидации научных, религиозных мусульманских организаций и высших учебных заведений для разработки продуктивной системы сотрудничества с немусульманскими средствами массовой информации. Для этого мусульманам необходимо усовершенствовать навыки и владения техническими средствами и необходимыми в связи с этим приемами. Но важнее всего — пересмотреть доминирующее в исламском обществе снисходительное отношение к использованию техники и искусства для распространения ислама и к разработке эффективной стратегии противостояния его противникам.

Исламофобия особенно опасна для мусульмано-христианского пограничья, для стран, где бок о бок проживают мусульманские и христианские общины. К таким странам относятся Россия и Украина, которые имеют тесные связи с Центральной Азией и Закавказьем, где проживают свыше тридцати миллионов мусульман.

PURITANISM AND ISLAMISM — A COMPARATIVE PERSPECTIVE

Piotr Stawinski
(Cracow, Poland)

At the very beginning a question arises as to whether this comparison makes sense¹.

The fact that everything can be compared is universally recognized, but the point is it resulted in something inspiring, something pushing forward our comprehension of the world and retaining the predictive value for the future. From the viewpoint of specific, distinctive historical, political science or even sociological analogies, the case seems to be questionable. What could the 16th-century and 17th-century reformation trend possibly have in common with the 20th-century and 21st-century aspirations to set an old tradition into the modernised world?

However, if we assume certain constancy of human nature, which is expressed in the corresponding stability of religious attitude, i. e. the same since the dawn of the need to search for the answers to the most fundamental questions, and confront them with the ever-changing world around us, we no longer have a 17th-century Puritan and a 20th-century Muslim, but we have two religious people facing up the modernity.

To begin with, some necessary clarifications in terminology are needed.

In colloquial language the term *puritan* is used to describe the attitude of excessive austerity of manners, the exaggerated striving for purity in the religious or moral sphere. In this sense, the term has lost its direct link with the Protestant mainstream of English (and New England) thought and is often used to describe the attitude of these Muslim groups, which are perceived as fundamentalist or radical.

However, the main concern here is not to focus on Anglo-Saxon adherents of the Reformation movement (sometimes called the *scrupulants*) heading for

¹ The author is a researcher who majors in the history and culture of American Puritanism as well as the issues concerning contemporary Islam. The inspiration for the presented remarks stemmed from the article of Bjorn Olav Utvik, *The Modernizing Force of Islam* [in : J. L. Esposito, F. Burgat (eds), *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in the Europe and Middle East*. — New Brunswick, 2003. — P. 43–67].

changes within the Church in conformity with the principles of the Calvinist theology. In historiography there is no consensus as to the scope of semantics: some restrict the term 'Puritans' to the religious opposition in the Church of England while others do to the external dissidents (*separatists*), or those with the broadest approach include both named groups, as well as Baptists, Quakers or so-called 'the seekers'.

Since the theological issues are not the centre of our interest here, we can leave aside the discussion about the ambit of term accepting the definition of Puritanism coined by Perry Miller: '*the point of view, philosophy of life, code of values, which was carried to New England by the first settlers in the early seventeenth century [and] has become one of the continuous factors in American life and American thought*'². Agreeing with this, we advance towards lifestyle, which brings us to the second element of our comparison — Islamism.

After the centuries of political glory and magnificence of civilization, Islam experiences a painfully long time of backwardness and helplessness and strive for the remedy. The ideas of nationalism on the one hand, Pan-Islamistic ideology on the other, as well as socialism or Arab Islamic revolution, are the examples of the multiplicity of levels, on which a solution is sought. Organising the complex social and political realities often lead the researchers to categorize these approaches as follows.

1. Fundamentalism — the rejection of democratic values and Western culture, the desire for an authoritarian, puritanical [*sic*] state which would introduce the radical version of Islamic law and morality.

2. Traditionalism — the desire for a conservative society, suspicion of modernity, innovation and change.

3. Modernism — the desire to make the world of Islam a part of the modern world, striving to adapt the religion to the requirements of the contemporaneity.

4. Secularism — separateness of religion from the state on the pattern of Western democracy, religion confined to the private sphere³.

In principle, these groups differ in their basic issues, such as political freedom and human rights, education, the status of women, criminal law, and the attitude to the West, etc.

The term 'Islamism' is most commonly associated with the first group, which is identified with the radical groupings that apply drastic methods of fighting against the enemies, or terrorism. This expression was introduced into the language of political science in the 1970s, '*along with the birth of ideologies and the political agenda which used terminology derived from the rich tradition of Islam to*

² P. Miller, T.H. Johnson (eds), *The Puritans. A Sourcebook of Their Writings*. — New York, 1963. — vol. 1. — P. 1.

³ Ch. Benard, *Civil Democratic Islam. Partners, Resources, and Strategies*. — Santa Monica, 2003. — P. IX–X.

express their goals and objectives'⁴. Even if not directly associated with the extreme fundamentalism, Islamism is generally described in terms of 'the politicisation of religion'. Islamism — a complex of ideas centred in the concept that Islam is not only a religion but also a political system in which the Islamic law is the basis of statutory law, and Muslims should return to the original teachings and practices of Islam. According to the encyclopaedic entry, Islamism is '*a political doctrine and based on it a political system derived from Islam, in which a fusion of religion and ideology arises and the Qur'an is considered as the basis for the law and the policy of the state*'⁵.

In spite of the understandable fact that it is not about one particular system, a political programme or a specific party being its embodiment or promoter, this understanding is still controversial since it suggests that the political demands are an extrapolation of religion rather than a straightforward expression of Islam as a 'lifestyle'.

I am inclined to concur with those scholars who perceive, as the relevant characteristics of Islam, what we can define in the following way 'the totality of religious commitment'. Therefore, I do not understand the concept of 'Islamism' in terms of the inclusion of religion in the political sphere, but the holistic vision of the world that requires taking a stance towards the challenges of modernity in all its aspects. Since the policy and political programmes are the most common and the most effective way to articulate the aspirations nowadays, therefore Islamism has become politicized and in consideration of this perspective it is closer to modernism rather than fundamentalism or traditionalism⁶.

Therefore, the most basic features showing the transition from tradition to modernity should be named here (after Bjorn Olav Utvik⁷):

Individualisation. The contrast between the spirit of Catholicism and the spirit of Protestantism is revealed as the opposition of lay passivity to activity as well as the monopolisation of religious activity by the priesthood to activity of the laity. But the spirit of Protestantism is characterized by Hegel as the dependence of salvation on the people's internal state and the skills of rational managing of individuals with their actions. Ergo, the spirit of Protestantism, is the spirit of rational innerness.

Puritanism: individual responsibility to God, unmediated by the clergy and the sacraments; the constant struggle against weakness and sin; introspection — the on-going self-study, the obsessive (as some see it) fear of depravity.

⁴ K. Liedel, Fundamentalizm islamski w kontekście bezpieczeństwa międzynarodowego, [in:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (eds), Fundamentalizm i kultura. — Toruń, 2005. — P. 295.

⁵ URL : <http://portalwiedzy.onet.pl/88672,,,islamizm,haslo.html>.

⁶ B. O. Utvik, op. cit. — P. 43.

⁷ Ibidem. — P. 43–44.

Islamism: the idea that the faithful are obliged to constant struggle (*jiihad*) against evil and fight for the good, the fight against corruption, exploitation, fight for depersonalisation of relations in politics and business (Muslim work ethic). Puritanism severed with feudal bonds to free initiative; Islamists sever their family-tribal ties to create structures of modern society, individual life model of Muslim youths.

Social activation. Puritanism: the category of 'the city on a hill', 'God's experiment', motivated by being chosen. The Puritans, as the middle classes and the lower middle classes, averagely educated (artisans, journeymen), migrating, doing business.

Islamism: involving people from the lower and lower middle classes in the sphere of social and political activity. The activists group is formed with the first generation school and university graduates.

The idea of work as a vocation with Puritans — '*calling*'; with Muslims — the life of faithful is to be committed to work, not idleness. Time is to be used deliberately and effectively.

The idea of the state. Puritanism: the responsibility of the individual to the society, to which weakness is confessed and which confirms (acknowledges) the veracity of conversion.

Islamism: the state as a guarantor, a guardian and a creator of the true Islamic community, which the legal framework is set by *Shariah*, but complemented with codes as well as laws established by the elected body rather than interpreters of the tradition. '*Islam cannot survive as a static faith, buried in history. It was always meant to be a dynamic world-view, adjusting to change. In reality, the Shariah is nothing more than a set of principles, a framework of values that provide Muslim societies with guidance. But these sets of principles and values are not given; they are vigorously derived from within the changing contexts. As such, the Shariah is a problem-solving methodology rather than the law. It requires individual believers and societies to exert themselves and to reinterpret the Koran and the life of the Prophet Muhammad*'⁸.

Both trends emphasize the responsibility of the individual for common state affairs condition and they mobilise to attend to them. Moreover, they are also an affirmation of 'the absolute Truth', which is understood as a source of absolute moral principles but not as a provider of an infinite number of 'the partial truths' concerning the social organization.

Amid other similarities the idea that religion cannot be confined to the moral standards or the participation in ceremonies is worth mentioning; the kingdom of God is to be implemented on the Earth and it is the government's (state's) duty

⁸ Ziauddin Sardar, *The Agony of a 21st-century Muslim*, „New Statesman”, 2003, February 17. — P. 52.

to ensure it. The kingdom of God is fought for on two levels: being an exemplary Christian/Muslim, and striving for the reign of God's law over the state and society. The position of a ruler is legitimised by society as a whole, if he introduced Shariah law in every sphere of life.

The perception of the past is common in terms of precedent rather than a habit — the past is not a guard of tradition, but as a challenge to the present. The examples from the past depict the righteous, consistent with the will of God state of affairs and they emphasize godlessness of current situation (this godlessness is often as a consequence of the recent past, the latest dynasty, after the war, etc.). Accordingly, some form of millenarianism is involved: *Parousia* expectation of Puritans; restoring community as at the times of the Prophet and the four 'rightly-guided' caliphs.

Naturally, some significant differences also occur. The Puritans prospered and acted in pre-industrial period at the very beginning of the development of economic relations in the world. The Islamists exist in the global reality which is dominated by the industrialised West, within the global economy framework and intellectually dominated by the post-Enlightenment ideologies.

The Puritans severed their ties with the papacy (with 1500-year tradition of the Church) but the Muslims are not able to break with the tradition because it would be 'cultural betrayal'.

The comparisons presented above may aptly seem imperfect. However, if we agree that the Puritans paved the way for the 'new' in the community in England and America (economically, socially, politically), such similarities can also be found in the Islamic trends, which does not allow to ascribe the reactionary character to them.

РАДИКАЛИЗАЦИЯ ИСЛАМА В УКРАИНЕ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

А. В. Аристова, Н. С. Гаврилова
(Киев, Украина)

Возрождение ислама и новые формы его институализации на территории Украины, реинтеграция уммы в кризисный поликонфессиональный социум обусловили весьма противоречивые социорелигиозные процессы, которые все заметнее влияют на всю систему межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений. Хватило одного десятилетия для того, чтобы страна вошла в десятку европейских государств с крупнейшей квотой мусульманского населения, а словосочетание «исламский фактор» наполнилось в украинских реалиях вполне конкретным содержанием. Мусульманская умма на украинской земле превратилась в дифференцированную, конфликтогенную,

полную внутренних противоречий общность, восприимчивую к распространению радикальных настроений и экстремистских практик.

Проблемы, риски и перспективы возрождения ислама на территории Украины анализировались в трудах А. Богомолова, Е. Бойцовой, А. Булатова, В. Григорьянца, С. Данилова, Р. Джангужина, С. Здиорука, А. Колодного, Н. Кирюшко, Э. Муратовой, Н. Рыбачука и др. Отметим, что в последние годы наблюдается усиление интереса к исламоведческой тематике, а рядом с отдельными учеными-энтузиастами появляются и специально сформированные научные коллективы и исследовательские группы.

В рамках статьи хотелось бы развернуть и обосновать тезис о дальнейшей радикализации ислама как закономерной и устойчивой тенденции в социально-религиозной и общественно-политической жизни украинского общества.

Отметим, что в религиозноведческом дискурсе столкнулись полярные точки зрения по вопросу радикального ислама в Украине. Одни исследователи полагают, что «миф о радикальном исламе» не что иное, как один из наиболее популярных и сознательно насаждаемых мифов-идеологем с целью дискредитации мусульманского возрождения в АР Крым и противодействия укоренению крупного сегмента мировой уммы на территории Украины в целом. Другие характеризуют процесс радикализации ислама в украинском регионе как свершившийся факт и реальную угрозу для национальной безопасности. При этом накопление нерешенных социальных, национальных, политических и других проблем мусульманских меньшинств и растущее влияние зарубежного ислама расцениваются как факторы, способные инициировать экстремистские формы религиозного присутствия¹.

Согласимся, «исламская карта» Крыма весь постсоветский период разыгрывается в политических преферансах. Однако, с нашей точки зрения, процессы политической и религиозно-идеологической радикализации мусульманской среды отнюдь не мифичны и, кроме региональной специфики, стали резонансом активизации и радикализации глобальной уммы.

Парадоксально, но украинские ученые до сих пор не владеют достоверными данными о реальных масштабах уммы в стране. Количественные данные в статистических, религиозноведческих, политических, медиа источниках различаются на порядок: от 250 тыс. до 2,5 млн человек (т. е. от 0,5 до 5 % населения). По осторожным оценкам социологов религии, мусульмане не превышают 1 % от численности населения Украины. В любом случае динамика развития мусульманской инфраструктуры (в т. ч. религиозных организаций, мечетей, образовательных учреждений, общественных движений и объединений) впечатляет. Если в 1991 г. в Украине действовала всего 31 мусульманская

¹ Колодний, А. М. Прогнози ближніх перспектив релігійного життя України // Релігійна свобода: Наук. щорічник. № 14. — К.: Світ Знать, 2009. — С. 52.

община, то к 2000 г. их количество возросло в 10 раз (346 общин, из которых 48 не зарегистрированы), а к 2007 г. — еще втрое (причем из 1100 общин не регистрировали свою деятельность уже 614). На сегодняшний день количество мусульманских общин превысило показатель в 1,2 тыс.², процент незарегистрированных общин продолжает расти, а общая доля мусульманских религиозных организаций в конфессиональном ландшафте Украины увеличилась с 1,5 % до 4,3 %³.

Заслуживают отдельного внимания несколько моментов. Во-первых, динамика прироста мусульманских общин за два прошедших десятилетия коррелирует с резонансными конфликтами в исламском мире: началом войн в Чечне и Боснии, событиями в Афганистане и Иране, пожарами «арабской весны». Примечательно, что влияние этих событий на мобилизацию и интеграцию разных сегментов уммы последовательно опровергало все социологические прогнозы о характере и темпах развития мусульманской инфраструктуры. Во-вторых, с 2006 г. в АР Крым начался стремительный рост незарегистрированных мусульманских общин, возникающих практически в каждом населенном пункте компактного проживания крымских татар. Природа этого процесса оказалась в центре дискуссий: что это — нежелание взваливать на себя лишние организационные хлопоты? сознательная установка части новообразованных мусульманских сообществ? координированная политика лидеров региональных мусульманских групп? некая стратегия местных органов власти? В-третьих, выбирая путь автономизации, заметная часть незарегистрированных общин (более 14 %) открыто демонстрировала свой протестный, оппозиционный характер. Кроме того, параллельно с общинами возникали и иные формы организации мусульман — малочисленные закрытые группы квазисектантского типа, выстраиваемые в сетевые структуры.

Кроме сложностей количественного анализа растущего мусульманского сообщества, отдельную группу теоретических и практических проблем составила его качественная разнородность. В структуре уммы четко выделяется доминирующая группа, представленная крымскотатарским этносом (по официальной версии, она составляет около 60 % от общей численности мусульманских народов, проживающих в Украине); различные по масштабу диаспоры этнических меньшинств (волго-уральские татары, азербайджанцы, туркмены, узбеки, таджики и т. д.); слабо контролируемая масса нелегальных мигрантов из раз-

² Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (за 2011 рік)». — URL : <http://www.irs.in.ua/>

³ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» 8-го лютого 2011 р. — К. : Центр Разумкова, 2011. — С. 5.

личных регионов исламского мира, рассеянная по всей территории Украины; наконец, группы новообращенных в ислам украинцев. Этническое разнообразие мусульманского сообщества, его конфессиональная гетерогенность и привлекательность в качестве объекта идеологического и геополитического влияния зарубежного ислама закономерно привели к образованию различных и жестко конкурирующих между собой мусульманских институций, течений, движений, групп, этноконфессиональных элит.

Оговорим, что исторически сформированная и укорененная в исламской традиции полицентричность мировой уммы детерминирует практически в любом регионе формирование множественных религиозных центров, с разным уровнем авторитета и влияния. Однако эта естественная для исламского мира ситуация воспринимается политическими, провластно-церковными и общественными кругами в Украине очень болезненно, как нечто кризисное, anomийное; некий аналог непримиримых церковных расколов в православии. Исламоведам практически не удается убедить широкую аудиторию в том, что отсутствие единого центра и единого авторитета, четкой властной вертикали и общезначимых лидеров — не «чудовищный продукт» украинской действительности, а вполне нормальный и закономерный принцип самоорганизации и функционирования мусульманского сообщества. Иное дело, что в украинских реалиях эти духовные центры оказались втянутыми в острые «междоусобные» конфликты, интегрировались с противоборствующими политическими силами и национальными элитами, жестко столкнулись за властные и территориальные полномочия, а также право представлять интересы мусульман Украины на международной арене.

Итак, в Украине официально действуют 6 мусульманских религиозных центров: Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), Духовное управление мусульман Украины (ДУМУ), Независимый Духовный центр мусульман Украины (НДЦМУ), Управление независимых мусульманских общин Украины — «Киевский муфтият» (УНМГУ-КМ), Духовное управление мусульман Украины «Умма» (ДУМУ «Умма») и с 2010 г. — Духовный центр мусульман Крыма. Самым многочисленным среди них остается ДУМК: 345 мусульманских общин, что на порядок больше, чем у конкурирующих центров.

В условиях растущей политизации религии в украинском пространстве и межконфессиональных конфликтов вероятность очередных расколов, новых протестных форм институализации уммы высока; структуризация и сегментация ислама в Украине далека от завершения. Это служит постоянным фактором генезиса и воспроизводства радикальных настроений в социуме.

Явными носителями радикальной идеологии выступают автономные общины мусульман Крыма, о которых речь уже шла выше. Сформированные на волне протеста против традиционных органов религиозного и гражданского самоуправления крымских татар, многие из этих общин превращаются в способ оседания, прикрытия и наращивания влияния в Автономии радикальных

религиозно-политических движений и организаций (в т. ч. «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами», «Таблиг Джамаат», «Аль-ихван аль-муслимин», «Аль-джамаат аль-исламийя» и др.).

Эксперты выделяют четкие стадии идеологической и политической экспансии подобных транснациональных сетевых структур на новые территории: от завоевания поддержки в обществе социально-ориентированными средствами (оказание материальной и гуманитарной помощи, строительство мечетей и медресе, обучение молодежи, создание рабочих мест и т. п.) — до формирования альтернативных институтов власти, готовых действовать экстремистскими методами. События и процессы, происходящие в мусульманском анклаве АРК, свидетельствуют о последовательной реализации опробованных стратегий наращивания политического и идеологического влияния. Особое внимание уделяется просвещению и подготовке кадров духовенства, отрыву молодой генерации от либеральной религиозной среды, распространению популярной и учебной литературы с радикальными интерпретациями текстов Корана, использованию сложной межконфессиональной и межнациональной ситуации на полуострове. Уровень пропагандистской работы радикальных религиозно-политических групп достаточно высок, особенно у «Хизб ут-Тахрир». Не случайно вопрос о законодательном запрещении деятельности радикальных религиозно-политических групп стал частью актуальных политических и общественных дискуссий в Украине.

Безусловно, процессы радикализации ислама в Украине нельзя объяснить только целенаправленной стратегией зарубежных мусульманских структур. Они детерминированы целым комплексом факторов. Среди них можно выделить, во-первых, факторы внерелигиозного порядка, т. е. сложные социально-экономические, государственно-политические, межнациональные, правовые и прочие обстоятельства, влияющие на образ жизни, массовые настроения, гражданское сознание и социальную активность верующих мусульман; во-вторых, собственно религиозные факторы — прежде всего противоречия и сложности внутрисламских процессов, организационные, идеологические, клановые противостояния внутри уммы; в-третьих — внешние геополитические, этнорелигиозные, финансовые, идеологические факторы, превращение украинских территорий в опасный перекресток разновекторных интересов России, Турции, Арабского Востока, США и т. д.

Данные социологических исследований свидетельствуют о наличии благоприятных условий для дальнейшей радикализации мусульманского сообщества в Украине. Даже с учетом критических замечаний в адрес отечественных социологов религии, не остается сомнений в серьезном конфликтном потенциале, который сохраняется и накапливается в межэтнических, межконфессиональных отношениях. Конфессиональные мониторинги зафиксировали тревожную динамику: если в 2006 г. 59 % мусульман ожидали возникновения межконфессиональных и межэтнических конфликтов в АРК (при этом каждый шестой прооро-

чил конфликт в ближайшем будущем, а каждый девятый — через десять лет)⁴, то к 2008 г. — каждый четвертый крымчанин (24,4 %) считал, что острые конфликты в АРК могут вспыхнуть в ближайшее время, а уровень напряженности в регионе не спадает, несмотря на все усилия региональной и государственной власти. На этом фоне обращает на себя внимание высокий протестный потенциал верующих: 65 % опрошенных мусульман высказали готовность к участию в акциях протеста в случае «оскорбления ислама», 35 % — в случае проявлений дискриминации по национальному признаку; 8 % сочли возможным применение силы, в т. ч. террористических актов (!) для защиты своих интересов. Показательно и то, что среди мусульман, по сравнению с православными христианами, меньше людей равнодушных к иноверцам и иноверным религиозным организациям (13,5 %) и одновременно больше тех, кто относится к ним негативно и даже борется с ними (10,2 %)⁵.

Маркером значительной потенциальной базы радикального ислама является и уровень гражданского сознания. Отношение к Украине явно и резко ухудшается — доля тех, кто воспринимает ее как свою Родину и считает себя ее патриотами, снижается: еще 6 лет назад 74 % жителей АРК воспринимали Украину своей Родиной, сегодня эта цифра составляет около 40 %, в частности, среди мусульманского населения — 41 %. Массив жителей Крыма, демонстрирующих устойчивые сепаратистские настроения, составляет более трети респондентов (34,2 %), а доля тех, кто готов лично добиваться реализации сепаратистских вариантов достигает четверти. При этом различия между группами крымских татар, которые разделяют и не разделяют идеи исламистов, весьма показательны: если среди либерально настроенных мусульман более 37 % относятся к представителям украинской политической нации, то среди адептов исламизма положительного ответа не дал ни один⁶.

Таким образом, глобальная тенденция политизации и радикализации исламского мира нашла свое подтверждение и в украинских реалиях. Институализация радикальных форм ислама — свершившийся факт. Без комплексного решения экономических, политических, правовых, национальных проблем мусульманского населения в регионах, а, возможно, и выработки специальной Концепции государственно-мусульманских отношений, полноценная интеграция уммы в украинский социум недостижима, а риски экстремизма и угрозы национальной безопасности останутся частью настоящего и будущего.

⁴ Тищенко, Ю. Суспільно-політичні процеси в АР Крим: основні тенденції / Ю. Тищенко, Р. Халілов, М. Капустін. — К. : УНЦПД, 2008. — С. 79.

⁵ Суспільно-політичні, міжнаціональні та міжконфесійні відносини в Автономній Республіці Крим: стан, проблеми, шляхи вирішення. — К. : УЦЕПД, 2008. — С. 54.

⁶ Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації. — URL : //www.uceps.org/ukr/files/

ИСЛАМ И ПРОЦЕССЫ ЭТНОГЕНЕЗА В СЕВЕРО-ВОСТОЧНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

*А. В. Мартынкин
(Севастополь, Украина)*

В результате миграционных процессов (в т. ч. Великого переселения народов), войн, возникновения и распада государств, торговли и ряда других факторов (например, господства различных религиозных и идеологических систем) на территории Причерноморья в разное время доминировали различные народы, складывались различные этносы и суперэтносы.

В северо-восточном Причерноморье процесс распространения исламской религиозно-философской и политической систем, в результате которого народы, принявшие ислам, стали частью исламского суперэтноса, активно протекал в период с VII в. по XV в. В настоящее время эти народы являются объектом зачастую достаточно агрессивной пропаганды как со стороны зарубежных (в т. ч. экстремистских), так и местных сил различной политической направленности. Как правило, целью этой пропаганды является осуществление принципа «разделяй и властвуй». Между тем, как представляется, исламские народы Причерноморья являются «братьями» не только по вере, но и, так сказать, «по крови», т. к. они, по сути, не только стали частью одного суперэтноса, но и, в большинстве своем, единого этноса. Во всяком случае, производными единого этноса.

В этой связи представляется актуальным рассмотрение цивилизационно-культурных особенностей распространения ислама в северо-восточном Причерноморье и его влияния на этногенез народов, исповедующих ислам.

Эта проблема в той или иной форме затрагивалась отечественными и зарубежными исследователями. Так, процесс распространения ислама в Крыму рассматривался в работах Е. Бойцовой¹, В. Григорьянца². Вопросы этногенеза татар, как носителей исламской культуры, более предметно изучались российскими учеными А. Аловым³, В. Владимировым, Р. Лан-

¹ Бойцова, Е. Исламизация Крымского полуострова в золотоордынский период, Причерноморье. История, политика, культура. Вып. III, Серия А. — Севастополь, 2010. — с. 84–90; Бойцова, Е. Ислам в Крымском ханстве. — Севастополь, 2004; Бойцова, Е. Ислам в Крымском ханстве (начало XV—конец XVIII вв.) // Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов. — Симферополь : Элино, 2009.

² Григорьянец, В. Следами пророка // Крым. — № 1. — 2001.

³ Алов, А. А. Ислам в России : Ислам в Европейской России и Сибири / А. А. Алов, Н. Г. Владимиров // Золотая Орда. — М. : Институт Наследия, 1996.

да⁴, М. Усмановым⁵. Однако обобщающей эти отдельные исследования работы до настоящего времени не было.

Причерноморье является частью северной периферии мира ислама (исламской цивилизации). Известный российский востоковед Г. В. Милославский, назвавший территории этой периферии «Мусульманским Севером», включал в них, кроме государств Причерноморья и Балканского полуострова, Прикаспийские государства, российские Поволжье и Сибирь, некоторые районы Финляндии и Польши, страны Центральной Азии и северные районы Афганистана, Северо-Западный Китай и сопредельные районы Монголии с мусульманским населением. В предложенной им системе координат Беларусь тоже, видимо, включается в понятие «Мусульманский Север».

Принципиально важным при определении принадлежности к исламской цивилизации он считал автохтонность мусульманского населения этих стран и территорий, в отличие от исламских общин в государствах Запада, члены которых являются, в своем большинстве, мигрантами из Азии и Африки. Интересно также, что все исламские правящие династии в пределах мусульманского севера имели местное происхождение.

Говоря об особенностях распространения ислама на вышеупомянутых территориях, следует, прежде всего, подчеркнуть, что непосредственно в ходе арабских завоеваний (т. е. «мечом») были исламизированы лишь Азербайджан и Южный Дагестан на Кавказе, а также Мавераннахр и юг Средней Азии. Степные районы, Сынъзьян, Северный Кавказ подверглись исламизации значительно позже, причем в основном мирным путем и не столько с юга, сколько с севера.

В отличие от Ближнего Востока и Северной Африки, где параллельно с исламизацией происходила и арабизация, на Мусульманском Севере этого не произошло: этнический состав населения в целом почти не изменился даже в районах, завоеванных арабами.

Принадлежность к периферии, а не к центру мусульманского мира, определила специфичный характер взаимодействия мусульманских народов этих районов с представителями других цивилизаций. Так, на Ближнем и Среднем Востоке, в Северной Африке исламская цивилизация заняла место предшествовавших ей цивилизаций (которые после поражения от распространявших ислам арабов перестали существовать как системное целое — например, цивилизация древнего Ирана), вобрав в себя их культурное и политическое наследие и оставив лишь небольшие их анклавные (например, православные

⁴ Ланда, Р. Ислам в истории России. — М., 1995.

⁵ Усманов, М. А. Этапы исламизации Джучиева улуса : мусульманское духовенство в татарских ханствах XIII—XVI вв. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. — М., 1985. — С. 177—185.

и армяно-грегорианские анклавы на Ближнем Востоке). В странах северной периферии ислама, напротив, не происходило утраты чьей-либо цивилизационной целостности, а осуществлялся, как этот процесс принято характеризовать в настоящее время, «межцивилизационный диалог». При этом представители исламской цивилизации не только не утрачивали своей связи с исламским «центром», но и создали свои «периферийные» философско-культурные центры, оказавшие влияние не только на распространение ислама на северной периферии, но и в других частях земного шара (в т. ч. на Индостанском полуострове и в Юго-Восточной Азии).

Важно также отметить, что народы Мусульманского Севера исповедуют суннитский ислам (за исключением части Азербайджана и некоторых районов Средней Азии), а шиизм, в отличие от ближневосточного региона, никогда не был здесь господствующим. Еще одной общей цивилизационно-культурной особенностью исламских народов Причерноморья является их принадлежность к ханафитскому мазхабу суннитского ислама. Абу Ханифа (ок. 699—767), был первым исламским богословом, сформулировавшим правовую доктрину исламского общества. В основе ее — принцип легитимности верховной власти, находящейся под постоянным контролем со стороны общества. В то же время доктрина Абу Ханифы достаточно терпима к местным доисламским традициям, если они, конечно, не противоречат исламу. Поэтому не случайно именно этот мазхаб обеспечил цивилизационную целостность Мусульманского Севера. В этой связи интересно отметить, что для использования возможностей ханафитского фикха необходима очень хорошая подготовка факиха (знатока исламского права).

Общим для Мусульманского Севера является также значительная роль суфийских братств в распространении ислама, особенно в процессе «интеграции» местных обычаев и доисламских верований в духовную жизнь и религиозную практику местного населения. Важным здесь является то, что в основном этот процесс был связан с суфийскими братствами накшбандийа и йасавийа, возходящими к мавераннахрской мистической традиции. То есть к традиции, родившейся в пределах Мусульманского Севера, а не в цивилизационном центре.

Интересно также, что все правящие династии в пределах мусульманского севера имели местное происхождение.

Еще одной важной особенностью является то, что процесс распространения ислама оказал непосредственное влияние на этногенез исповедующих в настоящее время ислам народов, проживающих на рассматриваемых территориях.

В домонгольский период (VII—XIII вв.) ислам в Причерноморье распространялся в основном путем постепенной исламизации различных тюркских племен и народов, преимущественно принадлежавших к кыпчакской группе тюркских языков. Главную роль в распространении исламского учения

на просторах Половецкой степи играли «периферийные» философско-культурные центры — Дербент и Волжская Булгария, а также среднеазиатские города Хорасана и Мавераннахра. Арабские города «центра» исламской цивилизации (в т. ч. даже такие философско-культурные центры, как Багдад, Дамаск и Каир) на ход этого процесса оказали значительно меньшее влияние.

Проникновение ислама в Причерноморье началось еще во времена правления второго Праведного халифа Умара ибн ал-Хаттаба (634–644 гг.). После победы арабов над персидской армией при Нехавенде близ Хамадана в 642 г. Сасанидская империя перестала существовать как системное целое и был открыт путь арабскому проникновению в Причерноморье через Кавказ. В 643 г. арабский полководец Сурака ибн-Амр предпринял вторжение на территорию нынешнего Дагестана. Серьезным препятствием в этом походе был укрепленный город-крепость Дербент. Однако начальник арабского авангарда Абд ар-Рахман ибн Рабия встретился с сасанидским марзбаном (правителем) Дербента Шахрияром, который, в результате переговоров, признал себя вассалом Халифата и обязался оборонять его северные границы от войск Хазарского каганата. За это город не только не подвергся разрушению, но даже не был обложен данью⁶. Позднее заключенный в 643 г. договор был признан и подтвержден и третьим Праведным халифом Османом. Дербенту, занимавшему важное стратегическое положение и закрывавшему единственный удобный проход из Северного Ирана в Хазарский каганат, арабы придавали огромное значение. В своих исторических сочинениях они называли этот город Баб аль-Абваб («Врата врат»).

С 735 г. Дербент становится главным военно-административным и торгово-экономическим центром Арабского халифата в Дагестане, а также основным очагом распространения суннитского ислама в Западном Прикаспии и на Кавказе. Во времена легендарного халифа Харуна ар-Рашида (786–809 гг.) в городе была построена соборная мечеть, а в крепостных башнях были устроены квартальные мечети. Дербент превратился в крупнейший «периферийный» исламский центр на Кавказе, в котором творили такие видные исламские ученые, как историк Абу Бакр Мухаммад Бен-Рафия, описавший в X веке основные события исламизации Дагестана. Большую роль в жизни эмирата Баб аль-Абваб играл шариатский суд и совет факихов (знатоков фикха — исламского права). В то же время в регион, подальше от репрессий центральных властей Халифата, активно проникали и исламские мистики — суфии. Так, в одной из башен Дербента в X веке основал свою обитель (завия) известный суфийский шейх Абу-л-Касим ал-Фукаи. В X–XI вв. дербентские мыслители создали труды, оказавшие влияние на развитие исламской культуры и науки не только в Прикаспии, но и во всем исламском

⁶ Махмудова, Э. У. Дербент в XIX—начале XX вв. — М., 2006, — С. 39–55.

мире: «Райхан ал-хакаиқ ва-бустан ад-дакаиқ» («Базилик истин и сад тонкостей») Абу Бакра Мухаммада бен Мусы ад-Дарбанди, «Тарих Баб ал-абваб ва-Ширван» («История Баб ал-абваб / т. е. Дербента / и Ширвана») Абу Абдаллаха Маммуса бен ал-Хасана ал-Лакзи, «Дарбанд-нама» Абу Йакуба Йусуфа бен ал-Хусайна ал-Баби.

Арабо-хазарские войны второй половины VII в.—начала VIII в. способствовали распространению ислама как в пограничных областях Хазарского каганата, так и в центральных районах страны. Так, в 737 г. в результате успешного похода арабского полководца Марвана ибн Мухаммеда и разгрома его войсками в Прикамье хазарской армии каган был вынужден принять ислам. Это способствовало принятию ислама и его подданными. И хотя позднее хазарские каганы под влиянием иудеев, бежавших в каганат из Византии и из Средней Азии, исповедовали иудаизм, распространение ислама в государстве, а особенно в его столице, шло быстрыми темпами. Арабский историк Ибн Фадлан, например, полагал, что менее чем за век исламизации в хазарской столице ислам исповедовали уже около половины всех жителей. Росту темпов исламизации в каганате способствовало и переселение в его города большой общины мусульман-хорезмийцев из Средней Азии.

Еще одним центром распространения ислама в «Большом Причерноморье» была Волжская Булгария — государство, сложившееся на рубеже IX—X вв. в Среднем Поволжье. В целях упрочения и религиозной легитимации своей власти, а также усиления внешнеполитических позиций молодого государства болгарский царь обратился к багдадскому халифу Муктадиру с просьбой помочь ему в распространении ислама. В 922 г. в Булгарию от халифа прибыло посольство и ислам был объявлен государственной религией. К началу XIII в. Волжская Булгария достигла своего расцвета и превратилась в политический и культурный центр распространения ислама в регионе. В исламском мире стали широко известны такие болгарские ученые и поэты, как историк Якуб Ибн-Ногман (умер в 1064 г.), написавший «Историю Булгарии», философ Хамид Ибн-Идриси (первая половина XII в.), поэт Кол-Гали, в начале XIII в. создавший поэму «Кыссаи Юсуф», ученый Бурхан-ад-дин ал-Булгари, известный своими трудами по фармакологии, риторике и богословию, богослов и писатель Сулейман ибн Дауда ас-Саксини-Сувари, труды которого получили широкое распространение на Востоке.

Процветание Волжской Булгарии было прервано в XIII в. монголо-татарским нашествием. Государство была раздроблено на ряд эмиратов, вошедших на правах вассальных владений в империю Чингизидов. Однако, во многом благодаря веротерпимой политике последних, ислам продолжал существовать и развиваться и в Поволжье, и в Хорезме, и в Причерноморье. Постепенно исламская культура в этих регионах начала доминировать. А в 1261 г. ислам принял в Золотой Орде влиятельный чингизид Берке-хан.

В 1313 г. молодой и амбициозный Узбек-хан, став единоличным властителем Улуса Джучи, объявил ислам государственной религией и повел жесткую борьбу с противниками этого решения, не останавливаясь даже перед казнями членов своей семьи и своего клана.

Выбор им ислама был, по-видимому, обусловлен стремлением к независимости от Монгольской империи и получением рычагов для выработки собственной государственной исторической традиции и формирования основ новой этнополитической идентификации. Свою роль в этом сыграли и такие факторы, как расположение Улуса Джучи между двух цивилизаций — христианской и мусульманской, а также традиционное соперничество Джучидов с Хулагуидами, в котором союзником Улуса Джучи был мусульманский Египет.

При ханах Узбеке и Джанибеке Золотая Орда переживала расцвет. Сарай и Новый Сарай стали крупнейшими городами мира. Принятие ислама способствовало развитию более тесных политических, экономических и культурных связей с государствами Ближнего, Среднего Востока, Центральной Азии и Северной Африки. Именно в этот период культура исламских народов Причерноморья приобрела определенный мусульманско-средиземноморский отпечаток.

После распада Золотой Орды в первой половине XV в., ее наследники — Крымское, Казанское, Астраханское, Казахское, Сибирское, Хивинское ханства, Ногайская Орда — были уже яркими и самобытными представителями исламской цивилизации.

В заключении сделаем некоторые обобщения.

1. Причерноморье исторически является составной частью северной периферии мира ислама.

2. Мусульманский Север представляет собой целостное цивилизационное пространство, что обусловлено как историей его формирования, так и психологической совместимостью (во всяком случае, потенциальной) менталитетов взаимодействующих в этом пространстве социумов.

3. Мусульманский Север, являющийся периферией мусульманской цивилизации, в то же время территориально находится в зоне влияния Российской православной цивилизации. Это объективно способствовало складыванию в пределах рассматриваемого пространства уникальных по своим формам и долговременности предпосылок культурного взаимодействия России и мусульманского мира. Особую роль в этом взаимодействии сыграли тюркские этносы, выполняя функцию связующего звена между Восточной Европой и Азией.

4. Ислам на своем северном субцивилизационном пространстве, как и на Аравийском полуострове, использовался в качестве формирующей пространство (государствообразующей) религии. Например, в Волжской Булгарии и в Золотой Орде в ходе «революции» хана Узбека.

5. При принятии ислама в качестве государственной религии в Золотой Орде единый тюрко-татарский суперэтнос разделился на мусульман и христиан, не пожелавших принять ислам и бежавших в московские земли. Это в дальнейшем способствовало более быстрому нахождению взаимопонимания или компромиссов.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В РАКУРСЕ АНАЛИЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ИСЛАМИСТСКИХ РАДИКАЛЬНЫХ ДЖАМААТОВ (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРНОГО КAVКАЗА)

*Р. Ф. Патеев
(Ростов-на-Дону, Россия)*

В анализе деятельности радикальных исламистских движений и организаций применяется большое количество подходов и теоретических интерпретаций. В активной деятельности так называемых джамаатов на Северном Кавказе усматривались различные, в первую очередь политические аспекты. Поэтому часто предметом анализа становилось внешнее идеологическое влияние. Отдельными авторами указываются сопутствующие факторы, оказывающие влияние на радикализацию исламского движения Северного Кавказа: сложное социально-экономическое положение региона, безработица, коррупция и т. д. В последнее время западные эксперты, а также часть отечественных ученых, зачастую сводят проблему радикализации исламского движения к проблемам «нарушений прав верующих мусульман» со стороны правоохранительных органов. В этом контексте радикализация становится лишь только следствием «ошибочной» политики властей. Как представляется, подобный подход является достаточно субъективным и политизированным. При этом различные аспекты анализа деятельности радикалов, которые раскрываются в рамках других подходов, отчасти также не до конца рассматривают объективность складывающейся ситуации в исламистском движении Северного Кавказа.

В данном контексте отправной точкой может стать анализ событий 90-х гг. прошедшего века, когда начался процесс религиозного, в данном случае исламского возрождения. Именно в этот период на фоне идеологического вакуума активно возростал интерес к религии. Вопросы исламского возрождения часто рассматривались исследователями, однако некоторые механизмы радикализации «ускользали» от анализа. Следует отметить, что именно после распада СССР религия становилась новым «пространством» духовности постсоветского человека. Часто люди выбирали религию не только как «про-

странство общения с Богом», но и как пространство новой самореализации. Для некоторых религия становится сферой реализации собственных амбиций и профессиональных политических притязаний. В данном случае речь идет об идеологах. При этом принадлежность к прослойке исламского духовенства традиционно являлась и является значимым престижным фактором, придающим авторитет человеку в глазах традиционных северокавказских сообществ. Таким образом, религия ислам становилась новым социальным пространством приобретения символического капитала, о котором говорил французский классик современной социологии Пьер Бурдьё¹.

Становление исламского образования, возможность выезда северокавказских мусульман в зарубежные образовательные центры, рост количества мусульманского духовенства и культовых зданий — все это усилило конкуренцию в данном религиозном пространстве. Это, в свою очередь, привело к дифференциации мусульманского духовенства на сторонников традиционного и нетрадиционного ислама (так называемого ваххабизма)². При этом сторонниками радикальных концепций в большей степени становилась молодежь, а подобная идеология использовалась как механизм приобретения сторонников, т. е. как «средство накопления и приобретения» символического капитала.

Молодые люди, пытающиеся определиться в сложной социально-экономической и политической ситуации на Северном Кавказе, безусловно стремятся найти пространство для самореализации. В отсутствии широкого выбора — безработица, недоступность высшего образования и других возможностей, именно радикальные исламистские концепции формируют новое пространство данной самореализации. В нем молодежь обретает новые цели в своей жизни: построение «халифата» посредством «джихада» и достижение «райского благоденствия» (в т. ч. через смерть «на пути Аллаха»).

В джамаатах молодые люди, опираясь на принципы исламского братства, находят единомышленников. Данные группы практикуют общую систему ценностей, сосредоточенную на принципах ультраконсервативных трактовок «единобожия», закрепляемую единой культовой практикой. Проявляется единство культурных образцов в одежде: укороченные штаны и военная униформа. Общее единство во внешнем виде: наличие бороды и сбритых усов. Символически единство проявляется жестом указательного пальца вверх, означающего символ тавхида (единобожия). В качестве одного из общих стереотипов членов

¹ О более подробных аспектах данной социологической теории см. : О символической власти // Бурдьё, П. Социология социального пространства. — М.; СПб., 2007. — С. 87–96.

² О сложившейся постсоветской структуре мусульманского духовенства более подробно см. : Пateeв, Р. Ф. Политические аспекты мусульманского образования в России: история и современность. — Ростов-на-Дону, 2006. — С. 121–125.

таких джамаатов является убежденность о всеобщей враждебности окружающих к «истинному» исламу. К «врагам» ислама относят всех, кто не согласен с подобными радикальными убеждениями. Такая стереотипическая оценка применяется, в т. ч., ко всем мусульманам, не принимающим радикальные установки.

Радикальные молодежные «джамааты», действующие под прикрытием исламской идеологии, с точки зрения социальных механизмов функционирования во многом схожи с современными субкультурными группами. В этом отношении они отличаются от современных субкультурных сообществ лишь содержанием идейных ориентаций и культурных образцов поведения, противоположным отношением к практике насилия и т. д. Однако социальные механизмы солидаризации и функционирования данных групп во многом остаются общими.

Эмпирически фиксируемым становится внешнее проявление субкультурной солидаризации исламистских групп в форме складывающегося единого языкового сленга. В русскоязычном исламистском сообществе употребляются не только религиозные формулы, часто используемые в традиционном исламском дискурсе, но и возникают новые слова и выражения. Среди них можно выделить слова, образованные из фраз русского и арабского: куфрахранительные органы (от араб. куфр — неверие), т. е. охраняющие неверие. Таким образом, обозначаются представители правоохранительных органов. Активно употребляются другие выражения: бидатчики (от араб. бид'а — нововведение), т. е. сторонники нововведений; тагутчики (от араб. тагут — сатана, идол), т. е. сатанисты, идолопоклонники; свиноеды — люди, употребляющие в пищу свинину, немусульмане и т. д.

Уходящая в «лес» молодежь на Северном Кавказе делает это не только из-за мотивов веры в Бога и ориентации на радикально-утопические концепции, но попадает туда по «романтическим» соображениям. Очевидно, важным фактором становится чувство солидарности к своим единомышленникам. Хорошим показателем подобных социокультурных механизмов является появление «бардовской песни северокавказского джихада», которую олицетворяют песни Тимура Муцураева. Творчество данного автора — это популяризация идей «джихада», которые были изложены в песенном бардовском жанре и исполнялись под гитару³. Репертуар певца на эмоционально-психологическом уровне формировал солидарность субкультуры псевдоджихада.

³ Тимур Хамзатович Муцураев. Родился в г. Грозном 25 июня 1976 г. Значительная часть песен музыканта посвящена чеченской войне и исламу. Вот лишь некоторые названия: «Единобожие», «Великий Джихад», «12 тысяч моджахедов», «Инша Аллах, сады нас ждут» и т. д. Часть песен внесена в Федеральный список экстремистских материалов России. Аудиозаписи активно распространялись во время 1-й и 2-й чеченской компаний. Затем почти весь репертуар певца попал в Интернет. По некоторым данным, после прекращения преследований со стороны правоохранительных органов России, сам Т. Х. Муцураев вернулся к мирной жизни и с 2008 г. проживает в Чечне.

Современное информационное пространство дает широкие возможности по воспроизводству и культивации подобной субкультуры, в т. ч. в популярной форме. Сайты исламистских радикалов в этом отношении наполнены не только религиозными текстами в определенной трактовке, но и соответствующим музыкальным содержанием, которое наполняет «романтизмом» экстремистскую деятельность данных групп. Подобная деятельность воспринимается как доблесть, престижное дело и интерпретируется как «джихад против неверных», «освободительная война» и т. д. Человек, который отчаянно рискует своей жизнью в этом пространстве, получает признание со стороны своих единомышленников. Высшей «доблестью» является смерть на данном пути. Отсюда и почтительное отношение к «шахидам», якобы погибшим «на пути Аллаха».

Экономические факторы в мотивировке экстремистской и террористической деятельности не играют первостепенную роль. Человек, который осознанно идет на смерть, или совершает самоубийство, к примеру, подорвав себя взрывным устройством, не исходит из материальных соображений. В данном контексте человек действует из других мотивов, несмотря на доминирование культуры потребления в современном мире. Более значимым в субкультуре псевдоджихада является религиозная вероубежденность в получение награды в загробной жизни. Это своего рода «отсроченный гедонизм», т. е. надежда получить удовольствие в потусторонней жизни⁴.

В каждом конкретном случае, когда мы говорим о человеке, который решил перейти к террористической деятельности, мы имеем уникальную ситуацию. Информацию о таких биографиях сегодня можно найти в СМИ и Интернете и сделать соответствующие выводы. Очевидно, что некоторые из этих людей не смогли получить хорошее образование, кто-то не сумел найти достойную работу и заработок. Некоторые не смогли найти общий язык со своими родителями, окружающими, друзьями, сверстниками, а кто-то так и не смог завести семью и устроить личную жизнь. В такой ситуации человек очень уязвим. Поэтому многие попадают в различные секты, а кто-то в радикальные религиозные сообщества исламистского толка.

Российское исламоведение (в общем, как и постсоветское) в анализе деятельности современных радикальных исламистских джамаатов в большей степени было сосредоточено на политических, философских и исторических аспектах. Общее изучение современных исламских сообществ в России также в основном было сосредоточено на подобных методах. Социологические подходы активно использовались, однако, как правило, это были всего лишь инструментальные методы: анализ статистических данных, социологические

⁴ Более подробно об «отсроченном гедонизме» в практике террористов смертников см.: Чудинов, С. И. Терроризм смертников: проблема научно-философского осмысления (на материале радикального ислама). — М., 2010.

опросы и т. д. При этом обобщение эмпирических данных, на которых делались выводы, как правило, не связывалось с конкретными социальными теориями. В этом отношении существуют значительные научные пробелы в современном российском исламоведении, поскольку эмпирические данные социологов фактически не объяснялись в рамках теорий среднего уровня⁵. В данном случае структуры, функции, связи, мотивы, цели в таких социальных системах, как исламские сообщества, фактически не анализировались в рамках единых теоретических моделей «объясняющего характера».

Социологический фокус рассмотрения практики и деятельности радикальных джамаатов также в значительной степени остается в тени. При этом даже поверхностный анализ указывает на достаточно высокий эвристический потенциал социологических подходов. Более углубленный анализ можно провести в рамках кандидатских и докторских исследований с применением широкой эмпирической базы. С методологической точки зрения весьма продуктивным подходом может оказаться теория социального пространства и символического капитала развитая классиком социологической мысли Пьером Бурдьё.

⁵ Основоположником теорий среднего уровня в социологии принято считать Роберта Мертон. Подробнее об этом: Девятко, И. Ф. Р. Мертон и его теория среднего уровня // История теоретической социологии в 4-х т. Т. 3 / Под ред. Ю. Н. Давыдова. — М., 1997. — С. 250—270.

БРАТЬЯ-МУСУЛЬМАНЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ РЕНЕССАНС XX ВЕКА

*Э. И. Канапацкая
(Минск, Беларусь)*

Ислам, ставший основой политического движения в начале XX в., ознаменовал начало новой эпохи в политике стран Востока. Ликвидация халифата в 1924 г. провозгласила конец Османской империи, а также символически обозначила полный политический упадок мусульманского мира, находившегося в колониальной зависимости от Запада. В сложившихся условиях все больший размах стал приобретать политический радикализм. Возникший в Англии в конце XVIII в.¹ радикализм, как политическое явление, фактически ушел с широкой политической арены к середине XX в. и стал рассматриваться исключительно как атрибут политической жизни стран «третьего мира».

Происходившие в последние десятилетия XX в. события приводят к необходимости переосмысления роли этого явления в современном политическом процессе. Причем главной особенностью наших дней стало не столько то, что, вопреки многочисленным декларациям о всеобщей приверженности идеалам гуманизма, общечеловеческим ценностям, радикализм вновь стал определять лицо эпохи. Главное в том, что современный радикализм довольно тесно увязывается в общественном сознании с религией. Можно сослаться на негативное влияние массмедиа, охотно эксплуатирующих темы насилия, радикализма, экстремизма, но многочисленные факты проявления религиозной нетерпимости, факты оправдания актов терроризма лозунгами джихада и многое другое требуют анализа природы современного радикализма, его причин и характера связи с религией, в частности с исламом.

Многие исследования содержат общее положение — тезис о неразрывности ислама и политики². С политическим по своей природе процессом — борьбой за власть — связан и первый раскол в исламе на суннитов, шиитов и хариджитов³. Впервые о политическом радикальном исламе, в его современном понимании, начинают говорить в связи с процессами, начавшимися в мусульманском мире после падения Османской империи. При этом важно то, что антитезой активной экспансии либерально-западной идеологии в мусульманском мире оказалась не идеология социализма, а идеология исламского фундаментализма.

¹ Волков, В. О природе исламского радикализма / В. Волков // Журнал «Отечественные записки», 2003, № 5(13). — URL : <http://strana-oz.ru>. — Дата доступа : 05.09.2003.

² Керимов, Г. Шарият: Закон жизни мусульман. — М., 1999. — С. 260.

³ Encyclopaedia Asiatica. — New Delhi, 1982. — Vol. IX. — P. 1038—1040.

Первой радикальной исламской политической организацией стала ассоциация «Братья-мусульмане». Она была создана в 1928 г. в Египте Хасаном аль-Банной и имела ярко выраженный фундаменталистский характер⁴. Как отмечает К. Поляков, «в качестве идеальной модели устройства общества “Братья-мусульмане” рассматривали мусульманскую общину времен пророка Мухаммада и четырех “праведных халифов”. Одновременно отвергались иные, кроме исламской, модели социально-экономического строя — коммунизм, социализм, капитализм и доказывалась их непригодность для мусульманских стран»⁵.

Росту популярности идей фундаменталистов способствовали объективные социально-экономические причины. Уже ко времени правления Анвара Садата (1970—1981) Египет стал средоточием колоссальных общественных проблем и противоречий⁶. Политика режима в отношении «Братьев-мусульман» отличалась большим либерализмом, что объяснялось прежде всего стремлением властей использовать исламистов в противовес влиянию левых сил в стране. Тем не менее «Братство мусульман» могло действовать исключительно в качестве религиозной ассоциации и не имело права выставлять своих кандидатов на выборах⁷.

Весьма активно «Братья-мусульмане» обозначились (под разными названиями) в других мусульманских странах. Как правило, на протяжении большей части своей истории они выступали в оппозиции к правящим режимам вплоть до участия в вооруженной борьбе против правительства (в частности, в Сирии в период правления Хафеза Асада — К. Э.). В некоторых странах (Иордания, Кувейт) «Братья мусульмане» ведут легальную политическую деятельность.

Следует отметить, что «Братья-мусульмане» активно участвовали в вооруженной борьбе «арабских афганцев» против советских войск в Афганистане в 1980—1989 гг. Вместе с лидером палестинских «Братьев-мусульман» Абдаллой Аззамом саудовский миллионер Усама бен Ладен создал «Бюро услуг» («Мактаб аль-хидамат») — организацию по набору мусульманских добровольцев из арабских стран для участия в исламском джихаде против советской армии⁸.

Легально действуют «Братья-мусульмане» и в странах Запада, пользуясь либеральным законодательством этих государств и координируя отсюда деятельность в мусульманских странах. По некоторым данным, ячейки

⁴ Ближний Восток: война и политика = Middle East : War and Politics / под ред. Г. Исаева и А. Сотниченко. — М. : Изд. дом Марджани, 2010. — С. 199.

⁵ Поляков, К. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. — М. : УРСС, 2001. — С. 17.

⁶ Игнатенко, А. Халифы без халифата. — М., 1988.

⁷ Хохлов, И. Гамаат аль-ихван аль-муслимин. Общество Хасана аль Банна Братья-мусульмане (досье) / И. Хохлов // URL : <http://nationalsecurity.ru/00016/00016muslimbrothers.htm> . — Дата доступа : 05.09.2005.

⁸ Там же.

«Братьев-мусульман» имеются в странах СНГ, в т. ч. и в России. Отделения движения находятся в Саудовской Аравии, Кувейте, Судане, Сирии, ФРГ, Великобритании, Швейцарии, Франции, США, Катаре, Иордании, Бахрейне, ОАЭ (организации четырех последних стран наиболее радикальны — К. Э.).

Официально АБМ по-прежнему запрещена, но фактически ее существованию никто не препятствует⁹. Под руководством Верховного Наставника Омара ат-Тилимсани, вставшего во главе ассоциации в 1973 г., АБМ при Мубараке окончательно превратилась в политическую партию парламентского типа, оказавшись от силовых методов борьбы.

Высшим руководящим органом «Братьев» в Египте является *Маджлис аш-Шура аль-'Амм* (Верховный совещательный совет), избирающий бессрочного Верховного Наставника, чьи полномочия прекращаются в случае его недееспособности или смерти. Кроме того, Совет назначает двенадцать членов главного исполнительного органа АБМ — *Мактаб аль-Иршад* (Руководящее бюро). На предвыборной кампании 2012 г. партия свободы и справедливости (парламентское крыло египетских «Братьев-мусульман» — К. Э.) выдвинула кандидатом в президенты Египта Хейрата аш-Шатера. Крупного бизнесмена аш-Шатера называли в числе основных источников финансирования «Братьев-мусульман»¹⁰. Позже «Братья-мусульмане» заявили о выдвижении еще одного кандидата в президенты Египта, который должен был подстраховать основного претендента на высший государственный пост от ассоциации. Новым кандидатом стал Мухаммед Мурси — председатель «Партии свободы и справедливости». Свой шаг «Братья-мусульмане» объяснили опасениями, что Хайрат аш-Шатер может быть снят с президентской гонки¹¹. Получив 51,73 % голосов, Мухаммед Мурси победил на выборах и 30 июня 2012 г. вступил в должность президента.

В России Ассоциация братьев-мусульман официально запрещена с 2003 г. как экстремистская и террористическая. Впрочем, это не помешало делегации палестинского движения «Хамас», официально основанного в 1987 г. как отделение АБМ, посетить Москву по приглашению Владимира Путина в марте 2006 г.¹² Здесь любопытно отметить тот факт, что в американских списках

⁹ Ближний Восток: война и политика = Middle East : War and Politics / под ред. Г. Исаева и А. Сотниченко. — М. : Изд. дом Марджани, 2010. — С. 202.

¹⁰ Зуауи, Н. «Братья-мусульмане» выдвинули запасного кандидата в президенты Египта / Надим Зуауи РИА Новости // URL : http://ria.ru/Arab_eg/20120408/620763671.html. — Дата доступа : 08.04.2012.

¹¹ Зуауи, Н. «Братья-мусульмане» обещают не монополизировать власть в Египте / Надим Зуауи РИА Новости // URL : http://ria.ru/Arab_eg/20120421/631672542.html. — Дата доступа : 21.04.2012.

¹² Ближний Восток: война и политика = Middle East : War and Politics / под ред. Г. Исаева и А. Сотниченко. — М. : Изд. дом Марджани, 2010. — С. 202.

запрещенных организаций «Братья-мусульмане» не числятся, в отличие от движения «Хамас», признанного в США террористическим.

В настоящее время АБМ продолжает оставаться крупнейшей исламской политической организацией в мире.

Если рассматривать идеологию «Братьев-мусульман», то важное место в ее разработке, помимо работ Хасана аль-Банни, занимают произведения других идеологов исламизма — Сайида Кутба (1906–1966), Мухаммеда аль-Газали, Мустафы ас-Сибай и др.¹³

Идеология «Братьев» основана на идеях панисламизма. Довольно долгое время «братство» не имело какого-либо ярко обозначенного идеологического учения, руководствуясь в основном положениями Корана о «священной войне». И лишь на рубеже 1980–1990-х гг. практически все организации, входящие в Ассоциацию, приняли в качестве единой идеологии ваххабизм, что в немалой степени способствовало их объединению.

Ваххабизм признан официальным направлением ислама лишь в Саудовской Аравии (хотя и называется там иначе — *К. З.*), принимается, по существу, на тех же правах в Кувейте и получил определенное распространение в мире, особенно в тех регионах, где сильно финансовое и политическое влияние Эр-Рияда, и предполагает строжайшее соблюдение принципа единобожия и отказ от поклонения святым. Кроме того, в сфере социальных отношений запрещается и осуждается роскошь, излишества. В части признания Бога трансцендентным (отрицание возможности божественной эманации, т. е. возможности приближения человека к Богу, проникновения божественного духа в человека — *К. З.*), отрицания святости и святых на земле делают ваххабизм крайне нетерпимым к инакомыслию. Фатализм и отказ человека от свободы воли, что также обуславливает фанатичный рационализм, явились следствием трансформации ваххабизма из официального направления ислама, по существу, в некое социально-политическое движение, в принятие его в качестве этической системы «Братьями-мусульманами».

Программа исламского фундаментализма, ставшего, главным образом, радикальной реакцией на кризис политической и экономической системы мусульманского мира и потому не являющегося в чистом виде религиозным феноменом, предполагала возврат общества к принципам исходного ислама. В качестве же средства достижения поставленных целей предполагалась активная политическая борьба, допускающая использование экстремистских средств, оправдываемых идеей джихада. Сайид Кутб писал: «Когда на пути встают препятствия и появляются факторы материального воздействия, то возни-

¹³ Хохлов, И. Гамаат аль-ихван аль-муслимин. Общество Хасана аль Банни Братья-мусульмане (досье) / И. Хохлов // URL : <http://nationalsecurity.ru/00016/00016muslimbrothers.htm> . — Дата доступа : 05.09.2005.

кает необходимость уничтожить их прежде всего силой»¹⁴. Однако было бы неверно ставить знак равенства между фундаментализмом и экстремизмом. Примером тому может служить эволюция организации «Братья-мусульмане», которая прошла путь от военизированной экстремистской организации до умеренного движения реформаторского толка (хотя, по мнению некоторых исследователей, степень умеренности этого движения по-прежнему остается под вопросом — К. З.). Примером также может служить вхождение партии «Хезболлах» в ливанский парламент.

Политический радикализм исламского фундаментализма проявляется, прежде всего, в форме оппозиции существующим в большинстве мусульманских стран прозападным режимам. Иными словами, фундаментализм — это больше политическое, чем религиозное движение, т. к. его представители не выступают с идеями реформирования собственно религии как системы догм и обрядов. Они требуют изменения места и роли религии в жизни общества, отвергая господствующую идеологию, политическую практику существующего режима и государственное устройство как не соответствующие нормам мусульманской религии¹⁵. Политический, но не религиозный характер фундаментализма вытекает также из специфики практически всех идеологических течений мусульманского мира. Их общей чертой, независимо от политической ориентации, является апелляция к единому исламскому учению и выдвижение на этой основе претензий политического характера.

Политизация ислама была вызвана также изменением положения мусульманских стран в системе международных отношений. На протяжении нескольких десятков лет после падения Османской империи мусульманские страны были заложниками политического противоборства великих держав. Однако начало активной разработки нефтяных месторождений привело к кардинальному изменению ситуации. Теперь уже Запад становится во многом зависимым от нефтедобывающих стран Ближнего и Среднего Востока, не столь активно проводит политику вестернизации, не вмешивается в окончательное формирование в Саудовской Аравии теократической монархии, оказывается не в состоянии воспрепятствовать исламской революции 1979 г. в Иране (а позже и победе фундаменталистов на парламентских выборах в Алжире — К. З.). В этот период теряет свои позиции в регионе и Советский Союз, что во многом было связано с вводом советских войск в Афганистан.

Укреплению экономической мощи нефтедобывающих государств сопутствовало формирование системы международных организаций, которые

¹⁴ Кутб, С. Вехи на пути Аллаха. Цит. по : Поляков, К. Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. — М. : УРСС, 2001. — С. 20.

¹⁵ Донцов, В. Е. Ислам в международных отношениях // Дипломатический ежегодник 1997. — М., 1997. — С. 62–89.

ориентируются на исламские приоритеты. Так, Лига исламского мира (Всемирная исламская лига — К. З.), созданная Королевством Саудовская Аравия, как неправительственная религиозно-политическая организация, провозглашает следующие уставные цели: пропагандировать исламские учения, бороться с враждебными исламу идейными и сектантскими течениями, укреплять политические позиции мусульманского духовенства, объединять молодежь «под знаменем ислама» и т. д.¹⁶ Экономическая помощь также оказывается в первую очередь исламским развивающимся странам.

Однако укрепление позиций мусульманских государств и возрастание роли ислама в сфере международных отношений не привели к отказу представителей фундаменталистских течений от продолжения политической борьбы. Причем главной особенностью радикального политического ислама последней четверти XX в. стал его выход на международную арену. Отмеченные выше общемировые тенденции политизации ислама в значительной мере проявились и в современном постсоветском обществе. Что касается Беларуси, то возрождение ислама, которому в последнее десятилетие были посвящены некоторые публикации, не является специфичным процессом именно для ислама. Религиозный бум конца 80-х—начала 90-х гг. XX в. пережили все представленные в республике конфессии. Кризис советского общества, завершившийся распадом Советского Союза, и последующая дестабилизация всех сфер общественной жизни породили, в качестве одного из последствий, проблему личностной самоидентификации для большинства граждан страны. Поиск новых мировоззренческих ориентиров предполагал, в виде одной из альтернатив, и религиозный ответ на поставленные вопросы. Крушение устоев старого советского общества и формирование нового, не имеющего определенных идеологических ориентиров, позволили религии стать одним из факторов, оказывающих влияние на политические процессы, протекающие в современной Беларуси и постсоветских странах. Оценивая роль религии, ее место и значение в политической системе общества, следует иметь в виду существование различных моделей отношений между государством и религией. Причем эти отношения могут рассматриваться в нескольких аспектах. Во-первых, отношения между государством и религией как таковой, как того или иного типа веры, мировоззрения, идеологии. Во-вторых, отношения государства и организаций, «официально» представляющих религию. В-третьих, отношения государства и различных социальных групп, следующих религиозной традиции¹⁷.

¹⁶ Добаев, И. Политические институты исламского мира: идеология и практика. — Ростов-на Дону, 2001. — С. 9.

¹⁷ Канапацкая, З. Проблемы и перспективы развития татарской диаспоры в Республике Беларусь / З. Канапацкая // URL : www.idmedina.ru/medina/?4877 — Дата доступа : 12.10.2012.

СТАНОВЛЕНИЕ И ВОЗРОЖДЕНИЕ ИСЛАМА В АЛБАНИИ

*М. С. Семко
(Севастополь, Украина)*

Балканский регион расположен на юго-востоке Европы. Недры Балкан богаты полезными ископаемыми. Сложившиеся территориальные и климатические условия позволили Балканам стать первым из регионов Европы, где появилось земледелие в эпоху неолита. В античные времена на территории полуострова проживали греки, македонцы, иллирийцы, фракийцы и др. — народы, которые по праву можно назвать самыми экономически, политически, культурно и религиозно развитыми в данную эпоху.

В античности Албания входила в состав государства Македония, а с присоединением его к Риму в 146 до н. э. вошла в состав Римской провинции. Таким образом, в античности Албания поддавалась влиянию эллинской культуры, затем римской, которая не сильно шла в разрез с эллинской, однако устанавливала приоритет государственных интересов над личными. В Средневековье на Албанию оказывали влияния западная и восточная христианские церкви. Однако также единства в вероисповедании той или иной модели христианства на территории Албании не прослеживалось. Можно отметить, что народы, населяющие современную Албанию, одни из самых первых приняли христианство в V в.

Великое переселение народов раннего Средневековья привело к нашествию множества народностей, таких как остготы, многочисленные славянские племена и др., что вызвало войны, разорения и появление новых государств — Аварского каганата и Первого Болгарского царства. В VII в. территория Балкан формально являлась частью Византийской империи, однако контроль над нею практически утратила. Можно отметить, что на территории появившихся государств исповедовали христианство, начинает учреждаться архиепископство, христианство объявлено государственной религией. В данный период развиваются науки, братьями Кириллом и Мефодием была создана славянская азбука в 863 г. Модель вероисповедания на территории полуострова относилась к восточной модели христианства (православным).

После Четвертого крестового похода (1202–1204 гг.) крестоносцами был взят Константинополь, вследствие чего народы Балканского полуострова попеременно попадают под власть венецианцев, Эпирского царства, неаполитанского королевства, Сербского королевства. Западные регионы Балкан оказываются под влиянием католицизма по причине их близкого расположения к католическим государствам, с которыми велась торговля.

На закате Средневековья (в XV–XIX вв.) на территории впервые наблюдается объединение албанского народа культурно, экономически и политически под знамена ислама.

В XIV в. на территории Балканского полуострова распространяет свое влияние Османская империя со столицей в Стамбуле (1453 г.), поддерживает это влияние там на протяжении 550 лет. Османская империя приносит на Балканы не только свою политическую систему, свою культуру, а также и свою государственную религию — ислам. Новая религия на полуострове не получила большой отклик, малая часть народностей, такие как албанцы и боснийцы, приняла ислам. Бытует мнение, что ислам принимали с целью достижения привилегированного положения, также мусульманам предоставлялись сниженные налоги.

В XIX в. ареной русско-турецких войн становится территория Балкан. Вследствие этих событий Османская империя теряет свое влияние на Балканах, начинают приобретать независимость государства. В XX в. происходят Балканские войны, в результате которых приобретают независимость от Австро-Венгрии Албания и Черногория. За 550 лет влияния Османской империи на территории Балкан только Албания вышла из состава империи, религией которой являлся ислам.

Географическое положение Албании, которая находилась на границе между католицизмом, православием и исламом, повлияло на ее культуру, быт и религиозную систему.

Под властью Османской империи Албания находилась с XIV по XX вв. Османское владычество на данной территории установилось в результате следующего хода событий. В конце XIV в. начинается завоевание Балканского полуострова, в 1394 г. турки вторглись в Грецию, захватили важные опорные пункты в Фессалии (северо-восток Греции). В то же время была завоевана большая часть Боснии. Однако из-за организованного венгерским королем Сигизмундом крестового похода против османов в 1396 г. на долгие годы затягивается покорение Албании турками. И только в середине XV в. в период правления Мурада II султана Османской империи возобновляются попытки завоевания Албании. В начале своего правления Мурад II, предвидя возможность появления антиосманского союза, атакует Сербию в 1425 г., Валахию в 1426 г. Однако дальше он продвинуться не смог, и уже после завоевания Константинополя (1453) с его сыном султаном Мехмедом II турки захватывают Албанию, где вводят налог, берут многих в плен и заставляют албанцев войти в вассальную армию султана¹.

Во времена Османской Албании Турция сохраняла полунезависимый режим. Данное положение объяснялось тем, что Албания находилась на границах с иностранными государствами. Османская империя нуждалась в некой «наемной армии», которая размещалась бы на северных границах.

¹ U. S. Library of Congress. The Ottoman Conquest of Albani. — URL : <http://countrystudies.us/albania/17.htm>.

Северные племена территории Албании являлись Геги, которые были теми самыми племенами — защитниками границ. Поэтому Османская империя закрывала глаза на то, что Геги не допускают на свои территории турецких чиновников и сборщиков налогов. Однако, во время войн, Геги отбывали службу в качестве солдат нерегулярной армии и в XVIII—XIX вв., составляли весьма существенную часть армии османов. Но они воевали ради добычи и только под руководством своих племенных вождей. Турки имели свою нерегулярную армию на северных границах, содержание которой было не столь велико, а Геги имели возможность «пожиться» в битвах и оставить за собой «полуавтономию»².

В центре и на юге Албании турки имели большое влияние: они взимали умеренные налоги, число набегов северных племен, Гегов, на южные территории уменьшилось, т. к. они воевали с противниками Османской империи, также христианам разрешалось пользоваться землями в обмен на службу в кавалерии.

Можно предположить, что, создав такие благоприятные условия на территории Албании, Османская империя в полной мере начинает распространять ислам. Популярность ислам приобрел за счет снижения влияния христианских соседей, создания привилегий для мусульман, также многонациональности Османской армии, которая объединила всех под знаменем ислама.

К концу XIX в. ослабевает Османская империя, что дало возможность народам, входящим в ее состав, бороться за независимость.

Стремление Албании получить независимость появилось после русско-турецкой войны. В своем труде «История стран центральной и восточной Европы с древних времен до конца XX в.»³ российский историк В. Н. Шайдуров пишет: «На Берлинском конгрессе великие державы как одно из условий мирного договора предложили передать Сербии и Черногории районы северной Албании. Против этого решения выступили некоторые албанские вожди и представители знати, в основном мусульмане, организовав Албанскую, или Призрекскую лигу. Лига приобрела более националистический и независимый характер после присоединения католических племен из Шкодера и православных — с юга».

По мнению автора, под угрозой разделения территории Албании между Сербией и Черногорией все население страны объединяется не на религиозных основах, а на этнических, в Лигу входили как мусульмане, так и христиане.

Также автор отмечает: «Возникли опасения, что после окончательного распада Османской империи Албания может оказаться разделенной на части

² История Албании. — URL : <http://virtualeuropa.narod.ru/albania/history1.htm>.

³ История стран Центральной и Восточной Европы с древнейших времен до конца XX в. : учеб. пособие / В. Н. Шайдуров. — СПб. : Изд-во Невского ин-та языка и культуры, 2008. — 176 с. — С. 166—170.

соседними государствами. Для предотвращения подобного исхода Лига потребовала объединения албанских округов в одну автономную провинцию с тем, чтобы управление, школьное образование и сбор налогов контролировали сами албанцы. Такая национальная программа привела к расколу Лиги: мусульмане центральной Албании выступили против программы, сохранив верность Константинополю.

Национальное движение ушло в подполье, распространяясь в албанской зарубежной диаспоре и среди политических лидеров в самой Албании. Однако росту движения мешали региональные, религиозные и классовые противоречия. Католики Севера стремились сохранить свои традиционные привилегии. Мусульмане Косовской равнины оставались верными султану, поддерживавшему их в борьбе со славянами. Мусульмане-землевладельцы Центра не желали иметь отношение к опасному напряжению в пограничных районах, где многие православные христиане причисляли себя скорее к грекам, чем к албанцам».

Вторым этапом борьбы за независимость и суверенитет можно считать период 1913—1921 гг. Учитывая желания всех соседей, Албании было трудно добиться международного признания. Сложилась такая ситуация, когда каждому соседу нужен большой «кусочек» Албании: к Адриатическому морю хотела получить проход Сербия; Черногория стремилась приобрести г. Шкодер; Греция — присоединить районы юга Албании. Такое разделение Албании поддерживали Франция и Россия, однако Италия и Австро-Венгрия выступили против.

Для Албании Вторая мировая война считалась гражданской борьбой за независимость. После освобождения Албании от немцев к власти приходит коммунистическая партия, провозглашается Народное собрание и принимается конституция. В данный период Албанию можно охарактеризовать независимым государством, к которому она шла более полутысячелетия. Однако независимость государства не привела к свободе самого населения. На территории Народной Социалистической Республики Албания (НСРА) уничтожались противники режима. НСРА провозглашает себя первым в мире атеистическим государством, что выразилось в дискриминации религии и масштабных преследованиях верующих (как мусульман, так и христиан). Все религиозные помещения перешли в собственность государства. Были запрещены религиозные обряды, уничтожались книги религиозного характера и велась пропаганда атеизма.

В конституции НСРА в статье 55 говорилось: «Запрещается создание любой организации фашистского, антидемократического, религиозного и антисоциалистического характера». В статье наблюдается приравнивание религии к политическим и идеологическим движениям. **Статья 37.** Государство не признает никакой религии и поддерживает и развивает атеисти-

ческую пропаганду, чтобы укоренить в людях материалистическое научное мировоззрение»⁴.

Таким образом, за полувековое существование Народной Социалистической республики Албания выросло целое поколение, в котором поддерживали и развивали атеистическую пропаганду.

В начале 90-х гг. XX в. после краха коммунистического режима население Албании стало возвращаться к своим традиционным религиям, с тех пор в научных трудах постоянно ведутся дебаты о том, является ли Албания мусульманской страной.

В настоящее время религиозная ситуация в Албании не однозначна. Представление мирового сообщества об албанцах как о мусульманских фанатиках далеко от реальности, т. к. среди албанцев есть и католики, и православные.

Годы Народной Социалистической Республики изменили доли религиозных предпочтений у населения. Так, до начала гонения религии мусульмане-сунниты — 70 %, христиане-тоски (греческая православная церковь) — 20 %, католики-геги — 10 % и представители других конфессий. Албания — это единственная европейская страна, имеющая официальное мусульманское большинство. А по данным независимых исследователей на 2000 г., ислам исповедовало 38,8 % населения, католичество, по разным оценкам, — от 13,32 % до 16,7 %. К разным ветвям православия принадлежали 16,1 % верующих, из них около 10,4 % были последователями албанской автокефальной православной церкви. И около 11,8 % верующих относились к другим конфессиям, включая многочисленные протестантские течения. Не считали себя верующими 16,6 % населения⁵.

Распределение религиозных институтов имеет прямую связь с географическим расположением того или иного региона, как, например, север Албании находится под влиянием Римско-католической церкви, юг тяготеет к византийской культуре — православию, центр стран — наиболее исламский регион.

Таким образом, на Балканском полуострове, на территории которого распространено христианство (православие и католицизм), Албания — единственная страна в Европе, называющая себя исламским государством. Однако проявление ислама на территории страны отлично от традиционных исламских государств.

Изменения в Албанском исламе стали проявляться еще во времена приобретения независимости от Османской империи, тогда королем Зогу I были внесены изменения в религиозные обряды, что было связано с желанием подчеркнуть независимость и национальный характер. На национализацию

⁴ Конституция Народной Социалистической Республики Албания. — URL : http://ciml.250x.com/archive/albania/russian/albanian_constitution_1976_rus.html.

⁵ Религия в Албании. Храмы и мечети. — URL : <http://albaniainvest.net/travel/religion/>

ислама в большей степени повлияла сложившаяся религиозная обстановка в стране, где спокойно с исламом уживалось христианство. Можно сказать, что на территории Албании проявляется веротерпимость, на бытовом уровне население страны не делало разграничение между собой по религиозному фактору.

«Албанизация» ислама отражалась в отмене многоженства, намаз стал читаться по-албански, стоя и без поклонов, и др. Такие изменения не характерны для традиционной исламской системы, поэтому возникает вопрос, признает ли мусульманская умма мусульман Албании как истинных представителей ислама?

Точных данных о количестве мусульман в Албании почти не существует. Из-за нехватки научных исследований по данному вопросу затрудняется поиск научных, достоверных результатов о количестве мечетей, их посещаемости и др. Некоторые исследователи отмечают, что треть албанцев, назвавшихся мусульманами, не являются таковыми — они последователи суфийского ордена Бекташи, который получил свое распространение на территории страны в XIII в. Его популярность на территории Албании можно объяснить тем, что он объединил в себе многокультурность и толерантное отношение к другим конфессиям. Представители школы Бекташи разделяют общесуфийскую доктрину «единство бытия» и аллегорическое понимание Корана и шариата.

Можно считать, орден Бекташи стал чисто Албанским религиозным институтом, максимально объединившим национальные интересы.

Таким образом, одним из главных факторов «трансформации» ислама в Албании в национальную религию является территориальное расположение. Албания находится далеко от исламского мира, что позволило исламу развиваться обособленно, «по своему сценарию». Албания является страной, культуру которой можно назвать западной. Албанцы считают себя европейцами и стремятся к признанию их как членов Европейского сообщества.

ИСЛАМОВЕДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЖАКА ВААРДЕНБУРГА

*А. Ксёнжск
(Краков, Польша)*

Жак Ваарденбург принадлежит к наиболее известным исследователям религии и теоретикам религиоведения. Признание ему, главным образом, обеспечили труды по теории религиоведения, а также исследования в области арабистики и феноменологии религии. Особым уважением он пользуется за основание

и редактирование нескольких издательских серий, включая методологическую *Religion and Reason. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion*.

Жак Ваарденбург родился в 1930 г. в Гаарлеме, в Голландии, в семье евангелического пастора. После экзамена на аттестат зрелости он два года изучал право, а в 1949 г. начал изучать теологию в университете Амстердама. В то же самое время Ж. Ваарденбург начал слушать лекции по религиоведению, феноменологии религиоведения и философии. Спустя три года он изменил направление на религиоведение, окончил учебу в 1954 г. Одновременно с религиоведением он слушал лекции по арабистике и исламу в университетах Амстердама, Ляйдена и Парижа. Среди преподавателей, оказавших большое влияние на Ваарденбурга, были Ц. Й. Бликер, Й. Шахт, а в области наук об исламе — Л. Массиньон. С 1959 г. по 1960 г. Ваарденбург был в Иране и Египте, где подготовил свою диссертацию в области арабистики *L'Islam dans le miroir de L'Occident*, которую позже защитил в Амстердаме¹. В дальнейшем он исследовал возможности оказания помощи развитию университетов небогатых и развивающихся стран. Потом он уехал на один год в Университет МакГилла (Institute of Islamic Studies McGill University) в Монреале. Очередной академический год (1963—1964) он посвятил исследованиям университетов в арабском мире в Национальном центре научных исследований (Centre National de la Recherche Scientifique) в Париже. С 1964 г. Ваарденбург начал работать преподавателем сначала в Лос-Анджелесе в Университете Калифорнии (University of California), где он преподавал арабский язык и историю ислама, а потом в университете Утрехта, где у него были занятия по исламу и феноменологии религии. Затем он поселился в Швейцарии, преподавал в университете Лозанны, где в настоящее время с 1995 г. он является отставным профессором религиоведения. В это время он работал инспектирующим профессором в Университете Шербрук в Канаде, а также на отделении ближневосточных исследований в Университете Остина в Техасе (США). В 1990 г. университет Хельсинки присвоил профессору Ваарденбургу почетное звание доктора *honoris causa*. Он является автором многих статей, больших работ по методологии религиоведения и феноменологии, например, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research Introduction and Anthology*², *Reflections on the Study on Religion*³ и *Religionen und Religion*⁴.

¹ Jacques Waardenburg: *Ein fliegender Holländer*. In : Jürgen Court, Michael Klöcker (Hrsg.) : *Wege und Welten der Religionen. Forschungen und Vermittlungen; Festschrift für Udo Tivoruschka*, Lembeck Verlag, Frankfurt. — М., 2009. — Р. 655.

² Waardenburg, J. J. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research Introduction and Anthology*, The Hague. — Paris, 1973. — pp. 742.

³ Waardenburg, J. J. *Reflections on the Study on Religion: including the essay on the work of Gerardus van der Leeuw*, The Hague. — 1978. — pp. 290.

⁴ Waardenburg, J. J. *Religia i religie*. — Warszawa, 1991. — pp. 224.

Жака Ваарденбурга часто называют «отцом неофеноменологии», что отсылает нас к классической феноменологии религии, главным образом, к Г. ван дер Леуву и М. Элиаде. Однако Ваарденбург критикует классическую феноменологию за ряд ошибок. Взамен он предлагает так называемый «анализ намерений», согласно которому необходимо всерьез принимать значение религиозных явлений для конкретных людей. Для этого подхода важно значение религиозности как феномена, созданного на протяжении истории человеческими намерениями, проявляющимися в субъективной стороне религии. Неофеноменология занимается религией «субъективной», исследует не только значение фактов или религиозных явлений самих по себе или в соответствующих им контекстах, но значение их для конкретных людей, т. е. исследует их на уровне намерения. Этот новый подход, по мнению Ваарденбурга, дает возможность исследовать понятие веры как научную категорию, а не только религиозную⁵.

Когда исследователь и верующий человек говорят о вере, они говорят о двух разных категориях. Это особенно интересно в случае исследования живых религиозных явлений и новых религиозных движений, когда исследователь непосредственно сталкивается с выражением религиозного.

Жак Ваарденбург, однако, не только религиовед, методолог религиоведения и неофеноменолог, но и автор ряда научных работ в области арабистики, истории и современных проблем мира ислама. Первая работа в этой области — это его докторская диссертация *L'Islam dans le miroir de L'Occident*⁶.

В этой книге Ваарденбург анализирует проблемы в исламских странах, выделенные пятью востоковедами: И. Голдциером (I. Goldziher), К. Снук Гюрхорнье (Snouk Hurgronje), К. Беккером (K. Becker), Д. Макдональдом (D. V. Macdonald), и Л. Массиньоном (L. Massignon). Ваарденбург формирует позицию внутренней критики исламоведения и предлагает рассматривать уже не ислам в узком смысле слова, но изучение ислама. Этому критическому анализу предшествуют сокращенные биографии и точное описание работ указанных авторов. Книга представляет собой великолепное введение в востоковедение, начинающий найдет в ней изложение и фрагменты произведений, которые до сих пор были известны лишь французскому читателю⁷. В ходе анализа автор выделяет разные образы ислама, созданные востоковедами: исторический (Голдциер), который непрерывно эволюционирует; эстетический (Беккер), который представляет ислам в более широком контексте восточной культуры эллинизма; рациональный (Макдональд), акцентирующий

⁵ Hoffmann, H. *Fenomenologia, hermeneutyka i «badanie intencjonalne» J. Waardenburga*; «Nomos-Kwartalnik religioznawczy». — № 3–4. — Kraków, 1993. — S. 248.

⁶ Waardenburg, J. J. *L'Islam dans le miroir de L'Occident*. — Paris, 1963. — pp. 374.

⁷ Robson, J. *Review of Jean-Jaques Waardenburg J. J. Waardenburg, L'Islam dans le miroir de L'Occident*, Journal of the Royal Asiatic Society. — No 99/1967. — P. 150.

принцип противоположности видимой и невидимой реальностей; и, наконец, образ, предложенный Массиньоном и акцентирующий внимание на религиозном сознании и общении человека с Богом⁸.

Одна из самых известных и выдающихся работ Жака Ваарденбурга в области ислама — *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*⁹. Это произведение состоит из 20 очерков, представляющих разные аспекты ислама в истории и современности. Эти очерки сгруппированы в восемь больших разделов. Первый из них — *Начало* — всесторонне рассматривает переход от преисламского общества к кораничному. Два следующих раздела исследуют специфику ислама как системы отдельных знаков и символов. Четвертый и пятый раздел посвящен этике в исламе как важной части его идентичности, правам человека, а также общественным функциям ислама. Следующий раздел анализирует движения XIX в. и XX в., целью которых является обновление исламской жизни. Особое внимание автор уделяет ситуации в Саудовской Аравии. Заканчивают произведение два раздела, затрагивающие современные вопросы, такие как процессы исламизации, политика, исламские идеологии, идеализация ислама. В этой работе автор много раз показывает связь между религиозными и другими интерпретациями, их использование в политических идеологиях. Во вступительной части автор упоминает о прогрессе в области исследований ислама со времен Второй мировой войны.

Работа Ж. Ваарденбурга под названием *Muslim as Actors. Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions*¹⁰ ставит под сомнение взгляд на исламоведение как одну из ветвей ориенталистики. Учитывая, что западный мир рассматривает ислам в категории политической проблемы, исследование его религиозных аспектов представляется необычайно важным. Автор указывает на важность академических исследований ислама, на заслуги выдающихся ученых, а также исследует публикации на тему современного ислама. Ваарденбург защищает исследователей, которые сосредоточиваются на мусульманской интерпретации ислама, которые пробуют вновь показать мусульманское достоинство в современных контекстах, а также защищает мусульман, исповедующих собственный ислам. Он подчеркивает мнение мусульман в продолжающихся прениях на тему исламского образа жизни и реконструкции ислама как религии. Пристальное наблюдение за этими прениями должно очистить их от политических, религиозных

⁸ *Ibidem.* — P. 151.

⁹ Waardenburg, J. J. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives.* — Berlin, 2002. — pp. 436.

¹⁰ Waardenburg, J. J. *Muslims as actors. Islamic meanings and Muslim interpretations in the perspective of the study of religions.* In: *Religion and reason* 46. — Berlin, New York 2007. — pp. 471.

и идеологических мотивов. Нынешняя политическая ситуация создала неблагоприятный климат, который способствует преследованиям. В настоящее время нам надо посмотреть заново на способ мышления мусульман, чтобы, говоря об исламе, избежать определенных клише, которые неверно интерпретируют их способ мышления и которые уже не адекватны в сегодняшней ситуации. Переходы в ислам могут быть примером установления прочных взаимоотношений между мусульманами и иноверцами и восприняты как мирные периоды.

Ж. Ваарденбург является редактором трех примечательных литературных работ, касающихся соотношения между христианами и мусульманами. В своем собственном труде *Muslims and Others: Relations in Context*¹¹ он представляет результаты исследований и опытов, собранных им за время 50-ти лет своей научной работы. Автор использовал многие изданные ранее публикации на эту тему, однако он сократил работу с 19 глав до 14. Это были очерки, изданные в 1977 г. Хотя большинство глав он проработал, чтобы включить их в эту книгу, сразу видно, что работа не представляет собой однородный текст, а состоит из отдельных статей.

Автор *Muslims and Others: Relations in Context* задумывается над тем, что обозначает «быть мусульманином» и «быть христианином» не только для конкретного человека, но и для данного религиозного сообщества. Ваарденбург пишет насчет связи между мусульманами и последователями других религий. Он показывает, как мусульмане воспринимают иноверцев, особенно христиан, и в целом «западный мир», но также это касается и последователей иудаизма и других азиатских религий на протяжении многих столетий религиозного диалога и конфликтов. После объяснения некоторых аспектов ислама с внешней точки зрения автор изменяет перспективу и показывает читателю, как мусульмане воспринимают другие религии. После 50-ти лет исследований и личного участия Ваарденбург стремится привести к взаимопониманию и примирению ислама с другими религиями, в частности к примирению «старых» христиан с «новыми», как он называет мусульман¹². Он хочет привести к примирению не только на местном уровне, но также и на международном. Автор обращает внимание на необходимость этого в связи с тем, что последователи разных религий живут рядом друг с другом, и их соседские контакты ежедневны. Ваарденбург детально анализирует конфликт на Балканах и вопросы мусульманских меньшинств, живущих в Европе, их взаимные культурные отношения. Автор замечает, что все проблемы не могут быть решены сейчас, в его книге, и многие вопросы останутся без ответа.

¹¹ Waardenburg, J. J. *Muslims and Others: Relations in Context*. — Berlin, 2003. — pp. 539.

¹² Darrow, W. R. *Review of Jean-Jacques Waardenburg's Muslim and Others: Relations in Context*, International Journal of Middle East Studies. — vol. 39 / 02, May 2007. — P. 324.

У Жака Ваарденбурга огромное число собственных публикаций. Он также часто выступает как соавтор или редактор. Несомненно, он чрезвычайно значимый религиовед, сделавший огромный литературный вклад не только в феноменологию религии, но и, конечно, в науку об исламе. Кажется, что за годы своей работы в этой религии он стал экспертом диалога, что является чрезвычайно важным в политическом положении. Ваарденбург теперь отставной профессор, но будем надеяться, что он по-прежнему будет действительно принимать участие в научной жизни.

СЕКЦИЯ «ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

МОРАЛЬНЫЕ СУЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ЛЮДЕЙ

Л. В. Восковская
(Таганрог, Россия)

В современном обществе мораль как совокупность норм и ценностей, регулирующих человеческое поведение, претерпевает существенные изменения. В связи с распадом СССР и сменой экономико-политической формации произошёл слом господствовавшей системы морали, одной из форм выражения которой считаются моральные суждения. В психологии моральные суждения рассматриваются как когнитивный компонент морального сознания; эта традиция восходит к работам Ж. Пиаже, Л. Колберга, Н. Айзенберг, К. Гиллиган и др.

Теоретический анализ литературы по проблеме моральных суждений позволил сформулировать определение, которое легло в основу нашего исследования. Под моральным суждением мы понимаем *вербальное выражение рефлексии об отношении сущего и должного, отражающее степень зрелости морального сознания личности.*

Моральные суждения формируются под влиянием культурного опыта, частью которого является религия. На фоне затянувшейся социальной аномии Церковь пытается восстановить институт морали. Несмотря на то, что христианская мораль обладает своими особенностями, отличающими ее от атеистической, и за последнее время число людей, заявляющих, что в своей жизни они руководствуются именно христианским вероучением, выросло в несколько десятков раз, моральные суждения религиозных людей остаются неизученными. Поэтому *целью* нашего исследования стало выявление содержательных и формальных характеристик моральных суждений религиозных и нерелигиозных людей. На основе анализа научной и религиозной литературы была сформулирована гипотеза исследования: *религиозный характер сознания проявится в различиях моральных суждений верующих и неверующих по формальным и содержательным характеристикам.* Для проверки данной гипотезы были использованы следующие *методы и методики.*

1. Для изучения религиозности были использованы авторская анкета, а также методика выявления типа религиозной ориентации личности Г. Олпорта и Д. Росса. В зарубежной психологии исследований по проблеме религиозности значительно больше, однако и там есть ссылки на нечеткость определения этого понятия. В социологии религиозность понимается как «...определенное мировоззренческое и поведенческое состояние отдельных людей, групп и общностей, верующих в реальность сверхъестественного

и поклоняющихся ему»¹. Как социологическая, так и психологическая операционализация этой переменной вызывает трудности, т. к. стоит вопрос, что считать критерием религиозности². В ранних исследованиях, как, например, у Duff и Hong³, религиозность интерпретировалась как посещаемость церкви и соблюдение религиозных ритуалов.

В использованной в настоящем исследовании анкете на изучение религиозности в качестве критериев религиозности выступили критерии, предложенные Л. А. Андреевой и другими, а именно — признаки сознания, поведения и включенности в религиозные отношения. Признаком религиозного сознания служила религиозная вера (вера в Бога, бессмертие души и загробную жизнь и т. д.). Показателями религиозного поведения выступили посещения богослужений, молитва, празднование религиозных праздников, религиозные обряды. Что касается включенности индивида в религиозные отношения, то при разработке анкеты было уделено внимание только одному аспекту — отношению члена религиозной группы к светским общностям и ценностям (отношение к контрацепции и равенству мужчины и женщины)⁴.

В психологических исследованиях звучат идеи о необходимости различать поведенческую — внешнюю сторону религиозности — и духовную, скрытую от внешнего наблюдения⁵. Для различения этих двух сторон религиозности в психологии используется понятие религиозной ориентации. Г. Олпорт выделил два вида религиозной ориентации на основании мотивации, лежащей в основе религиозного поведения⁶. Внешняя религиозная ориентация подразумевает использование религии для достижения целей нерелигиозного характера: приобретения уверенности, эмоциональной поддержки, социального статуса и т. д. Внутренне ориентированная религиозность находит мотивацию в религии как таковой, это результат глубокой внутренней работы. Позже Олпорт разделил внешнюю ориентацию на две: непоследовательную внешнюю

¹ Уринович, Д. М. Введение в религиоведение. — М.: Мысль, 1985. — С. 127.

² Лебедев, С. Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. — 2005. — № 3. — С. 153–168.

³ Duff, R. Age density, religiosity and death anxiety in retirement communities / R. Duff, L. Hong // Review of Religious Research. — 1995. — 37(1) : 19–32.

⁴ Андреева, Л. А. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян / Л. А. Андреева, Л. К. Андреева // СОЦИС. — 2010. — № 9. — С. 95–98.

⁵ DeZutter, J. et al. Religiosity and mental health: A further exploration of the relative importance of religious behaviors versus religious attitudes // Personality and Individual Differences, 2006. — 4 : 807–18.

⁶ Олпорт, Г. Личность в психологии. — М.: КСП+, 1998.

и последовательную внешнюю⁷. Последовательная внешняя ориентация в этой классификации совпадает с внешней из предыдущей. Наибольший интерес представляет непоследовательная ориентация. Операционализация этого понятия была осуществлена R. Hood⁸. Непоследовательная ориентация характеризуется некритическим принятием положений религии. Этот конструкт в науке не проработан и требует дополнительного исследования.

2. Для диагностики *уровня развития моральных суждений* использовалась методика Л. Колберга, основанная на его теории⁹. Колберг выделяет три уровня развития морального сознания личности согласно зрелости ее моральных суждений. Преконвенциональный уровень — это первый уровень развития моральных суждений, фундаментом которого являются поощрение и наказание; здесь точка зрения других людей в расчет не принимается. Второму — конвенциональному — уровню характерно стремление соответствовать общепринятым нормам. Постконвенциональный уровень считается зрелым, потому что моральные принципы выбираются самостоятельно и не зависят от социального одобрения или неодобрения.

3. Для изучения содержательной стороны моральных суждений была разработана анкета. Первая часть анкеты направлена на изучение дефинитивных моральных суждений и предлагает раскрыть содержания основных моральных терминов: *добро, зло, ложь, правда, ответственность, справедливость, честь, совесть*. Вторая часть анкеты ориентирована на изучение предписательных моральных суждений, где необходимо было продолжить предложения типа «человек должен...» и т. д. Заключительная часть анкеты направлена на изучение оценочных моральных суждений, где необходимо закончить предложение, начинающееся со слов «хороший поступок, когда...» и т. д. Анкеты испытуемых были подвергнуты процедуре формализованного и качественного контент-анализа. В результате были выделены основные ключевые слова и смысловые блоки, составляющие понятийное поле моральных суждений.

Сведения об испытуемых. В исследовании приняли участие взрослые испытуемые в возрасте от 30 до 50 лет, 47 женского и 14 мужского пола. Исследование проводилось на базе Православного центра семьи и молодежи г. Таганрога. Также была сформирована контрольная группа атеистов.

⁷ Allport, G. W. Personal religious orientation and prejudice / G. W. Allport, J. M. Ross // J Pers Soc Psychol. — 1967. — 5(4) : 432–43.

⁸ Hood, R. W. Religious orientation and the report of religious experience // Journal for the Scientific Study of Religion. — 1970. — 9(4) : 285–91; Hood, R. W. The usefulness of the indiscriminately pro and anti-categories of religious orientation // J for the Sci Study of Rel. — 1978. — 17(5) : 418–31.

⁹ Kohlberg, L. Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization // Goslin, D. A. (Ed.) Handbook of Socialization Theory and Research. — Chicago, 1969.

Результаты. Первоначально все испытуемые были разделены на четыре подвыборки в зависимости от их религиозной ориентации (см. рисунок 1).

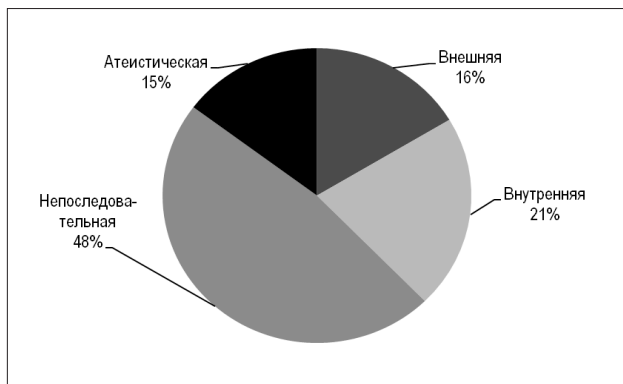


Рис. 1. Распределение испытуемых по критерию их религиозной ориентации

Были получены статистически значимые отличия по частоте встречаемости лиц с разным уровнем развития моральных суждений во всех четырех подвыборках. На рисунке 2 видно, что конвенциональный уровень развития морального сознания характерен преимущественно для людей с внешней религиозной ориентацией. Этот факт можно объяснить той мотивацией, которая лежит в основе религиозной жизни людей с внешней ориентацией. Для них религия — это средство удовлетворения своих потребностей, решения психологических проблем, и, стремясь к общественному одобрению, люди этой подвыборки в выносе моральных суждений будут склонны руководствоваться нормами этого общества и демонстрировать яркую им приверженность.

Постконвенциональный уровень развития морального сознания характерен для испытуемых с внутренней религиозной ориентацией, а также для атеистов. Причины такого развитого сознания, на наш взгляд, лежат в истоках религиозных (или антирелигиозных) воззрений. Люди с внутренней ориентацией во всем полагаются на Бога, однако христианская вера в качестве ценности говорит о свободе воли, милосердии и самопожертвовании. Эти ценности противоречат жесткому следованию конвенциональной норме, как светской, так и религиозной. Атеисты не верят ни в существование Бога, ни в загробную жизнь. Основной смысл жизни таких людей — это прожить достойно единственно данную им жизнь на этой планете, а способом достижения бессмертия является продолжение себя в памяти потомков. Поэтому для людей этой выборки моральное поведение опирается на ту пользу, которую они могут принести обществу своей жизнью.

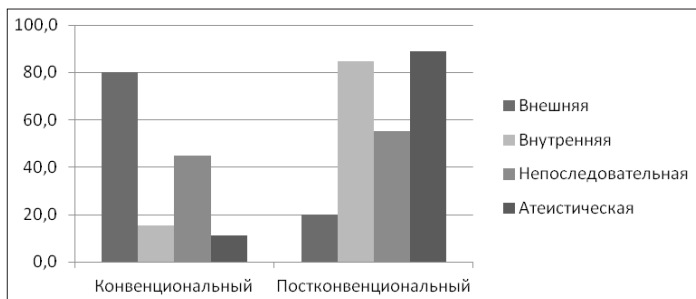


Рис. 2. Распределение частоты встречаемости разных уровней развития моральных суждений

Лица с непоследовательной ориентацией демонстрируют как конвенциональный, так и постконвенциональный уровень развития морального сознания: не определившись в своих религиозных воззрениях, они склонны в равной степени полагаться как на общепринятую норму, так и на собственно выработанные моральные позиции. Проведенное исследование показало, что в моральном языке таких людей присутствует интерференция светской морали и положений религиозных учений без конкретной привязки к конфессии. Смешение религиозной догмы и светской этики у этих испытуемых, на наш взгляд, не соответствует той интерпретации, которая дается их религиозной ориентации в науке. Hood отмечает, что для таких людей характерно некритическое принятие положений религии¹⁰. Однако наше исследование, наоборот, показывает критическое отношение к положениям христианской веры. Такое несовпадение можно объяснить историческими причинами. Теория непоследовательной религиозной ориентации создавалась за рубежом, для России с учетом ее религиозной культуры и истории эта теория неприменима. Советский период в жизни нашей страны характеризовался преимущественно атеистической установкой после распада СССР, когда внешний контроль за религиозной жизнью граждан был снят, появилось множество вариантов для реализации религиозной мотивации. Это привело к смешению в сознании людей положений многих конфессий, философских и сектантских учений. Сам термин «непоследовательная ориентация», на наш взгляд, является неудачным, и полученные результаты позволяют предположить, что для более целостной и реалистичной картины структуры религиозности современных россиян требуется пересмотр теории Олпорта с учетом специфики современной России.

¹⁰ Hood, R. W. The usefulness of the indiscriminately pro and anti-categories of religious orientation // J for the Sci Study of Rel. — 1978. — 17(5) : 418–31.

Контент-анализ анкет показал, что моральные суждения религиозных людей имеют содержательные и формальные отличия от моральных суждений нерелигиозных. При этом среди верующих в зависимости от их религиозной ориентации моральные суждения отличались своей спецификой. Несмотря на это в суждениях о должном и правильном у всех испытуемых обнаруживаются общие положения, позволяющие предположить, что их формирование обусловлено не религиозной верой, а воспитанием и социализацией.

Все испытуемые выделяют действия и поступки, которые условно можно охарактеризовать как моральные и добродетельные. К ним относится забота о нуждающихся и слабых, проявление доброты к людям, уважение их достоинства, взглядов и верований. При этом религиозные также говорят о прощении и терпении, в то время как с точки зрения атеистов — одним из главных проявлений морального поведения является ненавязывание взглядов, соблюдение дистанции и границы личности другого человека. Среди религиозных для каждой подвыборки также имеется общее и отличное. Лица с внутренней религиозной ориентацией в своих суждениях о нравственном руководствуются своей верой, лица с непоследовательной и внешней ориентацией не до конца интериоризировали христианскую этику, поэтому в их суждениях есть общее с суждениями как внутреннеориентированных, так и атеистов.

Также все испытуемые осуждают воровство, ложь, предательство и убийство. Однако лица с внутренней ориентацией отдельно отмечают в качестве деструктивно-аморального поведения самоубийство и аборт, в то время как атеисты пишут, что человек сам вправе решать, когда ему умереть, а среди аморальных проявлений выделяют невежество и безграмотность.

Отдельного рассмотрения достоин религиозный блок, выделенный нами во всех религиозных подвыборках; в выборке атеистов мы этот блок назвали антирелигиозным. В группе внутреннеориентированных этот блок очень объемный, в нем отдельно выделяются ключевые темы греха, Бога, Дьявола и характеристик веры. Часть аморальных поступков здесь описывается через понятие греха; осуждается блуд, гордыня, лукавство, фарисейство, страсти, злословие и корысть. Так как Бог выступает здесь в качестве источника моральных норм, для Его описания используется много разных эпитетов и синонимов. Источником греха и, как следствие, аморального поведения, является Дьявол, поэтому и ему в сознании людей с внутренней ориентацией отводится значительное место.

В сознании атеистов все, связанное с религией, носит негативный характер, источником морали здесь является общество и воспитание, а причиной безнравственного поведения — нарушения воспитания. В структуре морального сознания атеистов особое место занимает проблема познания и умственной деятельности. Ни в одной другой анкете не уделялось так много внимания моральному праву человека на образование и получение нового знания.

Это можно объяснить наследием советского воспитания, где подчеркивалась ценность грамотности и образования. В отличие от религиозных, которые свои интерпретации моральных терминов выводят из божественного веления, атеисты связывают моральные понятия с человеческими потребностями и интересами, с законами природы, т. е. с реальным социальным значением действий индивидов для их совместной жизни.

Таким образом, проведенное исследование показало, что моральные суждения религиозных людей имеют содержательные и формальные отличия от моральных суждений нерелигиозных. Однако, несмотря на это в суждениях о морально должном и правильном у всех респондентов обнаруживаются общие положения, позволяющие предположить, что их формирование не обусловлено религиозным опытом и верой людей, а источником их является воспитание и социализация.

КОГНИТИВНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ «ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ» В КОНЦЕПЦИИ ДЖАСТИНА БАРРЕТТА

*Т. В. Малевич
(Москва, Россия)*

Когнитивное религиоведение — это относительно молодая междисциплинарная область исследований, направленных на объяснение религиозных феноменов с точки зрения современной когнитивной и эволюционной психологии и антропологии¹. Одной из центральных тем данных исследований является проблема, давно получившая признание в сравнительном религиоведении и кросс-культурной психологии, а именно вопрос о причинах регулярного воспроизведения и повторения некоторых паттернов религиозных представлений и поведения во всех человеческих культурах. То есть вопрос о том, «что делает религию настолько “естественной”» и какую роль в этом процессе играет наша когнитивная архитектура².

¹ См. : Sørensen, J. Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion // *Numen*. — Vol. 52 (2005). — P. 465–466; Barrett, J. L. The cognitive science of religion / J. L. Barrett, E. R. Burdett // *The Psychologist*. — Vol. 24/4 (2011). — P. 252.

² См. : Boyer, P. Religious thought and behaviour as by-products of brain function // *Trends in Cognitive Sciences*. — Vol. 7/3 (2003). — P. 119; Barrett, J. L. Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — Vol. 37/4 (1998). — P. 608.

В основе объясняющих данный феномен концепций, разрабатываемых религиоведами-когнитивистами, лежат как минимум два открытия в сфере когнитивной науки и социальной психологии. Прежде всего, это двухфакторная теория эмоций С. Шахтера и Дж. Сингера, утверждающая, что когнитивные факторы являются «главными детерминантами выбора эмоциональных «ярлыков», а каузальная атрибуция выступает в качестве одного из ключевых механизмов интерпретации событий³. К исследованию религиозных переживаний и репрезентаций данная теория была применена в 1970–1980-х гг. в работах американских психологов Б. Спилки, Ф. Шэйвера, Л. Киркпатрика, а также философа религии У. Праудфута, рассматривающих религию как «смысловую систему», «систему взглядов для интерпретации всей сферы жизненных событий»⁴.

Опираясь на вышеуказанную теорию, религиоведы-когнитивисты утверждают, что, поскольку любой человеческий опыт строится на основании используемой для его объяснения каузальной атрибуции, нельзя говорить о «религии» как таковой — можно говорить только о событиях, которые считаются «религиозными» в силу атрибуции их причин религиозным агентам (богам, духам и т. п.) посредством свойственного нашему мышлению специфического когнитивного механизма — «гиперсенситивной системы обнаружения действующей силы» (*hypersensitive agency detection device, HADD*)⁵. Но само представление о данном механизме связано с другим, пожалуй, еще более важным для когнитивного религиоведения открытием — идеей о домено-специфической организации познания, разработанной лингвистом Н. Хомским и философом-когнитивистом Дж. Фодором и предполагающей, что у людей есть ряд биологически обусловленных, узко специализированных и локализованных в специфических областях мозга когнитивных систем, своего рода «умственных органов», аналогичных сердцу или зрительной системе, или системе двигательной координации и планирования»⁶. Как предположил французский исследователь Паскаль Буайе, представления

³ Шахтер, С. Когнитивные, социальные и физиологические детерминанты эмоционального состояния / С. Шахтер, Дж. Э. Сингер // Психология мотиваций и эмоций / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, М. В. Фаликман. — М. : АСТ : Астрель, 2009. — С. 444–446, 458.

⁴ См. : Spilka, B. A general attribution theory for the psychology of religion / B. Spilka, P. Shaver, L. Kirkpatrick // Journal for the Scientific Study of Religion. — Vol. 24/1 (1985). — P. 2; Proudfoot, W. Religious experience. — Berkley : University of California Press, 1985. — P. 75–118.

⁵ Barrett, J. L. Cognitive science, religion, and theology : From human minds to divine minds. — West Conshohocken, PA : Templeton Press, 2011. — P. 100–104, 114–116.

⁶ Chomsky, N. Rules and Representations. — Oxford: Basil Blackwell, 1980. — P. 39.

о религиозных агентах непосредственно связаны с тремя домено-специфическими областями — «обыденной физикой», «обыденной биологией» и «обыденной психологией», формирующими наши интуитивные ожидания по отношению к различным понятиям, т. е. их «каузальные схемы» или «естественные онтологии». Религиозные представления радикальным образом отличаются от сферы нашего обыденного опыта, поскольку обладают своего рода «несхематическими» свойствами, нарушающими их «естественные онтологии». Более того, определенное сочетание интуитивных и контринтуитивных представлений образует так называемый «когнитивный оптимум», баланс между соответствующими интуитивным ожиданиям «схематическими» чертами и их нарушениями, при котором эти понятия сохраняют свою неестественность, но тем не менее легко запоминаются⁷.

Именно механизм «обнаружения действующей силы», как утверждает американский психолог Джастин Барретт, играет в данном процессе ключевую роль: этот когнитивный механизм представляет собой сформировавшуюся в процессе эволюции предрасположенность когнитивной системы человека к интерпретации событий посредством атрибуции их причин антропоморфным агентам даже в том случае, если таковые отсутствуют⁸, т. е., если выражаться словами Стюарта Гатри, способность видеть «лица в облаках»⁹. Аналогично Гатри, связывающему религиозные представления с систематическим объяснением явлений окружающего мира посредством процесса антропоморфизации,¹⁰ Барретт считает, что именно переживание «NADD опыта» в конечном счете играет ключевую роль в воспроизведении религиозных верований¹¹.

Однако, с точки зрения Баррета, речь здесь должна идти не столько об антропоморфизме как таковом, сколько о своего рода «подготовленности» (*preparedness*)¹². Проведенные Барреттом и его коллегами эмпирические

⁷ Boyer, P. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley : University of California Press, 1994. — P. 68–88, 91–124; Idem. Religious thought and behavior as by-products of brain function. — P. 119–124. Также см. : Barrett, J. L. Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. — P. 610–611.

⁸ Idem. Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds. — P. 100–101.

⁹ Guthrie, S. E. Faces in the clouds: A new theory of religion. — New York : Oxford University Press, 1993. — P. 4, 177–204.

¹⁰ См. : Ibid. — P. 4, 177–204.

¹¹ Barrett, J. L. Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds. — P. 102.

¹² См. : Barrett, J. L. Anthropomorphism or preparedness? Exploring children's God concepts / J. L. Barrett, R. A. Richert // Review of Religious Research. — Vol. 44/3 (2003). — P. 300–312.

исследования¹³ позволили ему сформулировать теорию существования двух уровней концептуализации религиозных агентов: «базового», используемого при обработке информации в реальном времени, и «теологического», используемого при размышлении над качествами религиозных агентов в отсутствии дополнительной когнитивной нагрузки¹⁴. Такая двухуровневая организация религиозных понятий — так называемая «теологическая правильность» (*theological correctness*) — не является их специфическим свойством: образующие религиозные понятия репрезентации вписываются в континуум «абстрактности» или «когнитивной сложности». Этот континуум простирается от «базового» уровня, т. е. от нашего «наивного интуитивного знания» о существующих в мире вещах и воздействующих на них причинно-следственных связях», до сложных теологических постулатов или теоретических формул той или иной культурной традиции. Существование данного континуума обусловлено когнитивной необходимостью упрощать некоторые понятия и причинные связи в режиме реального мышления, направленного на быстрое решение повседневных задач, т. е. наличием у человека набора интуитивных ожиданий. Так, например, в обыденной жизни мы зачастую говорим, что Солнце вращается вокруг Земли, разговариваем и ругаемся с компьютерами и т. п. Но отсюда, как полагает Барретт, вовсе не следует, что мы имеем примитивные знания о движении небесных тел или в действительности верим в одушевленность техники: здесь речь идет именно о параллельном сосуществовании когнитивных репрезентаций. Аналогичным образом, если в процессе молитвы человек репрезентирует Бога как седого, длинноволосого и бородатого старика, это не означает, что он верит в реальность подобного представления¹⁵.

Но именно такой «базовый» уровень, с точки зрения Барретта, свидетельствует о том, какое воздействие оказывает и какие ограничения накладывает на концептуализацию божественного наша когнитивная архитектура. Этот уровень аналогичен естественному языку и представляет собой «естественную религию», т. е. набор «нерефлексивных» представлений, выражающих различные естественные тенденции, содержательно наполняющие наши представления о богах и соответствующие им концепты и практики. Компонентами «естественной религии», согласно Барретту, являются следующие «нерефлексивные» представления.

¹³ См., например : Barrett, J. L. Do children experience God as adults do? // *Religion in Mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience* / Ed. by Andresen J. — Cambridge : Cambridge University Press, 2001. — P. 173—190; Idem. Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. — P. 608—619; Barrett, J. L. Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts / J. L. Barrett, F. Keil // *Cognitive Psychology*. — Vol 31 (1996). — P. 219—247.

¹⁴ Barrett, J. L. Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine. — P. 616.

¹⁵ Idem. Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion // *Method & Theory in the Study of Religion*. — Vol. 11 (1999). — P. 326—327.

1. Элементы природного мира целенаправленно организованы неким агентом или агентами, обладающими сверхчеловеческими силами.

2. Причиной происходящих в мире событий являются невидимые агенты, отличные от людей или животных.

3. У людей есть внутренние компоненты (сознание, душа/дух), не являющиеся телесными.

4. Моральные нормы неизменны.

5. Аморальное и моральное поведение приводит к неудаче и удаче соответственно.

6. Ритуальное поведение может защитить от невидимых угроз.

7. Определенные наделенные действующей силой компоненты человека могут после смерти существовать без его земного тела.

8. «У богов... есть мысли, желания, намерения и свобода воли действовать».

9. «Боги могут быть невидимыми или бессмертными, но они не существуют вне времени и пространства».

10. Боги взаимодействуют с природным миром и людьми.

11. Обычно боги обладают неким сверхзнанием.

12. Боги могут вознаграждать или наказывать за совершение определенных действий.

13. Поскольку боги обладают сверхчеловеческой силой, их деятельность носит перманентный характер, а значит, религиозные ритуалы не нуждаются в постоянном воспроизведении¹⁶.

Безусловно, сам разговор о «естественной религии», свойственной всем человеческим культурам, не является чем-то новым: здесь можно вспомнить все те же пять принципов деизма Эдуарда Герберта, барона Черберийского¹⁷. Аналогичные попытки, правда, более близкие спекулятивным утверждениям Герберта Черберийского, чем результатам эмпирической работы Барретта, предпринимались и в нейротеологии. В частности, американские ученые Э. Ньюберг и Ю. д'Аквили стремились посредством анализа нейropsychологических коррелятов религиозных переживаний выявить так называемые «метатеологию» (всеобщие принципы, регулирующие и формирующие строение каждой религиозной и теологической системы, независимо от ее теоретического содержания) и «мегатеологию» (наиболее общее теологическое содержание этих систем)¹⁸. Тем не менее концепция Барретта содержит в себе значительный эвристический

¹⁶ Idem. *Cognitive Science, Religion, and Theology*. — P. 130–133.

¹⁷ См.: Милотин, Ю. Е. Основоположения деизма Герберта Черберийского // *Studia culturae*. — Вып. 2. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. — С. 35–43.

¹⁸ d'Aquili, E. G. *The mystical mind: Probing the biology of religious experience* / E. G. d'Aquili, A. B. Newberg. — Minneapolis: Fortress Press, 1999. — P. 177.

потенциал для сравнительного религиоведения: различение двух разновидностей религиозных репрезентаций позволяет, как минимум, проводить корректный компаративный анализ, избегающий как крайностей культурного релятивизма, так и грубых этнографических ошибок культурного универсализма.

ОСОБЕННОСТИ ЭТАПА СБОРА ДАННЫХ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ ФЕНОМЕНОВ РЕЛИГИИ

*И. С. Буланова
(Волгоград, Россия)*

Изучение различных феноменов в научной психологии подразумевает не только их осмысление в рамках тех или иных теорий, но и их эмпирическое исследование. Одним из сложных и неоднозначных с этой точки зрения феноменов является религиозность и религиозный опыт. В его эмпирическом изучении существует целый ряд трудностей, которые проявляются на всех уровнях реализации психологического исследования.

Рассмотрим с этой точки зрения этап сбора данных. Одной из главных характеристик взаимодействия верующего и исследователя на этапе сбора данных является сохранение такой позиции, которая позволит, с одной стороны, получить необходимую информацию о личных, важных аспектах веры, а с другой — сохранить научную объективность и беспристрастность. Сложность заключается в том, что ситуация глубокого и содержательного взаимодействия с верующими требует погружения в соответствующий этому религиозный контекст. Верующие как эксперты в своей вере настаивают на своем видении всех ее особенностей, что проявляется в корректировке вопросов и их переводе в религиозный дискурс. Однако, с точки зрения традиционной науки, такая ситуация видится совершенно недопустимой. В рамках традиционной психологии исследователь является беспристрастным экспериментатором, а верующий, в свою очередь, — объектом исследования, который априори не может диктовать экспериментатору, как его лучше исследовать.

Для того чтобы детально рассмотреть особенности этапа сбора данных в психологическом исследовании явлений религии, опишем это взаимодействие посредством следующей модели.

Данная модель представляет собой различные ситуации взаимодействия исследователя и верующего, которые определяются двумя аспектами. Первый аспект (столбцы таблицы) подразумевает статус респондента — является ли он верующим мирянином или он служит в Церкви. Второй аспект (строки таблицы) подразумевает погруженность исследователя в религиозную систему.

Таблица 1

Модель взаимодействия исследователя и верующего

Исследователь		Респондент			
		<i>верующий мирянин</i>		<i>верующий, служащий в Церкви</i>	
		я знаю о себе	я не знаю о себе	я знаю о себе	я не знаю о себе
<i>неверующий</i>		Неконструктивное взаимодействие с точки зрения самораскрытия респондентов			
<i>верующий мирянин</i>	знает обо мне	2.2 Открытая зона	2.3 Слепая зона	4.2	4.3
	не знает обо мне	2.1 Скрытая зона		4.1	
<i>верующий, служащий в Церкви</i>	знает обо мне	3.2	3.3	Неконструктивное взаимодействие с точки зрения сбора данных психологического исследования	
	не знает обо мне	3.1			

В представленную таблицу взаимодействия мы вписали широкоизвестную модель самораскрытия «окно ДжоГарри» («Окно Johari»), представленную четырьмя зонами (см. таблицу 1)¹. Самораскрытие респондента о его религиозной жизни возможно на разных уровнях. Это может быть относительно поверхностный уровень («открытая зона»), а может быть глубокий уровень («слепая зона»), который связан с раскрытием тех особенностей веры

¹ Ялом, И. Дар психотерапии / Пер. с англ. Ф. Прокофьева. — М.: Эксмо, 2008. — 352 с.

и религиозности, о которых сам респондент может не знать. В этом случае он ориентируется на исследователя, на его умение задавать вопросы. Готовность воспринимать какую-либо новую, неизвестную ранее информацию о своей вере привычно происходит в контексте религиозного взаимодействия (например, верующий и его духовный наставник). Таким образом, наиболее глубокое самораскрытие будет характерно на «нижних этажах» модели, т. е. в религиозном контексте.

1. В связи с этим представляется непродуктивным такое взаимодействие с верующим, в котором исследователь демонстрирует свою атеистическую или агностическую позицию. Такая демонстрация чаще всего носит латентный характер и выражается, например, в не совсем корректно сформулированных вопросах. Так исследователя может интересовать вопрос: «как часто верующий исполняет те или иные ритуалы». Его, прежде всего, интересует поведенческий компонент религиозности. Однако верующий может не ответить на данный вопрос, поскольку его не удовлетворит термин «ритуалы», некорректно отражающий его поведенческую активность. Для него более адекватным термином будет «Священное Таинство». Таким образом, в лучшем случае такое взаимодействие, «застрянет» на уровне выяснения жизненных взглядов и мировоззрения. В худшем случае исследователь получит незаполненный или перечеркнутый респондентом опросник, что фактически будет означать отсутствие взаимодействия вообще.

Глубокое самораскрытие респондента возможно в комфортных и равных для него условиях. *«Нельзя «лезть в душу» человека, ибо душа — это святое святых, и туда можно войти, только если вам откроют и пригласят внутрь. Иногда можно стоять у дверей и стучать, как Христос стучится в души людей, но тихо и ненавязчиво. Если же дверь не откроется, лучше отойти. Любовь к ближнему должна быть мудрой».* Митрополит Илларион (Алфеев)

Если же речь идет о такой глубине самораскрытия верующего, которая является скорее поверхностной и отражает известную для него (и, возможно, для других) информацию о своей вере, то данная ситуация взаимодействия может быть вполне приемлемой и продуктивной.

2. В случае, если исследователь признает толерантное отношение к вере, демонстрирует принадлежность к тому или иному вероисповеданию, продуктивность исследовательского взаимодействия существенно увеличивается. Самым простым шагом на пути к поиску респондентов — найти таких среди своих знакомых. Близкие люди, как правило, осведомлены о религиозной жизни своих родных. Кроме того, находясь в статусе знакомых, есть больше шансов на адекватное самораскрытие респондента.

Однако, даже проявляя толерантное отношение к вере респондента, можно столкнуться с тем, что верующие при принятии решения об участии

в психологическом исследовании будут ориентироваться на авторитетное мнение Церкви. Для таких респондентов существенную роль играет принципиальное разрешение Церкви заниматься исследованием религиозных явлений.

3. Таким образом, сбор данных может осуществляться и на более глубоком уровне входа в религиозную систему. Это, в свою очередь, предполагает поддержку со стороны Церкви. Так, например, это может быть просто благословение священнослужителя на исследовательскую деятельность, а может быть и осуществление исследования посредством настоятеля храма. И тот, и другой путь видится достаточно продуктивным с точки зрения самораскрытия респондента, поскольку для верующего привычен религиозный контекст, а также имеет большое значение авторитет Церкви. Однако это влечет за собой трудности, связанные с сохранением научной позиции. Авторитет Церкви может отразиться на желании респондентов давать социально одобряемые ответы, на желании священнослужителя вносить корректировки в формулировки вопросов.

4. Ситуация общения с верующим, служащим в Церкви, является одним из самых сложных с точки зрения сбора данных. Находясь внутри церковной системы, верующие хорошо осведомлены о разных аспектах своей веры и о том, как эти аспекты ДОЛЖНЫ проявляться. Они осведомлены о правилах, нормативах не только поведения, но и эмоциональных и когнитивных проявлений религиозности. Кроме того, для служащего в Церкви ситуация общения с исследователем о вере — это ситуация общения с верующим, находящимся вне церковной организации. Привычно для священнослужителя она происходит в контексте проповедей, консультаций, в которых он находится на авторитетной и иногда даже директивной позиции. Признание же каких-либо особенностей своей веры, т. е. глубокое самораскрытие священнослужителя в контексте «ученый — респондент», как правило, не типично для верующего. Это выражается в таких фразах как: *«Только находясь внутри Церкви, можно до конца понять и осознать необходимость тех или иных Ее установлений»*. *«Прежде, чем мне отвечать на ваши вопросы, научитесь сначала их задавать»*. *«Для того чтобы вам понимать о чем вы пишете, вам нужно выучиться на богослова»* и т. д.

5. Наконец, последний вариант взаимодействия верующего респондента и исследователя представлен специфическим видом общения внутри Церкви. В данном случае речь идет о таком взаимодействии, которое подразумевает теологический, богословский характер. С точки зрения этапа сбора данных традиционного научного исследования, данный контекст не является продуктивным.

Таким образом, наиболее продуктивный способ сбора данных в психологическом исследовании представлен пунктами 2 и 3 в описанной модели (см. таблицу 1). Такое взаимодействие представляет собой некий компромисс между религиозным контекстом, который необходим для успешного саморас-

крытия респондента, и сохранением научной позиции, которая подразумевает определенный психологический фокус рассмотрения предмета исследования.

Однако сбор данных как этап психологического исследования не существует обособленно. Он подразумевает цели, методы и в целом методологию исследования. Различные способы сбора данных, представленные выше, отражают определенную методологию исследования. Так первый способ сбора данных характерен для традиционной психологии, подразумевающий эксперимент как главный метод исследования. Для эксперимента характерно субъект-объектное взаимодействие. А это, в свою очередь, накладывает серьезные этические ограничения. «Религиозный опыт человека является сферой, манипуляции с которой вряд ли приведут к ценным исследовательским результатам»². Таким образом, позиция традиционной психологии представляется непродуктивной.

Сохранить научный подход и адекватный предмету исследования способ сбора данных, с нашей точки зрения, позволяет качественная исследовательская методология. Для нее характерно диалогичное, равноправное взаимодействие исследователя и верующего, погруженность в контекст³. При этом результаты качественного исследования соответствуют стандартам научной объективности, поскольку анализ данных следует строго определенным принципам и правилам. В этом смысле они обеспечивают переход от описания религиозного опыта к построению теорий, объясняющих их⁴.

² Чернов, А. Ю. Методы исследования в психологии религии. Современное состояние и тенденции развития гуманитарных и экономических наук: сборник научных трудов III межвузовской научно-практической конференции с международным участием / Редколл. : Л. А. Демидова, В. Н. Чайкин и др. — Волгоград : Волгоградское научное из-во, 2011. — С. 154.

³ Чернов, А. Ю. Качественный подход в психологическом исследовании: монография / А. Ю. Чернов; ГОУ ВПО «ВолГУ». — Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2008. — 340 с.

⁴ Чернов, А. Ю. Методы исследования в психологии религии. Современное состояние и тенденции развития гуманитарных и экономических наук: сборник научных трудов III межвузовской научно-практической конференции с международным участием / Редколл. : Л. А. Демидова, В. Н. Чайкин и др. — Волгоград : Волгоградское научное из-во, 2011. — С. 158.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ ИСПОВЕДУЮЩИХ БУДДИЗМ ЛЮДЕЙ

*Н. А. Познина, Э. И. Хайбулина
(Таганрог, Россия)*

Несмотря на значимую роль в истории человечества, явление религии воспринимается сейчас неоднозначно. Растет число верующих, множатся религиозные организации; мы видим, что для многих людей религия — это не более чем внешняя атрибутика, для других — важная составляющая жизни. Область бытийного знания полнится слухами, обрывочными образами и мифами, почерпнутыми из СМИ и преувеличенными общественным сознанием. Несмотря на все трудности, религия по-прежнему выступает транслятором одной из возможных моделей мира.

Каким бы ни было наше отношение к ней, религия играет немалую роль в обществе и оказывает серьезное влияние на личность. Изучение религии необходимо для того, чтобы, с одной стороны, понять, какова ее роль в нашей жизни, с другой — оценить ее влияние на конкретного человека, его сознание и поведение.

Действительность, в которой живет человек, целостна, несет в себе то, что уже познано и то, что пока невозможно изучить. Человек взаимодействует с действительностью через жизненный мир посредством отражения его явлений в собственной картине мира, обусловленной ранее сформировавшимися смысловыми конструктами образа мира¹.

Свойством любой религии является целостность модели реальности, ее само-легитимация, самодостаточность и замкнутость, направленность на экспансию жизненного мира личности. Когда под воздействием какого-либо фактора человек попадает в религиозную организацию и включается в ее деятельность, он осваивает ее модель, акцентируется на аспектах, более ему близких и актуальных. В этих условиях, если модель остается лишь одной из возможных, он не уделяет много внимания ей — это характеризует его как человека с внешним типом религиозной ориентации, обладающим любыми иными смыслами в образе мира, кроме религиозных. Внешняя религиозная ориентация характеризуется потребительским отношением к религии, использованием ее как средства, но не как цели². Это не всегда зависит от времени, проведенного в религии. Многие люди десятки лет взаимодействуют

¹ Леонтьев, А. Н. Избранные психологические произведения В 2-х т. Т II. — М. : Педагогика, 1983. — 320 с. : ил. — (труды д. гл. и гл.-кор. АПН СССР).

² Олпорт, Г. В. Личность в психологии / пер. с англ. И. Ю. Авидон; ред. Л. М. Шлионский. — М. : «КСП+»; СПб. : «Ювента», 1998. — 345 с.

с ней, но при этом их смысловая сфера не претерпевает существенных изменений в религиозных аспектах. Когда же модель принимается на веру, становится для человека значимой — это признак внутренней религиозности.

Ранее проведенные исследования показали, что у людей с внутренней религиозностью в структуре образа мира предельные смыслы обладают религиозным содержанием. Это подтверждает, что возникновение внутренней религиозности напрямую связано с перестройкой смысловой сферы, которая, в свою очередь, взаимодействует с картиной мира и наполняющими ее представлениями.

Смыслы определяют содержание представлений о мире и задаются ими. Проведенный теоретический анализ показал, что представление — это образно-смысловая единица познания, обобщающая прошлый, настоящий и будущий опыт о каком-либо объекте реальности или реальности в целом, выносящая на первый план субъективное значение этого объекта. Так как люди с внутренней религиозностью характеризуются изменением смысловой сферы, следовательно, представления о мире у людей с внутренней религиозностью в целом обладают некоторыми особенностями, в них появляются категории, которые отражают заложенные в религиозной догматике идеи.

Для выявления этих особенностей было проведено исследование. Одной из групп верующих, кто принял участие в нем, стали буддисты школ Кагью и Гелугпа в возрасте от 30 до 45 лет. Время пребывания в буддизме после принятия Прибежища от 1 года до 30 лет. Обе школы образованы в XI—XIV вв. в Тибете, сейчас являются крупнейшими на территории России, в частности в регионах, где буддизм имеет особое влияние (Калмыкия, Бурятия)³. Среди опрошенных в данных школах лиц было выявлено 20 человек с внутренней религиозностью и 9 — с внешней. В качестве предельных смыслов образа мира были выделены следующие: стремление к счастью, помочь другим людям стать счастливыми, вырваться из колеса Сансары, избавиться от страданий, постичь, каким все является. Наиболее часто встречаются первые две категории, что соотносится с целями Хиняны и Махаяны⁴.

Было получено, что образ мира связный, целостный; для буддистов характерна рефлексивность, в небольшой мере направленность на избегание неудач, негативных событий и явлений. В целом буддисты положительно оценивают мир вокруг себя, уверены в том, что в мире больше добра, чем зла, убеждены, что мир полон смысла, и ценят свое «Я».

На основе данных контент-анализа результатов методики «Картина мира» М. А. Холодной мы получили, что чаще всего встречается общее описание мира, достаточно уделяется внимания эволюционному принципу

³ Тинлэй, Г. Дж. К ясному свету: этапы пути. — Улан-Удэ: «Дхарма», 1995. — 256 с.: ил.

⁴ Леонтьева, Е.В. Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия. — М.: Эксмо, 2013. — С. 43: ил. — (Алмазный путь).

развития, технологиям и внешнему виду описываемых существ, также психологическим особенностям существ, отраженным в описании общих особенностей сознания, образа жизни, мировоззрения, стремлений, взаимоотношений и описании устройства социума. Часто респонденты проводят сравнение между придуманным ими миром и тем, в котором мы живем.

Также на основе анализа литературы и сочинений был проведен контент-анализ по выделенным категориям, которые можно назвать буддистскими: в большей степени проявились категории стремления к необусловленному счастью и развития ума, реже — помощь другим и идея отсутствия границ.

Проведен контент-анализ глубинных семантических ролей, где роль — это элементарная семантическая единица в структуре предложения, не подвергающаяся дальнейшему анализу. Он позволяет определить осознанное или неосознаваемое отношение автора к людям как активно влияющим на свою жизнь (агентив) или являющимся зависимыми от внешних обстоятельств (датив); указывает на то, сколько внимания уделяется результатам действий, месту, средствам и окружающей обстановке в его жизненном мире⁵. Итак, буддисты проявили скорее неосознанное отношение к людям как субъектам своей жизнедеятельности, тогда как категория датив проявлена чуть меньше. В наибольшей степени внимание уделено описанию объектов окружения, чуть меньше — результатам деятельности, еще меньше — описанию места и средств деятельности.

Полученных данных мало для того, чтобы утверждать, что картине мира верующих одной религии более свойственны те или иные черты, по сравнению с другими. Однако объем материала достаточен, чтобы наметить основные тенденции при описании картины мира буддистов, выделить в ней интересующее нас содержание.

Мы видим, что в некоторой степени для лиц с внутренней религиозностью представления действительно меняются под воздействием смыслов, что видно из совпадения содержания предельных смыслов с высокими показателями по категориям контент-анализа «стремление к необусловленному счастью» и чуть меньше — «помощь другим». Часто появляется категория «избежать страданий», что можно отнести к особенностям мировоззрения буддиста. Пока объяснить этот факт можно влиянием представлений об иллюзорности мира и безграничности ресурсов свободного от кармы сознания.

Категория «ум» часто встречается в буддистской литературе и понимается как средство достижения счастья. Полученные в ходе анализа категории касаются различных сторон бытия описываемого мира, где 5 из 13 категорий затрагивают психологические особенности существ. Возможно, это будет

⁵ Серкин, В. П. Контент-анализ глубинных семантических ролей // Психологическая диагностика. — 2009, № 3. — 33–37 с.

свойственно представителям всех конфессий с внутренней религиозностью, но в данном случае испытуемые делают на этой стороне жизни определенный акцент, что также сочетается с высокой степенью рефлексивности. Вероятно, это связано с требующими активной внутренней работы медитативными практиками. Кроме того, именно от действий и мыслей человека зависит его жизнь, он несет за них ответственность, следовательно, это требует от него постоянного самоконтроля и самоанализа, что также подтверждается результатами сопоставления значений датива и агентива в ходе контент-анализа семантических ролей.

Если говорить о категории помощи другим, то она так же присутствует в представлениях, хотя не так ярко, как идея индивидуального освобождения. Возможно, такая противоречивость связана с тем, что, хотя достаточно много внимания уделяется взаимодействию буддистов друг с другом, коллективным медитациям, часто говорится на лекциях о спасении всех живых существ, основная работа все же индивидуальная, внутренняя, требующая сосредоточенности и высокой степени рефлексии.

Помимо особенностей, которые можно связать с внутренней религиозностью, есть представления о мире, свойственные, вероятно, большинству людей нашей культуры. Общие тенденции отношений к миру положительные, превышают средние значения; респонденты убеждены, что в мире больше добра, чем зла, и он полон смысла. Описывая мир, вполне закономерно обозначить общие принципы, в частности принцип эволюции, а также особенности устройства жилища, развития технологий, устройства социума, что в целом говорит о естественной в нашем обществе грамотности и образованности.

В ходе бесед с респондентами и анализа полученных данных возникло предположение, что, несмотря на общие для всех буддистов особенности, представления как динамичная система подстраиваются и выявляют те стороны жизнедеятельности человека, которые для него в настоящем актуальны или «проблемны», не искажая при этом общей картины мира.

Итак, в целом мы видим, что буддисты многосторонне и положительно оценивают мир, описывают его, привлекая общие научные знания законов развития, описывая аспекты, присущие нашему миру. С другой стороны, картина мира обладает рядом особенностей, вероятно связанных с религиозной ориентацией категорий образа мира. Респондентам свойственно использование соответствующей терминологии, высокая степень направленности на развитие возможностей сознания с целью достижения состояния счастья и оказания помощи другим людям достичь того же. Эти данные пока лишь частично подтверждают гипотезу о существовании особенностей в содержании представлений о мире человека с внутренней религиозностью, однако говорят нам достаточно, чтобы утверждать, что религиозные знания

играют немалую роль в восприятии мира и его компонентов, влияют на поведение. Эти представления не просто часть ментальной модели, но часть индивидуальной реальности каждого.

Мы не знаем, верны ли религиозные постулаты — это предмет веры, но для религиозного это становится естественной частью мира, способом бытия, тем, что есть на самом деле. Невозможно отделить реальность и сознание, следовательно, предмет веры можно признать условно существующим и оказывающим воздействие на конкретное поведение через мотивы, эмоции, но прежде всего — через представления. Сама религиозная система замкнута на себе, является конструктивной и самодостаточной, не появляется на пустом месте, но возникает в результате кропотливой духовной работы, духовного опыта, описанного с помощью набора специфических терминов. Представления являются не просто следствием воздействия на личность и возможным средством манипуляции, но частью целостной и динамичной системы поддержания религиозной веры и возможностей раскрытия духовного потенциала (что, однако, происходит не всегда).

Очевидны причины, по которым религия является столь неоднозначным явлением. Свобода возможностей выбора картин мира порождает множественность индивидуальных реальностей. Взаимодействуя, они где-то совпадают, где-то параллельны, но где-то — противоположны. Эти противоположности вызывают диссонанс. Светскому человеку сложно понять и принять то, как мыслит религиозный, что порождает отчуждение, тревогу за собственные представления, собственную реальность. Между тем религиозное знание выкристаллизовывалось веками осмысления и познания действительности, веками духовного труда и имеет под собой немалые основания быть равноправной картиной мира.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ САМООТНОШЕНИЯ И ТАКТИК САМОПРЕЗЕНТАЦИИ У СТУДЕНТОВ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ И МОНАХОВ ОРДЕНА БРАТЬЕВ-ПРОПОВЕДНИКОВ

*Л. И. Ворожейкина, А. Ю. Чернов
(Волгоград, Россия)*

В современной российской психологии существует множество работ по проблеме «Я-концепции». Так, проведены эмпирические исследования по становлению и формированию профессиональной «Я-концепции» у руководителя, студента, педагога; специфики «образа Я» у родителей, появле-

ние его у детей и т. д. Вместе с тем можно констатировать, что в настоящее время исследования по «Я-концепции» религиозной личности практически отсутствуют, как правило, анализ осуществляется в рамках диссертационных исследований. Например, непосредственно «Я-концепцию» в религиозноведческом аспекте затронул Д. С. Крюков¹. Считая, априорно, что монашествующие и готовящиеся стать священниками, являются таковыми, нами было проведено анкетирование братьев-проповедников (доминиканцев) и семинаристов Киевской духовной академии и семинарии. Результаты исследования и первые теоретические выводы представлены в данной статье.

«Я-концепция»: некоторые теоретические положения. «Я-концепция» формируется под воздействием социального окружения и является результатом активного усваивания личностью социальных ценностей, установок, социальных ролей и образов поведения; практически невозможно установить, что больше влияет на ее формирование — индивидуальное или личное, скорее можно говорить о взаимном и сложном влиянии. «Я-концепция» трансформируется вследствие накопления жизненного опыта и интернализации новых социальных норм, ценностей и установок.

Трехкомпонентная структура «Я-концепции», принятая в отечественной традиции, включает в себя поведенческий, когнитивный и аффективный аспекты. Их формирование завершается к 7–8 годам, но при этом в процессе взросления происходит расширение каждого компонента, «Я-концепция» — это не статичная, а динамичная структура. Когнитивный компонент включает в себя самость и самооценку, представления о себе, социальные роли, социальные ценности; поведенческий — самоконтроль, самопрезентацию, саморегуляцию, поступки; аффективный — самоотношение и самооценку.

Что же может быть специфического в «Я-концепции» религиозной личности? По сути, религиозный опыт человека неразрывно связан с жизненным опытом, что является основой формирования «Я-концепции». В то же время религиозность является некой призмой в процессе интернализации — некоторые нормы и смыслы принимаются полностью, некоторые изменяются и преломляются в соответствии с мировоззренческими установками той или иной религии. Поэтому «Я-концепция» религиозной личности — это относительно устойчивая, в большей или меньшей степени осознанная, индивидуальная система представлений индивида о самом себе, подверженная влиянию религиозных норм, ценностей и установок, на основании которой он строит свое взаимодействие с другими людьми и относится к самому себе.

В данном исследовании было решено рассмотреть такой аспект «образа Я», как самопрезентация и такой аспект аффективного компонента, как

¹ Крюков, Д. С. Философско-религиоведческий анализ «Я-концепции» религиозной личности. — М., 2008.

самоотношение. Как правило, впечатлением, которое люди производят на окружающих, можно управлять при помощи определенных стратегий и тактик самопрезентации. Самопрезентацию можно описать как «процесс предъявления «Я-информации» в вербальном и невербальном поведении субъекта самопрезентации с учетом специфики социальной ситуации»². Ведущими мотивами самопрезентации в большинстве коммуникаций принято считать потребность в получении социального одобрения, демонстрацию своей принадлежности к определенной среде, утверждение желательной «Я-концепции», укрепление самооценки, повышение привлекательности и получение одобрения и уважения. Не вызывает сомнений то, что поведение и самопрезентация человека в значительной степени будут отражать его отношение к самому себе — самоотношение, являющееся также одним из компонентов Я-концепции. Самоотношение может быть понято как выражение смысла «Я» для субъекта, как некоторое устойчивое чувство в адрес собственного «Я», которое, несмотря на обобщенность, содержит ряд специфических модальностей (измерений), различающихся как по эмоциональному тону, переживанию, так и по семантическому содержанию соответствующего отношения к себе³.

Самоотношение имеет схожее с «Я-концепцией» трехкомпонентное строение: когнитивный, эмоциональный и поведенческий (конативный) компонент. Когнитивный компонент — это мыслительные процессы, которые реализуют познавательную функцию самоотношения. Посредством операций обобщения, анализа, синтеза, суждения и умозаключения личность вырабатывает устойчивые представления о себе. В процессе самопознания человек наделяет себя определенными свойствами, объясняет себе и другим мотивы своего поведения. Поведенческий (конативный) компонент выступает в качестве внутренних действий в собственный адрес или как готовность к таким действиям.

Итак, попробуем эмпирически выяснить, как связаны феномены самопрезентации и самоотношения.

Методики исследования и респонденты. Для того, чтобы получить ответы на интересующие нас вопросы, были использованы следующие методики⁴:

- *шкала измерения тактик самопрезентации С. Ли и Б. Куигли, позволяющая рассмотреть наиболее часто используемые характерные особенности поведения людей, проявляющих стремление*

² 18 программ тренингов: Руководство для профессионалов / Под. науч. ред. В. А. Чиркер. — СПб.: Речь, 2007. — 368 с. — С. 88–102.

³ Пантилеев, С. Р. Самоотношение как эмоционально-оценочная система. — М., 1991. — 110 с.

⁴ В Киеве опрос проводился на русском языке, в Кракове использовались опросники на польском. Выражаем отдельную благодарность за адаптацию опросников на польский язык к. филос. н. О. Я. Мухе.

получить социальное одобрение. Как правило, впечатлением, которое люди производят на окружающих, можно управлять при помощи определенных стратегий и тактик самопрезентации. Самопрезентацию можно описать как «процесс предъявления «Я-информации» в вербальном и невербальном поведении субъекта самопрезентации с учетом специфики социальной ситуации». Ведущими мотивами самопрезентации в большинстве коммуникаций принято считать потребность в получении социального одобрения, демонстрацию своей принадлежности к определенной среде, утверждение желательной «Я-концепции», укрепление самооценки, повышение привлекательности и получение одобрения и уважения⁵;

- опросник самоотношения В. В. Столина и С. Р. Пантелеева. Опросник позволяет выявить три уровня самоотношения, отличающихся по степени обобщенности: глобальное самоотношение; самоотношение, дифференцированное по самоуважению, аутсимпатии, самоинтересу и ожиданиям отношения к себе; а также уровень конкретных действий (готовностей к ним) в отношении к своему «Я»⁶.

Полученные данные были обработаны при помощи статистической программы SPSS версии 19.0.

В ходе проведенного исследования было опрошено 42 студента Киевской духовной академии и семинарии. Работа с доминиканскими монахами проводилась в двух монастырях ордена: в г. Краков (Польша) и в г. Киев (Украина). В ходе исследования было опрошено 13 монахов в Кракове и 2 монаха в Киеве. Эти группы являются валидными, поскольку у них одинаковый возрастной и образовательный уровень (новициат совпадает, в принципе, с третьим курсом семинарии).

Монахи ордена братьев-проповедников. Ведущими тактиками самопрезентации у монахов ордена Св. Доминика являются: «извинение» (ср. знач. 39,46), «желание понравиться» (ср. знач. 29,53) и «пример для подражания» (ср. знач. 25,53). К вспомогательным тактикам можно отнести: «отречение» (ср. знач. 22,26), «приписывание себе достижений» (ср. знач. 22,20), «оправдание с принятием ответственности» (ср. знач. 20,73).

⁵ Опросник переведен и адаптирован О. А. Пикулевой. См. : Гендерные, возрастные и профессиональные особенности тактик самопрезентации : диссертация ... кандидата психологических наук : 19.00.05. — СПб., 2004. — 248 с.

⁶ Столин, В. В. Опросник самоотношения / В. В. Столин, С. Р. Пантелеев // Практикум по психодиагностике: Психодиагностические материалы. — М. : Политиздат, 1988. — С. 123—130.

Корреляционный анализ данных, полученных в выборке монахов, показал, что наиболее значимыми корреляциями являются:

— аутосимпатия, которая отрицательно коррелирует с такими тактиками самопрезентации, как: «просьба о помощи» ($r = -.715, \rho < .003$), «оправдание с принятием ответственности» ($r = -.651, \rho < .009$), «преувеличение достижений» ($r = -.546, \rho < .035$) и «негативная оценка других» ($r = -.530, \rho < .042$). Это можно объяснить тем, что чем более человек независим, чем в большей степени он будет доволен результатами своей работы и поступками, тем положительнее будет его отношение к себе в эмоциональном плане;

— самоуважение, которое также отрицательно коррелирует с такими тактиками, как: «отречение» ($r = -.651, \rho < .009$), «оправдание с отрицанием ответственности» ($r = -.584, \rho < .022$), «преувеличение достижений» ($r = -.583, \rho < .023$). Это объясняется тем, что для поддержания самоуважения человек попытается снять с себя ответственность перед каким-либо важным делом и переложить ее на окружающих, при этом в качестве примера привести собственные предыдущие достижения;

— самопринятие, которое отрицательно коррелирует со следующими тактиками: «просьба о помощи» ($r = -.649, \rho < .009$), «запугивание» ($r = -.590, \rho < .021$), «преувеличение достижений» ($r = -.530, \rho < .042$). Другими словами, люди не любят демонстрировать собственную беспомощность и слабость и обращаться к кому-либо за помощью, а хотят выглядеть сильными, независимыми и успешными, что позволяет им жить в ладу с собой;

— самообвинение положительно коррелирует с тактиками «препятствование себе» ($r = .656, \rho < .008$), «оправдание с принятием ответственности» ($r = .639, \rho < .010$), «негативная оценка других» ($r = .546, \rho < .035$). Данная корреляция объясняется тем, что чем больше человек чувствует себя беспомощным, тем сильнее он будет пытаться переложить вину за это на окружающих и обстоятельства, при этом пытаясь результаты своего труда выставить в более выгодном свете.

Семинаристы Киевской духовной академии. Ведущими тактиками самопрезентации у семинаристов можно назвать такие как: «извинение» (ср. знач. 36,36), «желание понравиться» (ср. знач. 30,07) и «пример для подражания» (ср. знач. 23,11). Из вспомогательных тактик наиболее часто используются: «оправдание с отрицанием ответственности» (ср. знач. 22,14), «отречение» (ср. знач. 21,69), «негативная оценка других» (ср. знач. 20,54).

Корреляционный анализ данных, полученных в выборке семинаристов, показал, что наиболее значимые корреляции отсутствуют, а к менее значимым можно отнести:

— самоуважение, которое отрицательно коррелирует с такими тактиками, как: «препятствование самому себе» ($r = -.338, \rho < .028$) и «извинение» ($r = -.320, \rho < .039$);

— аутопатия, которая коррелирует с ($r = ,388, \rho < ,011$) такой тактикой, как «оправдание с принятием ответственности» ($r = ,358, \rho < ,020$);

— самоинтерес, который коррелирует с тактикой «приписывание себе достижений» ($r = ,398, \rho < ,009$). Для поддержания интереса к себе субъект вспоминает свои достоинства и прошлые достижения.

Анализ результатов. Можно констатировать, что у монахов и семинаристов ведущие тактики самопрезентации совпадают (см. таблицы 1 и 2).

Таблица 1

Критерии		Монахи (ср. знач.)	Семинаристы (ср. знач.)
Ведущие тактики самопрезентации	<i>Извинение</i>	39,46	36,36
	<i>Желание понравиться</i>	29,53	30,07
	<i>Пример для подражания</i>	25,53	23,11
Вспомогательные тактики самопрезентации	<i>Отречение</i>	22,26	21,6
	<i>Приписывание себе достижений</i>	22,20	—
	<i>Оправдание с принятием ответственности</i>	20,73	—
	<i>Оправдание с отрицанием ответственности</i>	—	22,14
	<i>Негативная оценка других</i>	—	20,54

Ведущие тактики самопрезентации направлены на формирование положительного образа религиозного человека. Значимые отличия в поведении существуют в применении вспомогательных тактик. Так, монахам свойственно приписывать себе достижения, что можно объяснить контекстом пребывания в монастыре и тем, что орден можно отнести к интеллектуальным, и соответственно, монах, попадая в орден развивается в когнитивном и духовном плане. Еще одной вспомогательной тактикой является «оправдание с принятием ответственности» — это убеждение субъектом других в том, что результаты его деятельности являются более позитивными, чем они есть на самом деле. В. А. Чикер⁷ две описанные тактики по признаку демонстрации высокой самооценки и доминирования объединяет в одну поведенческую стратегию «самовозвышение».

⁷ 18 программ тренингов: Руководство для профессионалов / Под. науч. ред. В. А. Чикер. — СПб.: Речь, 2007. — 368 с. — С. 88–102.

Таблица 2

Наиболее значимые корреляции		Монахи (ср. знач.)	Семинаристы (ср. знач.)
	Аутосимпатия	отрицательно коррелирует с тактиками «просьба о помощи» ($r = -.715, \rho < .003$), «оправдание с принятием ответственности» ($r = -.651, \rho < .009$), «преувеличение достижений» ($r = -.546, \rho < .035$) и «негативная оценка других» ($r = -.530, \rho < .042$)	коррелирует с тактиками желание/старание понравиться ($r = .388, \rho < .011$), с тактикой как «оправдание с принятием ответственности» ($r = .358, \rho < .020$)
Самоувежение	отрицательно коррелирует с такими тактиками, как: «отречение» ($r = -.651, \rho < .009$), «оправдание с отрицанием ответственности» ($r = -.584, \rho < .022$), «преувеличение достижений» ($r = -.583, \rho < .023$)	отрицательно коррелирует с такими тактиками, как: препятствование самому себе ($r = -.338, \rho < .028$) и «извинение» ($r = -.320, \rho < .039$)	
Самопринятие	отрицательно коррелирует со следующими тактиками: «просьба о помощи» ($r = -.649, \rho < .009$), «запугивание» ($r = -.590, \rho < .021$), «преувеличение достижений» ($r = -.530, \rho < .042$)	коррелирует с тактикой «приписывание себе достижений» ($r = .398, \rho < .009$)	
Самообвинение	положительно коррелирует с тактиками «препятствование себе» ($r = .656, \rho < .008$), «оправдание с принятием ответственности» ($r = .639, \rho < .010$), «негативная оценка других» ($r = .546, \rho < .035$)		

Рассматривая вспомогательные тактики самопрезентации семинаристов, можно говорить о том, что они используют такие тактики, как «негативная оценка других» — негативные высказывания в адрес других людей или групп, с которыми эти люди ассоциируются, и «оправдание с отрицанием ответственности» — это вербальные заявления субъекта, отрицающие негативные поступки.

Здесь стоит также отметить, что наименее используемая тактика самопрезентации у семинаристов и монахов — это «запугивание». Ведущими компонентами самоотношения и у монахов и у семинаристов можно назвать самоуважение и аутосимпатию. То есть содержание аффективного компонента «Я-концепции» имеет положительную окраску.

Рассматривая поведенческий компонент «Я-концепции» на основании полученных результатов исследования, возможно предположить, что, хотя верующие люди и осознают свою зависимость от окружающих, они предпочитают ее не демонстрировать. Так, доминиканского монаха можно описать как человека уверенного в собственных силах, не обращающегося за помощью к окружающим, а возникающие проблемы решающего самостоятельно. Причиной собственных неудач или неуспеха объясняющего внешними обстоятельствами.

Анализируя «Я-концепцию» семинариста Киевской духовной академии, возможно предположить, что собственные недостатки и неудачи также он объясняет внешними обстоятельствами, но в то же время признает собственные негативные поступки и свою ответственность за них. В качестве примера приводя свои ранние достижения и положительные качества.

В ходе исследования было выяснено, что у монахов и семинаристов есть как общие черты в их психологической характеристике (вежливость, ориентация на идеал, стремление быть образцом, наличие чувства вины), так и различия (оправдание с принятием ответственности/отрицанием ответственности, положительная/отрицательная оценка других, независимость/зависимость и т. д.).

ВНУТРЕННЯЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ЕЕ МЕСТО В СУБЪЕКТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЛИЧНОСТИ

*Э. И. Хайбулина
(Таганрог, Россия)*

Многие вопросы в современной науке являются спорными, не имеют однозначного ответа. Между тем совершенно очевидно, что предмет спора — это целостное явление, не зависящее от способов его описания. И тем не менее теоретическое, абстрактное знание, являющееся результатом описания действительности, помогает нам развивать технологии, контролировать среду и быть уверенными в окружающем мире. Религия играет немалую роль в обществе, ее идеи столь тонко вплетены в канву нашей культуры, что не обращают нашего пристального внимания, кажутся естественными. Она движет умами многих людей, другие недоумевают по этому поводу и сторонятся ее.

Между тем религия, как бы мы к ней не относились, многогранна и способна как направить человека на путь развития, так и способствовать актуализации различных психических проблем. И, несмотря на эти скрытые возможности и опасности, мы так мало знаем о тех изменениях, которые происходят с человеком в религии. Нет достаточной и целостной модели человека в религии, существует только ряд разрозненных исследований. В частности, нет ответа на вопрос, как осуществляется процесс формирования внутренней религиозной ориентации, т. е. как человек становится религиозным? Как в терминах работы психики и сознания описать этот процесс?

Основываясь на методологии интегрального подхода и современных представлениях о природе сознания, мы берем за основу то, что психическое пространство, пространство сознания — это сложная синхроничная система, пространство уникальной природы и свойств, текучее и мобильное, не имеющее истинно структур, но обнаруживающее их проекции в объективном. Поддерживается физиологической базой центральной нервной системы, но не приравнивается к ней¹. Состояние сознания — это режим работы психических функций и особое соотношение структур сознания; изменение в режиме функционирования этой системы получило название измененного состояния сознания². В психическом пространстве сокрыто множество ранее неизвестных человеку ресурсов, которые могут быть раскрыты при определенных обстоятельствах.

Психическое пространство каждого человека уникально, но обладает рядом общих для всех людей свойств, позволяющих вступать в коммуникацию, пребывать в одинаковом состоянии сознания и понимать друг друга. Реальность едина и целостна. Она отражена в модели реальности, которые у всех людей несколько различны. Введем термин «ментальная модель», обобщая под ним многообразие накопленных человеком знаний о реальности, — картина мира, образ мира, неосознаваемые установки, скрытая парадигма и т. д. Это часть психики, обеспечивающая продуктивное взаимодействие человека с реальностью, в то же время мобильно и синхронично влияющая на все психическое пространство в целом. Она представляет собой как осознаваемые знания и установки относительно мира и его явлений — картина мира и представления, частично осознаваемые — образ мира, и полностью нео-

¹ Уилбер, К. Краткая история всего / Кен Уилбер; пер. с англ. С. В. Зубкова. — М. : АСТ : Астрель, 2006. — 476 [4] с. : ил.; Хант, Г. О природе сознания: с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения. — М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. — 555 с.

² Петренко, В. Ф. Психосемантика измененных состояний сознания / В. Ф. Петренко, В. В. Кучеренко, Ю. А. Вяльба // Психологический журнал. — 2006. — том 27. — № 5. — С. 17.

сознаваемые, сокрытые в подсознании. Ментальная модель — динамическое образование, которое играет немалую роль в процессах обработки поступающей информации, регуляции поведения, формировании самоотношения и т. д. Хотя модель — это, безусловно, не единственное, что изменяется при переходе от внешней религиозности к внутренней, но она играет важнейшую роль.

Попробуем описать этапы модификации модели мира и всей системы в целом при переходе от внешнего типа религиозности к внутреннему. Итак, человек, обладая некоторой мотивацией — интерес, желание найти утешение, даже заработок денег — приходит в религию, имея определенную ментальную модель, сформировавшуюся ранее. Интерес к новому привлекает его к изучению окружающей обстановки, ознакомлению с культом и людьми, принимающими в нем участие. Вероятно, на этом этапе человек выносит свою эмоциональную оценку, которая в дальнейшем повлияет на формирование религиозности. Немалую роль здесь играют ранее сформировавшиеся установки в отношении религии в целом и конкретных ее форм.

Второй этап связан с более глубоким, систематичным формированием представлений о конфессии. Какими бы не были мотивы того, что человек остался в религии, его психическое пространство в процессе все более глубокого погружения в большей или меньшей степени претерпевает изменения. В случае, если религия для человека второстепенна, используется в своих интересах, он может характеризоваться как человек с внешним типом религиозности, которая может так никогда и не перейти во внутреннюю³. Такая ситуация часто встречается там, где религия — это традиция, а не предмет осознанного выбора. В этом случае мы видим положительную самоидентификацию, хорошую когнитивную осведомленность и даже частое выполнение культовых обязанностей, но для человека религия все же не становится сакральной ценностью. Как правило, именно о численности этих людей идет речь в социологических опросах.

С другой же стороны — люди, по каким-то причинам глубоко заинтересованные постулатами веры, тщательно выбирают то, что необходимо именно им для развития в рамках данной религии. Вероятно, целостная и самодостаточная религиозная система знаний, будучи многомерной, способна ответить на многие запросы, — некоторым образом совпадает с интересами индивида. Итак, человек находит, что религиозная система интересна и полезна ему, он остается и изучает ее далее. В это время процесс активного изучения порождает сомнения и тревогу за модель мира. Религиозная система широка и вскоре человек принимает как гипотезу то, что она верна, либо верны ее отдельные компоненты. Оценивает ее, проверяет. Так формируется вера и изменяется модель мира, а синхронично ей и все психическое пространство в целом.

³ Олпорт, Г. В., Личность в психологии / пер. с англ. И. Ю. Авидон; ред. Л. М. Шлионский. — М.: «КСП+»; СПб.: «Ювента», 1998. — 345 с.

Наиболее интересным представляется дальнейший процесс возникновения внутренней религиозной ориентации. Несмотря на то, что идея существования религиозного инстинкта была раскритикована, все же здоровое зерно здесь есть. Человек всегда готов к религии — утверждает эта идея. Почему бы нет? В сознании человека, как показали эксперименты С. Грофа, В. В. Налимова, некоторые наши пилотажные исследования, заложены смысловые структуры, при раскрытии которых человек сталкивается с собственно религиозными образами и переживаниями (крест, Будда, любовь к Богу) и близкими им, которые можно назвать надличностными, проявляющимися у многих людей независимо друг от друга (свет, легкость, ощущение любви, безграничность, ощущение себя вне тела и т. д.)⁴. Актуализация этих смыслов вызывает кратковременное изменение состояния сознания с изменением свойств памяти, восприятия, мышления и других психических функций, а также, вероятно, отражаясь на уровне психофизиологии. Однако это только предпосылки.

В раскрытии внутренней религиозности участвуют не только смыслы. Современная когнитивная психология описывает психофизиологические механизмы, на которых «паразитирует» религиозная вера, будучи элементом, согласно принципу эволюции нецелесообразным, ненужным, заводящим развитие в тупик⁵. Однако данные этих исследований можно объяснить как наличие психофизиологических основ и психологических предпосылок для развития религиозной веры, раскрытия потенциального состояния внутренней религиозности, отражающее одно из направлений эволюционного развития, т. е. полностью эволюцией оправданного, но на момент исследования непроявленного.

Используя описанные когнитивной психологией основы и актуализируя соответствующие смысловые зоны, раскрывается состояние внутренней религиозности, характеризующееся перестройкой жизненных ценностей и смыслов образа мира, а также сопровождающееся интенсивным развитием религиозной веры. Так как психическое пространство — это целостная синхроничная система, то упомянутые выше изменения влекут за собой перестройку этой системы, что оказывает влияние на функционирование многих

⁴ Хайбулина, Э. И. О возможности экспериментального исследования условий раскрытия духовного потенциала человека, Миссия молодежи в науке / Э. И. Хайбулина, А. В. Юрченко // Материалы научно-практической конференции. Т.2. Гуманитарные и педагогические науки. — Ростов-на-Дону : Издательство Южного федерального университета, 2012. — С. 386—389.

⁵ Lewis, A. Why Religion is Persuasive : How Religious Rhetoric Taps into Intuitions Underlying Religious Thought (2011). — URL : http://www.infidels.org/library/modern/adam_lewis/persuasive.html. — Дата обращения : 05.03.2012; Томпсон, Э. Нейропсихология религии. — URL : <http://nosheep.org.ua/videos/neiro-ps-rel>. — Дата обращения : 15.12.2012.

других психических процессов, изменяет саму личность человека, его характер и поведение. В этом случае мы можем говорить об особых характеристиках самого сознания как психического пространства, отличных от тех, что присущи человеку с внешним типом религиозной ориентации или атеистическими установками.

Немалую роль в перестройке психического пространства играют измененные состояния сознания, достигнутые в ходе религиозных психотехник. Само измененное состояние сознания есть перестройка психического пространства в особый режим функционирования, сопровождающийся и поддерживающийся определенными физиологическими коррелятами. Если режим функционирования и содержание сознания человека с внутренней религиозностью имеет характерные особенности, то можно предполагать, что измененные состояния сознания в религии есть некий сдвиг функционирования в ту сторону, куда направлена психотехника. Такого же сдвига из режима функционирования сознания человека с внешней религиозностью будет в нормальных условиях сложнее достичь. Отразим это на рисунке 1.

Можно предположить, что трансперсональные практики, находящиеся вне религиозных догм, позволяют достигать близких состояний сознания, что и при использовании религиозных техник, но без сопровождения целостной системой права и указаний могут нанести вред неподготовленному человеку, ввести его в заблуждения, создать ложные представления. В любом случае любые измененные состояния сознания — кратковременны.

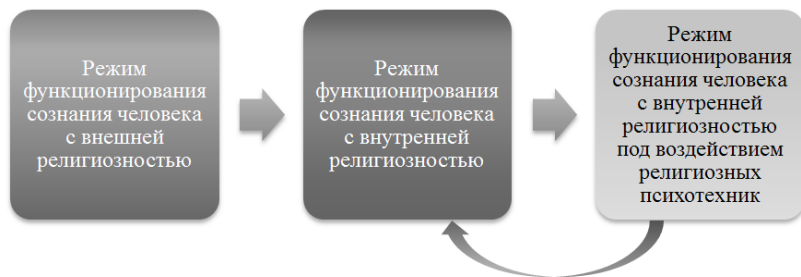


Рис.1. Изменение функционирования сознания человека при формировании внутренней религиозности и использовании религиозных психотехник

Внутренняя религиозность после изменения модели мира и возникновения устойчивой религиозной веры может пойти двумя путями развития, что соотносится с философской моделью уровней сознания М. Генделя. Согласно этой модели, современный человек — это человек рациональный, для которого наука играет особую роль, а научные модели оказывают на людей влияние.

И для человека рационального два пути — развитие или деградация, где оба могут быть связаны с религией и соответственно делят людей на два типа⁶.

Первый тип характеризуется замыканием модели мира и «остеклением» всего психического пространства. Человек просто верит в модель, развитие человека замедляется, психотехники становятся ритуалом, привычкой, но не вызывают необходимых изменений, либо вызывают, но интерпретируются неверно — человек становится, условно говоря, фанатиком, что согласно модели соотносится с мифическим уровнем сознания.

Второй тип: система остается открытой, готовой к постоянной перестройке и развитию. Человек пересматривает свои взгляды, открыт другим идеям, терпим, не видит противоречия между рациональными доводами и верой — надрациональный уровень сознания.

Итак, человек взаимодействует с религией таким образом, что под воздействием выверенной религиозной системы знаний и действий не просто изменяются представления о мире, но происходит синхроничная перестройка всей психической системы, что, в частности, отражается в изменении смыслов образа мира. Так человек как бы подстраивается к религии, в которой он пребывает. Любая религия ведет человека к определенному результату с помощью догм и методичного выполнения психотехник (отшельничество, молитва, медитация, обеты и т. д.). Будучи активно в религии, как и в любой другой системе практик (например, йога, аутотренинг), человек систематично из года в год выкристаллизовывает в себе особые качества, навыки, раскрывая все новые и новые ресурсы сознания, изменяя его. Именно поэтому нам со стороны остается только выдвигать гипотезы о пользе или бесполезности религии. Мы не сможем понять религиозного человека, не изучив особенности его сознания в целом, не определив в чем его качественное отличие от человека светского, его свойства, функции, механизмы, причины; пока не поймем, что же качественно нового появляется, когда человек становится внутренне религиозным и проходит долгий путь само-преобразования. Только получив ответы на эти вопросы, построив целостную модель, мы смогли бы ответить на вопрос об эволюционной целесообразности религиозной веры и ее роли в жизни человека.

⁶ Непомнящий, А. В. Духовно-нравственное воспитание личности: методология, концепция, пути реализации. — Таганрог : Изд-во ТТИ ЮФУ, 2011. — 136 с.

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЛЧЕНИЯ В НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ

С. Ю. Воронай
(Минск, Беларусь)

Уже более ста лет ученые занимаются систематическим изучением конверсии — процессов, составляющих вход человека в религиозную организацию. В настоящее время конверсия является одной из самых глубоко разработанных тем в социологии и психологии религии. Специалисты выделяют три основных направления исследования данной проблемы.

Выявление и анализ способов входа человека в религиозную организацию.

Анализ процесса конверсии, концентрирующийся на выделении наиболее характерных этапов как предваряющих встречу с религиозной организацией, так и составляющих сам процесс знакомства с группой и всестороннего подключения человека к ее деятельности.

Изучение на макро- и микроуровнях социального контекста, в котором происходит процесс конверсии, и факторов, влияющих как на вероятность его начала, так и на степень успешности его протекания¹.

В данной статье будут рассмотрены представленные в русскоязычной среде концепции социально-психологических предпосылок конверсии в новые религиозные движения (НРД).

Среди ученых, исследующих НРД, нет единого мнения по поводу того, кто и почему попадает в эти организации. Одни уделяют большее внимание личностным особенностям индивида, другие делают акцент на ситуационные факторы.

По мнению К. Истер, в НРД может попасть любой человек и особенно во время обычных переходных периодов, включая: первый год вне семьи, вне семейного дома; смену работы или ее потерю; год до или после окончания учебного заведения; внезапную болезнь, смерть близкого или несчастный случай; отпуск или каникулы; смену образа жизни².

И. Митрофанова отмечает, что в НРД часто попадают люди, чьи установки и ценности еще не успели сформироваться и стать устойчивыми.

¹ Мартинович, В. А. Проблема индикаторов конверсии // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: сборник научных трудов / Под общей редакцией В. В. Старостенко. — Могилев. : МГУ им. А. А. Кулешова, 2006. — С. 187–190.

² Григулевич, И. Р. Пророки «новой истины»: Очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира / И. Р. Григулевич. — М. : Изд-во политической литературы, 1983. — 303 с.

Автор выделяет четыре категории людей, вступающих в НРД. К первой категории И. Митрофанова относит коллективистов, активность которых направлена вовне. Это люди, которые испытывают непреодолимое желание жить и работать в команде. От НРД они ожидают возможности выразить себя и найти применение своим способностям. Ко второй категории относятся оппозиционеры. Как правило, это молодые люди, которые стремятся проявить индивидуальность и отстаивать право на собственное мнение. Восставая против семейных и общественных ценностей, они пытаются самоутвердиться через уход в НРД. Категория искателей представлена группой людей, находящихся в поиске смысла жизни. Они не придают значения ни особенностям организации культа, ни специфике верования. Их выбор чаще всего обусловлен случайным стечением обстоятельств.

К четвертой категории относятся люди, вступление которых является результатом стремления отождествиться с лидером культа³.

Как утверждает Д. К. Росс и М. Д. Лангон, существуют определенные факторы, которые влияют на уязвимость личности в отношении попадания в НРД. К таким факторам они относят: этап развития, ситуацию, личную биографию и психологическую предрасположенность.

Прохождение основных этапов психосоциального развития и соответствующих им кризисов предполагает рост вероятности вовлечения в НРД. Особенно в этом отношении значимы (в соответствии с типологией Э. Эриксона) стадии подростковая и поздней зрелости (после 60 лет). Опасность подросткового периода связана с возрастной неопытностью, недостаточной ответственностью, тяготением к простым ответам на сложные вопросы. Психология подростка во многом носит культовый, групповой характер.

К ситуационным факторам относятся все состояния неустойчивости перехода, связанные со сменой социального статуса и групповых ролей. Это окончание средней школы, первый год вне семьи, тюремное заключение, первый или последний год обучения в вузе, потеря или смена работы, развод, путешествие, переезд, болезнь, смерть близкого, смена образа жизни, эмиграция.

При рассмотрении роли биографии отмечается, что дети из семей с высоким уровнем дохода более уязвимы для вербовщиков, чем менее инфантильные — выходцы из бедных семей, прошедшие дворовую школу выживания и цинизма, выработавшие иммунитет против эксплуатации и манипуляции. Однако защищенные психологически, эти же люди могут заинтересоваться материальными благами, предлагаемыми НРД, что впоследствии потребует от них вовлечения в его деятельность.

Среди психологических факторов выделяют: психические расстройства, застенчивость, доверчивость, низкий уровень терпимости к двусмысленности,

³ Митрофанова, И. Деструктивные психотехники: Технологии изменения сознания в деструктивных культах / И. Митрофанова. — СПб.: Экслибрис, 2002. — С. 43—45.

наивный идеализм, разочарование в культуре, восприимчивость или тяготение к состояниям типа транса, неразборчивое стремление к духовному смыслу.

Почву для будущих адептов создает благоприятное восприятие образов и моделей, соответствующих, в терминологии К. Г. Юнга, архетипам анимы и анимуса. В личности мужчины архетипу анимы созвучны образы вечной женственности, Софии, Богородицы, Церкви, религиозной группы и религиозной семьи. Архетип анимуса в недрах женской психики соответствует отцовскому началу, Логосу, силе, определяющим смысл. Он проецируется в символике Христа, Дон Жуана. Архетип же старого мудреца проявляется в образах пророка, учителя, гуру. Восприятие конкретного явления интенционально определяется и качествами, исходящими из вневременных глубин архетипа. Культовому лидеру, к примеру, индивид «архетипично» склонен приписывать такие характеристики, как зрелость, мудрость и духовность⁴.

В своих исследованиях В. Мейснер указывает на непосредственную связь между формами психологических расстройств и заболеваний с соответствующими идеологическими базами НРД. В соответствии с его теорией группы, акцентирующие внимание на переживании сострадания и жертвенности, привлекают депрессантов. Идея ненависти к врагам вероучения притягивает параноиков, которые особенно предрасположены к религиозному фанатизму. Проповедь собственной духовной элитарности и исключительности, характерная для религиозных культов в целом, влечет людей с нарциссическими комплексами.

С другой стороны, не исключен тот факт, что практики НРД могут провоцировать предрасположенность к психическим заболеваниям. Так, НРД практикующие состояния медитации, транса, мистического экстаза, особенно опасны и одновременно привлекательны для истериков.

Похожие выводы делает Д. М. Угринович. Он указывает на то, что среди членов НРД оказываются и психически больные люди; более того экстатические религиозные практики могут вызывать различные нарушения психики. Однако, по мнению автора, речь не идет о всеобщем правиле и утверждении об изначальных патологических отклонениях психики безосновательны⁵.

Обобщив признания бывших адептов современных культов, Г. Хендин утверждает: «Среди этих молодых людей я не встретил ни одного, у кого не было каких-то серьезных неудач в семейной жизни. В отчаянии они бегут

⁴ Романов, А. В. Психологические причины вовлечения в деструктивные религиозные культы // Журнал практического психолога. — 2000, № 1—2. — С. 35—39.

⁵ Джаибалво, К. Консультирование о выходе: Семейное воздействие. Как помогать близким, попавшим в деструктивный культ / К. Джаибалво. — Новгород : Акма, 1995. — С. 3—83.

от боли, которую им причинил внешний мир, тянутся к поддержке, делающей их детьми, к структуре семьи, создающей веру»⁶.

Неудачи в семейной жизни могут послужить основанием для входа НРД. Невроз «взрослого ребенка» формирует пожизненное стремление индивида к поддержке, защите, отношениям, напоминающим семейные. Таким людям свойственны такие качества, как страх принятия ответственных решений, неуверенность в себе, застенчивость, потребность в доступном объяснении происходящего.

Многие НРД моделируют свою группу по принципу семьи, предлагая «отеческую заботу», руководства. Часто в таких группах соподвижников называют «братьями», а лидеров — «родителями».

В отдельном случае НРД может выступить в качестве альтернативной модели воспитания, особенно для молодых людей, испытывающих недоверие к традициям, установленным в семье.

Обсуждая «юношеские религии», Х. Ремшмидт указывает на комплекс внутренних и внешних факторов. Он характеризует НРД следующим образом: «Они предлагают упрощенную перспективу на будущее; они позволяют стандартизовать манеры и действия, избавляя от застенчивости и самонаблюдения; коллективные действия ослабляют ограничения и ощущения личной вины; возникает кажущаяся гармония внутреннего мира, исполненного добрых и злых сил, с внешним миром и его реальными целями и опасностями; подчинение лидеру, играющему роль “старшего брата”, лишено двойственности, свойственной отношениям между детьми и родителями»⁷.

Е. Н. Волков⁸ говорит о том, что членство в НРД является результатом совместного влияния двух сил — применяемой стратегии вербовки и личной уязвимости потенциального новичка. К факторам внутренних влияний он относит переживание людьми непривычного, неустойчивого или неприятного социального и психологического положения: в местах отдыха (отпуск, путешествие, места развлечений), при окончании или поступлении в учебные заведения, в переходные периоды развития (кризис самоопределения подростков), в ситуациях стресса и психологической травмы (болезнь, смерть близких, развод, помимо того, мигранты, беженцы и безработные). К особой группе Е. Н. Волков относит людей, пребывающих в состоянии перманентного интенсивного духовного поиска, а также творческих натур с художественным

⁶ Ремшмидт, Х. Подростковый и юношеский возраст: Проблемы становления личности: Пер. с нем. — М.: Мир, 1994. — С. 84.

⁷ Ремшмидт, Х. Подростковый и юношеский возраст: Проблемы становления личности: Пер. с нем. — М.: Мир, 1994. — 320 с.

⁸ Волков, Е. Н. Основные модели контроля сознания (реформирования мышления) / Е. Н. Волков // Журнал практического психолога. — 1996. — № 5. — С. 86–95.

складом мышления. Этот тип людей получил в западной литературе название «истинно верующие» — «true believers».

В своем исследовании И. А. Савиченко предлагает классификацию adeptов НРД по принципу мотивирующих факторов и степени зависимости. Всего автор выделяет четыре группы.

1. Люди уязвимые, с повышенной внушаемостью, слабые, пассивные, ведомые. Их вербовка облегчается при невротическом состоянии, в результате психологической травмы, неуверенности в завтрашнем дне, чувстве одиночества и ненужности, в результате непонимания в семье и других психотравмирующих обстоятельств. При этих условиях зарождается мотивация к вступлению в контакт со «слушающими и понимающими людьми», способными дать им определенные ориентиры в жизни. Именно у людей из этой группы формируется эмоциональная зависимость.

2. Самостоятельные люди с лидерскими качествами, чересчур самоуверенные. Мотивом для таких людей может выступать реализация идеи, стремление к самореализации или желание реорганизовать группу. За счет таких людей функционирует НРД.

3. Люди самостоятельные, но с отсутствующей внутренней честью и порядочностью, амбициозные, властные, авантюристичные, попадая в НРД, они начинают замечать химеру «религиозного» учения, но при этом также видит и возможную выгоду. Чем выше они поднимаются по иерархической лестнице и чем ближе они подбираются к большим деньгам, тем меньше у них остается «духовности».

4. Искатели «чего-то новенького», необычного, таинственного, загадочного. Они хотят выделиться из однородной массы, быть причастными к высшему духовному движению. На предупреждения об опасности НРД они самонадеянно не реагируют, не замечают скрытой, но последовательной психологической обработки и постепенного развития синдрома зависимости.

Можно отметить, что три из четырех типов на каком-то этапе осознают свою принадлежность к НРД, однако в силу ряда причин не предпринимают решительных действий. В этой связи следует указать выделенные автором предпосылки к такому противоречивому поведению.

1. Поиск острых ощущений, склонность к мистическим переживаниям.
2. Затруднение в самовыражении, «поиске себя».
3. Желание стать «посвященным», отделиться от «невежественных», т. е. от толпы.

4. Душевная неуравновешенность или сниженная психологическая устойчивость после развода, потери близких, болезни и т. д.

5. Огромное впечатление на новообращенных производит появление смысла в их жизни.

6. Сильным стимулом при вербовке является обещание немедленного исполнения всех желаний человека.

7. Восприятие субъектом своей жизненной ситуации как трудной.
8. Ощущение одиночества, незащитности.
9. Некоторые особенности психического развития или психические заболевания.
10. Серьезные проблемы в семейной жизни или профессиональной деятельности.
11. Стремление вырваться из-под родительской опеки (характерно при излишней родительской опеке подростка). Более подвержены влиянию дети, воспитанные авторитарными родителями⁹.

Обобщив изложенные концепции, можно заключить, что большая их часть концентрируется на личностной особенности индивида, как основном мотивирующем факторе, способствующем религиозной конверсии. Уделяется внимание таким индивидуальным характеристикам, как психическое состояние, черты характера, установки и ценности, психологическая предрасположенность. Однако активность НРД, направленная на рекрутирование новых членов, как мотивирующий фактор, остается без должного внимания.

⁹ Угринович, Д. М. Психология религии. — М. : Политиздат, 1986. — 352 с.

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННЫХ ОККУЛЬТНО-МИСТИЧЕСКИХ КУЛЬТОВ

Е. К. Агеенкова
(Минск, Беларусь)

В период распада СССР на его территории начали интенсивно формироваться новые религиозные движения (НРД), которые характеризуются А. Баркер как религиозные новообразования, возникшие после Второй мировой войны и предлагающие религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель, например, трансцендентное знание, духовное просветление, самореализация, или «истинное» развитие¹.

Перечисленные А. Баркер составляющие «высшей цели» можно охарактеризовать как субъективно переживаемые составляющие религиозного опыта, которые в настоящее время все чаще называются «духовными практиками».

Помимо данных представлений А. Баркер, специалисты выделяют признаки НРД по следующим критериям: по особенностям деятельности², по особенностям верования и по теологическим признакам³.

Однако анализ аутентичных источников современных культовых организаций указывает на более широкие их «высшие цели», затрагивающие не только интересы в сфере «духовного» и личностного развития, но и в сфере общественного формирования. Они включают в себя специфические представления о «новом человеке» и новом типе социального устройства, которые, по замыслам создателей НРД, должны присутствовать в новом «идеальном обществе», основанном на предлагаемом ими религиозном учении. Данное направление исследования было определено как социально-психологический аспект НРД⁴.

Идеи создания нового общества наиболее характерны для оккультно-мистических культов, пропагандирующих идеи гибели цивилизации

¹ Кантеров, И. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). — М. : МГУ, 2007. — С. 80.

² Митрохин, Л. Н. Религии «Нового века». — М. : Сов. Россия, 1985. — 160 с.

³ Дворкин, А. Сектоведение: Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. — Нижний Новгород : Из-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. — 813 с.

⁴ Агеенкова, Е. К. Социально-психологические аспекты исследования новых религиозных движений (личный аспект) // Психологический журнал. — 2009. — № 2. — С. 18–22; Там же. — № 4. — С. 57–61.

и перехода человечества в «новое время» («new age»), которое называют также «эрой Водолея», «сатвы-югой», человечеством «6-й коренной расы», «новым миром», «новым порядком».

В статье предлагается краткий социально-психологический анализ верований культов «Синтез Фа» и «Фонд развития новых медицинских технологий "Aires"», возраст которых ограничивается двумя десятилетиями.

Согласно представлениям основателя культа «Синтез Фа» В. Сердюка, создателем всего мира и, в т. ч., человека, является «Отец». Мир представляет собой «Метагалактику», состоящую из «Галактик», в одну из которых входит Земля. «Метагалактикой» управляют «Правители Метагалактики». По его мнению, «Метагалактика» в настоящее время стала предъявлять человеку более высокие требования и на Землю стали поступать «новые энергии», «новый дух» и «новый огонь». В связи с этим человечество якобы должно выходить на более высокий иерархический уровень контакта с «Отцом» и «управителями Метагалактики»⁵.

Такой концепцией мироздания В. Сердюк обосновывает наступление «нового времени» или «6-й коренной расы», популярной идеи в оккультно-мистических культах. Он полагает, что «на Планету приходит Свет», или «некая термоядерная энергия», которая «организуется внутри нас определенными усилиями в Части Человека». Он предлагает проводить «Синтез», который должен помочь человеку «развернуться деятельностью этого Сгустка огня»⁶.

В. Сердюк описал «нового человека», определяющего развитие «конфедеративного общества». Им выделены 32 его части, которые при их объединении создают «Человека Метагалактики» или человека «6-й коренной расы». Формируемый посредством его культа человек должен стать частью общественного устройства, которое он называет «Гражданской конфедерацией»⁷.

Им декларируется популярная в оккультных кругах России идея ее «особой миссии» в «новой эпохе». Он утверждает, что из России придет «новая Идея» и «Идеология», «которая этим поведет планетарное человечество к новой эпохе наступающей космической — метагалактической жизни»⁸.

⁵ Скрытое в тебе (видеофильм). — URL : <http://video.i.ua/user/302666/12547/200275/>. — Дата доступа : 14.09.11.

⁶ Сердюк, В. Метагалактический манифест. — URL : http://divo24.info/files/uploads/file/text/meta_manifest/s43_mm.doc. — Дата доступа : 14.09.12. — С. 30–34.

⁷ Там же. — С. 19–21.

⁸ Там же. — С. 5.

В. Сердюком также определяется «новый принцип управления цивилизацией», заключающийся в отказе от либерализма и «вахханалии демократии» и направляющий к «честной Иерархии всех во благо всех». При этом так называемый «Иерархический Синтез» объявляется «новым методом управления» и «принципом общегосударственного строительства *Нации*»⁹.

Он утверждает, что «Гражданская конфедерация» должна заменить «устаревшую и ведущую к гибели ныне существующую цивилизацию демократии». Она якобы основана на «новых принципах *Метагалактики*» и включает в себя замену «Свободы Воли» «Свободой Синтеза». Принцип организации «Гражданской конфедерации» заключен в признании каждым человеком «иерархии *Власти*»¹⁰.

При этом созданная В. Сердюком вероучительная идеология включает в себя и управленческие принципы формирования как «нового человека», так и «*Нации*». Он полагает, что новая «*Нация*» начинает формироваться в так называемом «*Доме Отца*», который описывается как группа или ячейка его последователей, как «пространство бытия реализующих *Метагалактическую Цивилизацию*». Далее отдельные «*Дома Отца*» «синтезируются между собой» и создают «Дом коллектива людей, живущих одними условиями бытия — *Нацией* <...> и всей *Планеты*»¹¹. В настоящее время в *Интернете* можно найти достаточное количество сайтов таких региональных ячеек «*Синтеза Фа*»¹².

Различные тексты В. Сердюка, а также записи его выступлений на многочисленных семинарах его последователей, в т. ч. и в *Беларуси*, изобилуют призывами присоединиться к «новым, межгалактическим условиям жизни и Ученичества», к которым ведут якобы «*Владыки* и *Учителя Иерархии*». Указывается, что его деятельность осуществляется по поручению «*Изначально Вышестоящего Сына Метагалактики, главы Метагалактической Иерархии Христа новой эпохи*»¹³. При этом В. Сердюк в качестве «*Владыки*» или «*Аватара Синтеза для Планеты*» называет *Кут Хуми* — одного из «учителей человечества» в теософском

⁹ Там же. — С. 13–15.

¹⁰ Там же. — С. 16–19.

¹¹ Там же. — С. 35–39.

¹² Например : Сайт Харьковского отделения Философии Синтеза. — URL : <http://divo18.jimdo.com/%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%BD%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%BC/>. — Дата доступа : 06.07.12.

¹³ Сердюк, В. *Зов Метагалактической Иерархии* / В. Сердюк. — URL : <http://sintez.64z.ru/blog/archives/773>. — Дата доступа : 06.07.12.

вероучении. Причем В. Сердюк назвал себя его избранным учеником, выполняющим миссию по переходу людей в «6-ю коренную расу»¹⁴.

В. Сердюком разработаны также особые мистические практики, направленные на создание контакта с «Отцом» и «Владыками»¹⁵.

Одним из новейших вариантов НРД является также «Фонд развития новых медицинских технологий "Aires"».

«Высшей силой» в фонде «Aires» является «Вселенная», которая якобы побуждает человечество к эволюции. Основой ее организации является «Закон». При этом на каждом этапе исторического развития «Вселенная» предъявляет к человечеству конкретные требования, «побуждая его к развитию». Воспринимать эти требования «Вселенной» могут только отдельные личности, являющиеся «адапторами новой смысловой модели», которые и могут сориентировать в нужном направлении остальных людей¹⁶.

Идеологи фонда «Aires» утверждают, что существует некий генетический код, называемый им «Основная Базисная Модель Центральной Молекулы ДНК», который должен направлять развитие человека. Однако как отдельный индивид, так и все человечество, по мнению «Aires», из-за неблагоприятного влияния цивилизации не развивается в необходимом направлении¹⁷.

Чтобы соответствовать «Законам Вселенной», человек должен перестроить свое сознание в направлении, которое предлагает вероучение фонда «Aires». При этом он должен пройти определенные этапы «эволюционного развития» или своего человеческого реформирования¹⁸.

¹⁴ Кут Хуми Учение Синтеза. Книга первая. Образ Отца. Рождение Свыше / Кут Хуми, В. Сердюк. — URL : http://sintezfa.ru/zagruzki/1Si_Od08.doc. — Дата доступа : 06.07.12; Кут Хуми. 2 Синтез Огня. Книга вторая Метагалактика ФА. Слово Отца / Кут Хуми, В. Сердюк. — URL : <http://sintezvm.info/wp-content/uploads/2-%D0%A1%D0%B8%D0%9E%D0%B3-%D0%B2-%D0%94%D0%98%D0%92%D0%9E-24-%D0%9F%D1%80%D0%BE-%D0%98%D1%80%D0%BA%D1%83%D1%82%D1%81%D0%BA-19-20.02.2011-%D0%92%D0%B5%D0%B4%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%B9-%D0%92.%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B4%D1%8E%D0%BA1.doc>. — Дата доступа : 06.07.12.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Серов, И. Феномен Сознания и парадоксы матричной голографии // Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : New Medical Technologies Foundation. BIP Internation Association Research Center, 1999. — С. 12.

¹⁷ Там же. — С. 7.

¹⁸ Там же. — С. 5–10.

Авторы данной концепции утверждают, что она построена с «учетом современного научного знания об основополагающем принципе стабильной устойчивости любых сверхсложных информационно-обменных систем»¹⁹.

Для ускорения процесса реформирования человека и человечества авторы проекта «Aires» предлагают разработанную ими «VIP-технологию»: «это технология программирования информационных взаимосвязей, определяющих базовую основу биологической общности, называемой Организм. <...> на сегодняшний день это единственная технология, дающая принципиально сбалансированную схему информационно-обменных взаимосвязей на всех уровнях целостной формы организма»²⁰.

При этом они утверждают, что теоретическим основанием их технологии является знание того, какую цель имели «все религиозные технологии», а также знание того, куда «развертывается Основная Базисная Модель Центральной Молекулы ДНК»²¹.

По мнению разработчиков, его воздействие должно вызвать «систематизированный резонанс генетической основы цитоструктуры», что должно спровоцировать «общесистемный резонанс» или «всплеск общей регенерации организма»²².

Вариант «VIP-технологии» представляет собой плоскостные геометрические фрактальные фигуры в виде круга, вписанного в квадрат, которые можно наклеивать в виде аппликатора на биоактивные точки²³.

Отличительной особенностью «Aires» является многоплановость представления «VIP-технологии», дающую ложное представление о научной доказательности ее действенности. В системе «Aires» математики описывают механизм построения фрактальной фигуры и использование для этой цели компьютерных технологий и доказывают фрактальность

¹⁹ Там же. — С. 6.

²⁰ Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : Фонд развития новых медицинских технологий «Aires», 2000. — С. 1.

²¹ Серов, И. Феномен Сознания и парадоксы матричной голографии // Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : New Medical Technologies Foundation. VIP Internation Association Research Center, 1999. — С. 6.

²² Там же. — С. 19.

²³ Егорова, Н. Теоретическая модель VIP-конвертации Универсальной Базовой Основы Пространства с точки зрения традиционной математики // Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : New Medical Technologies Foundation. VIP Internation Association Research Center, 2000. — С. 64.

строения Вселенной²⁴, физиологи представляют развернутые отчеты об изменении физиологических параметров при взаимодействии человека с фрактальными фильтрами²⁵.

Однако самым важным элементом в системе «Aires» является идеология, доказывающая, что «VIP-технология» — это и есть своеобразный код Вселенной, способный привести в «гармоничное» состояние человека, который должен отказаться от сложившегося у него человеческого потенциала и активно настроится на восприятие предложенной «матрицы»²⁶.

Таким образом, анализ показывает, что в данном случае имеет место своеобразная версия «спасения», характерная для религиозных вероучений.

При этом идеологи фонда «Aires» полагают, что при помощи своей «VIP-технологии» создадут такую управляемую модификацию человека и его сознания, в которой не будет возможно никакое «спонтанное» проявление активной индивидуальной мысли: «в данной системе становится невозможным существование так называемых “информационных шлаков”, проявляющих себя в виде активных элементов, вступающих в конфронтационное противоречие с какой-либо “рабочей” программной моделью независимо от ее потенциала»²⁷.

При этом отмечается, что воздействие «VIP-технологии» «предоставляет биологическую возможность полной трансформации человека в информационную форму Сознания, способную проявлять себя в любой

²⁴ Егорова, Н. Теоретическая модель VIP-конвертации Универсальной Базовой Основы Пространства с точки зрения традиционной математики // Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : New Medical Technologies Foundation. VIP Internation Association Research Center, 2000. — С. 64.

²⁵ Рыбина, Л. Изменение биоэлектрической активности головного мозга человека в динамике курсовой VIP-терапии (электроэнцефалографическое исследование) / Л. Рыбина, И. Серов // Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : New Medical Technologies Foundation. VIP Internation Association Research Center, 1999. — С. 7.

²⁶ Сокалло, С. Ряд производных понятий Восточной Духовной парадигмы в свете VIP-философии // Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : New Medical Technologies Foundation. VIP Internation Association Research Center, 1999. — С. 19.

²⁷ Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : Фонд развития новых медицинских технологий «Aires», 2000. — 24 с.

точке пространственно-временного континуума в качестве Абсолютно Универсальной Шаровой Формы»²⁸.

Таким образом, идеология фонда «Aires» представляет собой современное физикалистское религиозное мировоззрение, в котором имеется представление о «Высшей Силе», двигающей эволюцию; о необходимости развиваться человеку в определенном направлении; о «спасении», связанном с сознательной перестройкой сознания; о культовой практике, целью которой является слияние с «Высшей Силой» и представляющей собой физическое воздействие на человека «VIP-технологии». В классификациях, предлагаемых современными сектоведами, данный тип культов часто определяется как «псевдонаучный культ»²⁹.

Сравнительный социально-психологический анализ этих двух новейших культов, созданных на территории бывшего СССР, указывает на следующие закономерности.

В вероучительных концепциях «Синтеза Ф α » и фонда «Aires» присутствуют следующие общие элементы: 1) неудовлетворенность современным человечеством; 2) необходимость формирования «нового человека»; 3) требование изменения человечества исходит от «высших сил», в связи с этим они должны приниматься на веру; 4) предложение пути формирования «нового человека», которые, по сути, являются оккультно-мистическими; 5) наличие унифицированности или тиражированности личности этого «нового человека»; 6) использование научного понятийного аппарата и терминов. Вместе с тем основой «Синтеза Ф α » является теософское вероучение.

Фонд «Aires» базируется на более современных физикалистских теологических постулатах. В подобных концепциях «Высшая сила», часто обозначаемая как «Высший разум», «Космос», «Вселенная», управляет миром и людьми посредством различных «тонких энергий», например «энергоинформационного», «торсионного» «психовибрационного» и прочих полей.

Во многих НРД помимо концепции «нового человека» декларируется и наступление «новой эпохи» и предлагаются различные модели социальной организации общества. Среди оккультно-мистических культов данные модели наиболее часто разрабатываются в современных версиях теософского вероучения.

²⁸ Праушкин, А. VIP—интерпретация пространственно-временных параметров некоторых объектов традиционной физической реальности // Аналитическое программирование информационно-обменных процессов активных биологических форм. — СПб. : New Medical Technologies Foundation. VIP Internation Association Research Center, 1999. — С. 14.

²⁹ Мартинович, В. Н. Нетрадиционная религиозность в Беларуси: тенденции и опасности / В. Н. Мартинович. — Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. — С. 143.

СЕКЦИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»

К ПРОБЛЕМЕ КРИЗИСА ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*А. В. Токранов
(Казань, Россия)*

Основная тема многих современных работ по феноменологии религии — это ее кризис. В частности, на этом сюжете в значительной степени построена статья Дугласа Аллена «Phenomenology of religion» во втором издании «The Encyclopedia of Religion»¹, в отечественной литературе — главы, посвященные истории феноменологических исследований религии, в монографии А. Н. Красникова «Методологические проблемы религиоведения»² и работа М. А. Пылаева «Западная феноменология религии»³. Начавшийся уже в 50-х гг. прошлого века как сомнение в релевантности методов «эйдетического видения» и «феноменологической редукции» в эмпирических исследованиях религии, своей кульминации она достигла в 70-е гг., когда Ц. Вербловски вообще поставил вопрос о том, существует ли у феноменологии религии свои собственные предмет и метод, и, по сути дела, отверг правомочность существования этой дисциплины⁴. На наш взгляд, эта ситуация связана с общим и еще недостаточно проанализированным кризисом эпистемологических оснований, на которых строится эта дисциплина и, в какой-то степени, все религиоведение в целом.

Феноменология религии изначально позиционировала себя как отрасль религиоведения, стремящаяся противостоять позитивизму и рассматривать религию в ее сущностно-смысловых аспектах, формируя тем самым альтернативу эмпирико-историческому религиоведческому «мейнстриму». Она ставила задачу проникнуть, насколько это возможно, в смысловую сердцевину религиозного опыта, миновав как Сциллу субъективизма и конфессиональной ангажированности, так и Харибду «религии в целлофане» (А. Козырев), когда религия познается через защитный слой объективирующих методик.

¹ Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Академический проект, 2009. — С. 7086–7101.

² Красников, А. Н. Методологические проблемы религиоведения. — М.: Академический проект, 2007.

³ Отто, Р. Священное. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

⁴ Там же.

Имеет смысл рассмотреть дискуссию, посвященную статусу феноменологии религии как научной дисциплины, в общем контексте развития идей философии науки XX века.

Известные споры, волновавшие религиоведческое сообщество в 60–70 гг. прошлого века, сводились именно к попытке возврата к классической, позитивистско-описательной методологической парадигме и признанию эпистемологической несостоятельности субъективистских методов, основанных на интуиции, эмпатии, внутренней реконструкции чужого религиозного опыта, методов, которые ассоциируются в первую очередь с феноменологией религии. Как известно, именно в рамках данного направления развивались методики, позволяющие усмотреть сущность религии с точки зрения верующего сознания, преодолеть, насколько это возможно, дистанцию, отделяющую ученого от верующего. Как показало развитие феноменологии религии, данные установки оказались во многом нереализуемыми. В первую очередь потерпела поражение попытка выделить инвариантные, универсальные, над-исторические структуры религиозного сознания, делающие возможным религиозный опыт священного, а также попытка дать их универсальную классификацию. Своей задачей классическая феноменология религии видела построение некой универсальной модели понимания религии. Хотя при этом не использовался напрямую метод Гуссерля, но трансценденталистская тенденция в понимании религиозного сознания, инспирированная Гуссерлем, была очевидной. Гуссерлевский эссенциализм глухо противоречил интерпретационному, свободно-эмпатическому подходу многих ведущих феноменологов религии. Это привело к вынужденному совместному существованию двух несовместимых методологических установок: стремления к научной точности интерпретации и эмпатических методов. Ведь если бы последовательно воплощался тезис Кристенсена о том, что «рациональная и систематическая структура в религиоведении невозможна», то это бы значило отказаться от научного статуса религиоведения в принципе.

Таким образом, в центре кризисной ситуации в феноменологии религии стоит проблема метода. В этой связи возникает необходимость возврата к философскому анализу эпистемологических и методологических основ науки о религии; к принципиальному вопросу, на который, в сущности, так и не получен окончательный ответ: что же и насколько объективно вообще может познаваться в религии научными методами.

Если обратиться к классикам феноменологии религии, то на общегносеологическом уровне мы увидим достаточно скептическое отношение к возможностям проникнуть в смысловую составляющую религиозного опыта. Уже В. Б. Кристенсен пишет об ограниченности исторического исследования религии, которая «обусловлена самим объектом исследования; а именно —

абсолютным характером любой веры»⁵. Но и феноменологический метод не является универсальным ключом к миру религиозных переживаний.

Так, Р. Отто выдвинул тезис о принципиальной сверхрациональности и принципиальной непостижимости опыта нуминозного⁶, а Г. ван дер Лёу вообще полагал, что опыт священного нельзя назвать опытом, ибо его предмет не выразим в терминах обычного языка. Он же подчеркивал герменевтический характер феноменологического исследования религии. «Феноменолог не может “увидеть” веру, но, если он овладел соответствующими языками, он может прочесть гимн хвалы и оценить произведение искусства. В этом строгом и определенном смысле он может исследовать отражение откровения в человеческом опыте»⁷.

Мы видим, что представления о том, насколько глубоко религиозный опыт вообще может быть познан, у классиков различаются. Это, впрочем, является лишь частным случаем того глубокого разногласия, которое фиксируется в истории развития феноменологии религии. На наш взгляд, то, что «феноменологий религии столько же, сколько феноменологов», как раз и является следствием непроясненности эпистемологического статуса данной дисциплины. Феноменология религии в действительности не может строиться по гуссерлевскому образцу анализа «единств “смысла”, сопрягаемых с известными взаимосвязями абсолютного, чистого сознания, с взаимосвязями, по самой их *сущности* наделяющими смыслом именно так, а не иначе»⁸.

Специфика предметности религиозоведения в том, что она не просто необъективируемый «третий мир», но и в том, что религиозное переживание может быть манифестировано *исключительно* в опыте субъекта, причем для его адекватного воспроизведения необходимо вчувствование, эмпатия. Феномены не те, какими кажутся, — критический момент, отсутствующий в позитивистски ориентированном религиозоведении. Причем критический метод воздержания от суждений есть попытка не столько избавиться от мировоззренческих и научно-теоретических предпосылок, сколько подвергнуть их рефлексии, научиться отдавать себе в них отчет и учитывать во время исследования.

Сейчас также много говорится о необходимости саморефлексии феноменологии религии как противоядия для свойственного многим ее «отцам-основателям» чрезмерного гносеологического оптимизма и безоглядной веры в релевантность их собственных теоретических построений. Фактически она

⁵ Пылаев, М. А. Западная феноменология религии. — М.: Изд-во РГГУ, 2007.

⁶ The Encyclopedia of Religion. — Detroit-NY: Thomson Gale, 1995.

⁷ James, G. A. Interpreting religion. The Catholic university of America Press. — Washington: D.C., 1995. — P. 221.

⁸ Kristensen, W. B. The Meaning of Religion. — The Hague, Martinus Nijhoff, 1960. — P. 173.

представляет собой поле для разнообразных интерпретационных стратегий, не дающих окончательного и общезначимого знания, но расширяющих горизонты нашего понимания.

Другой весьма важный момент — это теоретико-методологические аспекты феноменологии религии. Мы полагаем, что одним из таких аспектов является *теоретико-познавательная рефлексия* над предметом и методом религиоведения. Если функцию методологической рефлексии в естественных науках изначально взяла на себя философия (тем более, что пионеры проблемы метода — Ф. Бэкон, Р. Декарт, — сами были крупными естествоиспытателями), то в гуманитарных науках эта процедура часто осуществлялась в рамках самой науки, разумеется, впрочем, с опорой на достижения философской эпистемологии и методологии гуманитарных наук. Феноменология религии может взять на себя функции методологического анализа методов религиоведения, поскольку именно здесь происходит осмысление того, что есть подлинный *предмет* религиоведения. Ведь феноменология религии иногда понимается как единственная чисто религиоведческая дисциплина, которая не может быть представлена как тематический раздел какой-либо другой гуманитарной науки: истории, психологии, социологии и т. д.

Эта задача, по сути, только поставлена, а феноменология религии как религиоведческая дисциплина, исследующая смыслопорождающую деятельность религиозного сознания, сама обладает весьма сложным, неоднозначным эпистемологическим статусом. Собственно, именно эта непроясненность и явилась причиной спора между сторонниками и критиками феноменологии религии в 50–70 гг. XX в. Проблема, очевидно, заключалась в том, что к феноменологии религии стали прилагать методологическую мерку эмпирических гуманитарных наук, в первую очередь истории. На наш взгляд, именно это обстоятельство и стало одной из важных причин кризиса феноменологии религии.

Впрочем, методологическая рефлексия не всегда присутствует и в самой феноменологии религии. Как известно, философско-методологические истоки эта дисциплина имеет в таких разных направлениях, как, в частности, учение Э. Гуссерля и философия жизни. Первая строго наукообразна, вторая скорее антисциентична, во всяком случае, стремится разрушить монополию генерализирующих научных методов, делая упор на герменевтические процедуры. Основной объект же феноменологии религии, религиозный опыт, — это некий поток переживаний, в котором феноменология стремится вычленить смысловые элементы. Именно для этого оказалась востребованной эссенциалистская методика Гуссерля. Однако она вступает в противоречие с иррациональным характером религиозного опыта. К тому же эти смысловые элементы религиозного опыта рассматриваются как некие фиксированные единицы, независимые от субъективного и intersубъективного их употребления. Здесь вполне логичной выглядит тезис Ваарденбурга о необходимости рассматривать

смыслы религиозного сознания как систему интенций и субъективных значений, как субъективные интенциональные характеристики. Такая интенциональность всегда нагружена исторически, культурно и лингвистически, по выражению П. Рикёра. Осознание этого обстоятельства делает бессмысленным требования беспредпосылочности, «свободы от ценностных суждений» в феноменологическом изучении религии. Более того, признание неустранимости некоей культурно-исторической «ангажированности» исследователя. И отрефлексирована эта «ангажированность» может быть в рамках самой феноменологии религии, которая принимает на себя методологическую функцию.

ФЕНОМЕНОЛОГИЗМ В ИЗУЧЕНИИ РЕЛИГИИ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗЛИЧЕНИЯ ИХ СЕМАНТИК

*А. В. Саралин
(Киев, Украина)*

Утверждаемая во многих религиоведческих исследованиях аморфность понятийной конструкции «феноменология религии» невольно поспособствовала возникновению ситуации семантического беспредела. Речь идет в первую очередь о случаях произвольного употребления таких важнейших конструкций как «феноменологический подход в изучении религии», «феноменологический метод» и «феноменология религии». Более того, зачастую в религиоведческих дискурсах предметные сферы феноменологического изучения религии и феноменологии религии перекрываются, либо воспринимаются как предполагающие друг друга. К примеру, М. Шахнович настаивает: «История феноменологического изучения религии как одного из направлений науки о религии показывает, что в своей ранней описательной форме феноменология религии выступала как систематизирующая форма истории религии...»¹. Впрочем, насколько коррелятивными оказываются вышеуказанные понятийные конструкции?²

В перспективе прояснения семантик конструкций «феноменологизм в изучении религии» и «феноменология религии» предлагается одно из возможных решений проблемы их соотношения. По крайней мере произвольность их комбинационного употребления ставит под сомнение определенные успехи в методологических изысканиях феноменологов религии. С другой сто-

¹ Шахнович, М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — С. 73.

роны, различение семантик этих конструкций, надеюсь, окажет определенное воздействие на тех религиоведов, которые до сих пор пребывают в плену небезызвестной установки, например, И. Цви Вербловски. Речь идет о его провокационном докладе «Существует ли в религиоведении “феноменология религии”?»², провозглашенном на конференции Международной ассоциации истории религий (Варшава, 1979 год).

Напомню, тогда И. Цви Вербловски поставил под сомнение наличие у феноменологии религии собственного предмета изучения, впрочем, как и ее собственные методологические возможности. Соответственно был задан тот мощный импульс, который вызвал волну пренебрежительного, или, в лучшем случае, снисходительного отношения к методологическим возможностям феноменологии религии как, впрочем, и к возможностям феноменологического изучения религии.

Естественно, что вначале необходимо раскрыть семантическое поле «феноменологизма в изучении религии». Последняя конструкция, как правило, является тождественной таким частотным конструкциям, как «феноменологическое изучение религии» и «феноменологический подход к изучению религии». Впрочем, в процессе выявления их смысла появляются первые трудности методологического характера. С одной стороны, как это ни прискорбно, но «феноменологизм» во многих исследованиях является составной частью феноменологии религии. С другой стороны, формально «феноменологизм» может иметь отношение к разновидностям редукционизма.

Феноменологизм именно как декларируемая часть феноменологии религии присутствует во многих дискурсах. Остановлюсь только на хрестоматийных примерах. Согласно Д. Аллену, следует признать наличие четырех групп ученых, которые вкладывают определенный смысл в понятие «феноменология религии». Соответственно, первая группа ученых использует данное понятие в весьма широком и неопределенном значении для идентификации каких-либо исследований явлений религии; второй группой ученых феноменология религии определяется как сравнительное изучение и классификация различных типов религиозных явлений; для третьей группы феноменология религии представлена в виде специфической области, дисциплины, или метода религиоведения; а четвертая группа предлагает понимание феноменологии религии как сформировавшихся, прежде всего, под влиянием установок философской феноменологии и теологии концепций, определенным образом связанных с ее предметной сферой². Другой пример. Э. Понятовский предлагает различать три значения феноменологии религии. Речь идет о ее идентификации как 1) течения,

² Allen, D. Phenomenology of Religion: 15 vols. [ed. in chief Lindsay Jones] // The Encyclopedia of Religion. Second edition. — New York : Thomson Gale, 2005. — V. 10. — P. 7086—7087.

феноменологической школы или подхода в религиоведении; 2) метода изучения религиозных верований, часто (но не обязательно) связанного с достижениями философской феноменологии Э. Гуссерля и (особенно) М. Шелера, а также как 3) отдельной отрасли, или дисциплины религиоведческих исследований³.

Следовательно, в первом значении феноменологии религии у Д. Аллена и Э. Понятовского подразумевается один из подходов в изучении религиозных явлений, либо его возможные концептуализации. В таком случае феноменологический подход оказывается одним из аспектов феноменологии религии. Отсюда вполне правомерной представляется попытка его извлечения из семантического поля феноменологии религии и дальнейшая «внесоставная» идентификация. По крайней мере подобная процедура позволяет уйти от непростых вопросов, касающихся определения истоков и первых форм чисто феноменологического изучения религии. К примеру, М. Шахнович первыми исследованиями, в которых использовался метод феноменологического описания, считает грандиозный труд Н. Фрере «Религиозные обряды и церемонии всех народов мира» (1723) и обширную сводку аббата Ж.-Ф. Лафито «Нравы дикарей Америки» (1723). Естественно, вряд ли этих исследователей стоит представлять как феноменологов религии. Впрочем, насколько уместно феноменологический подход воспринимать исключительно в перспективе его применения как определенного метода изучения религиозных явлений? В таком случае следует констатировать наличие своеобразного «инструменталистского» толкования феноменологизма. В действительности, инструментализм скорее свидетельствует о наличии феноменологической методологии изучения разнообразных религиозных явлений, исходящей из определенных принципов ее понимания (хотя зачастую насильственно привязанной к принципам философской феноменологии Э. Гуссерля). При этом вызывают сомнения какие-либо декларации о наличии в религиоведении специального феноменологического метода как такового. В лучшем случае стоит тогда констатировать «феноменологическую перспективу» (предложение О. Хульткранца), либо применение сугубо герменевтических процедур.

Предлагаю феноменологический подход в религиоведении воспринимать как один из возможных или интегральных проектов изучения фактов религии как таковых (или их внутренних структур), без анализа их составляющих и дальнейших историко-культурных коннотаций. Естественно, что подобное изучение возможно только с помощью определенных процедур, которые вряд ли стоит квалифицировать в качестве специальных «феноменологических методов». По крайней мере такими процедурами могут быть компаративистика, классификация типов различных религиозных явлений,

³ *Poniatowski, Z.* Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii // *Leeuw G. van der.* *Fenomenologia religii.* — Warszawa : Książka i wiedza, 1978. — S. 26—27.

гуссерлианские принципы *epoché* и «эйдетического видения» (eidetic vision), дильтеевское «понимание» (проникновение в суть вещей, их сопереживание). Как следствие, феноменологизм вполне можно интерпретировать не только как возможный проект, но и как стратегию, включающую в себя некое теоретико-методологическое пространство. Разумеется, что существуют различные феноменологические подходы, или модели феноменологизма. В частности, еще К. Тиле в сочинении «Основные принципы науки о религии» (1897) предложил в качестве возможного феноменолого-аналитического рассмотрение религии, с помощью которого можно определить «способ, каким она проявляется и элементы, из которых она состоит, [которые] везде и во все времена одни и те же»⁴. Весьма примечательным является также восприятие Э. Гуссерлем так называемой «феноменологической теории религии». Последняя, по его мнению, есть «возвращение к внутренней жизни, к “формам жизни”, которые действительно осознаются только в сопереживании внутренних мотиваций»⁵.

Далее семантика феноменологического подхода предполагает наличие отчетливой редукционистской подоплеки. Иными словами, в функциональном отношении феноменологизм как проект или стратегия вполне сопоставим с психологизмом, социологизмом, антропологизмом, морализмом и т. д. Ведь, по сути, речь идет о своеобразном изучении явлений такими, какими они представлены в человеческом опыте, или такими, какими они схватываются в ограниченных определенных контекстах ситуаций. Тогда феноменологизм все-таки предполагает сведение к какой-то структурирующей основе. Для сравнения в концепциях представителей феноменологии религии, по крайней мере, декларируется отмежевание от какого-либо редукционизма.

В перспективе спецификации какой-то одной модели феноменологизма вполне правомочным является употребление понятийных конструкций «феноменологическое религиоведение», «феноменологическая позиция», «феноменологическая точка зрения». Так иногда религиоведы теоретико-методологическое единство в произведениях М. Элиаде идентифицируют как «феноменологическое религиоведение». С другой стороны, К. Г. Юнг в постижении проблем психологии придерживался феноменологической точки зрения, мотивируя тем, что истинным для него является не суждение, а факт существования того или иного феномена.

Использование понятийной конструкции «феноменология религии», прежде всего, представляется возможным в качестве обозначения одной из методологий, или систем методологических процедур, не имеющей собственной проблематики. В таком случае можно утверждать и об определенных

⁴ Тиле, К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. — М.: Канон, 1996. — С. 147.

⁵ Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем // Вопросы философии. — 1995. — № 10. — С. 147.

системах процедур как разных уровней организации феноменологии религии. В частности, подобное понимание характерно для Г. ван дер Леува, Й. Ваха и К. Ю. Блеекера.

Естественно, что феноменология религии воспринимается в исследовательских кругах и как дисциплина, либо субдисциплина религиоведения. При этом возможной является презентация феноменологии религии как центральной дисциплины религиоведения, или его эквивалента, или только интегратора истории религии.

В содержательном отношении следует различать такие формы феноменологии религии, как дескриптивную (доклассическую), классическую и герменевтическую (интерпретативную). Что касается статуса неопеноменологии религии (концепции Ж. Ваарденбурга, В. Гантке, Н. Смарта, М. Пая), то считаю уместной ее идентификацию как радикального проекта, в основании которого лежит «снятие» установок всех предыдущих форм феноменологии религии. Впрочем, стратегии неопеноменологов религии в значительной мере ориентированы на воспроизводство, реинтерпретацию дескриптивной формы феноменологии религии. В частности, весьма примечательным является определение феноменологии религии, предложенное Ж. Ваарденбургом. По его мнению: «...эта дисциплина направлена на анализ религиозных феноменов как явлений *sui generis*, которые принципиально отличаются от нерелигиозных явлений по их ссылкам на священное»⁶.

Оптимальной, в перспективе теоретико-методологического наполнения, следует признать именно герменевтическую феноменологию религии. Предлагаю ее идентифицировать как выявление и дальнейшее понимание содержания, значений и амбивалентности манифестаций сакрального, представленных в перспективе компаративистики. При этом выявлению и пониманию подлежат не формы существования манифестаций сакрального, а их сущности и коннотации. Добавлю к этому определению, что в основании компаративистики находится корреляция аналогичных типов религиозных явлений. При этом «тип» определяется в качестве условной идеальной модели, которая оптимально и по возможности адекватно представляет содержание и значение так называемых «аналогичных» религиозных явлений. Аналогичными явлениями следует признать образования, имеющие различные генетические наполнения, но являющиеся, в своей сущности и значимости, идентичными в поле функционирования определенных религиозных традиций. Далее декларируемая амбивалентность манифестаций сакрального заключается в том, что последние, наделяемые необыкновенностью, исключительностью, атемпоральностью, степенью ситуативности, обнаруживаются в конкретных формах

⁶ *Waardenburg Jacques* Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions. — Genève : Labor et Fides, 1993. — P. 87.

профанного мира. Иными словами, сакральное свидетельствует о своем присутствии и разворачивается посредством конкретных символов, актов, идей, образов, личностей, сообществ и т. п. С другой стороны, амбивалентность манифестаций сакрального обнаруживается также посредством своеобразной полярной изменяемости их семантик.

Между прочим, герменевтическую феноменологию религии следует отличать от ее классической формы. Соответственно, характерными особенностями герменевтической феноменологии религии являются следующие: а) ее содержательная зависимость от герменевтических дискурсов, в основании которых лежит восприятие *понимания* как способности проникновения во внутренние структуры феноменов; б) идентификация интерпретации как схватывание смысла феноменов, или их распаковывание, или «присвоение смысла» (П. Рикёр); в) компаративистика как методологическое завершение процесса понимания религиозных явлений; г) чисто процедурное использование методологического принципа *epoché*; д) акцент на изучении манифестаций сакрального, обычно упорядоченных в определенные типы; е) достижение эффекта сближения разнообразных религий, исходя из существенных общих характеристик их типов.

Таким образом, в современных религиоведческих исследованиях желательно четко разграничивать феноменологический подход (феноменологизм) как проект или стратегию изучения религиозных явлений от феноменологии религии как методологии (совокупности определенных процедур) и как дисциплины. Подобное разграничение обусловлено предпринятым выше анализом их семантик и наиболее показательных коррелятов.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ (А. РАЙНАХ, М. ХАЙДЕГГЕР)

*С. А. Коначева
(Москва, Россия)*

В сложившихся представлениях о феноменологии религии отмечается, что, в отличие от иных типов философии религии, ее истоком является не понятие Бога (как в философской теологии), а «слушание свидетельств религии во всем их многообразии»¹. При этом, как подчеркивает ряд исследователей, религиозные феномены, неотделимые от истории человечества, представляют для феноменологии пограничную область, постижение которой связано со многими сложностями.

¹ Schöffler, R. Religionsphilosophie. — Freiburg (Breisgau), 1997. — S. 105.

С одной стороны, феноменологическое рассмотрение, исследующее общие структуры опыта и его смысл, противостоит любому редукционизму, который, по сути, приводит к нивелированию изучаемых феноменов. Поэтому предполагается, что религиозные феномены — это нечто большее, чем просто амальгама из психических, социальных или эстетических феноменов. С другой стороны, можно задать вопрос, как сочетается методически применяемая эйдетическая, трансцендентальная или экзистенциальная редукция, которая все рассматривает в свете определенных условий и в рамках пространства явления, с феноменом, который выступает скорее как сверхфеномен и притязает на то, чтобы прояснять и приводить к слову себя и все иное, исчезая при этом в невидимом и невыразимом. Не подвергается ли феноменология религии «опасности в качестве феноменологии религиозного упустить безусловное притязание феноменов, подчиняя их собственному логосу, либо превратиться в религиозную феноменологию, чей логос зарезервирован только за посвященными и верующими?»²

Двойственный характер феномена, который как религиозный феномен встречается, с одной стороны, в границах определенного региона, а с другой стороны, стремится к универсальной безграничности, ставит феноменологию перед особой проблемой. От подобной дилеммы феноменология религии свободна лишь до тех пор, пока она сводится к методу нейтрального описания, и остается в пределах религиоведения. Если же реализуется гуссерлевская исследовательская программа (т. е. программа собственно философская), возникают вопросы, как меняется феноменологический метод, если его предметом становится религиозный феномен, как трансформируется ноэтически-ноэтическая структура сознания, можно ли здесь говорить о конституировании или речь скорее идет о пред-данности божественного? В первые десятилетия развития феноменологии эти проблемы имели разные способы решения. Мы сосредоточим внимание на исследовании религиозного переживания в работах Адольфа Райнаха и раннего Хайдеггера.

Один из создателей «реалистической феноменологии», Адольф Райнах, обратился к религиозной проблематике незадолго до своей гибели на Первой мировой войне. На фронте он пишет свои религиозно-философские «Заметки»³, где в центре внимания стоит феноменология религиозного переживания. Целью его религиозной философии должно было стать такое прояснение религиозных переживаний, которое пробуждает новые переживания и ставит вопрос о познании таких переживаний.

² Waldenfels, B. Einführung in die Phänomenologie. — München; Wilhelm Fink Verlag, 1992. — S. 113.

³ См.: Reinach, A. Aufzeichnungen // Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden / Hrsg. von K. Schuhmann, B. Smith. Bd. 1. — München, 1989. — S. 589–611.

Основанием для исследования религиозного переживания становится у Райнаха феноменология загадки. Именно загадка парадоксальным образом гносеологически проясняет философские основы рассмотрения смысла религиозного переживания. Понятие «загадки» позволяет обратить взгляд на феномены, которые даны по ту сторону чувственного, психического или духовно-рационального восприятия: «Значение загадки исключительно. Мир был бы загадкой, если бы не имелось загадок»⁴. Под «загадкой» Райнах понимает все, что не нужно объяснять с помощью обычных рациональных методов. Речь идет не обо всем, что случается, а, скорее, обо всем, что вообще можно переживать, если предполагается всеобъемлющее понятие опыта. Первоначально у понятия загадки нет какой-либо специфически религиозной глубины значения. Райнах не соотносит это понятие с «mysterium» — тайной в религиозном смысле. У него речь идет, скорее, о методических соображениях, необходимых для гносеологического основания феноменологии религиозного переживания.

Загадки, с которыми мы сталкиваемся в исследовании религиозных переживаний, указывают не только на загадочность переживания, но и на загадочность содержания. Переживаемое содержание приводит нас к удивлению перед загадочностью бытия: «Если мы трепещем перед предчувствуемой глубиной бытия и вместе с тем сравниваем, чего достигает или может достичь наше познание, мы постигаем загадочность бытия для нас как необходимую и желательную»⁵. Акт удивления перед загадочностью бытия с его открытым характером является предварительным условием для религиозного переживания.

В методически практикуемом воздержании от суждений удаляются теоретические барьеры, чтобы сделать возможным новую практику жизненного опыта, которая может фигурировать в качестве аффективного предварительного условия для нового теоретического рассмотрения. Здесь можно обнаружить близость с ранними работами Хайдеггера, для которого «исходный момент и цель философии — это фактический жизненный опыт»⁶. По Райнаху, целью философии религии становится не полное прояснение всех феноменов в феноменологии как строгой науке, а диалектика «уверенности» и «загадки», переживание и языковой охват обоих этих полюсов.

Феноменология загадки образует гносеологические предпосылки для того, чтобы анализировать переживание Абсолюта в его сущностной законности. «Взгляд, обращенный к небу», который символизирует, что «абсолютная вершина» переживается в вере, обозначается Райнахом как «благодетствие». Если на взгляд и интенцию отвечают, нечто или некто являет

⁴ Op. cit. S. 596.

⁵ Op. cit. S. 602.

⁶ Heidegger, M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Gesamtausgabe. Bd. 60: Phänomenologie des religiösen Lebens. — Frankfurt am Main, 1995. — S. 15.

себя в религиозном переживании. Благочестие объединяет в себе моменты самооткрытия, понимаемого как определенного рода активность, позволение почувствовать, и открытость как пассивная установка. Однако религиозное переживание может испытываться и без этого специфического момента свободы в активном открытии. В момент обращения «того, кто был до этого неверующим», без всякого предварительного сознательного открытия охватывает «переживание абсолютной защищенности» и «ведет его к Богу»⁷. Обращению не предпослана никакая подготовка; но неверующего непосредственно встречают, хотя он и не искал, не ожидал этой встречи и не просил об этом переживании. Религиозное переживание отличается от других видов переживания, таких как ценностные переживания, эстетические или эротические переживания, и в отношении характера переживания, и в отношении его содержания. Тем самым специфика сущностных законов религиозного переживания обнаруживается уже в подготовке к переживанию, которое превосходит область способности к возрастанию. Эту подготовку не нужно понимать как нечто активное или сознательное, речь, скорее, идет о внутренней готовности продумать даже необычные, ведущие к загадкам мысли, и воспринимать переживания. Измененная теоретическая установка расширяет опыт жизненной практики, где и осуществляется обращение.

Само религиозное переживание обнаруживает ноэтическую и ноэматическую стороны. Ноэтическая сторона включает основное переживание и производные переживания. Основное переживание может быть переживанием зависимости и переживанием защищенности, из него выводятся благодарность, доверие, любовь и доброта. Зависимость являет себя в сущностном взгляде «вверх», защищенность в безграничном уповании на доброту спасающего. «Качество» этих переживаний обладает характером абсолютности; они не возрастают, а наполняют «всю душу». Ноэматическая сторона показывает содержание всемогущей личности, Абсолюта. «Абсолютным» Райнах называет «всеобъемлющую вершину сущего, возрастающего до бесконечности»⁸. Мир земной всегда способен к возрастанию, это мир изменения и становления. Напротив, абсолютное описывается как безграничная полнота, не поддающаяся увеличению. Между этими мирами, с одной стороны, зияет непроходимая пропасть, но, с другой стороны, существует тесное родство.

Рассмотрение ноэтически-ноэматической структуры религиозного переживания приводит Райнаха к акцентированию особого способа познания действительности, осуществляемого через религиозное переживание. В переживании защищенности осуществляется непосредственное имманентное познание, которое не добавляет никакой дальнейшей информации, ощущается

⁷ *Reinach, A. Aufzeichnungen.* — S. 607.

⁸ *Op. cit.* — S. 605.

лишь сама защищенность. Кроме того, одновременно предполагается косвенное имманентное познание того, что Бог присутствует, что есть защищающий, что Бог действительно существует, иными словами, в религиозном переживании предполагается принятие действительности Бога. Познание сущностных отношений между Богом и человеком осуществляется посредством «схватывания», а не через рассмотрение одного из членов этого отношения, как представляют «положение вещей». Здесь основой схватывания не может быть никакое представление, но лишь чувствование, которое впоследствии должно быть отрефлектировано. По Райнаху, можно либо пребывать в отношении и переживать его, либо его рефлектировать, т. е. свести его к предмету: «Я переживаю мою абсолютную зависимость от Бога. Поскольку я сам участвую в этом пережитом отношении, не положение вещей находится передо мной, но я сам переживаю себя в этом отношении, которое, естественно, не может быть для меня предметным»⁹. Очевидность религиозных переживаний в конечном счете можно сравнивать с ценностными переживаниями, поскольку и в тех, и в других речь идет о чувстве, о «переживании», а не о «холодном знании».

В конце 10-х гг. XX в. Мартин Хайдеггер также обращается к феноменологии религии. Летом 1918 г. он готовит курс «Философские основания средневековой мистики», где в центре внимания оказывается феноменологическое рассмотрение религиозного сознания. По Хайдеггеру, задача феноменологии религии состоит в том, чтобы раскрыть изначальное измерение жизни и действия сознания, основанное в чувстве, в котором только религия и актуализована как особая форма опыта. Он показывает ограниченность научного, чисто теоретического изучения религиозного опыта — понимание религиозных феноменов «не означает рационализирования, разложения переживания на его логические компоненты»¹⁰. Священное не может пониматься как теоретическая ноэма, но и сводить его к чистой иррациональности Хайдеггер не хочет. Он пытается найти некоторые модификации в рамках теоретического, обозначенные как «видение истока». Тогда священное будет проясняться «в качестве коррелята деятельного характера веры, из сущностной взаимосвязи переживаний в историческом сознании»¹¹.

Подобное исследование предполагает изначальное феноменологическое понимание и выявление изначальных тенденций религиозной жизни в ее фактичности и своеобразной подвижности. По Хайдеггеру, для понимания темы мистического необходимо изначальное понимание (*Urverstehen*). Такое феноменологическое «прапонимание» не может быть нейтральным.

⁹ Op. cit.

¹⁰ Heidegger, M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Gesamtausgabe. Bd. 60. — S. 305.

¹¹ Op. cit. — S. 333.

Оно изначально абсолютно, «несет в себе возможности вхождения в различные жизненные миры и формы»¹². Вслед за Шлейермахером Хайдеггер настаивает на том, что принципиальные феномены выявляют собственное тождество «изначальным способом уверенности». Религиозное отношение выводится из-под власти теоретической установки: «Абсолют необходимо понимать как религиозно-изначальный, независимо от каких-либо натуралистически-теоретических определений и оценок»¹³. Мистицизм выходит за пределы рациональности, потому что его объект требует этого: «Не еще-не-определимое и не еще-не-определенное — скорее то, что по существу вообще вне определений, является исконным объектом, абсолютом»¹⁴. Может ли такой Абсолют стать предметным? Как вообще конституируется религиозная предметность? Для феноменологического исследования религии это становится одним из ключевых вопросов, поскольку ставит исследователя перед проблемой: аналогично ли религиозное переживание другим регионам чистого сознания, или мы имеем здесь дело с неким изначальным переживанием *sui generis*, в рамках которого конституирование фактически противопоставляется пред-данности божественного? Хайдеггер, ссылаясь на Райнаха, подчеркивает, что в религиозном переживании отношение восприятия и предмета перестает быть предметным в традиционном смысле. Пред-данность Бога в вере определяет отношение к Абсолюту как к изначальному предмету, видоизменяя не только теорию объекта, но и понимание субъекта. Хайдеггер обращается к мистической теологии Майстера Экарта, чтобы обнаружить там особую «теорию познания» сущностно неопределимого Абсолюта, предполагающую уподобление души Богу. Абсолют может стать предметным только для подобного себе, т. е. для души, прошедшей путь освобождения от множественности, возвратившейся к своим основам, истокам и корням. Предметность религиозного переживания определяется тем самым не через метафизическое противопоставление субъекта и объекта, а в предельном единстве оснований души и Бога, единстве обоюдном, в котором я есть Он и Он есть я. Хайдеггер показывает, что пустое сознание соединяется с объектом, который аналогичным образом пуст. Предметность оказывается пустой формой, ведь в качестве предмета выступает изначальный предмет, Абсолютное. И только такой предметности должен соответствовать субъект, что и составляет смысл понятия отрешенности (*Abgeschiedenheit*), определяющего мистическое познание у Мейстера Экарта.

¹² Heidegger, M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik // Gesamtausgabe. Bd. 60. — S. 305.

¹³ Op. cit. — S. 309.

¹⁴ Op. cit. — S. 316.

Итак, можно сделать вывод о том, что в феноменологии религии, развивающейся в рамках собственно феноменологии, феноменологический анализ религиозного переживания выстраивается таким образом, что «абсолютный предмет и абсолютное содержание переживания необходимым образом соответствуют друг другу»¹⁵. В религиозном переживании поток сознания предстает как уже религиозный, по меньшей мере, определенным образом изначально мотивированный. Поэтому в феноменологии религиозного переживания конституирование объекта переживания парадоксальным образом соединяется с пред-даностью божественного, мотивирующей переживание. Третий вид познания оказывается «мостом к царству Абсолютного»: «Возвещая о себе в переживании, Абсолютное дает нам возможность прийти к тому Абсолютному, к которому относится это переживание»¹⁶.

¹⁵ Reinach A. Aufzeichnungen. — S. 610.

¹⁶ Op. cit.

МЕСТО КАТЕГОРИИ «РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ» В КУРСЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*М. В. Шилкина
(Москва, Россия)*

Среди религиоведческих дисциплин все большее внимание привлекает в последнее время феноменология религии. Развиваясь как один из центральных курсов религиоведческого образования, дающий ключик к пониманию смысла остальных профильных курсов, именно феноменология религии больше всего нуждается сегодня в своем внутреннем осмыслении, в определении категориального аппарата. Подробный обзор становления отечественной феноменологии религии, ее предмета, объекта, цели, методов и принципов дан в большой статье А. П. Забияки «Феноменология религии»¹. Ставя вопрос о центральной категории феноменологии религии, автор говорит о двух возможных трактовках ее объекта и предмета: это либо разговор о святом, либо разговор о религиозном опыте, как первичном для понимания религиозного феномена². А. П. Забияко показывает, что в современном религиоведении в объект и предмет феноменологического исследования включены «различные базисные для религии данности», «данности религиозного опыта», среди которых святое занимает важное, но не исключительное место³.

Включение экзистенциального опыта в процесс исследования религиозного феномена является отличительной чертой и важнейшим элементом феноменологического подхода к изучению религии. В первой половине XIX в. наиболее влиятельными в этом подходе были концепции Й. Ваха (1898–1955) и Г. ван дер Леува (1890–1950), имеющие концептуально обоснованные межпредметные связи с христианской теологией. В качестве первичной данности любой религии они рассматривали религиозный опыт. Согласно Ваху, предмет религиоведения заключается в изучении всех и сегодняшних, и прошлых форм выражения религиозного опыта⁴.

В современном российском религиоведении такой подход связывается с православным вариантом феноменологии религии Л. И. Василенко. Истоки

¹ Забияко, А. П. Феноменология религии // Религиоведение. — 2010. — № 4. — С. 152–164; Забияко, А. П. Феноменология религии // Религиоведение. — 2011. — № 1. — С. 114–126; Там же. — 2011. — № 3. — С. 88–106.

² Там же. — 2010. — № 4. — С. 156.

³ Там же. — 2010. — № 4. — С. 162.

⁴ См. Человенко, Т. Г. О когнитивных возможностях герменевтических концепций в феноменологии религии // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. — 2010. — № 14 (85). — Вып. 13. — С. 36–45.

ее, по мнению М. М. Шахнович, можно обнаружить у русского религиозного философа В. С. Соловьева⁵.

Нарастание процессов секуляризации общества, позитивизма, а затем неопозитивизма и постпозитивизма в науке привели к тому, что, начиная с Уильяма Джеймса, феноменология и психология религии утверждали, что события религиозной жизни человека ничем в принципе не отличаются от других видов человеческого опыта. Так обозначилась проблема редукции религиозного опыта к известным видам человеческого опыта (или наоборот, редукции всего многообразия человеческого опыта к религиозному опыту). Из анализа религиозной жизни был исключен экзистенциальный уровень измерения (собственно опыт веры), он был сведен только к онтологическому уровню идей, воплощенному в мифологии, и эмпирическому, воплощенному в культе.

Один из важнейших вопросов феноменологии религии — это вопрос соотносительности категории религиозного опыта с категорией сакрального или священного. В зависимости от того, как понимается категория сакрального: социологически как категория культуры, социальная ценность и социальное явление, объявленное неприкосновенным в силу его важности для социальной группы (Э. Дюркгейм, М. Вебер, М. Мосс, М. Гodelь, М. Дуглас Т. Лукман, Ю. Лотман, из последних работ — С. Зенкин «Небожественное сакральное»⁶) или же как априорная категория, отражающая внутренние переживания, возникшие в связи с религиозным опытом (Р. Отто, М. Элиаде, М. Хайдеггер, Н. Зёдерблом) — в зависимости от этого под религиозным опытом понимаются либо психологические переживания в связи с соприкосновением человека с вещами (социальными, культурными, природными), имеющими для него статус непреходящей ценности; либо уникальный опыт встречи и общения человека с тем, что он считает божественным. Это различие четко обозначил в своей статье Г. Ньютон-Мелони: «Несколько лет назад в книге о религиозном опыте, которую мы написали вместе с Уолтером Хьюстоном Кларком, я утверждал: события религиозной жизни человека ничем в принципе не отличаются от других видов человеческого опыта. Я соглашался с Уильямом Джеймсом, считавшим, что никаких специфических религиозных эмоций не существует, и возражал Кларку, полагавшему, что суть всякой религии составляет специфическое, уникальное событие — переживание мистического опыта. Теперь, однако, я склонен пересмотреть свою точку зрения. Я пришел к убеждению, что религиозный опыт специфичен, что он и качественно, и количественно отличается от всех

⁵ Шахнович, М. М. Очерки по истории религиоведения. — СПб., 2006. — С. 106–121.

⁶ Зенкин, С. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. — М.: РГГУ, 2012. — 537 с.

⁷ Ньютон-Мелони, Г. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Журнал «Человек». — № 4. — М., 1992. — С. 15–21.

остальных переживаний. Качественно — поскольку уникален его предмет — общение с божественным; количественно — поскольку интенсивность переживания просто огромна»⁷.

Остановимся в нашей статье на таком построении курса феноменологии религии, в основе которого лежит категория религиозного опыта, понимаемого как опыт веры, опыт встречи и общения человека с мистической или мистериальной реальностью, встречи с божественным либо с тем, что человек считает божественным в личном опыте веры. Именно так построен курс в Свято-Филаретовском православно-христианском институте. По отношению к учебной программе в целом он играет пропедевтическую роль.

В этом случае перед автором курса и составителями образовательной программы по религиоведению встают следующие содержательные и методологические вопросы.

- *Как соотносятся категории «религиозный опыт» и «опыт веры»?*
- *Применима ли категория религиозного опыта только при анализе теистических религий (или даже только монотеистических), или же она выходит за их границы?*
- *Учитывает ли категория религиозного опыта различие мистического и мистериального опыта?*
- *Какую роль в раскрытии содержания курса феноменологии религии играет в этом случае категория сакрального?*

Категории встречи, общения, веры имеют смысл только в рамках понимания в качестве носителя религиозного опыта личности как уникальной ипостаси сущности, ипостаси конкретного и неповторимого бытия⁸. Не индивид, укорененный в природной онтологии, а именно личность, которая есть ипостасирование любви и свободы как способ ее существования, бытие, открывающееся как общение, — вот то религиозно-философское основание, на котором можно говорить о соотношениях категорий «религиозный опыт» и «опыт веры».

В теологии опыт веры является первичным, он исходит из несомненности божественного бытия и понимает веру как божественный дар и как синергийный ответ на него человека в своей открытости к встрече и общению с Богом. Опыт веры в данном случае — данность, религиозный опыт как результат веры — заданность. Человек может иметь религиозный опыт как опыт встречи и общения человека с Богом, но долгое время может и не иметь, вер-

⁸ См.: Иоанн (Зизиулас) митр. Личность и бытие. Пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник. — 2002. — Вып. 10. — С. 22–50. — URL : <http://www.xra-spb.ru/libr/Ioann-Ziziul as/lichnostr.html>. — Дата обращения : 04.03.2013; Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; пер. с англ. Д. М. Гэгяна. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — 280 с.

нее, не иметь его как узнанный и осознанный в качестве частного случая опыта веры. Знаменитый гимн веры и одновременно ее раскрытие в 11-й главе Послания к Евреям может быть распространен на понимание веры теологами всех монотеистических религий: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом... А без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр 11: 1-40). **Но опыт веры конституируется в религию именно через религиозный опыт.** Духовная жизнь становится религией, когда она воплощается в сложном (или не очень) символическом культе, мифологии и объединенной ими единой религиозной (церковной) общности. Именно здесь и начинается различение религиоведческого и теологического подходов.

Для теолога религиозный опыт есть:

1) либо реализованный в культе опыт веры, и тогда религиозный обряд становится лишь частью таинства, требующей восполнения мистическим опытом синергийного действия Бога и человека, опытом, не вербализуемым, но проживаемым человеком вполне реально;

2) либо внешний культ, сопровождаемый психологическими ощущениями, осознанием правильно выполненного ритуала, даже эмоциональным экстазом, но не связанным с опытом веры.

Религиозность без веры есть секулярность, но не безбожие⁹. Фигура бога в данном случае необходима для целеполагания культа, для обоснования его смысла и места в жизни человека. Поэтому богом в таком случае может выступать не только единый Бог монотеистических религий, но и боги политеистических религий, и ценностные для человека вещи его природной (секс, алкоголь, наркотики), социальной (род, племя, семья, дети, нация, богатство, власть) и культурной (наука, искусство, спорт) жизни. Выделение их в сакральную сферу, придание приоритетности в системе ценностей требует от человека особого ритуального и жертвенного поведения, поклонения тому, что теолог назвал бы идолом. Различая эти два вида религиозного опыта, теолог различает, как сказал прот. Александр Шмеман, человека религиозного и человека поклоняющегося, *homo religiosus* и *homo adorans*. «Секуляризм, на мой взгляд, — это, прежде всего, отрицание поклонения. Подчеркиваю: не существования Бога, не какой-либо трансцендентной реальности и, следовательно, не той или иной религии. <...> Это отрицание человека как существа поклоняющегося — *homo adorans*, того, для кого поклонение — это основной акт, который определяет его человеческую природу и осуществляет ее»¹⁰.

⁹ Шмеман Александр, прот. Святая святых: заметки об Исповеди и Причастии Святых Тайн. — Киев: Храм преп. Агапита Печерского, 2002. — 56 с.

¹⁰ Шмеман Александр, прот. Богослужение в секулярный век // Православная община. — 1995. — № 3 (№ 27). — С. 63–77.

В итоге, с точки зрения теолога, религия без веры — идолопоклонство, а вера без религии — очень часто идеология, т. е. тоже идолопоклонство.

Для религиоведения религиозный опыт — это «состояние психики, в котором человек осознает себя пребывающим в контакте со сверхчеловеческим существом или могуществом, ощущает свою причастность к инобытию, к запредельной обыденному миру реальности»¹¹. Что является причиной этого осознания, остается за скобками. Это определение в рамках психологии религии сводит религиозный опыт только к субъективным ощущениям человека. И хотя дальше называются две составляющие стороны данного опыта: когнитивная и аффективная, но и они являются лишь производными от внутреннего мира человека. В таком случае под религиозным опытом можно понимать любое аффективное состояние, традиционно либо харизматически связанное у человека с его представлениями о высшем. Такая религиозность не является угрозой для нарастания секуляризма, но в определенном смысле является его союзницей.

В феноменологии же религии понятия религиозного опыта и опыта веры могут быть тождественными, ибо феномены мистической жизни могут быть восприняты и описаны в своей идентичности только в случае их воплощения. Феноменология религии не ставит вопрос о подлинности или не подлинности божественной природы самого источника опыта, но признает подлинность ощущений человека, воспринимающих его как трансцендентную реальность. Это позволяет говорить об уникальности религиозного опыта, присущего каждому человеку, какую бы религию он ни исповедовал. И значит о преподавании любой религии, прежде всего, как религиозного опыта, а не только культа и догмы, тем более этнокультурных форм.

Учебный курс феноменологии религии, строящийся вокруг понятия религиозного опыта, позволяет различать живой духовный опыт человека и феномен массовой бытовой религиозности, говорить о причинах существования различных видов религиозного опыта, об их конфликтности и возможной солидарности, о религиозности темной и светлой, о том, может ли являться истина в религии или же все это только исторические и культурные особенности прошлых эпох. Цели и задачи курса и всей учебной программы профессиональной переподготовки по религиоведению вытекают из главной проблемы нашего секуляризованного общества — отсутствия религиозного сознания как такового, потери чувства святости и святотатства во всей своей жизни, как в этическом, так и в феноменологическом смысле.

Важнейшую роль в построении курса играет также и категория священного, сакрального. Но она не носит столь универсального характера, как категория религиозного опыта. Конечно, нам привычнее воспринимать рели-

¹¹ Забияко, А. П. Религиозный опыт // Религиоведение / Энциклопедический словарь. — М. : Академический проект, 2006. — С. 866—867.

гию, когда есть священные табу, предписания и обязанности по закону, обрядовая правильность и каноническая надежность, четкое разграничение между священным и профанным, естественным и сверхъестественным, чистым и нечистым. Но в эту матрицу не укладываются, например, две мировые религии: буддизм и христианство. По своему опыту веры они не сводимы к религии как культовому поклонению священному (хотя религиозный момент в них и присутствует), а в своей глубине представляют собой утонченную философию в буддизме или же всю целостность жизни в христианстве.

С учетом всего сказанного перед нами стоит задача создания нового религиоведения, опирающегося в своем развитии на взаимодействие с философской герменевтикой, этикой и антропологией. Религиоведение, в замысле своем ориентированное на понимание человека, нуждается в выявлении собственной антропологической перспективы, в силу чего предметом его интереса должен оказаться человек, заботящийся об основаниях и гарантии осмысленности своего бытия, его ценности и целостности.

МОИСЕЙ: ПРОРОК ИЛИ МАГ?

Казимир Банек
(Краков, Польша)

При чтении *Торы* (*Пятикнижие Моисеева*) бросается в глаза необычная скудость сведений, касающихся Моисея, еврейского пророка и законодателя, личности, которой приписывается фундаментальное значение для всей традиции семитского монотеизма (иудаизма, христианства, ислама). Удивляет уже тот факт, что в описании рождения Моисея отсутствуют такие важные подробности, как имена его родителей. В свою очередь, указаны имена двух повивальных бабок евреянок — Шифра и Фуа (*Исход*, 1, 15). Имена родителей Моисея мы узнаем лишь позже и как бы случайно, из главы 6 упомянутой книги, причем по совсем другому поводу, а именно при перечислении по родам сынов Израилевых, которым предстоял исход из Египта: «Амрам взял Иохаведу, тетку свою, себе в жены, и она родила ему Аарона и Моисея» (*Исход*, 6, 20). Следовательно, рождение Моисея не считается важным событием: какие-то мужчина и женщина заключили брак, и у них родился ребенок. Однако по случаю презентации израильских родов необходимо указать соответствующие имена. Аналогично происходит с сестрой Моисея Мариам, которая сыграла важную роль в его спасении, когда он был младенцем, и имя которой открывается нам лишь в главе 15, причем довольно загадочным образом («Мариам пророчица, сестра Ааронова»),

а затем встречается в *Книге Чисел* (12, 1) и в *I Книге Хроник*, 5, 29. Удивляет и факт, почему, несмотря на то, что они заботились о ребенке три месяца — родители не подумали о том, чтобы дать ему имя (в *Библии* об этом вообще не упоминается), что сделала лишь дочь фараона, которая нашла младенца в зарослях тростника на берегу Нила. Кроме того, не указаны имена ни самого фараона, ни его дочери. А ведь это были очень важные для Моисея люди.

Вместе с тем имя дочери фараона известно иудеохристианской традиции. Иосиф Флавий называет ее Термутис¹, Евсевий Кесарийский — Меррис², а в *Талмуде* ее зовут Батия³. В иудаистических мидрашах упоминаемая в *I Книге Хроник* (4, 18) Бития/Бифия (дочь фараона и жена Мерета, сына Эзры) отождествляется с дочерью фараона, которая спасла Моисея. Яхве утверждает там⁴, что поскольку «Moses» значит «ребенок», то ее имя — Бития, «дочь Яха» (Bat-Yah). Следовательно, Ях в данном случае отождествляется с УНВН, т. е. с Яхве. Тогда не было известно, что во времена XVIII династии египтяне поклонялись лунному божеству по имени Ях. Следовательно, Бития — это «дочь Яха». Если поверить традиции мидрашей, становится вполне возможным, что Бития назвала своего приемного сына именем, происходящим от того же божества, т. е. Jahmes/Jahmose («созданный Яхом»).

Очередная загадка — это факт, что о семье Моисея практически не упоминается в *Библии*. Из *Исхода* (2, 21–22) мы можем узнать лишь то, что он взял в жены Сепфору, дочь Иофора/Рагуила, жреца мадианитян, которая родила ему сына Гирсама. Однако в следующей части этой книги (18, 2–4) сообщается, что у него был второй сын, Елизер, и что всю свою семью он отправил к тестю. То есть на самом деле Моисей жил в одиночестве. В свою очередь, в *Книге Чисел* (12, 1) написано, что Аарон и Мариам критиковали Моисея за брак с жительницей Куша. Но жительница Куша — эфиопка, а не мадианитянка, разве что Моисей женился и на женщине из Куша (т. е. из Нубии), о чем никаким образом не упоминается в *Библии*. А в *Талмуде* Моисей становится царем Эфиопии и берет в жены тамошнюю царицу Адонит. Важно, что ни жена (Сепфора, «эфиоплянка»?), ни сыновья Моисея не имеют никакого значения с точки зрения израильской традиции. Итак, они не указаны в генеалогии колена Леви, известной по *I Книге Хроник* (5, 27–41). Но ведь род Моисея не вымер: у его сына, Гирсама, был потомок Ионафан, священник в Дане (*Книга Судей*, 18, 30). Еще интереснее станет, когда мы сопоставим эти данные со сведениями о брате Моисея, Аароне: в данном случае нам известны имена его жены (Элишева, дочь Аминадава

¹ Иосиф Флавий, *Iudaïke Archaiologia*, II 9, 5.

² Евсевий Кесарийский, *Praeparatio evangelica*, 9, 15.

³ *The Talmud (selections)*, transl. H. Polano. — London, 1894. — С. 126.

⁴ *Leviticus Rabbah*, 1, 3.

и сестра Нахшона) и четырех сыновей, из которых Надав и Авнуд погибли в пустыне Синай, а Элеазар и Ифамар стали священниками (*Книга Чисел*, 3, 2—4). Перечень потомков Аарона составлен с большой старательностью, вплоть до Иоседека, жившего во времена нашествия Навуходоносора на Иудею в начале VI в. до н. э. (*I Книга Хроник*, 5, 30—41). Линия же Кагат — Амрам — Моисей заканчивается в представленных генеалогиях последним. Кроме того, Аарон передал первосвященнический сан своему сыну Элеазару, а Моисей объявил своим преемником не сына, а Иисуса Навина, сына Нуна, из колена Ефремова.

Не удивительно, что складывается такое впечатление, как будто Моисей был в этой среде чужаком: он появляется неизвестно откуда, при довольно загадочных обстоятельствах, воспитывается при дворе фараона, т. е. по египетским канонам, затем искусственным образом «подключается» к Аарону и наконец, выполнив свое задание, исчезает. Исходя из этого, процитированное выше высказывание из *Исхода* (15,20) «Мариам пророчица, сестра Ааронова» предстает перед нами в совершенно другом свете. Скорее всего, это не ошибка и не «прыжок мысли», а след, оставленный старой и, возможно, забытой (или же сознательно опущенной) библейской традиции: Мариам действительно была «сестрой Аароновой» — и только Аарона, но не Моисея. Моисей был для нее «чужим», кем-то, кого в определенное время «включили» в их семью.

Похоже выглядит развитие событий в *Historiae* П. К. Тацита. Моисей не является вождем и не занимает какую-либо значительную должность, а свою роль среди еврейских племен начинает играть лишь в определенное время и практически волей случая. Когда в Египте разразилась эпидемия заразной, обезображивающей тела болезни, царь Бокхорис обратился с мольбой к оракулу Аммона и услышал в ответ, что страну следует очистить, выслевив в чужие земли навлекших на себя гнев богов иудеев. «Когда их разыскали, собрали отовсюду и вывели в пустыню, они впали в отчаяние и не в силах были двигаться. Тогда один из изгнанников, по имени Моисей, стал убеждать остальных не просить помощи ни у богов, ни у людей. «И те, и другие, — говорил он, — отступились от вас. Положитесь же на самих себя и знайте, что вождь небесный направляет ваш путь»⁵. А когда мучившая их жажда стала невыносимой, Моисей увидел, что «на вершину скалы, стоявшей в тени густой рощи, взбирается стадо ослов. Моисей догадался, что там, где есть трава, должна быть также и вода, пошел вслед за стадом и обнаружил большой родник»⁶. Затем, «Моисей, желая увековечить себя в памяти иудеев, дал им новую религию, враждебную всем тем, что исповедуют остальные смертные. Иудеи считают богопротивным все, что мы признаем священным, и наоборот,

⁵ Тацит, *Historiae*, V 3.

⁶ Там же.

все, что у нас запрещено как преступное и безнравственное, у них разрешается»⁷. Следовательно, здесь отсутствуют какие-либо упоминания о Яхве, явлении на Синае, миссии Моисея (в качестве пророка) и чуде с услаждением воды. Евреи под предводительством Моисея не ушли из Египта в поисках земли обетованной, а были оттуда изгнаны по поводу эпидемии и совета оракула Аммона. Эта версия напоминает донесение Хайремона, согласно которому иудеи были изгнаны из Египта по причине заразной болезни («имели скверну на теле»)⁸.

Получается, что религиозную реформу Моисей провел исключительно по собственной инициативе после (!) изгнания из Египта, решив позаботиться о будущем своего народа. Следовательно, история таже, что в *Библии*, но не такая же. Моисей провел религиозную реформу и стал пророком, но произошло это иначе, чем описывается в *Библии*. В данном случае одно историческое событие — уход еврейских племен из Египта и проведение религиозной реформы — изложено в двух версиях. С точки зрения «сакральной истории» правильная лишь одна из версий — известная нам по *Библии*. В свою очередь, текст Тацита представляет собой что-то вроде рационализации библейского предания.

Начиная с четырехмесячного возраста, Моисей находился при дворе фараона, где воспитывался в египетском духе. Подтверждением тому история, которая произошла в земле Мадямской, куда он бежал после убийства египетского надзирателя: Моисей защитил дочерей местного священника Иофора/Рагуила от нападков пастухов, а девушки сказали отцу, что им помог египтянин. Вероятно, Моисей выглядел как египтянин. Разговаривал, должно быть, тоже на языке египтян, а не еврейских племен; возможно, это и объясняет тот факт, что во время явления на Синае Моисей сказал Яхве, что «человек я не речистый», «тяжело говорю и косноязычен». Он просто мог не владеть языком этих племен или владел им плохо.

Александрийские авторы эллинистического и римского периодов (Аристобул, Артапан, Филон) изображали Моисея как великого мыслителя, который был источником всяческих знаний и примером подражания для греков, начиная с Орфея, Гомера и Гесиода и заканчивая Пифагором, Сократом и Платоном. Климент Александрийский цитирует пифагорейца Нумерия: «Платон — не кто иной, как Моисей, обращающийся к нам по-аттически» (*Stromateis*, I 150, 4). Моисея считали также творцом египетской цивилизации и своего рода культурным героем. В свою очередь Плиний утверждает, что «существует также другого рода магия, берущая начало от Моисея» (*Naturalis historia*, XXX 11). Вероятнее всего, описанные в *Библии* чудеса,

⁷ Тацит, *Historiae*, V 3—4.

⁸ Иосиф Флавий, *Contra Apionem*, I 32.

сотворенные Моисеем (их с Аароном «поединок» с египетскими чародеями, казни египетские, услаждение воды в пустыне и помощь израильским войскам в победе над амалекитянами) привели к тому, что в более поздние времена его считали могущественным магом. Таким образом, в среде александрийских алхимиков, магов и эзотериков к Моисею относились не как к великому пророку, следующему напутствию Яхве, а, скорее, как к философу и магу. Отсюда и складываются различные мнения о нем. Египетский историк Манефон утверждает, что один священник из Гелиополиса, «названный в честь Осириса, бога, которому поклоняются в Гелиополисе, Осарсифом, после перехода к этому (т. е. еврейскому) народу сменил имя на Моисей»⁹. В том же трактате Иосиф Флавий упоминает труд Хайремона, *Aegyptiake historia*, где Моисея зовут Тиситен. У Артапана Моисей основывает Гермополис и провозглашает культ Аписа, а по мнению Климента Александрийского, «Моисей был халдеем, но родился в Египте»¹⁰.

При дворе фараона Моисей, вероятно, получил систематическое образование. Сведения об этом можно почерпнуть из *Prakseis Apostolon*: «Моисей был обучен всем египетским наукам, и был он могуществен как словом, так и делом» (7, 22). Аналогичного мнения придерживается Климент Александрийский: «Обучали его арифметике, геометрии, ритмике, гармонии, а также метрике и музыке знаменитые египтяне, а кроме того, философии, заключенной в символах, которую египтяне выражают с помощью иероглифического письма. <...> Учился также ассирийскому письму и астрономическим знаниям у халдеев и египтян»¹¹. Такие сведения вызывают удивление, поскольку в *Библии* нет ни слова об этом. Повод для размышлений дает и факт, что согласно *Prakseis Apostolon* Моисей был «могуществен как словом, так и делом», тогда как в *Исходе* (4, 10) он обращается к Яхве со словами: «Человек я не речистый, и таков был вчера и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я тяжело говорю и косноязычен».

Вероятнее всего, Моисей «принадлежал» двум разным традициям, а в *Исходе* изложена лишь одна из них, важная с точки зрения Израиля. Расхождения касаются образования, имени дочери фараона, жен Моисея и в первую очередь — чудес и проведенной им религиозной реформы. Наиболее ярко выраженными считаются две традиции: ортодоксальная (по которой Моисей, в результате явления Яхве, становится еврейским пророком) и эзотерическая (по которой он — образованный египетский священник, философ и маг). В александрийской среде преобладает второй подход: Моисей считается или египетским священнослужителем из Гелиополиса (Осарсиф),

⁹ Там же, I 26, 250; I 28, 265–266.

¹⁰ Климент Александрийский, цит. произведение, I 23, 151.

¹¹ Там же, I 23, 153.

который присоединился к еврейскому народу и принял новое имя (Моисей), или рожденным в Египте халдеем. Такой образ Моисея диаметрально расходится с ортодоксальными еврейскими преданиями¹² и, возможно, доказывает факт существования древней, забытой или сознательно «опущенной» традиции, согласно которой Моисей — совсем другая личность: скорее маг, чем пророк, и египтянин, чем еврей.

Зарисованные здесь противоречия и пробелы в данных создают довольно прочные основания для рассмотрения разных версий по личности, известной нам как Моисей. Тем более, что сведения о его рождении, детстве и юности, почерпнутые из *Исхода*, отличаются удивительной скупостью. С этой точки зрения полезнее выглядит *Талмуд*, где данные на тему биографии Моисея богаче: его намеревались убить сразу же после рождения в Египте; когда ему было три года, фараон взял его на колени, а Моисей снял корону с его головы и надел на свою; обжег язык, от чего стал «тяжело говорящим и косноязычным»; участвовал в походе в Эфиопию, взошел там на трон (как и в тексте Артапана); на Синае получил *халаху* относительно настоящей цели пришествия Ильи¹³.

Становится ясно, что традиция, связанная с Моисеем, была в Израиле намного богаче того, что мы можем узнать из библейской версии. Вероятно, по каким-то причинам определенные сведения не попали в *Библию*. Возможно также, что легенда Моисея разрасталась со временем. Библейские записи изображают его как обычного человека, ничем не выделяющегося на фоне соотечественников. То есть он был таким, каким изобразил его Тацит. И лишь выбор Яхве привел к тому, что Моисей, как пророк, оказался в центре внимания. Его роль и ранг расли со временем, и параллельно этому создавались очередные истории, связанные с его биографией, что заметно у александрийских авторов и в *Талмуде*.

Следовательно, не лишена определенных оснований версия, по которой Моисей действительно был кем-то вроде египетского мага/священника, а также мыслителя и культурного героя, который возглавил еврейские племена (по чьему напутствию?) и которому — неизвестно, где и когда — приписана была совершенно другая роль — роль пророка, изложенная в *Библии*. Мож-

¹² Даже в «ортодоксальном течении» отсутствует единый подход. У *Яхвиста* Моисей является лишь своего рода информатором — не вождем и не пророком, он просто сообщает еврейским племенам о намерениях Яхве. У *Элохиста* он более выразительная личность: играет первостепенную роль в качестве *nābî'* (пророка). В свою очередь, в *Deuteronomium* Моисей является архипророком, гарантирующим непрерывную связь между Яхве и его народом (G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*. — Варшава, 1986. — С. 231 п.

¹³ *The Talmud*, цит. произведение. — С. 127 п.

но понять авторов и продолжателей этой идеи, которые старались скрыть, что у него было другое происхождение и что он не владел языком израильтян, поскольку это грозило бы ее неприятием. Такого рода проблемы «обошли» с помощью простого трюка: «человек я не речистый», «тяжело говорю», «косноязычен». Теперь становится ясно, откуда взялся представленный здесь неортодоксальный образ Моисея, известный благодаря текстам древних авторов (Манефона, Артапана, Плиния, Тацита, *Prakseis Apostolon* и т. п.), а также мидрашам и *Талмуду*. Эти сведения или почерпнуты из какой-то основанной на реальных событиях древней, забытой либо сознательно отброшенной версии, рассказывающей о маге/реформаторе, или же это результат мифотворчества, развивающегося уже после составления библейского канона с целью продвижения связанной с Моисеем традиции. Таким образом, актуальным остается поставленный ранее вопрос: кем в действительности был Моисей? Рассматривая разные версии — библейскую, эзотерическую и талмудическую — можно прийти к разным заключениям, в т. ч. и к такому, что он был получившим египетское образование священнослужителем и магом, имеющим доступ к какому-то рода тайным знаниям.

СВЕТ ПРЕОБРАЖЕНИЯ — СВЕТ НИРВАНЫ

*Кишитоф Косиор
(Люблин, Польша)*

Вначале приведу три евангельских сюжета. Первый. Однажды, когда Иисус открыл перед апостолами видение своего будущего страдания и смерти, Пётр отвел его в сторону и сделал упрек. Он сказал: «Будь милостив к Себе, Господи! Да не будет этого с Тобою!» Иисус ответил: «Отойди от Меня, сатана! Ты Мне соблазн! Потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое», — и обратился к ученикам. «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее; какая польза человеку, если он приобретает есь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мт. 16, 23–26)¹.

Следовательно, подражание Иисусу является поведением согласным с Божьей, а не человеческой мыслью. А Иисус, хотя и человек, мыслит по Божественной логике.

¹ URL : <http://www.avs75.ru/bible.html>; Библия — Новый Завет.

Второй. Матвей пишет, что через шесть дней после этого происшествия Иисус взял с собою Петра, Иакова и его брата Иоанна и завел их на высокую гору, отдельно. Там преобразился перед ними: «...лицо Его засияло как солнце, одежда же стала белой как свет» (Мт. 17, 1–2)². У Марка в свою очередь читаем: «Одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить» (Мк. 9, 03)³.

«Не может выбелить», т. к. это был блеск нетварный. Исихастские теологи вслед за Григорием Паламой (1296–1359) свидетельствуют, что это знак присутствия видимых, хотя нетварных божественных энергий. Правда, не каждый их видит, но с некоторыми это случается. Свидетельствами преображения (или что тоже обожения) в христианской традиции особенно богато православие.

Третий и последний сюжет, а точнее — высказывание Иисуса — взят из Нагорной проповеди. После характеристики «нищих духом» — отверженных — как кандидатов на Царство небесное, Он обращается к слушателям с призывом: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благославляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? <...> Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мт. 5, 44–48)⁴.

Итак, дорога к совершенству ведет через принцип равного отношения к злым и добрым.

Привожу эти три сюжета, потому что они воспроизводят личность и учение Иисуса исключительно цельным образом. Его подражатели, т. е. «нищие духом», имея в виду то, что их ждет, не должны равняться с другими и также как они пытаться избежать неудач, но должны оставаться неизменно уравновешенными в проявлении любви. Знаком этого экзистенциального выбора исследования ему является видение нетварного света.

История православия богата сообщениями о следующем событии. Его наиболее известная версия принадлежит писателю Николаю Мотовиллову, описавшему встречу с Серафимом Саровским (1754/9–1833). Когда Серафим Саровский заявил, что цель христианской жизни — это достижение Святого Божьего Духа, Мотовиллов спросил, как можно распознать действие милости Духа. Тогда Серафим взял гостя за плечи, и тут же из его глаз полился свет и лицо его стало таким сверкающим, что писатель должен был отвести

² URL : <http://www.avs75.ru/bible.html>; Библия — Новый Завет.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

взгляд из опасения ослепнуть. Одновременно он ощущал невообразимое спокойствие, необыкновенную сладость и тепло⁵.

Описываемое Мотовиловым происшествие напоминает евангельский сюжет. Исихастская практика, направленная на восстановление опыта Фавора, осуществляется в условиях отшельнической жизни, как индивидуальной, так и коллективной, и основана на неустанном повторении обращенного к Иисусу призыва: «Господине Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя грешного!». Это сердечная молитва, а вернее — молитва ума и сердца, поскольку ее поддерживала визуализация помещения ума в сердце и последующее сосредоточение на совершающейся в уме-сердце, а затем и вне него, необыкновенной активности, а именно экспансии света. Поддержкой для молитвы была особенная поза тела и согласованность декламируемых слов с дыханием.

Исихастская практика основана на двоякой активности. Одна сторона — это стремление избавиться от ведущих к греху желаний и владение страстями (ἀπάθεια), достижение состояния успокоенности (ἡσυχία). Вторая — это созерцание Божьего присутствия в творении (θεωρία) и открытости действиям Бога (θεολογία), дающей возможность принять дар Божьего Света, тождественного со Светом Фавора; участие полного человека в Боге, его обожение (θεώσις).

Исихия дает возможность принять плод созерцания. Средством является Иисусова молитва, развиваемая в трех ступенях. Словесная молитва, которая должна обеспечить непрерывность чтения, отдаляющего или вытесняющего в тень другие активности; умственная молитва, когда Божье имя полностью захватывает ум. Наконец, сердечная молитва, пронизывающая человека во всех аспектах его жизнедеятельности. Такая практика ведет к введению преображающего Света Фаворского и приводит к обожению.

Исихастское учение об обожении — это развитие патристической мысли. Спасение не является отдаленной целью, но начинается сегодня, в каждый момент. Отсутствующий в творении Бог недостижим для человека, но вечно сохраняет с человеком — как сотворенным по Его образу и подобию — любовную связь и является источником обожения человека. Видение Бога после предшествующего очищения и умиротворения ума — это дар Его милости и может совершаться благодаря «родству» Бога и человека. Откровение Бога является формой Его соединения с человеком, чудесным происшествием, не подлежащим власти ума и чувств. Абсолютная трансценденция Бога для человеческого ума не является препятствием для деятельности Божьей любви, в которой Бог открывается человеку, а человек может Его видеть и быть обожен. Чтобы охватить антимонию трансценденции Бога по отношению к человеку и Его соединения с ним, в исихастской мысли принимается

⁵ URL : <http://orthodoxinfo.com/praxis/wonderful.aspx>.

различение непознаваемой и вообще недоступной Сущности Бога и вечных, нетварных Божьих энергий, которые являются его внешними проявлениями, дающими — с Его разрешения — возможность познания Его и пребывания в Нем. Сущность и энергии — это два способа бытия Бога — в самой Его природе и в обращенности к тварному. Также, как и сущность, энергии нетварны, считать по-другому — уменьшать Божество Бога.

Ортодоксальность теологии Паламы, которую я очертил, окончательно подтвердил собор 1351 г. в Константинополе. Он установил, что Сущность Бога и Его действия различны, но нераздельны. Энергии нетварны, как нетварна и сущность. Различие между Сущностью и проявлениями-энергиями не означает никакой сложности в Божестве. Сущность выше проявлений, как причина выше результата. Человек может общаться исключительно с энергиями Бога, не с Его Сущностью. Хотя энергии не могут быть отделены от Сущности.

Таким образом, установлено, что указанное различие в Боге не приводит к дуализму, потому что Сущность и энергии есть аспекты нераздельного Бога, который таинственно всецело проявляется в своих нетварных энергиях, через которые становится возможным опыт единения с Богом. Собор подтвердил, что это единение с Богом через Его энергии демонстрируется людям в видении нетварного Света Фаворского, который, хоть и является нетварным, может быть видим глазами. Увидев его, благодаря Божьей милости, человек достигает состояния обожения, богочеловечества.

Решение собора означало установление приоритета экзистенциального богословия над схоластической теологией и заявление теологического отличия восточного христианства.

Как нам известно, исихазм получил распространение в России. Этому способствовала активность Нила Сорского (1433—1508), распространившего афонскую духовность. Он изучил исихастскую практику, развитую на базе патристических источников во время 13-летнего пребывания на Афоне (1465—1478). Подчеркивая учения Отцов, он указывал, что целью монашеской жизни является единство с Богом через внутреннюю молитву. Духовная практика чтения Иисусовой молитвы приближает душу, освещенную горним светом, к Богу, и наслаждаясь благодатью, забывает себя и земные вещи, освобождаясь от всякого их влияния⁶.

В этих положениях Нил следовал за Отцами Церкви. В своей синтетической статье о видении света в опыте византийского православия Эндрю Лаут⁷

⁶ Nil Sorsky: *The Complete Writings*, G. Maloney (ed. and trans.), Paulist Press, Mahwah, NJ 2013. — p. 60.

⁷ Light, Vision, and Religious Experience in Byzantium [in:] M. Kapstein (ed.), *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 2004. — p. 85—103.

выделяет троих: Максима Исповедника (ок. 580–662), Симеона Нового Богослова (944–1022) и Феофана Никейского (ок. 1315–ок. 1381). Однако же в контексте предстоящего сравнения с буддизмом более интересными кажутся достижения Евагрия Понтийского (345–399), который путь к познанию Бога связывает с раскрытием (разоблачением) света ума. Для Евагрия это состояние означает достижение успокоенности (*ἀπάθεια*) — состояния, в котором ум начинает видеть собственный свет, становится спокойным и уравновешенным в видении вещей⁸. Путь к этому состоянию — это молитва. Для Евагрия «молитва — это соединение с Богом»⁹ и «...энергией, которая отвечает достоинству ума; является истиной ума и наивысшей активностью»¹⁰.

Перехожу к буддизму. Ранний буддизм апофатичен и скорее сторонится положительных определений конечной цели — нирваны. Однако не полностью. Так в одной из сутр Палийского канона (Пабхассара; Ангуттара Никая 1.49–52) Будда сообщает ученикам: «Сияющим является ум. И опорочен преисполняющими опорочениями. Сияющий ум. И он свободен от преисполняющих опорочений»¹¹. Потом сообщает, что первое из положений, в котором факт сияния ума неузнаваем, происходит по отношению к не инструктированному, не размышляющему, обычному лицу. Второе положение имеет место по отношению к хорошо инструктированному, следовавшему за указаниями Будды монаху, который культивирует ум путем медитаций. Словом, природное (естественное) сияние ума открывается кому-то медитирующему.

Существуют разные толкования этого высказывания Будды. Среди них наиболее убедительным кажется именно то, что сияние ума открывается вместе с успехами (достижениями) в медитации. Связывается это с приобретением убеждения, что то, что ум пятнает: похоть, ненависть и обольщение — не являются атрибутами ума, не принадлежат его природе. Убеждение это приобретает во время медитативной практики, которую обуславливает нравственная чистота. В сутре Ратхавинита (Маджхима Никая 24) Будда сравнивает процесс очищения с последовательной переменой упряжек в ходе далекого путешествия. Добираются к цели не путем очищения нравственных достоинств, а последовательным очищением ума, которое ведет к удалению сомнений. Когда сомнения рассеяны, появляется непосредственное знание, которое, развиваясь, становится средством достижения очередных степеней очищения. Первой является распознавание того, что является и что не является

⁸ Evagrius the Solitary, *Texts on Discrimination in Respect of Passions and Thoughts* [in:] *Philokalia* [V1] 47–14; URL : <http://archive.org/details/Philokalia-TheCompleteText>.

⁹ Id., *On Prayer: One Hundred and Fifty-Three Texts* [in:] *Philokalia* [V1] 57–3; URL : <http://archive.org/details/Philokalia-TheCompleteText>.

¹⁰ Ibid. — [VI] 65–84.

¹¹ URL : <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an01/an01.049.than.html>.

надлежащим путем поведения, что в свою очередь обуславливает тщательное познание самого пути. Это же ведет к развитию непосредственного знания до степени, дающей возможность достичь окончательной нирваны¹².

В сутре о плодах бездомной жизни (Саманнапхала; Дигха Никая 2) в разговоре с королем Аджатакатту Будда так характеризует величайшее — по отношению к освобождению — достижение медитации: «Удалив удовольствие и боль, вместе с предыдущей потерей радости и грусти монах поступает и остается в четвертой дхьяне, которая переступает удовольствие и боль и содержит полностью очищенную беспристрастностью внимательность. Сидит он, пронизывая тело чистым, светлым нарядом так, что ни одна часть тела не остается непронизанной. Это как человек с головы до пят накрыт белым нарядом, что ни одна часть его тела не остается нетронутой этим нарядом — так его тело пронизано...» (Дигха Никая 2.81–2)¹³.

Кто-то достигающий этой стадии, видит умственную форму чистой, непоколебимой и сияющей. Об этой форме часто говорится, что она картина самого ума. Другими словами, в четвертой дхьяне ум наблюдает самого себя и образованное умом изображение сияет.

В сутре Сангити объясняется, что через восприятие этого внутреннего света монах развивает ум до состояния полного свечения (Дигха Никая 33. 1.11)¹⁴. Это состояние укрепляется по отношению к самому Будде и разделяющим его достижения архатом. Результаты этого события превышают область активности ума. Так как когда кто-то обратит сияющий ум к телу, оно становится легким, легко поддающимся изменениям и сияющим (Самютта Никая 51.22)¹⁵.

Охарактеризованное состояние — само-аналогично описанному в Евангелиях. И хотя, по палийскому канону, состояния сияния ума и нирваны прямо не сравниваются, у некоторых толкователей по этому поводу нет сомнений. Например, Питер Харви пишет: «Лишенное предмета и опоры, сияющее нравственное сознание освещает лоно архата и поэтому превышает всякие ограничения»¹⁶.

¹² The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya, trans. by Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publ. — Boston, 1995. — P. 240–5.

¹³ The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya by M. Walshe, Wisdom Publ. — Boston, 1995. — P. 103–4.

¹⁴ Ibid. — P. 488.

¹⁵ The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya by Bhikkhu Bodhi, Vol. II, Wisdom Publ. — Boston, 2000. — P. 1740–2.

¹⁶ Harvey, P. The Selfless Mind: Personality, Consciousness, and Nirvana in Early Buddhism, Curzon Press, Richmond, 1995. — P. 99.

С развитием махаяны положение изменяется, апофатическая мистика уступает место катафатической. Свет становится центром внимания направляющихся к достижению состояния Будды. Достаточно напомнить им знаменитых Будд, чтимых в махаяне: Амитабха — «Бесконечный Свет», пребывающий в своей благодатной стране (Чистой Земле) всех призывающих с любовью его имя; Вайрочана — «Сияющий Блеск». Этот последний уравнен с помещенным в центре, но воздействующим на весь космос источником света (что воспроизводит его китайское имя 大日 (Dàrì), «Великое Солнце»). Это первобытный Будда Ади-Будда, другие Будды — это его проявления. Можно обоснованно судить, что сияющие имена Будд связаны с содержанием медитационного опыта.

Видение света как знак религиозного свершения распространилось в буддийской тантре. В тибетском буддизме указывается даже на случаи абсорбции тела уходящего монаха через свет, или возникновения радужного тела, о чем упоминает Мэтью Капстеин в статье *The Strange Death of Pema the Demon Tamer* 8.

Моя статья это лишь вступление к более широким сравнительным исследованиям. Аналогии в содержании мистических опытов христианства и буддизма кажутся обоснованными. Стоит отметить тоже, что сходства больше по отношению к ранним стадиям обеих религий, когда упомянутое содержание опытов не было еще подвергнуто доктринальной обработке.

ФУНКЦИИ И РОЛЬ МАНТР В АВЕСТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

*А. С. Миксюк
(Минск, Беларусь)*

Авеста является священной книгой зороастризма и древнейшим письменным источником по истории Ирана, отражающим реалии общественной жизни, особенности менталитета, представления об окружающем мире. Разумеется, являясь книгой религиозного характера, Авеста сконцентрирована на описаниях и толкованиях положений веры, правилах проведения обрядов и ритуалов, элементах культа, что предполагает наличие разветвленной терминологии, отражающей ритуальную деятельность. И, без сомнения, одним из важнейших элементов авестийского культа являлись сакральные тексты. Само место пребывания бога Ахура Мазды на небе носило символичное название «Дом песни» — *gaṅō dāmāna* (Ясна 45, 8; Ясна 51, 15).

Авестийская лексика, имеющая отношение к устной речи, как к составной части культа, весьма обширна:

- *afsmāna* — стихи, стих, строфа (Ясна 46, 17);
- *ixdā/ixda* — произнесенное или сказанное слово, молитва, святое слово (Ясна 28, 6; Ясна 43, 5; Ясна 44, 10 и др.);
- *sāṅghō* — учение, доктрина, проповедь, возведение (Ясна 48, 3; Ясна 51, 14);
- *grava-* — слово, молитва, священный текст, гимн (Ясна 32, 10; Ясна 34, 15; Ясна 49, 6);
- *vasah-/vāxš* — слово, речь, фраза, выражение (Ясна 28, 11; Ясна 31, 1; Ясна 45, 1-2 и др.);
- *vahma-* — молитва, поклонение, прославление, призыв (Ясна 34, 2; Ясна 45, 6; Ясна 48, 1 и др.);
- *zavan-* — крик, призыв, зов (Ясна 28, 3; Ясна 29, 3 и др.).

Одним из наиболее часто употребляемых авестийских терминов является термин *maṭra-* (мантра), обозначающий «магически действенное обрядовое заклинание»¹. Мантры строились по иным принципам, нежели обычная разговорная речь, что отражалось в использовании особых приемов: повторов, аллитерации, сложных метрических схем². Размер и звучание текстов являлись самостоятельными составляющими ритуала. Сами Гаты, древнейшая часть Авесты, представляют собой долгое время передаваемые устно ритуальные гимны, составленные в соответствии со строгими правилами. Возможно, мантры могли читаться в музыкальном сопровождении, хотя однозначно установить это сегодня не представляется возможным.

Мантры существовали в ритуальной практике еще до распада индоевропейской общности, что подтверждается наличием ряда общих реконструируемых формул и специальных терминов³. Особо близки между собой реалии Авесты и Вед: метрика Гат, древнейшей части Авесты, близка ригведийским гимнам⁴. В санскрите также присутствует термин *mantra* (название священных стихов магических гимнов, составляющих самхиты; волшебство; заклинание; замысел, план; совет, наставление)⁵.

¹ Лелеков, Л. А. Зороастризм. Явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. — М.: Наука, 1991. — С. 20.

² Beekes, R. A Grammar of Gatha-Avestan / R. Beekes. — Leiden: E.J. Brill, 1988. — P. 1–9.

³ Гамкрелидзе, Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 ч. — Тбилиси: Издательство Тбилисского Университета, 1984. — Ч. 2. — С. 833–834.

⁴ Kochhar, R. Vedic People, Their History and Geography. — New Delhi: Orient Longman Limited, 2000. — P. 31.

⁵ Кочергина, В. А. Санскритско-русский словарь / под ред. В. И. Кальянова; с приложением «Грамматического очерка санскрита» А. А. Зализняка. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Русский язык, 1987. — С. 495–496.

Исходя из текста Гат, мантру можно охарактеризовать так:

- может быть представлена в виде короткой формулы (Ясна 28, 5);
- сопровождает возлияние (*āzītiōiš*) (Ясна 29, 7);
- создана Ахурой Маздой (Ясна 29, 7);
- составляется согласно истине (Ясна 44, 17);
- помнится и читается людьми (Ясна 43, 15);
- может произноситься лживыми (Ясна 31, 18);
- приносит наилучшую награду тому, кто ее произносит (Ясна 31, 6);
- те, кто произносят мантры не так, как это делал Заратуштра, будут наказаны (Ясна 45, 3).

По мнению создателей Авесты, сами слова мантр обладали сакральной силой и являлись своеобразным орудием в борьбе со злом. Так, к примеру, молитва «Ахуна-Вайрия» называется в Авесте «таким мощным оружием, словно камень величиною с дом» (Яшт 17, 20). Традиция гласит, что сам Заратуштра ввел в обязанность каждого верующего чтение молитв пять раз в день⁶. Заратуштре также приписывают авторство многих сакральных мантр (в т. ч. Гат), которые жрецам следовало читать во время проведения ритуалов, а также молитв, которые предназначались для прочих общинников.

Практически все исследователи староавестийского культа отмечают его простоту и делают акцент на смысле, который вкладывался в ритуал, а не на действиях, которые его сопровождали⁷. Вероятно, знаменитая зороастрийская этическая триада «благие помыслы, благие слова, благие деяния» первоначально могла обозначать именно ритуал, в проведении которого жрецы должны были сочетать необходимые действия и слова (т. е. мантры) с правильной установкой, правильными намерениями⁸. Действительно, в Гатах отсутствуют упоминания каких-либо инструментов, принадлежностей или орудий, необходимых для проведения ритуала, а наиболее часто упоминаемым обрядом является чтение мантр с воздетыми руками (Ясна 28, 1; Ясна 29, 5; Ясна 50, 8). Таким образом, мантры в Гатах являются практически самостоятельным элементом ритуала.

В Авесте неоднократно упоминается о том, какое огромное значение имеет точное и безукоризненное выполнение всех законов, данных Ахурой Маздой. И в первую очередь это касается соблюдения точности при ритуальных действиях (Ясна 34, 12):

Каково от тебя приказание? Что ты желаешь? Что относительно или восхваления, или жертвы? Чтобы слушать, Мазда, говори то,

⁶ Бойс, М. Зороастрийцы. Вера и обычаи / М. Бойс. — М.: Наука, 1987. — С. 42.

⁷ Dhalla, M. History of Zoroastrianism / M. Dhalla. — New York, London: Oxford university press, 1938. — P. 73.

⁸ Бойс, М. Указ. соч. — С. 31.

по которому распределит награды за точность. Наставь нас с истиной на пути, хорошо проходимые благой мысли.

В Младшей Авесте используется специальный термин для обозначения того, кто совершает обряды без знания соответствующих правил (в т. ч. священных текстов) — *ašamaoŋha*, «тот, кто оскверняет, уничтожает истину» (Ясна 16, 8). Тот, кто, не имея должных знаний и навыков, совершал ритуал, не только признавался за смертного грешника, но и подвергался суровому наказанию, как настоящий преступник⁹. Авеста предостерегает, что в случае проведения обряда лже-жрецом благополучие не вернется, пока он не будет наказан смертью (Видевдат 9, 56).

В связи с этим особую важность приобретала необходимость сохранения и передачи сакральных знаний, что, несомненно, входило в обязанности жрецов, т. к. именно они единственные считались *maŋəmna-*, т. е. «сохраняющими знания» (Яшт 5, 86; Яшт 16, 17 и др.), и *vidva-*, т. е. «знающими» (Ясна 51, 8):

Но тебе же я скажу, Mazda, знающему муж пусть скажет, что в эле лживому — [воздание], что счастливое [тому, кто] истину создает. Тот же провозглашающий мантры радующийся, который знающему говорит.

Ученику следовало во всем следовать указаниям своего наставника до тех пор, пока он не сможет «все те слова произнести, которые первый учитель произносил» (Видевдат 4, 45).

В Младшей Авесте происходит усложнение ритуала. Произнесение нужных формул теперь сопровождается определенными, строго очерченными действиями в зависимости от назначения обряда. Однако мантры по-прежнему составляют один из важнейших элементов культа. Так, чтение мантр сопровождается проведением ключевого ритуала Авесты — ясны (авест. *yasna* — «жертва», «жертвоприношение», «почитание»), от правильного воспроизведения которой зависела стабильность миропорядка. Во время ритуала читался раздел Авесты, носящий соответствующее название «Ясна» и включающий в себя, в т. ч., древние Гаты. В проведении ритуала принимало участие восемь жрецов, между которыми были строго разделены функциональные обязанности (Видевдат 5, 57). Сама Авеста не объясняет, какими они были, однако они реконструируются на основе морфологического разбора самих терминов. Один из восьми терминов (*zaotar*) связан с произнесением сакральных формул во время ритуала, «вызыванием» к богам (Ясна 14, 1; Ясна 65, 9; Яшт 3, 1; Висперад 3, 7 и др.).

Несомненную важность мантр демонстрирует другой термин, обозначающий жреца, производный от слова *maθra-* — это *maθran-* (*maθnθran-*).

⁹ Леманн, Э. Персы / Э. Леманн // Иллюстрированная история религий: в 2 т. / Под ред. Д. П. Шантепи де ля Соссей. — М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1992. — Т. I. — С. 175.

Дословно данный термин может быть переведен, как «тот, кто знает мантры», «тот, кто произносит мантры», «произносящий мантры». Нередко также можно встретить следующий перевод: «проповедник», «пророк»¹⁰. Чаще всего данный термин используется применительно к самому Заратуштре, а также в качестве обозначения ритуальной деятельности жрецов авестийского культа (Ясна 32, 13; Ясна 41, 5; Ясна 51, 8 и др.). Любопытно отметить, что, хотя слово *mąθra-* неоднократно встречается в Младшей Авесте, термин *mąθran-* там отсутствует.

В Гатах встречается еще один термин, схожий по значению с термином *mąθran-*, — это термин *staotā*, происходящий от корня *stu-* со значением «восхвалять», «прославлять», «воспевать», «превозносить» и суффикса деятеля *-tar-*. Таким образом, термин можно перевести как «восхвалитель», что отражает значимость хвалебных гимнов, содержащих обращения к богам, в авестийском ритуале. И вновь так именует себя сам Заратуштра (Ясна 41, 5):

Твоими восхвалителями и произносящими мантры, Ахура Mazda, мы провозглашаем себя, желаем быть и готовы.

Существует мнение, что «песнопевцы», «стихотворцы», «пророки» приравнивались к жречеству, но не относились к нему¹¹, однако, вероятнее всего в Гатах данные термины применялись для обозначения самих жрецов, поскольку только они могли знать правильные слова для совершения ритуала. Таким образом, все термины, имеющие отношение к ритуальной деятельности в Гатах (*mąθran-*, *staotā*, *zaotar*), напрямую связаны с устной речью.

В Младшей Авесте нередко упоминается список из следующих терминов, указывающих на разные обязанности жреца: «*восхвалитель, жрец, взыватель, произносящий мантры, жертвователь, благословитель, воспевающий блага, действующий*» (Ясна 14, 1; Яшт 3, 1; Висперад 3, 7 и др.). Очевидно, что большинство из них имеет отношение к произнесению сакральных текстов.

Таким образом,

- *мантры являются основным элементом авестийского ритуала как в Гатах, так и в Младшей Авесте;*
- *мантры наделяются сакральной силой;*
- *главным критерием действенности мантр является точность при произнесении;*
- *многие термины, обозначающие авестийских жрецов (*mąθran-*, *staotā*, *zaotar*), напрямую связаны с мантрами и устной речью.*

¹⁰ Bartholomae, Ch. Altiranisches Wörterbuch / Ch. Bartholomae. — Strassburg : Verlag von Karl J. Trübner, 1904. — P. 1179.

¹¹ Гамкрелидзе, Т. В. Указ. соч. — С. 836.

AURUM IGNE PROBATUM: БИБЛЕЙСКИЙ СИМВОЛ В ХРОНИКАХ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

Е. А. Гуринов
(Минск, Беларусь)

Работая со средневековыми хрониками, историк-медиевист часто сталкивается с цитатами или парафразами из Библии. Само по себе это не удивительно, учитывая ту роль, которую Библия играла в жизни средневекового человека¹. Для хронистов, у большинства клириков и монахов, она была подлинным кладезем идей, образов и мотивов. Вкрапление в собственный текст библейских цитат и аллюзий позволяло переосмыслить описываемые в нем события и факты. Включенная в текст хроники цитата одновременно сохраняла первоначальный контекст и приобретала новый. Столкнувшись с ней, читатель восстанавливал в памяти первоначальный контекст, перенося его смыслы на описанное в тексте. Другими словами, прочтение текста шло уже на новом уровне, можно сказать, на уровне метанарратива.

Уже давно отмечено обилие прямых и скрытых библейских цитат в хрониках крестовых походов². Рассматривая крестовые походы как священную войну, хронисты обращались в поисках ее архетипа именно к Библии³. Наибольшей популярностью пользовались ветхозаветные сюжеты, в частности, маккавейские войны, которые рассматривались как один из библейских архетипов крестового похода⁴.

Прежде чем перейти к рассмотрению символической роли образа «золота, испытанного огнем» в нарративе хронистов, кратко остановимся на роли золота в средневековом символизме вообще. Долгое время христианская Европа испытывала недостаток в золоте, и это обстоятельство определило отношение к нему как к сказочному металлу, привозимому с Востока. Золото было связано

¹ *The Practice of the Bible in the Middle Ages: Production, Reception, and Performance in Western Christianity*, ed. S. Boynton and D. J. Reilly. — NY., 2011.

² Лучицкая, С. И. Библейские цитаты в хрониках крестовых походов // *Одиссей. Человек в истории*. — М., 2003. — С. 65–72; Alphandéry, P. Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade // *Revue de l'histoire des religions*. — Т. 99. — № 2–3 (1929). — Р. 139–157.

³ Минин, А. *Первый крестовый поход в средневековой культуре: договор бога и человека в нарративе хронистов: Дисс. к. и. н.* — М., 2009. — С. 28–72.

⁴ Gougenheim, S. Les Maccabées, modèles des guerriers chrétiens des origines au XII^e siècle // *Cahiers de civilisation médiévale*. — Vol. 54. — 2011. — Р. 3–20; Morton, N. The Defence of the Holy Land and the Memory of the Maccabees // *Journal of Medieval History*. — Vol. 36. — 2010. — Р. 275–293.

с богатством и служило для репрезентации высокого социального положения и власти его владельца. Вместе с тем связанное со сферой небесного, сакрального и божественного, оно играло значительную символическую функцию⁵. Золото связывалось с блеском солнца, теплом, плотностью и весом; символизировало цвет, свет и огонь. Цвет, «означаемый» золотом, был цветом совершенно особого рода. Согласно М. Пастуро, это «сверхбелый» цвет — цвет божественного. Золото также представляло собой образ пламенеющего блистания Божьей славы. Можно сказать, что если золото — это «абсолютная метафора» света, то свет, в свою очередь, — «абсолютная метафора» Бога. Своеобразным признанием статуса золота было его обилие в церкви⁶.

Образ золота, испытываемого прохождением через огонь, встречается на страницах Библии неоднократно⁷. Наиболее полно эта схема развернута в книге Захарии⁸, книги Премудрости Соломона⁹ и книге Иисуса, сына Сирахова¹⁰. Общий смысл библейских цитат, таким образом, может быть сведен к следующему. Проходя через огонь (плавильню, печь, горнило), золото и/или серебро тем самым испытываются, плавятся и очищаются. Сходным образом испытывается человек и его сердце (*Prov.* 17.3). В качестве испытателя чаще всего выступает Бог¹¹, а в качестве испытания — страдания (*Sap.* 3:1–6),

⁵ Balard, M. «Gold», *Encyclopedia of the Middle Ages*, 2 vols., ed. A. Vauchez, B. Dobson and M. Lapidge. — Chicago, 2000. — vol. 1. — P. 619.

⁶ Аверинцев, С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Аверинцев, С. С. *Поэтика ранневизантийской литературы*. — СПб., 2004. — С. 404–425; Пастуро, М. *Символическая история европейского Средневековья* / пер. Е. Решетниковой. — СПб., 2012. — С. 152–154.

⁷ В тексте Вульгаты нами были выявлены следующие места: *Job* 23.10; *Sap.* 3.1–6; *Sirah* 2.4–5; *Prov.* 17.3, 27.21; *Mal.* 3.2–3; *Zach.* 13.8–9; 1 *Pet.* 1.7.

⁸ «Et erunt in omni terra, dicit Dominus: partes duae in ea dispergentur, et deficient: et tertia pars relinquetur in ea. Et ducam tertiam partem per ignem, et uram eos sicut uritur argentum, et probabo eos sicut probatur aurum. Ipse vocabit nomen meum, et ego exaudiam eum. Dicam: Populus meus es: et ipse dicet: Dominus Deus meus» (*Zach.* 13.8–9).

⁹ «Justorum autem animae in manu Dei sunt, et non tangent illos tormentum mortis. Visi sunt oculis insipientium mori, et aestimata est afflictio exitus illorum, et quod a nobis est iter exterminium; illi autem sunt in pace: etsi coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est. In paucis vexati sunt, in multis bene disponentur, quoniam Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se. Tamquam aurum in fornace probavit illos, et quasi holocausti hostiam accepit illos, et in tempore erit respectus illorum» (*Sap.* 3.1–6).

¹⁰ «Omne quod tibi applicitum fuerit accipe: et in dolore sustine, et in humilitate tua patientiam habe: quoniam in igne probatur aurum et argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis. Crede Deo, et recuperabit te» (*Sirah.* 2.4–6).

¹¹ Это могут быть и уста, которые хвалят (*Prov.* 27.21).

скорбь и всяческие унижения (*Sirah* 2.5). Прошедшие испытания становятся народом Божиим (*Zach.* 13.9), могут по справедливости приносить жертвы Господу (*Mal.* 3.3), получают бессмертие (*Sap.* 3.4) и свободу (*Sirah* 2.5). Короче говоря, посредством всех этих невзгод испытывается вера человека (1 *Pet.* 1.7), в результате чего последний получает заслуженное воздаяние.

Хроники крестовых походов содержат не очень большое, но достаточное для обобщения число отсылок к рассматриваемому символу. Вместе с тем мы полагаем, что он был известен крестоносцам гораздо лучше, нежели это получило отражение в хрониках. Так, анонимный автор хроники «*Gesta Francorum*» вложил в уста тюркского предводителя Кирбути цитату, в которой характеризует тюркское оружие как «*nostra arma, quae bis aut ter sive quater sunt colata aut purgata seu argentum aut aurum purissimum*»¹². Сегодня историки признают, что Аноним был не клириком, а рыцарем¹³. Это означает, что библейский образ «золота, испытанного огнем» был широко распространен в среде крестоносцев, раз его употребляет в своем тексте представитель *bellatores*.

Хронисты обращаются к образу испытанного в огне золота, прежде всего, при описании страданий христиан. Описывая с подчеркнутым натурализмом муки голода и холода, постигшие осаждавших Антиохию крестоносцев, Фуше Шартрский резюмирует: «...*itaque illi quasi aurum ter probatum igni septiesque purgatum, iamdudum a Domino praelecti, ut opinor, et in tanta calamitate examinati, a peccatis suis mundati sunt* (курсив мой — Е. Г.). *diu enim agonizantes, si etiam gladius percussoris non deesset, martyrii cursum multi voluntarie complessent. forsitan a sancto Iob gratiam tanti exempli sumpserunt, qui in tormentis corporis sui animam purgans, Deum semper in mente tenuit. cum paganis bellant, propter Deum laborant*»¹⁴.

Своеобразным архетипом здесь стала фигура ветхозаветного Иова, со страданиями которого сравниваются страдания крестоносцев. Ипользованный Фуше образ «золота, испытанного огнем», встречается в книге Иова (*Job* 23.10), хотя, надо признать, в данном случае отрывок в хронике не является прямой цитатой. Аллюзией на книгу Иова является и пассаж про то, как крестоносцы предпочитали скорой смерти путь мученичества¹⁵.

¹² *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, hrsg. H. Hagenmeyer. — Heidelberg, 1890. — XXI : 7, S. 321; сравн. : *Petri Tudebodi seu Tidebovis, Sacerdotis Sivracensis, Historia de Hierosolymitano Itinere*. — *RHC*. — Т. 3. — X : 4, P. 62.

¹³ Историографическую сводку см. : *Деяния франков и прочих иерусалимцев* / пер. и комм. Т. Г. Мякина и др. — Новосибирск, 2010. — С. 114—115. Возможно, именно поэтому образ «золота, испытанного огнем» применяется им по отношению к оружию.

¹⁴ *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095—1127)*, hrsg. H. Hagenmeyer. — Heidelberg, 1913. — I : 16, S. 224—227.

¹⁵ Вспомним, что страдая, Иов желал смерти (*Job* 3.1—22, 6.8—9), но вместе с тем продолжал переносить посланные ему мучения (*Job* 2.9—10).

Вместе с тем можно отметить определенную двойственность у Фуше. Если крестоносцы сравниваются с Иовом, то, следовательно, и их мучения должны рассматриваться как испытания. Как известно, Иов вел жизнь праведника (*Job* 1.1), в то время как Фуше говорит, что, проходя через страдания как золото через огонь, крестоносцы тем самым очищаются от грехов. Можно предположить, что в данном случае хронист попытался совместить сразу две модели толкования выпавших на долю крестоносцев страданий — как воздания за грехи с последующим очищением от них и как испытания («модель Иова»).

Последняя модель с некоторыми особенностями обнаруживается у Рауля Каэнского. Свой рассказ о голоде, постигшем франков после захвата Антиохии, Рауль начинает следующей фразой: «Ergo ubi jam paleas repulerunt vannus et aura, / Purum quod remanet frumentum, *aurum igne probatum* (курсив мой — Е. Г.) / Purgatum terrae, gens imperterrita, constans, / Sed lacerata fame, miserabilis, irrequieta, / In spem vivendi currunt ad opes moriendi»¹⁶.

Очищение зерна¹⁷ и золота в данном случае — это отделение грешников от праведников, которое Господь проводит с помощью испытаний. Последняя строка цитаты ясно подразумевает под собой награду после перенесенных трудностей и может быть отсылкой к *Sap.* 3.1–6, тогда как вся фраза — к *Zach.* 13.8–9. В этом случае следует рассматривать крестоносцев как избранный народ, прошедший испытание. Наконец, хронист характеризует крестоносцев как *gens imperterrita, constans* — возможно, в данном случае он имплицитно отождествляет их с Иовом¹⁸. В целом данный пассаж содержит комплекс неявных взаимодополняющих отсылок к Библии.

В хронике Ордерика Виталия образ «золота, испытанного огнем», применяется уже по отношению к восточным христианам. Описывая захват Иерусалима в 1099 г., хронист сообщает, что жившие в нем армяне, греки и сирийцы, которые, несмотря на притеснения со стороны мусульман, сохранили христианскую веру, все собрались у церкви Гроба Господня. «Tancredus autem cum sua cohorte, viarum ignarus, Dei nutu illuc advenit, et praefatos homines per orationes et religiosos eorum gestus, Christicolae esse cognovit. *Isti, inquit, Christiani sunt. Nemo igitur vestrum aliquo modo illis noceat! Non enim huc venimus, ut cultores Christi laedamus, sed ut a saevis exactoribus eruamus. Fratres nostri sunt et amici, fideles in multis tribulationibus ut aurum in fornace hactenus probati*»¹⁹. Ниже он еще раз возвращается к библейскому символу при описании похода 1101 г. по Малой Азии: «In illis enim regionibus Syri et Armenii, Barbaris mixti,

¹⁶ *Radulphi Cadomensis Tancredvs*, cura E. d'Angelo. — Turnhout, 2011. — CCLX, P. 71.

¹⁷ Сравни. : *Job* 21.18; *Math.* 3.12; *Luc.* 3.17.

¹⁸ Сравни. : «simplex et rectus ac timens Deum et recedens a malo» (*Job* 1.1).

¹⁹ *Orderici Vitalis Historiae Ecclesiasticae Libri Tredecem*, 5 t., ed. A. Le Prevost. — Paris, 1838–1855. — Т. 3. — P. 607–608.

habitant. In casualibus passim degentes, Turcis serviebant, annum vectigal pro pacis et securitatis emptione publice reddebant, et christianam nihilominus legem, probati persecutionibus ut aurum in camino, devote servabant»²⁰.

В отличие от Фуше, мотив наказания за грехи здесь не просматривается. Хронист полностью сосредотачивается на том, что, сохранив под властью язычников чистоту веры, местные христиане с честью прошли посланное им испытание и тем самым заслужили награду. Показательно, что Ордрик использует библейский образ по отношению к восточным христианам, которые не всегда рассматривались франками как «истинные» христиане. Тем самым они как бы приравниваются к крестоносцам, а их вера признается истинной.

Наконец, Гийом Тирский в своей хронике описывает жестокую казнь эдесских армян Балаком ибн Бахрамом в 1123 г.: «Predictos autem Armenios, viros strenuos et fideles, qui ut regem et dominum suum a vinculis solverent tantis se exposuerant periculis, variis affectit cruciatibus: alios enim vivos decorari fecit, alios serra dividi per medium, alios viventes sepeliri, alios pueris suis quasi signum ad sigittandum tradi. *Qui etsi coram illis tormenta passi sunt, spes tamen illorum immortalitate plena est et in paucis temptati in multis bene disponentur* (курсив мой — Е. Г.)»²¹.

Выделенная фраза является прямой цитатой из *Sap.* 3.4. Хронист опускает следующую часть цитаты: «...quoniam Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se. Tamquam aurum in fornace probavit illos, et quasi holocausti hostiam accepit illos, et in tempore erit respectus illorum» (*Sap.* 3.5–6); однако не вызывает сомнения, что он держал ее в памяти. В свете отрывка *Sap.* 3.1–6 мы можем точнее интерпретировать этот пассаж. Гийом говорит буквально следующее. Страшные пытки, перенесенные армянами, являются испытанием их стойкости и веры. Погибнув телесно, после смерти они получают от Бога заслуженную награду в виде вечной жизни. Фактически здесь армяне объявляются мучениками за веру²² и таким образом уподобляются франкам. Как известно, идея мученичества за Христа приобрела значительную популярность в эпоху крестовых походов. В качестве одной из разновидностей мученичества рассматривалась именно казнь пленных христиан, часто следовавшая за отказом отречься от Христа²³. Эпизод, приведенный Гийомом Тирским, в полной мере соответствует этой модели²⁴.

²⁰ *Orderici Vitalis Historiae Ecclesiasticae Libri Tredecem*, 5 t., ed. A. Le Prevost. — Paris, 1838–1855. — Т. 4. — Р. 129.

²¹ Guillaume de Tyr, *Chronique*, éd. R. B. C. Huygens. — Turnhout, 1986. — XII : 19, Р. 570.

²² В этом отношении («золото, испытанное огнем», как символ мученичества за веру) повествование Гийома схоже с хрониками Фуше Шартрского и Рауля Каэнского.

²³ Подробнее см. : *Деяния франков и прочих иерусалимцев...* — С. 140–142; Заборов, М. *Введение в историографию крестовых походов (Латинская хронография*

Наше исследование показало наличие некоторых расхождений между использованием хронистами библейского образа «золота, испытанного огнем». У Фуше это двойственный символ, обозначающий как наказание за грехи, так и испытание веры, у остальных хронистов — только испытание. Практически во всех случаях образ используется по отношению к народам (крестоносцам, восточным христианам), что может быть скрытой отсылкой к *Zach. 13.8–9*. Но в целом образ «золота, испытанного огнем», зафиксированный нами на страницах хроник, в известной степени многозначен. Зачастую он может отсылать читателя сразу к нескольким библейским контекстам, каждый из которых актуализируется в зависимости от того, под каким углом идет прочтение хроники. Эта его «многослойность» и составляет особенность нарративной стратегии хронистов.

«Золото, испытанное огнем» выступает у хронистов как символ мученичества²⁵, хотя такая трактовка и отсутствует в Библии. Это свидетельствует о том, что хронисты не просто механически заимствовали библейский символ, но переработали его в собственных целях, снабдив новым, актуальным для них контекстом. По всей видимости, это делалось для того, чтобы снять психологическое напряжение у сражавшихся крестоносцев, укрепить их, уменьшить их страх перед смертью²⁶, предложив в качестве компенсации надежду на посмертное вознаграждение.

XI–XIII вв.). — М., 1966. — С. 204–205; Лучицкая, С. И. *Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов*. — СПб., 2001. — С. 106–112; Erdmann, C. *The Origin of the Idea of Crusade*, tr. M. W. Baldwin, W. Goffart. — Princeton, 1977. — P. 343–345; Riley-Smith, J. *The First Crusade and the Idea of Crusading*. — London : NY., 1993. — P. 114–118.

²⁴ Мы полагаем, что в данном случае Гийом, чьим источником была хроника Фуше Шартрского (*Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana...* — III : 26, S. 692), целенаправленно конструирует «дискурс мученичества». К сведениям Фуше он добавляет цитату из Книги Премудрости Соломона, а также перерабатывает описание мучений, делая его более кровавым. Сравн. с типичными для «дискурса мученичества» описаниями у других хронистов: *Anonymi Gesta Francorum...* — II : 9, S. 125–127; *Gallerii Cancellarii Bella Antiochena*, hrsg. H. Hagenmeyer. — Innsbruck, 1896. — II : 7, S. 91–94; *Guibert de Nogent. Dei Gesta per Francos et cinq autres texts*, éd. R. B. C. Huygens. — Turnhout, 1996. — II : 10, P. 125–126.

²⁵ Сравн. : Аверинцев, С. С. Золото в системе символов... — С. 420–421.

²⁶ Сравн. : *Деяния франков и прочих иерусалимцев...* — С. 222. Эта задача была важна еще и потому, что помимо мученичества существовало и другое истолкование посылаемых крестоносцам лишений и несчастья — наказание за грехи. См., например: *Anonymi Gesta Francorum...* — XV : 4, S. 260–261. Его отголоски видны и в приведенном выше отрывке из хроники Фуше Шартрского.

УЧЕНИЕ О БОГЕ В МОНОТЕИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕИ СПАСЕНИЯ ЛЬВА СЫЛЕНКА

А. П. Павлюк
(Варшава, Польша)

Лев Сыленко, основатель религиозной идеи РУНВера (Родная Украинская Национальная Вера), родился на территории Украины в деревне Богоявленское Кировоградской области 27 сентября 1921 г¹. В 1966 г. в Чикаго зарегистрировал первую общину РУНВеры². В 1979 г. издал основной доктринальный труд под названием «Мага Вира». Эта книга стала единственной канонической литературой для всех последователей религии РУНВеры. Ее каноничность, а также исповедание веры в единого бога Дажбога подтвердил II Собор последователей РУНВеры, который состоялся 27 апреля 1980 г. в городе Гамильтон (Канада)³. Религиозная доктрина Льва Сыленка развивается в последующих его творениях, которые не стали книгами канонически признанными всеми адептами спасительной идеи украинского народа. Эти произведения помогают отчетливее выразить некоторые доктринальные и этические моменты монотеистической концепции автора.

Лев Сыленко, рожденный в православной семье и крещенный по византийскому обряду, утверждал, что с самого детства веру в Дажбога ему привил его родной дед-язычник⁴. Дажбог — божество из восточнославянской мифологии (Дажьбог⁵) — становится единственным божеством для Льва Сыленка и последователей РУНВеры в их монотеистической идее спасения украинского народа. Этимологию имени бога Сыленко представляет как составную двух слов с санскрита: «Да» — податель и «Бгу» — бытие. Да Бгу — податель бытия (существования) — творец всего — Дажбог⁶.

Стоит подчеркнуть, что во время размышления над своей главной книгой Лев Сыленко переживает мистическую встречу с Дажбогом и в такой момент получает откровение о природе Бога. Вот как он описывает это событие: «Ночью у меня был сон, в котором я увидел самого себя, в родной деревне, посреди празднично одетой толпы. Я стоял на пригорке, когда сильный ветер набросил мне на голову терновый венец. Тогда я услышал голос с неба, и слова, обращенные ко мне, проснувшись, я их записал⁷: «Я Дажбог, Господь твой единосущен.

¹ URL : <http://www.slovoor.info/Nekroloh.htm>. — Дата доступа : 24.01.2013.

² Колодний, А. Рідна Українська Національна Віра. — Київ, 2002. — С. 4.

³ Там же. — С. 5.

⁴ Силенко, Л. Мага Віра. Святе Письмо Українців. — Богоявленське, 2008. — С. 19.

⁵ Куликов, А. Космическая мифология древних славян. — Воронеж, 2002. — С. 172.

⁶ Силенко, Л. Мага Віра. — С. 46.

⁷ Силенко, Л. Святе Вчення. Силенкова Віра в Дажбога. — Львів, 2006. — С. 173.

Я зерно Бессмертия. Я Мир всех миров. Я Разум разума. Я Красота красоты и Роскошь роскоши. Я луч огня и цветение Земли. Я Жизнь жизней. Из моего Зерна рождаются все зерна. Я Дажбог, все независимое зависит от моих действий. Мне непокоренное покорено. Я выше за Жизнь и Смерть. Тот, кто всех обманывает, не обманывает меня: мне известно Прошлое, Настоящее и Будущее. Я Дажбог, Я во Всем и Все во мне. Я владею Небом и Землей. Я создан из Земли, Воздуха, Огня и Воды, из Разума и Равновесия, но Я выше за те силы, из каких Я создан. Я равновесие Мира видимого и невидимого. Без меня свет не был бы светом. Я Дажбог, воодушевляющая Первооснова вечного вездесущего Действия. Я Господь Бог твой, благословляю тебя, иди в Народ с именем моим. Иди, родные люди ждут!»⁸

Идею бога для каждого народа, а точнее сказать — единственного бога, но для каждого народа существующего под разным именем, Сыленко сформулировал после анализа религий мира. В особенности он представлял широкий массам свою концепцию, основывая свои аргументы на Библии. Это имело также эффект в миссионерской деятельности, поскольку проповедовал он посреди украинцев, имеющих христианские корни. Так как каждый потенциальный адепт был знаком с Библией и христианством, Лев Сыленко, используя историю и знание (как он утверждал) Библии, опровергал доктрины христианства. Он использовал форму генотеизма, представленную в некоторых фрагментах Старого Завета, для формирования понятия «бог свой» — «бог чужой». Ярким примером может послужить фрагмент восьмидесятого псалма, десятый стих: «Да не будет у тебя иного бога, и не поклоняйся богу чужеземному». Цитату из Нового Завета, Евангелие от Матфея 22,36–38⁹, учитель Лев Сыленко представлял как наивысшую мудрость Иисуса Христа и аргумент существования «чужих богов», которых не надо любить¹⁰. Бога Яхве Сыленко называл богом израильского народа, Иисуса Христа он считал не более чем пророком и мудрецом. Христианство, согласно сыленковскому учению, было творением философии апостола Павла и результатом политики Римской империи. В своих книгах Сыленко утверждает, что экспансия христианства на Руси целенаправленно уничтожала родную веру славян, превращая их в христиан-рабов. Называя бога украинцев именем «Дажбог», Сыленко «реформировал» politeизм дохристианской Руси. Он представил одно из славянских божеств главным и единственным божеством¹¹.

⁸ Там же. — С. 174.

⁹ 36 Учитель! какая наибольшая заповедь в законе? 37 Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: 38 сия есть первая и наибольшая заповедь, (Библия, Синаодальный Перевод).

¹⁰ Сыленко, Л. Святе Вчення. Сыленкова Віра в Дажбога. — С. 223.

¹¹ Стальмащенко, Ю. Основи віровчення РУНВіри: витоки та сутність, «Українське релігієзнавство» 29. — 2004. — С. 69.

Лев Силенко объяснял свое понимание монотеизма тем, что существует один Бог, но имеет много имен, которые для каждого народа являются родными. Для украинцев — это Дажбог, для евреев — Яхве, для индусов — Брахма и т. д. Поэтому любая дискуссия о величии одного божества над другим теряет смысл, поскольку существует один Бог и много понятий о Нем¹².

Лев Сыленко о боге писал, что он есть первопричина сознательного и несознательного бытия. Бог не есть личность, но без него ничего не может существовать, он поддерживает существование. Его нельзя полностью познать, он — «Тайна Неуничтожаемой Энергии»¹³.

Из этого утверждения вытекает, что бог — энергия, которая все поддерживает в существовании, следовательно, Лев Сыленко делал умозаключение, что Дажбог — дух безличный, соответственно диалог человека — личности с безличным богом невозможен. В других монотеистических религиях Бог является личностью, которая участвует в диалоге с человеком. Лев Сыленко такое утверждение отвергал. Объяснял это тем, что человек любит часто создавать антропоморфический образ божества, как необходимость психического состояния¹⁴.

Лев Сыленко наделил Дажбога соответствующими атрибутами божества. Дажбог — Создатель, он начало Материи, которую наполнил Духом, т. е. Собой.

Создание всего требует Воли, которую Сыленко приписал Дажбогу как первый божественный атрибут или первое имя. Воля является духовным сердцем Дажбога, без Воли ничего не возникает и ничего не разрушается¹⁵. На вопрос о создании Вселенной Лев Сыленко отвечал, что Вселенная существовала всегда и всегда будет существовать. Дажбог является сознанием Вселенной, вечной и несокрушимой его энергией. Соответственно следующие приметы Бога — Вечность и Безграничность¹⁶. Надо отметить, что присвоение Дажбогу титула Сознания Вселенной является указанием на следующий его атрибут, который можно отождествить с вездесущностью. Сознание Дажбога присутствует везде, и все присутствует в сознании бога. Этим Лев Сыленко подчеркивал, что он присутствует в Дажбоге, а Дажбог присутствует в нем¹⁷.

Лев Сыленко писал, что Дажбог в мире проявляется Троицей Мудростью. Каждое существо этой Мудрости носит имя. Яв — имя мира видимого, реального и предметного. Нав — имя мира духовного, Прав — мира

¹² Силенко, Л. Мага Віра. — С. 274.

¹³ Там же. — С. 1225.

¹⁴ Силенко, Л. Святе Вчення. Силенкова Віра в Дажбога. — С. 148.

¹⁵ Силенко, Л. Мага Віра. — С. 46.

¹⁶ Силенко, Л. Святе Вчення. Силенкова Віра в Дажбога. — С. 195.

¹⁷ Силенко, Л. Мага Віра. — С. 68.

заповедей Дажбожих, освященных Предками посредством обрядов и традиций. Это триединство выражено символом, который Сыленко и adeпты РУН-Веры употребляют как религиозный символ, декларирующий веру в Дажбога. Присутствует этот символ и в каждой святыне РУНВеры¹⁸. Выглядит символ РУНВеры в форме тризуба в диске солнца, символе Дажбога. Этот символ, по утверждению Сыленка, был божим знаком еще во времена Трипольской культуры¹⁹. «В этом символе, — писал Лев Сыленко, — был воплощен завет наших Предков, содержащий неугасимые разумные правила, совершенствующие духовную и телесную силу. С его помощью победишь силы мрака и сам себя сделаешь счастливым»²⁰.

Хотя Лев Сыленко был противником веры в христианскую Троицу, однако задекларировал в книге «Мага Вира» свою веру в «Троицу», где троицей была Земля, Свет и Вода: «Дажбоже мой, Твоя Святая Троица — Свет, Вода, Земля, живет во мне, и я живу в ней, и жизнью защищаю Твою Святую Троицу... И никаким другим святым троицам я не поклоняюсь, ибо праведно есть, что все они духом и телом зависят от Твоей Святой Троицы, мой Дажбоже!»²¹

Дажбог — это Свет, поскольку из света рождается любое мышление и всякое существование. К свету все существование стремится, а это значит, считал Сыленко, что видимым атрибутом Дажбога является свет. На этот атрибут указывал Сыленко, описывая зороастризм²². Солнце — это свет Дажбога, Дажбог присутствует в солнце и солнце в нем. Такой формулировкой Лев Сыленко припоминал также, что вера в это присутствовала на Руси еще в XII в.²³

Несомненной причиной существования всего Лев Сыленко считал Движение — «Сверхдуховную и Сверхматериальную Реальность». Из этой Реальности рождается Дух и Материя как манифестация Движения, т. е. Дажбога. Согласно Сыленку, Дух и Материя могут действовать независимо, но Дажбог является гармонией между ними. Поэтому Материя и Дух находятся в состоянии взаимной толерантности и взаимодействия²⁴.

¹⁸ Там же. — С. 522.

¹⁹ Колодний, А. Рідна Українська Національна Віра. — С. 14.

²⁰ «В цій емблемі, — говорить Лев Силенко, — втілений заповіт наших предків, який має немеркнучий зміст: розумними правилами (законами) самовдосконалюй духовну і тілесну силу — і переможеш сили темряви й сам ошасливишся добром». — Там же. — С. 24.

²¹ «Дажбоже мій, Свята Твоя Тройця — Світло, Вода, Земля — живе в мені і я живу в ній, і життям бороню Святу Твою Тройцю, І жодним іншим святим трійцям не поклоняюся я, бо праведно є, що всі вони і духом, і тілом залежать від Святої Твої Трійці, Дажбоже мій!». — Силенко, Л. Мага Віра. — С. 1388.

²² Там же. — С. 170.

²³ Там же. — С. 562.

²⁴ Там же. — С. 1301.

На вопрос, заданный Сыленку, о возможности демонстрации его бога людям, он ответил, что образом Дажбога есть Любовь, Правда, Мудрость²⁵, Вечность и Бесконечность²⁶, и поэтому этого нельзя выразить в иконах ручной работы. Лев Сыленко был противником какого-нибудь создания образа или иконы Дажбога²⁷.

Неизменность является еще одним атрибутом, характеризующим Абсолют, согласно учению РУНВеры. Сыленко утверждал, что понятия и открытия новых совершенных атрибутов бога будет всегда продолжаться, поскольку нельзя бога до конца познать²⁸.

Строя свое учение о Дажбоге на понятиях Любви, Мудрости, Вечности и Бесконечности, Лев Сыленко разъяснял, что эти понятия не могут быть олицетворенными, т. к. бог не имеет определенного пола. Исходя из христианского понятия Бога-Отца, Сыленко утверждал, что Дажбога можно называть как Отцом, так и Матерью, поскольку Он есть податель жизни²⁹.

Вера в Дажбога, со слов Льва Сыленка, родилась в его сердце еще в детстве. Должно было пройти 25 лет размышлений и взгляда внутрь себя, чтобы он услышал голос, посылающий провозглашать веру в бога украинского народа. Поэтому большинство понятий Лев Сыленко приписывал себе, потому что они образовались в его душе и разуме³⁰.

Анализируя описанные Сыленком понятия о Дажбоге, можно сделать заключение, что творец доктрины РУНВеры пробовал создавать собственное понятие бога. Сыленко свое понятие бога основывал на атрибутах, приписанных Абсолюту в других религиях.

Безличность и вездесущность бога Сыленка указывает на пантеистический образ Дажбога. Пантеизм присутствует в его понятиях бога, но религиозная система Сыленка не является пантеистической религией в чистой форме³¹. Лев Сыленко в своих дефинициях понятия бога пошел дальше, провозглашая, что РУНВера является манифестацией высшей формы монотеизма, который присутствует в иудаизме и исламе. А это значит, подчеркивал он, что религии с таким понятием Бога стоят на высшем, эволюционном понимании бога³².

²⁵ Сыленко, Л. Мага Віра. — С. 1310.

²⁶ Там же. — С. 1372.

²⁷ Там же. — С. 1315.

²⁸ Там же. — С. 1373.

²⁹ Сыленко, Л. Переоцінка духовної вартості. — Київ, 2002. — С. 13.

³⁰ Сыленко, Л. Мага Віра. — С. 1373.

³¹ Сыленко, Л. Святе Вчення. Силенкова Віра в Дажбога. — С. 168.

³² Там же. — С. 167.

СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ»

ПАРАДИГМА ПЕРСОНАЛИЗМА: ПРОБЛЕМА ДРУГОГО

*Т. П. Короткая
(Минск, Беларусь)*

Понятие персонализм является многозначным. Чаще всего под это понятие подводятся течения философии и психологии, которые в основу кладут понятие личность. Персонализм — философия личностная. В широком смысле персонализм — целый огромный пласт философии и культуры, в центре внимания которого личность, человек. В таком широком понимании персонализм представляет собой этико-гуманистическую традицию европейской философии в целом. Собственно же персонализм в философии XX в. объединяет ряд мыслителей, который чаще всего тематизируется регионально — русский, французский, немецкий персонализм и т. п. Таким образом, термин, понятие персонализм употребляется, по существу, в двух смыслах. Во-первых, в очень широком смысле как персоналистическая тенденция в философии и культуре вообще, во-вторых, в более узком смысле, этим понятием обозначаются довольно многообразные и многоликие направления в философии XX в. Тем не менее при всем многообразии и сложности этого духовного образования, в нем можно попытаться усмотреть некие типические черты, которые позволяют относить того или иного мыслителя к философии персонализма. Мы будем в своем анализе опираться на идеи французского персонализма (Э. Мунье и движение, консолидировавшееся вокруг журнала «Esprit») и русского персонализма (Н. Бердяев, Н. Лосский и др.).

Персонализм исходит из тезиса о том, что личность представляет собой первичную реальность, нечто уникальное, неповторимое в природном мире. По мнению персоналистов, человек — своеобразный разрыв в цепи причинно-следственных связей и отношений, которым подчиняется мир природы. Эта инаковость человека проявляется в его свободе, на основе которой возможно творчество человека, созидаются новые уникальные материальные и духовные ценности, происходит порождение нового, ранее не бывшего.

Персоналисты критикуют рационалистическую философию Нового времени за то, что эта философская традиция, начало которой положил Декарт, акцентирует внимание на самосознании, cogito. Здесь сущность человека понимается как мышление, разум. Для персоналистов же сущностью человека является духовность, творчество, свобода.

Персонализм подвергает резкой критике монистические формы философии. По их мнению, монизм в применении к человеку означает такое понимание человека, при котором субъект есть результат развертывания изначально

заданных свойств и потенциалов мироздания. Назначение и миссия человека усматриваются в том, что в нем субстанция (будь то в форме мирового разума, идеи, материи и т. п.) приходит к осознанию самой себя. Любая форма монистической философии, таким образом, трактуется в конечном счете как «заданность» всех возможных форм человеческой жизнедеятельности, что снимает вопрос о самостоятельности и автономии человека. В противовес этому, персонализм исходит из тезиса о том, что человек представляет собой первичную творческую реальность, он имеет свою особую миссию и особое назначение в мире.

Резкой критике подвергается в персонализме познавательная схема классической философии. Как известно, для философии Нового времени, какие бы формы она ни принимала — то ли абсолютного идеализма Гегеля, то ли эмпиризма, основным было признание самодостаточности разума для философского постижения действительности. По мнению персоналистов, классическая философия опирается на научную рациональность, в этой традиции происходит абсолютизация понятий, логико-дискурсивного мышления. В силу этого урезанию и редукции подвергается, по их мнению, в классическом рационализме целостность человека, ибо он сводится лишь к субъекту познания — гносеологическому субъекту, для которого внегносеологические качества человека несущественны. Поэтому, исходя из этой позиции, следует отмежеваться от эмоциональных, волевых, эстетических, моральных отношений человека к действительности как искажающих познавательную деятельность, которую следует подвести под общий логический знаменатель, отвлекаясь от всего личностного как несущественного. Взамен этого персоналисты настаивают на необходимости исходить в философии из персоны, личности как качественно неповторимого и своеобразного живого, многомерного, творческого начала.

Взамен ориентации классической философии на субъект — объектное отношение как базовое в познавательной деятельности, персоналисты кладут в основание философии личность как высшую духовную ценность. Понятия дух, духовное в персонализме имеют широкое значение. Здесь содержится сплав познавательных, моральных, религиозных, эстетических идей. Область духа предстает в персонализме как сфера, где происходит самосознание человека. Дух в персонализме, прежде всего, сфера ценностно окрашенного, целостного человеческого опыта. Духовное, дух предстает в персонализме как видение целостности мира в его глубинной реальности. Для ряда персоналистов обретение духовности понимается как сложная диалектика внутреннего развития, личностного становления человека. При этом личность понимается не как атрибутивная характеристика человека, а как то, чего следует достичь, что требует волевого усилия, духовной работы над собой.

Персоналисты настаивают на необходимости отказа от рационалистического эссенциалистского подхода к решению проблемы человека. Вместо рассмотрения человека по аналогии с окружающим миром, как *res cogitans*, пер-

соналисты делают акцент на духовном опыте как опыте живого существующего человека. Духовный опыт, его разные срезы (исторический, религиозный, мистический и др.) призваны описывать этапы личностного становления человека. При этом диалектика духовного опыта описывается по-разному. Для описания личностного становления человека используются понятия-экзистенциалы страха, тоски и ужаса. Страх является экзистенциалом, долженствующим описывать не духовное состояние человека, т. е. такое состояние, когда человек есть одно из составляющих социального или природного целого. Понятие страха и должно описывать то состояние, в котором находится человек в окружающем его мире, — аналогичное тому, что в терминологии М. Хайдеггера выступает как забота. Понятие тоски и ужаса представляет собой осознание человеком недостаточности его существования как простой составляющей универсального целого, простой вещи в ряду других вещей. Этот опыт — опыт тоски и ужаса — дает первоначальное выражение того факта, что человек не вмещается в мир природной необходимости, он есть духовное существо. В других терминах эта духовная диалектика описывается через понятия экстериоризации — ориентации человека во внешнем мире; интериоризации — сосредоточенности человека, понимании себя как духовного существа, и, наконец, через понятие трансценденции.

Понятие трансценденции является важнейшим в персонализме и во многом благодаря их разработкам оно стало одним из важнейших понятий философской антропологии в целом. Как известно, человек представляет собой реальность особого рода. С одной стороны, эта реальность формируется в процессе интериоризации духовного опыта человечества, человек как бы «вбирает» в себя внешний мир. С другой стороны, человек способен выходить за пределы своего наличного бытия, он тем самым превосходит себя и, изменяя себя, способен изменять окружающую действительность. Человек живет как бы в двух мирах, двух проекциях своего бытия — во-первых, в мире физической и социальной данности, которая всегда ценностно окрашена, во-вторых, он выступает как проект, незавершенность, трансценденция. Трансцендентность относится к числу фундаментальных характеристик человека. Человек может делать себя иным, он воплощает в себе вечное созидательно-преобразующее начало. Однако, преобразуя себя, он тем самым способен преобразовывать окружающий природный и социальный мир, ибо, по словам Э. Фромма, «жизненная задача человека совершенно парадоксально сочетает в себе реализацию индивидуальности и в то же время выход за ее пределы и достижение универсальности»¹.

Для философов-персоналистов понятие трансценденции тесным образом связано с понятием коммуникации, диалога. Основной характеристикой

¹ Фромм, Э. Душа человека. — М., 1992. — С. 372.

личности является ее открытость другому. Основанием конституирования личности является существование других личностей и их общение. Персоналисты противопоставляют понятия личность и индивид. Индивида можно охарактеризовать как чисто биологическое существо, он выступает как часть целого, у него нет глубокого духовного опыта. Личность, хотя и не может быть логически и понятийно строго определена, есть духовное бытие, она принимает внутрь себя моральные ценности и творит себя, будучи свободным и независимым моральным существом. Индивид же является порождением того порядка бытия, где из поля зрения элиминированы дух, свобода, творчество. В отличие от диалогического характера личности, существенной характеристикой индивида является его эгоцентризм, замкнутость на себе. Описывая диалектику духовного становления человека, персоналисты подчеркивают открытость его трансцендентному, они полагают трансцендентное базовым условием духовного опыта человека и его личностного развития. Пытаясь описать понятие трансценденции, персоналисты ссылаются (как и в случае с личностью) на его принципиальную неопределимость. Понятие трансценденции указывает на некий предел человеческих возможностей, человеческих понятий, но где вместе с тем приобретает смысл сам человеческий мир.

Человек способен реализовать две возможности. Либо он ориентируется на высшую ценность, Бога. Тогда путь к нему лежит через трансцендирование за пределы вещного мира к обретению специфически человеческого духовного бытия. Однако возможен другой путь — путь выбора другого как низшей ценности, когда человек не связывается через трансцендирование с духовным, а выбирает вещный мир, он становится рабом бытия, индивидом. В противовес этому личность ориентирована на других. Личность направлена на бытие, ее свобода, ее внутренняя диалектика предполагает вместе с ориентацией на других также ориентацию на Бога. Человек становится личностью не только через отношение к другим людям, но благодаря, прежде всего, личному отношению к личному Богу.

У ряда философов-персоналистов христианство выступает не как строгое догматическое учение, а как общий принцип, направленность мысли, которая исходит из того, что личность, духовность возможны только при наличии трансцендентного бытия. При этом это трансцендентное бытие понимается не как Абсолют, не как абстракция, а как личная встреча открытой и свободной личности с Богом.

Личность, открытая трансцендентному, есть нечто большее, чем простая часть целого. Личность вырабатывается длительным процессом, работой над собой. Такие персоналисты как Бердяев, Мунье настаивали на диалогическом характере личности. Другой, Ты описывается ими как самодостаточное нередуцируемое, как то, что трудно выразить через логические понятия. Диалог является конституирующим началом личности. При помощи экзистен-

циальных понятий Я, Ты, Мы описываются фундаментальные характеристики личности. Изначальный опыт личности — это опыт «другой личности», «Ты». Личность, по мнению персоналистов, существует только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом. По Мунье, именно эта открытость другому, понятая как способность стать на точку зрения другого человека, сопричастность судьбе другого, не имеет аналогий в природном мире.

На основе диалогического понимания личности выстраивается в персонализме понимание важнейших социологических проблем. Противопоставляя понятия личность и индивид, они подчеркивают тот момент, что, как правило, социологические теории исходят из индивида, из понимания человека как части общества, одного из равновеликих составляющих социального организма. Персонализм противопоставит как индивидуализму, так и коллективизму тоталитарного типа. Для них две эти на первый взгляд крайние концепции на самом деле исходят из понимания человека как индивида. В первом случае индивид противопоставляет себя коллективу, во втором — он подавляется коллективом. Ложность этих подходов состоит в том, что они исключают духовную природу личности. По этой причине вместо внутреннего духовного общения социальные отношения предстают как отношения безличностные, человек здесь не может реализовать себя как личность. Человек не может соединиться с другими, «Мы», внутренне, духовно, ибо «Ты» становится «не-я», или объектом, индивидом. Для персоналистов важным является описание подлинной социальности как общества взаимопонимания, творческого взаимообогащения. Они не просто описывают отчужденного человека в отчужденном обществе, но утверждают возможность достижения подлинного человеческого общения.

Подлинные социальные отношения, подлинная социальная структура должна строиться на основе диалога, где социальные структуры предстают как открытость «Я» «Мы». Реализация личностного персоналистического общения и в этом смысле подлинной социальности возможна лишь на основе любви.

Быть личностью означает любить. Любовь здесь понимается не в смысле эмоционально-психологическом. Она предстает как новая подлинная форма бытия. Именно на основе любви возможно преобразование современной цивилизации в сторону подлинного гуманизма. Любовь понимается как модель подлинных социальных отношений, подлинного бытия человечества, где человек может реализоваться как свободное творческое существо. Мунье перефразирует известное декартовское «*cogito ergo sum*» — мыслю, следовательно, существую — в тезис — я люблю, следовательно, существую. Благодаря любви — к другим людям, природе — человек начинает ощущать внутреннюю глубинную связь с другими людьми, природой. Он переживает чувство родственности, вовлеченности, включенности в этот мир. Это формирует чувство подлинной

ответственности человека — «свой родственный» мир и «свои» другие люди не могут рассматриваться как вещи, они уникальны, неповторимы. В опыте любви происходит выход, трансцендирование к другому как к личности. Здесь нет подчинения другому, здесь происходит открытие другого как равного, самоценного, обладающего собственным бытием. Здесь открывается другая личность как имеющая ценность и значимость в своем собственном бытии. Здесь я обладаю подлинным бытием, но также другой, ты понимается как значимый, обладающий онтологической реальностью. Об этом в свое время писал Гегель: «Любить — значит быть тем, что вне меня: я имею свое самосознание не во мне, а в другом, но это такое другое, в котором я только и удовлетворяюсь, в котором я обретаю мир с самим собою: я емь лишь постольку, поскольку во мне мир; если его во мне нет, то я — противоречие, я распадаюсь; это другое, постольку оно именно таким образом находится вне меня, имеет свое самосознание только во мне, и оба суть только это сознание их внешнего по отношению друг к другу бытия и их тождества, и это созерцание, чувствование, знание единства есть любовь»². Точно также и окружающий мир становится благодаря этому духовному опыту любви нашим миром, но миром, который имеет свою самоценность, он не противостоит нам как чуждый, он является родственным, родным. Таким образом, мы ощущаем свою родственность миру и другим людям, или, следуя Мунье, свою вовлеченность в этот мир и свою ответственность за него.

² Гегель, Г. В. *Философия религии*. — Т. 2. — М., 1977. — С. 230.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ «Я» И АБСОЛЮТНОЕ ПЕРВОНАЧАЛО В ФИЛОСОФСКИХ ТЕОЛОГИЯХ Ф. ЯКОБИ И Ф. ШЕЛЛИНГА

*В. В. Золотухин
(Ростов-на-Дону, Россия)*

Вопрос о соотношении «Я» (человека, субъекта) с абсолютной реальностью (Первоначалом, Богом) является ключевым вопросом не только философии религии, но и всего философского знания вообще. В истории мысли существует целый спектр позиций, по-разному трактующих соотношение человека с первоначалом.

Обратимся к проблеме соотношения «Я» и Бога в немецком идеализме. Укажем, что в немецком идеализме онтологический аспект философской теологии особо разрабатывается Ф. Якоби и Ф. Шеллингом. Эти два философа вступают между собой в спор по философско-теологическим вопросам. Этот бурный серьезный спор неотрывен от решения вопроса об онтологическом статусе «Я». В этом отношении два философа радикально разошлись. Бог для Якоби — трансцендентное и личное существо, соотносящееся с человеческим «Я» как субъект, диалогическое «Ты». Их отношения выстраиваются как субъект-субъектные. Его философская теология является, таким образом, теистической.

Шеллинговский взгляд на божественную реальность конспективно и в то же время полно представлен в его работе «Изложение моей системы натурфилософии» (1801). Бог в ней выводится как абсолютный разум. В этом разуме, однако, отсутствует субъект-объектное разделение. Он абсолютно единичен, равен сам себе, и заключает в себе все. Разум есть абсолютное тождество субъекта и объекта, субъекта и предиката, а также единственное бытие, кроме которого ничего нет. Не углубляясь пока далее в экспликацию позиции Шеллинга, скажем лишь, что его философскую теологию можно называть пантеистической (сам Шеллинг предпочитает названия «натурфилософия» и «учение о всеединстве»).

Ситуативная взаимная критика Якоби и Шеллинга¹ в вопросе о соотношении человеческого «Я» с Богом (которую можно отнести к началу 1800-х гг.) не оформилась в полноценный последовательный спор. Она частично послужила основой для спора двух философов о так называемых «божественных вещах» (т. е. учении о божестве), который произошел между ними в 1811–1812 гг. Тем не менее ясно, что сущность разногласий между Якоби и Шеллингом — неминуемое противоречие между теистической и пантеистической философской

¹ В этом отношении к Шеллингу примыкал Г. Гегель.

теологией. На наш взгляд, ключевым пунктом этого противоречия и оказывается проблема соотношения человеческого «Я» с Богом.

Для Якоби человек и Бог, тварь и Творец разнесены как нечто противоположное. Выраженное противоположение сверхъестественного и естественного оказывается у Якоби сущностью разума². Здоровый и доверяющий себе разум необходимо постулирует идею Бога-Творца, действующей причины. Божественный и человеческий субъекты неразрывно связаны друг с другом, что открывается в самопознании. «Без божественного Ты нет человеческого Я, и наоборот». Альтернативой теизму представляется самообожествление, в более поздней работе — натурализм, атеизм. Первое обращено против субъективного идеализма Фихте, второе — уже против пантеизма Шеллинга.

Если для Якоби субъект-субъектное отношение человеческого «Я» и божественного «Ты» является неотъемлемой сущностью человека, то Шеллинг стоит на совершенно иной позиции. Божественную реальность, абсолютное тождество он понимает как снятие субъект-объектных оппозиций. Философско-теологические убеждения Шеллинга в аспекте отношения человека и Бога могут быть сведены к следующим пунктам.

1. Если для Якоби Бог необходимо может быть живым только как Личность, то для Шеллинга такое понимание Бога означает антропоморфизм.

2. Шеллинг понимает божественную реальность как развивающуюся и развертывающуюся. Это развертывание проявляется в ее самоосознании: «...весь процесс творения мира, постоянно являющийся жизненным процессом в природе и истории — собственно, есть ничто иное, как процесс совершенного осознания и персонализации Бога». Эта основная цель достигается в человеке — из бессознательных глубин материи пробуждается сознание, и божественное творение останавливается, Бог поживает. Соответственно, статус человека у Шеллинга оказывается совершенно иным, чем у Якоби. Если все есть в Боге, и все есть Бог, то субъект-субъектная оппозиция в таком виде, как у Якоби, существовать попросту не может.

Дальнейшие пункты шеллинговской философской теологии, касающиеся проблемы «Я», раскрываются в его полемике с догматизмом³ (и с Якоби в частности), которую он завязал в 1802 г. в своем произведении «Об отношении натурфилософии к философии вообще». Как считает Шеллинг, основным заблуждением и в то же время центральной точкой

² Отметим, что под «разумом» у Якоби понимается чувство; непосредственное, инстинктивное восприятие сверхъестественного, предчувствие Бога и истинной реальности.

³ Мы ограничиваемся здесь освещением вопроса об онтологическом соотношении человеческого «Я» с Богом. В анализируемом нами философском дискуссионном поле этот вопрос рассматривается в контексте проблем веры и знания, познаваемости абсолютной реальности.

всей современной ему культуры оказывается безусловное требование полагать Абсолютное вне себя, которое подводит к «наивысшей безрелигиозности». Натурфилософия Шеллинга утверждает тождество природы (т. е., по сути, Бога) и «Я», не признает границ между ними, и потому является абсолютным идеализмом.

Более конкретную и резкую критику философских взглядов Якоби осуществляет Гегель — тогда еще выступавший как шеллингианец. Якоби прямо не отвечает на критику Шеллинга и Гегеля, но стремится отразить ее в письмах своему стороннику Ф. Кёппену. В них содержится разносторонняя критика концепции Шеллинга, в частности, представления об абсолютном тождестве.

На тему соотношения «Я» и Бога Якоби высказывается здесь следующим образом. В шеллинговской абсолютной целостности, где все противоположности, «плюс» и «минус», снимают друг друга, все становится «лишь призраком, белой бумагой, очевидным абсолютным равенством». Почему, спрашивает здесь же Якоби, со снятием объекта надо обязательно снимать субъект? Как вообще их можно удалить, и что придет тогда на их место? Абсолютное тождество здесь оказывается «деятельностью минус деятельность, конструированием из <...> истинного Ничто как действий, так и объекта действия (des Behandelten)?» В полемическом приеме Якоби снова утверждает, что становым хребтом философии являются «дуализм и абсолютная противоположность конечного и бесконечного, бытия и небытия <...> всеобщего и особенного, необходимости и свободы...»

Заочная дискуссия Якоби, Шеллинга и примкнувшего к нему Гегеля о соотношении «Я» и Бога далее в чистом виде не продолжалась. Спор о божественных вещах напрямую эту тему уже не затронул. Тем не менее, на наш взгляд, она представляется важной в выстраивании философской теологии как Якоби, так и Шеллинга.

В дискуссии между Якоби и Шеллингом выявляются два ключевых пункта расхождения теистической и пантеистической философской теологии.

1. Различный онтологический статус «Я». В теизме «Я» выступает как субъект, вступающий в диалог с божественным Субъектом — абсолютным «Ты». Существование «Я» необходимо. Пантеизм стремится снять границы «Я», растворить его в Абсолюте. Реальность «Я» актуальна для него лишь на определенном уровне бытия. На высшем же уровне, в подлинном бытии «Я» должно сливаться с первоначалом.

2. Теистическая система склонна делать упор на веру, на личное общение с Богом (по крайней мере, уделять вере важное место). Пантеистическая же является более склонной оперировать спекулятивными аргументами. Пантеист часто (и более уверенно, чем теист) считает возможным получить некое положительное знание о божественной реальности, не сводящееся (только) к сверхъестественному внушению.

Опыт полемики Якоби и Шеллинга важен в историко-философском отношении тем, что в ней происходит прямое теоретическое столкновение теизма и пантеизма и определяется отношение обеих философских установок к проблеме связи «Я» с Первоначалом.

ПОЗНАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ И МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

А. Б. Шульдинина
(Нижний Новгород, Россия)

Изучая особенности религиозных традиций, исследователи начинают с исследования «буквы» учения и внешних проявлений, в которых та или иная традиция выражает себя. Внешне противоположный ракурс — изучение «буквы» и «культы» той или иной религии самими адептами этой традиции. Возникает два ракурса, взаимодействие которых, как считается, призвано дать исчерпывающе полную картину исследования и осмысления феномена религии. На наш взгляд, подобные представления заводят научное исследование в тупик.

Одна из главных причин заключается в том, что представители двух сторон, рассматривающие явление в двух разных ракурсах, существуют в двух различных мировоззренческих системах, не имеющих точек пересечения друг с другом, т. е. центральные ядра этих систем, на которые «наращиваются» все другие мировоззренческие характеристики, не имеют точек соприкосновения. Опираясь на глубокие исследования А. Ф. Лосева и его работу «Диалектика мифа», мы называем любое мировоззренческое ядро «мифологическим ядром». Для представителя христианской религиозной традиции существование Бога-Творца является аксиоматической данностью, которая формирует все остальные производные его системы. Для представителя а-теистической традиции аксиоматичным является отсутствие Божественного Первоначала, а первоосновой оказывается некое иное первоначало, чаще всего — материя. Таким образом, если для верующего человека Бог является *безусловной онтологической реальностью*, то для представителя а-теистической традиции все то, что относится к Божественному, есть лишь некая надстройка над единственно реальным миром. Отвергая *онтологическую реальность* явлений, данных во внутреннем религиозном опыте, исследователь изучает лишь придуманные им самим в рамках его мировоззрения фантазии на тему о том, что же являлось причиной формирования той или иной «надстройки». Закономерно, что ценность такого изучения весьма сомнительна (с точки зрения иной мировоззренческой позиции). Более того, никакие (даже самые старатель-

ные) попытки проникнуть в суть вещей со стороны исследователя, находящегося на иной мировоззренческой позиции, при таком подходе, не могут дать сколько-нибудь ценные результаты.

Вместе с тем ценность иного («изнутри традиции») ракурса исследования также весьма ограничена, т. к. погруженность в традицию свидетельствует о принятии «мифологических рамок» определенной религиозной традиции (любая религиозная традиция, сформированная в определенное историческое время, имеет множество компонентов, и отделить в них сферу вневременных смыслов и сферу смыслов, привязанных к определенному времени, находясь в рамках традиции, весьма проблематично для человека, не имеющего глубокой интуиции и не владеющего философской культурой осмысления своей интуиции). Выделение вневременной сути явления, однако, во многом зависит от глубины восприятия традиции тем или иным adeptом. Как правило, по мере углубления во внутренний смысл традиции представители той или иной религиозной системы становятся менее привязанными к внешним проявлениям и соблюдению «буквы» своей традиции. Это наблюдается на примере святых, многие из которых, как считают «правоверные христиане», совершали действия и позволяли себе высказывания, которые отходят, а порою даже внешне противоречат мировоззренческой системе христианства. Как правило, однако глубина опытного проникновения таких деятелей в определенную религиозную традицию настолько существенна, что именно они нередко «дают ключ» к проникновению в более глубокие слои религиозного опыта и религиозного осознания. Однако большая степень интуитивности, отсутствие четкой структурированности информации, оставленной нам такими религиозными деятелями (эпический способ подачи материала) не дает исследователям возможности выхода на серьезные научные обобщения.

Проиллюстрировать такое положение вещей можно, например, одним простым примером. Представим себе, что человек некоей отдаленной эпохи (или удаленной от современной цивилизации культуры), который никогда не видел современные летательные аппараты, вдруг увидел одно из таких устройств в воздухе и назвал его, исходя из своего опыта, «летающим драконом», а спустя какое-то время ученый-исследователь прочитал его писания и пришел к выводу о том, что рассказ о «летающем драконе» есть не что иное, как «обожествление сил природы», и на этой основе создал массу остроумнейших и интересных (по-своему!) концепций, напечатав множество статей и получив множество премий и грантов. Такие исследования не могут способствовать постижению Истины, ибо подобны отражению одного кривого зеркала в другом. Пройдя такие отражения, реальность настолько искажается, что узнать первоначальный образ становится крайне сложно. Поэтому чем более занимательными и «научно-обоснованными» становятся «разводы» и «узоры» на втором зеркале, тем более и более замутняется и недопустимо

искажается первоначальный образ. Если же мы найдем возможность посмотреть на явление глазами человека того времени и того мировоззрения, то мы увидим более или менее четко истинную картину того, что произошло. Однако принятие «изнутри» также не может дать явлению более или менее адекватную трактовку, т. к. вписано в определенную мифологическую мировоззренческую систему и в привязанную к ней сферу смыслов. Единственная возможность адекватного познания истинной реальности заключается в возможности, «подсмотреть» событие глазами человека того времени и того мировоззрения, интегрировать ее в более обширную систему познания и описания реальности, где этот конкретный опыт займет соответствующее место и будет осмыслен в более глобальной системе мироздания. Фактически, это предполагает выход исследователя на иной уровень видения реальности, который можно назвать «сверх-мифологическим».

Что же может являться «ключом доступа» к достижению подобного «сверх-мифологического» уровня? Возможны два способа познания, использование и гармоническое взаимодействие которых может, на наш взгляд, дать истинное (а не призрачное) продвижение на пути познания внутренней сути религиозных традиций (хотя, как об этом будет сказано в дальнейшем, эти пути взаимосвязаны). Один из путей — внутреннее «прочувствование» и признание ценности (в т. ч. и научной!) того опыта, который, будучи запечатленным в различных религиозных источниках, свидетельствует о том, что человек способен познавать высшую реальность (Бога) в своем внутреннем опыте — речь идет о мистическом опыте. Этот опыт оказывается удивительным (для не признающего единое Божественное Начало мироздания) образом сходным у представителей различных культур. Другой путь — это путь логико-диалектического категориального анализа структуры мифа, реконструкции его системного ядра (самый яркий и дающий потрясающие научные результаты пример такого исследования — работа А. Ф. Лосева «Античный космос и современная наука»). Этот путь дескриптивным способом интегрирует научное познание (в т. ч. точные науки), философию и религию в единое цельное знание (в пределе он должен завершаться синтезом знания через создание некоей таблицы мировоззренческих систем). Идея такого цельного знания — теософии, всеединства — была развита представителями русской философии — В. С. Соловьёвым и его последователями Н. О. Лосским, Е. Н. Трубецким, С. Л. Франком, И. А. Ильным, А. Ф. Лосевым и др. Сегодня во многом сходные задачи ставит В. И. Моисеев, организовавший целое научное направление (названное им «философией неовсединства»). Попытка выстраивания математической таблицы философских категорий Абсолютного Первоначала (на основе творчества А. Ф. Лосева) была сделана В. П. Троицким. Следует отметить тот важный факт, что все подобные попытки предпринимаются теми учеными, которые *устойчиво стоят на мировоззренческих позициях*

«тео-центризма». Более того, изучение творчества всех философов и ученых, чья мысль движется в сходном направлении, как и их собственные признания и осмысление ими этого опыта, свидетельствуют о *глубинной взаимосвязи их мировоззрения* (и связанного с ним опыта познания Божественного начала) и *особого рода мышления, которое дает возможность интегрировать реальность в более или менее гармоничное целое*.

Очень ценным оказывается обращение к исследователям феномена мистицизма, попытавшимся выявить особенности этого ценнейшего для человечества опыта, который трудно назвать «субъективным», т. к. он имеет черты общности в разных культурах и в разных религиозных традициях. В этом плане особенный интерес представляет работа дореволюционного исследователя П. Минина «Мистицизм и его природа».

Говоря о мистике как переживании человеком «чувства непосредственного ощущения Божества»¹, об ощущении «слияния двух природ, двух существ — человеческого существа и божеского»², он фиксирует внимание на тех существенных особенностях, которые роднят мистиков всех времен и народов, на потрясающем сходстве в описаниях мистического экстаза, в образе жизни мистиков, и даже об особенном «мистическом мировоззрении», обязательно принимающем «известные специфические черты». При этом, по словам П. Минина, «религиозно-философские спекуляции самых различных мистиков, отделенных друг от друга целыми эпохами и необъятными расстояниями <...> имеют между собою так много точек соприкосновения, что мы вправе говорить об особом мистическом мировоззрении. Это мировоззрение представляет вариацию на тему о том, как бескачественная монада — абсолютная основа бытия — по каким-то не совсем понятным побуждениям (чаще всего, вследствие полноты бытия) выходит (изливается, излучается) из себя, из своего первоначального единства и принимает несвойственный ей вид этого множественного, разнообразного, преходящего бытия; человек — одна из божественных эманаций; принадлежа по своей чувственной, налично-эмпирической стороне к этому видимому бытию, он в своей идеальной основе заключает в себе начало («искру», «семя», «дыхание», «Seelengrund») божественной сущности; первоначально он был, как и все бытие, в Боге, но вследствие «отпадения», «эманации» стал тем, что он есть, т. е. причастником этого чувственно-материального бытия; его задача состоит в том, чтобы, опираясь на трансцендентное свое «я», это божественное начало его природы, разрушить иллюзию самодовлеемости этого феноменального бытия и возвратиться в первоначальную, бескачественную

¹ Минин, П. Мистицизм и его природа. — Сергиев Посад, 1913; Киев : «Пролог», 2003. — С. 11.

² Минин, П. Указ. Соч. — С. 12.

монаду, а вместе с собой возвратить в нее все виды ограниченного бытия. Эту задачу он и выполняет с успехом в экстазе, этом естественном завершении его мистического пути»³.

Таким образом, мироощущение и, как следствие, мировоззрение мистика основывается на системе абсолютного монизма⁴. Исследователь также отмечает, что предмет познания мистиков и философов (которых он называет «философами-идеалистами») один и тот же, а отличается только метод исследования. Вместе с тем, фиксируя черты, роднящие мистиков всех времен, П. Минин фиксирует внимание и на кардинальном различии двух мистических направлений: христианского и нехристианского. Так, внехристианский мистицизм обнаруживает роковую тенденцию к пантеизму, т. к. божество понимается здесь как безличная космическая сила, *бескачественная* монада, находящаяся в постоянном процессе эволюции и инволюции, а роль человека оказывается чисто пассивной, и единственной его задачей является полное растворение личности и сознания в безличном Абсолюте. Для христианского мистика, воспринимающего Бога как личностное начало, основная задача заключается в обожении для приобщения к созерцанию «Славы Божией», однако такая трансформация совершается без утраты сознания и без полного растворения в Абсолюте. Можно сказать, что два типа этого опыта являются собой как бы две ступени опытного богопознания: первую — отрицательную (буддийская нирвана), вторую (не перекрывающую ценность первой, а дополняющую ее) — положительную. Именно подобным же образом оценивал два эти вида опыта и два базировавшиеся на этом религиозных направления В. С. Соловьёв⁵.

Косвенным доказательством непреходящей ценности этого опыта является его влияние на философию и религию. Проявляя себя в мистическом опыте как ощущение всеобъемлющей любви ко всему мирозданию, такой опыт находит отражение и в осмыслении *глубинной взаимосвязи всего мироздания*. Философу, ученому, которому в той или иной степени присущ этот опыт, *присущ и определенный тип мышления*, и чем более глубокое воздействие оказывает этот опыт — тем более углубленным становится мышление, т. к. оно становится способным схватывать глубиннейшие и не всегда «лежащие на поверхности» взаимоотношения различных феноменов и видеть связи там, где человек, лишенный такого опыта, может увидеть лишь кучу разрозненных явлений. Не случайно, по мнению В. С. Соловьёва, обладав-

³ Минин, П. Указ. Соч. — С. 48.

⁴ Минин, П. Указ. Соч. — С. 51.

⁵ См. : Алиева, Ч. Э. Проблема концептуализации сравнительной философии : история, теория и методология философской компаративистики. — СПб. : Роза мира, 2004. — С. 50.

шего именно таким типом мышления, любое познание неизбежно содержит в себе некий неуловимый элемент, который можно назвать «мистическим», т. к. он часто выходит за грань видения лишь набора внешних признаков.

О том, что именно мистицизм является «источником жизни» как религии, так и философии, писали многие русские философы, в т. ч. В. С. Соловьёв, подчеркивающий, что «утратившая внутреннюю подпитку мистикой религия становится мертвой схоластикой, а утратившая внутреннюю подпитку Духом философия становится безжизненной абстракцией»⁶.

Именно мистический опыт оказывается способным подстегнуть человека к новым научным открытиям в любых сферах. Один из ярких примеров — история возникновения Московской математической школы, основателей которой вдохновили идеи инаковия — мистического течения христианства⁷.

К сожалению, то выхолащивание мышления, некая его «демистификация», которую мы сегодня имеем как в научной, так и в религиозной жизни, привела к застою и упадку обе эти сферы человеческой деятельности. Если в научно-философских кругах мистика рассматривается как «неудобоваримое», «ненаучное» явление, то в официально-религиозных подвергается прямо-таки яростным «гонениям».

Однако, на наш взгляд, только человек, имеющий подобный опыт и развитое восприятие (в котором эмпирия «внешняя» и «внутренняя» находятся в гармоническом синтезе), а также «подпитываемое» им мышление, способен видеть глубину и истинные прозрения не только в какой-нибудь одной религии, но и в других. Таким образом, именно этот опыт и, соответственно, восприятие (хотя и не всегда это явно заметно) формирует мировоззрение и мышление человека, который оказывается способным выйти в сферу неких «высших смыслов», а только такое мышление может способствовать систематизации его познания и мышления для интегрирования всей полученной информации в целостную и научно-обоснованную систему.

⁶ Соловьёв, В. С. Россия и Вселенская церковь. — Репринт с издания А. И. Мамонтова. М., 1911. — М.: ТПО «Фабула» — С. 52–53.

⁷ См.: Грэхэм Л. Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011.

СЕКЦИЯ «РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»

К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИИ РЕЛИГИИ ЛИБЕРАЛИЗМА

*Л. Л. Тайван
(Рига, Латвия)*

Либерализм — интеллектуальный продукт Просвещения, и как таковой он имеет достаточно известную дефиницию. Однако в том случае, когда мы говорим о либерализме как религии, нужны более глубокие объяснения. Работая в вузовской аудитории, автору этих строк пришлось заметить, что одни и те же истины, к примеру исторической науки, мусульманскими студентами воспринимаются иначе, чем теми, кто традиционно принадлежит к иудеохристианской культуре. Причина в том, что общественные науки, в частности историческая наука, зиждятся на многочисленных философских не вполне доказуемых предположениях. Они-то представляют собой камень преткновения для тех, кто не принадлежит к нашей привычной интеллектуальной среде. Проследим данный вопрос на примере исторической науки.

Философия истории — производное от библейского текста. Библия — первая история, все прочие «истории» — реплики библейского текста. В отличие от христианства исламский сакральный первотекст — Коран — скорее поэтическое произведение, если мы обращаемся к мекканским сурам, и законодательское — когда речь идет о мединских сурах. Таково предельно схематизированное объяснение различий двух религиозно-культурных парадигм. Однако современная история, социальные науки вообще — ныне — все же в большей мере продукт Просвещения и последующего «расхристианизирования» мировоззрения, именуемого секуляризацией.

При разговоре с мусульманской аудиторией обнаруживается, что мы на самом деле проповедуем иную религию, которая стоит на фундаменте христианства, однако плоды этой религии диаметрально противоположные христианству. Историки нередко упрекают христианских миссионеров периода Новой истории за их «назойливый прозелитизм», однако современная европейская культура, которую в настоящей статье мы именуем «религией либерализма», с той же назойливостью навязывает странам Востока чуждые принципы социального общежития. Есть и другие элементы, побуждающие думать, что перед нами не просто интеллектуальная парадигма, а новая религия.

Просвещение развилось как движение антиклерикальное и антихристианское. Оно — продукт разложения западного христианства; субъективная задача его авторов — в особенности энциклопедистов — была создать новую

парадигму мышления, новый понятийный словарь, свободный от авторитета религии, монархии, моральных устоев. Антиклерикализм объяснялся желанием все подвергать суду разума, однако и здесь возникали тупики сознания, особенно в области морали; пришлось снова прибегать к аксиоматическим, недоказуемым утверждениям, создавая искусственные, неукорененные в эмпирической реальности теории (например, «теория общественного договора, теория естественного права и др.). Если Просвещение изначально представляло разум в качестве предельного арбитра, то, создавая новые теории, оно должно было признать, что существует множество случаев, когда разум не в силах выступать в качестве предельно объективного арбитра. То есть максимы, принятые идеологами Просвещения на веру, заложили философские основания новой религии.

Иногда то, что трудно признать на словах, легко обнаружить в символических действиях. Французское Просвещение со своим культом Разума заменило личностного Бога абстрактным, вместе с тем оно не отказалось его персонифицировать при помощи особого ритуала. Осенью 1793 г. в парижском соборе Нотр-Дам (Успенский собор) с немислимой помпой была интронизирована в алтаре актриса София Майяр (*Mademoiselle Maillard*) в качестве образа богини Разума. Революционные власти приказали совершать аналогичные «литургии» во всех церквях революционной Франции.

Революции сменяются периодическими откатами, однако со временем революционные цели достигаются эволюционным путем. Религиозная экзальтация, связанная с идеологическими установками Просвещения, на время превратилась в интеллектуальную традицию критического мышления и свободы самовыражения. Однако идеологические и связанные с ней политические процессы последних десятилетий во все большей степени показывают, что идеология либерализма становится крайне нетерпимой религией. Об этом Говард Кайнц высказывается следующим образом: «Многие христиане рассматривают войну в сфере культуры как столкновение между верующими — с одной стороны, и секулярными “либералами” — с другой. Следует, однако, различать либералов от либералов. Самые ожесточенные сражения проходят между традиционно верующими и либералами, которые к секулярному либерализму относятся с религиозным рвением. Такое понимание объясняет, почему спор с определенного типа либералами об абортах или однополых браках определенно бесплоден. Происходящее похоже на ситуацию, при которой убежденного мусульманина уговаривают принять Христа, но, поскольку его вера запрещает это делать, он может скорее стать христианином, чем согласиться. Религия либералов подобным образом запрещает какие бы то ни было уступки “консерваторам”»¹.

¹ Howard, P. Kainz, *The Culture War Is Between Religious Believers on Both Sides* // Touchstone, May 2006. — Chicago : The Fellowship of St. James. — P. 22. Howard, P. Kainz — профессор Маркетского университета (штат Висконсин, США).

Религию мы обычно связываем с верой в Бога, богов или хотя бы духов. В религиоведческой науке определение религии будет шире. В Британской энциклопедии в статье «Религия» объясняется, что «религия есть отношение человеческих существ к тому, что они считают святым, священным, абсолютным, духовным, божественным, или достойным особого поклонения»². Другое — менее консервативное справочное издание — Толковый словарь Мериам-Вебстер (Merriam-Webster Collegiate Dictionary) уже расширяет дефиницию, где предметом религиозного поклонения становятся абстрактные «причина, принцип, или система верований»³.

Ныне, видимо, «религия либерализма» находится в завершающей стадии. У нее, как водится, также имеется классический аппарат, присущий религиям. В их числе — догматы, чьи основания — это те же установки религиозного либерализма эпохи Просвещения: человечество должно преодолеть религиозные предрассудки при помощи разума, ибо эмпирическая наука может и сможет ответить на все вопросы о мире и человеческих ценностях, ранее находившихся в ведении традиционной религии или теологии; человечество, несмотря на все препятствия, достигнет совершенства. Современный либерализм включает также три совершенства, избирательно заимствованных из Нового Завета, однако со своей интерпретацией. Призыв Иисуса «отдать кесарю кесарево, а Богу Богово» (Мк, 12:17) преподносится как крайний секуляризм, стена между Церковью и государством, где религия низведена до элемента частной жизни. Второе «совершенство» в религии либерализма заимствовано из Послания ап. Павла к Галатам (3:28): «Нет [уже] иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Оно толкуется как стирание половых границ и соответствующим образом их ролей; как снятие всех культурно-исторических и религиозных границ в угоду беспредельному «мультикультурализму». Похожим образом переиначивается место из Матф. 7:1: «Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы». Это место интерпретируется в том духе, что понятие греха отменяется, ибо грех, чтобы его определить, нуждается в известном оценочном суждении⁴.

Наличие концепции греха в религии либерализма — явление крайне любопытное. Попытка отменить любое оценочное суждение означает, что моральное рассуждение является тяжелейшим из грехов; за этим следует в ка-

² URL : <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497082/religion>

³ Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, 10th edition. — Springfield, Mass. : Merriam-Webster inc., 1993.

⁴ Howard, P. Kainz, *The Culture War Is Between Religious Believers on Both Sides.* — P. 23–24.

честве тяжелейших грехов «расизм», что требует склоняться перед каждым расовым, или национальным меньшинством; далее следует «сексизм», что означает не обращение к обоим полам с равным достоинством, а запрещается делать любые различия между мужскими и женскими ролями; в ту же категорию попадает «гомофобия», что запрещает рассуждать о медицинской или физиологической валидности любых сексуальных ориентаций. Не менее серьезным грехом считается нетерпимость; под эту категорию подпадает учение католической церкви на Западе, однако исламский фундаментализм рассматривается в качестве извинительной реакции на крестовые походы Средневековья. И — наоборот: публичное высмеивание христианских догматов, священнослужителей соответствует «политкорректности». Христианские движения в защиту семьи и нерожденных детей демонизируются⁵.

Особо следует сказать о «Священном» Писании, которое включает две категории. Первая — это дарвинистские и научные сочинения, объясняющие даже категории морали с точки зрения материализма; вторая — феминистские сочинения, осуждающие «патриархию» и клеймящие многовековую эксплуатацию женщин мужчинами. Из крупнейших изданий мировой печати эти установки соблюдают и размножают «Нью-Йорк таймс» из газет и «Нейшнл» — из журналов⁶.

Религии, как правило, не обходятся без литургий и ритуалов. Основное направление этих символических действий у религиозных либералов — против так называемой «порабощающей сексуальной морали». Сегодня «гей прайды» являются ритуалом, празднующим освобождение от традиционной морали в области половых отношений⁷.

Религиозный либерализм тесно связан с политической элитой определенного сорта. В США — это Демократическая партия⁸. Организации, лоббирующие аборт, такие как «Планируемая семья» (Planned Parenthood), «Американский союз защиты гражданских свобод» (ACLU), «Национальная организация женщин» (National Organization for Women, NOW), «Католики за свободный выбор» (Catholics for Free Choice), выступающие за неограниченные права на аборт, примыкают к Демократической партии США прежде всего из-за того, что Республиканская партия исторически была в большей степени связана с религиозными движениями, например, сравнительно недавним протиабортным движением «За жизнь».

⁵ Там же. — С. 24.

⁶ Там же. — С. 25.

⁷ Там же. — С. 25.

⁸ Подробнее см.: James Kurth, *The New Liberalism in Global Politics: from Internationalism to Transnationalism* // Foreign Policy Research Institute, *E-Notes* // URL : <http://www.fpri.org/byauthor.html#kurth>

Эсхатология религиозного либерализма — обещание посюстороннего счастья здесь и сейчас, для достижения которого допускается любой образ жизни, за исключением того, что предано анафеме — традиционная религиозная мораль.

Святые этой религии — это те, кто приобрел известность своими скандальными антиобщественными выходками, пропагандирующими «альтернативный» образ жизни. Первая в этом ряду стоит Маргарет Хиггинс Сэнгер, основательница первой в США клиники абортот и «Американской лиги контроля над рождаемостью». Правда, в то же время она считала, что светлокоткая раса имеет превосходство перед «цветными» расами, предлагая принудительную стерилизацию для тех, кого считала «непригодным для воспроизводства». Таковыми считались не только представители определенных рас и национальностей (негры, евреи, иммигранты из Южной Европы), но и лица с «низким коэффициентом умственного развития»⁹. Андреа Дворкина и Катэрина Маккиннот — две феминистки крайних взглядов, первая из них, в частности, выступала за свободу порнографии под видом «свободы личности и слова»; вторая же считала порнографией только то, что касается женщины. На растлевающие изображения мужчин подобные возражения не распространялись.

Названные элементы религии либерализма достаточно известны, чтобы не быть откровением. В последние годы к ним присоединилась еще одна — тоталитарная черта — законодательство, направленное против того, что называется «враждебной речью». К этой категории относятся враждебные высказывания в интернет-комментариях, что само по себе следовало бы приветствовать. Однако в уголовно наказуемую категорию «враждебной речи» в нескольких европейских странах включено любое суждение о сексуальной ориентации, половой идентичности или проявлений оных.

В январе 2012 г. британская газета «Телеграф» писала о первом судебном процессе, который возбужден против пяти мужчин-мусульман за то, что они распространяли листовки против однополых браков во время прайд-парада в Дарбшире в 2010 г. Им грозит семилетний тюремный срок¹⁰. Католическому священнику-блоггеру из Хорватии в 2011 г. суд присудил 3-месячный тюремный срок за высказывания на своем сайте по поводу актов насилия, спровоцированных геями в Белграде в 2010 г.¹¹ Реальные сроки за высказывания против гомосексуализма получили священнослужители в Норвегии и Швеции.

⁹ Drogin, E. Margaret Sanger, Father of Modern Society CUL Publications, 1980, Section 1. — P. 18–24; см. также Борис Денисов, Ангел-«предохранитель» в стране большевиков // «Медицинская газета», 9. — 23.01.2013.

¹⁰ The Telegraph «Muslims posted ‘nasty and frightening’ anti-gay leaflets demanding homosexuals ‘turn or burn’ [Электронный ресурс]. — Дата доступа : 10.01.2012.

¹¹ ILGA-Europe’s submission to EC 2011 Progress Report-Croatia.

Таким образом, борьбу за свободу слова (free speech) сменили законодательные инициативы против «враждебной речи» (hate speech), которая, кстати, не имеет общей для Европы дефиниции¹². Это грозит неадекватными судебными расправами и злоупотреблениями со стороны заинтересованных лиц. Демократические ценности таким образом подпадают под исключительную угрозу быть полностью уничтоженными. На криминализацию «враждебной речи» осуществляются многочисленные проекты, инициируются кампании, учреждаются программы финансирования из государственных и частных фондов, используются международные организации (Европейский совет, ООН). Предпринимается попытка внедрить политкорректность на глобальном уровне.

Религия либерализма — это сознательный или неосознанный процесс дегуманизации человека. Лучше всего это проследить на примере антропологии новых верований. Взаимоотношения человек—Бог являются главными направляющими в антропогониях крупнейших религий. В древнеегипетской антропологии человек возник от слез бога-творца Ре (Ра) — в отличие от богов, которые появились от пота творца (СТ 714)¹³. Таким образом, человек в древнеегипетской религиозной мысли стоял выше разных духов, именуемых богами. В антропогонии Двуречья первые люди, созданные богом-умельцем Энки, были оживлены кровью злого бога Кингу. Кровь недоброго бога делает человека злым. Зло нужно оградить, поэтому нет ничего удивительного в том, что древнейший законодательный кодекс появляется в Месопотамии: это законы Хаммурапи, составленные от имени бога солнца Шамаша. Но все равно в жилах человека течет божественная кровь. Кровь на Ближнем Востоке издревле была носителем, или даже субстанцией души. Как таковая она генетически связывала человека с Творцом. Так, например, не только семиты, но и индоевропейцы — древние хетты связывали свой антропогенезис с Божественным первоначалом¹⁴.

Отсюда человечество в своей совокупности составляло особую часть Бога, особую ипостась Его. Иными словами — человечество — особый модус бытия Бога. Антропология Древнего Египта через древнего Израиля стала достоянием христианства. Неоднократно в Священном Писании Церковь («Новое человечество») именуется Телом Христовым. «*Радуюсь в страданиях моих о вас <...> за Тело Его, еже есть Церковь*» (Кол. 1:24), — пишет

¹² The Council of Europe manual on «Hate Speech». — 2009.

¹³ Подробнее см. : Bleeker, C. J. The Religion of Ancient Egypt // Historia Religio-num. — Vol. II. — Leiden-Brill, 1971. — p. 93ff/

¹⁴ См. Иванов, В. В. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М., 1990. — С. 8; W/H/Ph/Roemer/ Religion of Ancient Mesopotamia // Historia Religionum. — Vol. II. — Leiden-Brill, 1971. — p. 165ff.

о себе апостол Павел. Есть и другие упоминания этого рода: «Той (Христос) есть глава тела Церкви» (Кол. 7:13). «Я же есть тело Его, исполнение Исполняющего всяческая во всех» (Ефес. 7:22). И здесь видим, как древнейшая антропология Египта, Месопотамии и Анатолии воплощается в христианстве: Богоспасенное новое человечество является частью Божества-Христа. Другие ранние авторы Церкви, например св. Игнатий Антиохийский в своем Послании к ефесянам пишет, что Церковь пребывала до сотворения мира («церкви Ефесской в Азии, благословенной в полноте величия Бога Отца, прежде век предназначенной быть»)¹⁵, отсюда следует, что она — часть, ипостась или эйдос преемственного Бога.

В иудеохристианской антропологии человек создается из праха земного, но тем не менее он сотворен по образу Божию (И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. (Бытие 1.27))¹⁶. По вере христиан, Бог посылает своего Сына (в известном смысле самого Себя) с тем, чтобы восстановить образ Божий в павшем человеке, чтобы восстановить его утраченное бессмертие. В религиозной антропологии человек божественен и это его качество является доминирующим. Потеря божественности означает смерть.

Если специфическое место обитания человека — сотворенный мир, то как этот мир появился? Первая глава Библии «Бытие» при помощи мифологических образов повествует о некоей космической катастрофе, где особенно характерны слова: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Бытие, 3:22). Следует изгнание первочеловека из царства Божия. Человек «стал как один из Нас», т. е. как Бог. Над этой загадкой бились гностики II в., каббалисты XII—XIII вв. и мистики на протяжении всей истории Христианства. Объяснения, например в Каббале, вращались вокруг какой-то катастрофы внутри самого Божества, которая возникла из-за божественности человека. Иудеохристианская традиция впоследствии облечет это событие в мифологические одежды и причину катастрофы назовет «первородным грехом». Гностики считали, что итог этой катастрофы — извержение человека вовне Божества и помещение его в один из «зонов», что есть один из периферических Божественных модулов, иными словами — человек соединяется с тяжелыми, грубыми формами

¹⁵ Св. Игнатий Богоносец, Послание к Ефесянам. Перевод прот. Петра Преображенского. — СПб., 1895; Eph/? salut. Ignatious. Epistle to Ephesians // The Anti-Nicene Fathers 1:49—58. — Grand Rapids : Eerdmans', 1944.

¹⁶ Характерный для семитической религиозности страх «сотворить идола» на самом деле означает боязнь профанации Бога; сотворенный человеком образ неизменно будет носить в себе черты творца, т. е. человека.

материи. Но эта материя тоже есть одна из форм бытия Божия. Там человек обретает свою вторую природу — материальную.

Материальная ипостась человека приобретает формы и поведение, характерное животным. Гностики считали, что материя — вериги. Такое понимание природы человека составляло богословский фон множества аскетов и богословов Христианского Востока. На западе физическое тело именовалось «орудием» души. Св. Франциск Ассизский тело уподоблял ослу. Один из основоположников александрийской школы Богословия Ориген учил, что *апокатастасис* (ἀποκατάστασις — «восстановление») — это процесс возвращения всего сущего назад — в первоначальную монаду — в Божество, когда эоны и материя вернутся к своему первозданному, непостижимому, апофатическому бытию. Это положение современная точная наука назовет законом *энтропии*, т. е. «рассеиванием» — в термодинамике, или просто «разрушением всего» — в более общем смысле физического бытия. Но возникает вопрос, каково место человека в этом космическом процессе апокатастасиса?

На этот вопрос пытался ответить католик-палеоантрополог Тейяр де Шардэн. По мере того, как протекает процесс энтропии материи, — считал он, — задача человечества — творить положительную духовную энергию, которая не рассеивается, а наоборот — концентрируется в «точке омега», иными словами — возвращается к своему Божественному первоисточнику.

Крупнейший историк-теоретик XX в. Арнольд Тойнби полагал, что «религия — сердце человеческой жизни». Двадцать шесть изученных им цивилизаций, по его убеждению, существовали постольку, поскольку религии, создавшие эти цивилизации, были способны ответить на вызовы политического и морального свойства. И наоборот — неспособность это сделать сулила скорый закат и конец данной цивилизации¹⁷. Хотя Арнольд Тойнби сам не был верующим, в его рассуждениях прослеживается логика протестантской теологии. Его утверждение можно выразить и другими словами — расцвет той или иной цивилизации является осязаемой проекцией Божиего благоволения, невозможного без духовных (хотя и будущих) заслуг.

Другой поворот в антропологии наметился с эпохи рационализма и Просвещения. Лучшие философы и Богословы этого периода, такие как Малбранш, Лейбниц, Спиноза, — все еще подчеркивали Божественное измерение человека, однако идеологи Просвещения Жан-Жак Руссо, Вольтер, Дени Дидро, эмоциональный накал которых был антиклерикализм, стали теоретизировать о том, что человек мог бы и возникнуть из обезьяны. Чарлз Дарвин еще не родился, как его теория уже появилась в качестве идеи. В 1809 г., когда родился Дарвин, один из французских мыслителей Жан Батист Ламарк

¹⁷ Sk. Paul F. Knitter. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World religions*. — Mariknoll, NY : Orbis Books, 1985. — P. 37—42.

в своей «*Философии зоологии*» изложил идею, что в известных обстоятельствах обезьяна могла бы подняться на задние лапы и приобрести те антропологические свойства, которыми обладает современный человек. В 1868 г. немецкий ученый Эрнст Геккель высказал гипотезу, что происхождение человека от обезьяны можно будет доказать тогда, когда удастся найти «переходный экземпляр» между человеком и обезьяной, где бы анатомические особенности человека и обезьяны составляли пропорцию 50:50.

Эта идея зажгла молодого голландского врача Эжена Дибуба. Он в 1887 г. отправляется в Голландскую Индию, чтобы там на острове Суматра искать доказательства теории Геккеля. Поиски в Суматре были неудачны, и уже обескураженный исследователь отправился на другой остров — Яву, чтобы там продолжать раскопки недалеко от города Суракарты. Там, в отложенных реках Соло, в декабре—январе 1891—1892 гг. он нашел искомое: верхнюю часть черепа, два зуба и берцовую кость. Это были останки «переходного экземпляра». Первая датировка была полмиллиона лет назад. находка получила название «*Pithecantropus erectus*»¹⁸. Недолго после Дибуба последовали находки в Чоукотяне недалеко от Пекина — там найденные останки назвали «китайским человеком» — «синантропом». На сей раз останки нашли в богатом культурном слое, который полностью подтверждал человеческие черты синантропа.

Дальнейшие изыскания Карла Нарра, Йоганна Марингера и Пэй Венджуна доказали, что питекантроп вовсе не полуобезьяна, а человек — «*homo erectus*»¹⁹. Палеоантропология впоследствии дала новые открытия — в 1960-е гг. Луис Лики нашел африканского «*Homo habilis*», датировка которого была уже 1,5—2,5 млн лет, потом последовали находки 6—8 млн лет назад жившего «Рамапитека». Горизонт датировок найденных человекообразных существ все отодвигается, однако убедительный «переходный экземпляр» до сих пор не найден.

Все же находки палеоантропологов особенно не помешали замещению антропологии зоологией. Особую роль в этом сыграла психология Зигмунда Фрейда, которая укрепила представление о том, что человек — все-таки животное; что же до психических процессов, то они продиктованы той или иной физиологической функцией животногообразного человека. В сущности Фрейд и фрейдизм только выразили саморефлексию эпохи и цивилизации: человек захотел стать животным, а что до теоретиков, то таковые в нужный момент всегда находятся. Услужливые теологи поторопились приспособить христианство зоологической антропологии, в среде либеральных богословов

¹⁸ Tiesa gan, Dibuā uz nāves gultas atzinās, ka viņš pieslēpējis sava atraduma kaulus, lai tie izskatītos vairāk pēc cilvēka.

¹⁹ Zubov, A. B. *История религий*. — Кн. 1. — М.: 1977. — С. 30—31. Д. Дж. Е. Холл. *История Юго-Восточной Азии*. — М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1958. — С. 23.

замолкли разговоры о бессмертии человека и его укоренности в Божественном. Последовали движения и направления мысли с приставкой «пост-». Общее их качество в том, что все современные богословские теории приняли зоологическую антропологию. Представитель русского интуитивизма Николай Лосский заключил, что снятие богоподобия с человека заканчивается снятием его человечности.

Антропология либерализма мало чем отличается от представлений о человеке в современном «научном мировоззрении». Либерализм как религия во многом является крайним проявлением простого «научного мировоззрения». Вопрос в том, не является ли «научное мировоззрение» нашей подлинной религией, которая конфронтирует с Христианством и заодно со всеми другими религиями мира?

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО И ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОГО СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

*В. К. Ларионова
(Ивано-Франковск, Украина)*

Существует вполне реальная теоретическая и методологическая проблема выявления эвристического потенциала различных антропологических учений, разработанных в отечественной культуре. В этой связи представляется актуальным проанализировать схождение и расхождение образов человека, понимание идеалов и целей образования, ценностных оснований и норм, принципов воспитательного процесса в философской и религиозной мысли. Лучше всего это можно сделать на примере теоретического наследия философа, богослова, культуролога и педагога В. В. Зеньковского.

В. В. Зеньковский, развивая идею христианской философии, ядром которой является учение о человеке, ничего не выдумывает, а лишь продолжает православную философскую традицию, а также переосмысливает наследие славянофилов.

У В. В. Зеньковского, также как и у А. С. Хомякова, антропология является посредницей между богословием и философией. Именно эта тенденция способствовала тому, что в начале XX в. возникла религиозно-философская антропология.

Его работы отличаются не только критической философской рефлексией, но и новым пониманием сущности религиозного духовного становления человека.

Цель современной религиозно-философской антропологии — философская концептуализация такого образа человека, который показывает существенную связь человека с Богом. Образ человека должен предстать в этом случае как нечто прозрачное относительно трансцендентно-божественной реальности, как ее понимает христианская традиция.

Эта принципиальная установка определяет специфику религиозно-философской антропологии и ее отличие от других видов светской антропологии. В противоположность различным типам светской антропологической философии, таким как *биоантропология*, *культурантропология* и другие, она показывает, что философско-антропологические проблемы могут получить адекватное решение только в контексте религиозного мировоззрения, в соотношении с христианским образом человека. В отличие от иных разновидностей религиозной антропологии, она трактует образ человека не как готовую онтологическую структуру, на основе которой можно изобразить драму существования человека в ее христианском понимании, а как такой, который указывает условия и возможности бытийной драмы, изображением и осмыслением которой занимаются другие разновидности религиозной антропологии, прежде всего теологическая антропология.

Нами было установлено наличие общей *методологической базы* религиозно-антропологического исследования.

Основание первое. *Двойственность природы человека.*

В человеке непостижимым образом соединяются два различных начала: *духовное* и *материальное*. Эти начала соединены иерархически — главенствует духовное. Эта двойственность позволяет человеку занимать особое место в мире — осевое. Он не только ведет свою жизнь в биосфере и сфере духа, но и создает свой особый мир — человеческий, и поэтому человек многомерен.

Основание второе. *Личность.*

Всякий человек — личность, но род в целом личностью не является. Личность — начало уникальности, неповторимости, самобытности всякого индивида. Но личность рождается только в откровении другого, только в таинстве встречи с иным субъектом. «Я» появляется в момент встречи с «ты».

Основание третье. *Осмысленность.*

Человек не просто живет, а отыскивает смысл в окружающем мире, в себе, в смерти, в жизни. Он переживает свое переживание. Человек нуждается в смысле и нуждается (также, как и в «ты») в одиночестве. Одиночество как взгляд человека вовнутрь и обнаруживает подлинный смысл. Связь «Я—я» столь же значима для человека, как и связь «Я—ты».

Православная антропология уникальна различением трех состояний природы человека (естественного, нижеестественного, сверхъестественного). Человек как вид завершен (естественное состояние), но испорчен грехопадением (нижеестественное состояние). Поскольку в индивидуальном при-

существует и реализуется общее, то испорчен и всякий вновь рождающийся человек. Бог через вочеловечение, крестную смерть и воскресение спасает «всякого человека», т. е. исправляет человека как родовое существо (сверхъестественное состояние).

Таким образом, всякий вновь рождающийся по «ветхому естеству» (состоянию человеческой природы) может приобщиться к обновленному естеству (во Христе) через крещение, водерковление, личный подвиг. Природа человека рассматривается православной антропологией динамично не только в отношении рода, но и в отношении индивида. Центральное место в личной динамике занимает *преображение*, которое достигается в процессе вхождения и жизни личности в Тело Христовом (Церкви). Насущная необходимость придания индивидуальной динамике соответствия динамике родовой (во Христе) порождает практическую часть православной антропологии (аскетика).

Среди *позитивных моментов* православной антропологии необходимо назвать следующие.

Определение взаимоотношений человеческого духа и тела как изначально *гармоничных* («сорботничество»).

Диалектичность рассмотрения богообщения: во всей полноте оно невозможно вне Церкви и в то же время носит предельно личностный, сокровенный характер.

Изыскания в области практики: выработка средств и пути, использование которых позволило бы индивиду достичь совершенства в рамках его жизни. Конкретизация образа совершенного человека в личности Иисуса Христа.

Необходимо указать и на *ограниченность* православной антропологии в следующих областях. Православная антропология не имеет теоретических разработок программы культурно-исторической изменчивости человека, которой много внимания уделяется западными философами. Очень невелико число серьезных исследований в области осмысления и интерпретации научных данных относительно человека и мира.

Определив точки соприкосновения религиозной антропологии с философской, перейдем к более подробному анализу православного учения о человеке вообще и совершенном человеке в частности.

Проблемы христианской нравственности, религиозной этики, в рамках которой истолковываются нравственные качества человека, всегда были объектом исследований философов. В частности, достаточно глубоко исследованы такие ее основные категории, как грех, страдание, добро, долг, воля, совесть, счастье.

В данном исследовании, обращаясь к духовному наследию В. В. Зеньковского, мы в первую очередь стремились раскрыть в религиозно-философском контексте его главную антропологическую идею: путь восстановления целостной личности и целостной культуры лежит не иначе как через преемственность

забытого нами опыта *православной традиции*, через осознание связи религиозно-философской мысли с православием, через воспитание такой интеллигенции, которая была бы посредницей в деле воссоединения культуры с духовной традицией. В творчестве В. В. Зеньковского особенно остро ставится вопрос о необходимости и возможности построения *целостной религиозно-философской антропологии*.

Цель исследования — на основании доступного нам наследия В. В. Зеньковского выявить сущность выстраиваемой им религиозно-философской антропологии, как попытки раскрытия в свете современного знания целостного подхода к изучению человека, заложенного в восточной традиции христианства, для чего необходимо решить следующие задачи:

- выявить и проанализировать религиозно-философские и идейные основы концепции личности, представленной в трудах В. В. Зеньковского;
- выделить принципы антропологии В. В. Зеньковского;
- исследовать принцип индивидуальности, разработанный В. В. Зеньковским, и связь этого принципа с софиологической тематикой и идеей синтеза религии, философии и науки в сфере антропологии;
- раскрыть смысл предложенного В. В. Зеньковским решения вопроса о софийности мира и значимость этого решения для антропологии.

Объектом исследования является религиозно-философское наследие В. В. Зеньковского.

Предмет исследования — религиозно-философская антропология В. В. Зеньковского в контексте темы духовного становления личности.

Заявленная нами проблема, к сожалению, мало исследована. В работах русского зарубежья: С. И. Гессена, Н. О. Лосского, К. А. Ельчанинова, К. Я. Андронникова, Л. А. Зандера, С. С. Верховенского, Б. В. Яковенко и др. — рассматривалась, главным образом, религиозно-богословская антропология В. В. Зеньковского, но философский ее аспект почти не раскрывался. В работах этих исследователей мировоззрение В. В. Зеньковского оценивалось как «версия религиозного спиритизма», «религиозно-иерархический реализм» (Б. Я. Яковенко); как синтез идей платонизма и креационизма (Н. О. Лосский).

Трудность исследования данной темы в том, что нет обобщающих работ о В. В. Зеньковском в отечественной современной литературе. В работах М. А. Маслина, А. Л. Андреева, В. Н. Жукова, В. Н. Емельянова, Е. Н. Горбач рассматривается его творчество в историко-философском аспекте; В. И. Додонов, Е. Г. и О. Е. Осовские, М. В. Богуславский, Т. А. Голлобова, В. М. Мальцева, Е. Шестун, В. В. Лазарев выделяют проблему духовно-нравственного развития личности.

Б. М. Бим-Бад, А. А. и П. А. Гаевы, В. М. Кларин, В. М. Петров, Е. В. Кирдяшова, Т. Н. Любан обращаются к творчеству В. В. Зеньковского

го при изучении истории педагогики; В. А. Владыкина, И. Н. Сиземская, Л. И. Новикова, В. А. Сухачева — педагогического наследия русского зарубежья; В. А. Сластенин, Г. И. Чижакова — педагогической аксиологии, Б. Г. Ананьев, А. А. Гагаев, Б. С. Герушинский, В. Б. Куликов, А. П. Огурцов, В. Г. Пряникова, Л. К. Рахлевская — педагогической антропологии.

В настоящее время процесс восстановления истинного научного облика В. В. Зеньковского — одного из самобытных отечественных мыслителей — по существу только начинается. Решение философско-мировоззренческих, психолого-педагогических проблем, стоящих сегодня перед находящимся в кризисном состоянии обществом, требует непредвзятого прочтения, всестороннего изучения трудов.

Несмотря на то, что В. В. Зеньковский получил мировую известность как автор двухтомного капитального труда по истории русской философии, не меньшего внимания заслуживает и его религиозно-философская антропология. Во всех его работах главным и связующим звеном всех научных интересов было понятие «личность».

Формирование антропологических взглядов и религиозно-философского мировоззрения В. В. Зеньковского. Значение Н. В. Гоголя и славянофилов. Однажды приняв понятие «первородного греха», читая восточных отцов Церкви о необходимости восстановления утраченного единства человеческого духа через Церковь, В. В. Зеньковский пришел к пересмотру всех философских построений в свете христианства. Свои взгляды он назвал «*опытом христианской философии*».

Он глубоко владел естественнонаучным антропологическим материалом своего времени и стремился выразить свои религиозные интуиции современным научным и философским языком. Особое внимание им уделяется творчеству Н. В. Гоголя, его духовным исканиям. Размышления о личности Н. В. Гоголя были источником его творческого вдохновения, Н. В. Гоголь определил в нем глубинные духовно-философские и психологические установки в размышлениях о религиозном смысле пошлости, которая стала нормой в секулярной культуре. Именно религиозная слепота пробудила в Гоголе желание религиозного преобразования общества.

Идея православной культуры, выдвинутая Н. В. Гоголем, а затем развиваемая славянофилами в лице А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, в работах В. В. Зеньковского приобретает глубокий антропологический смысл. Переосмысливая их наследие, он усматривает в их подходе к проблеме недостаток религиозного реализма и склонность к гносеологическому утопизму.

Можно говорить о религиозно-философской антропологии В. В. Зеньковского как о достаточно глубоко разработанной системе взглядов на человека. Он проявляет себя как философ, психолог, богослов, антрополог, и эта широта подхода позволяет ему видеть недостатки натурализма, пытающегося

вывести личность из природы, и, во-вторых, понимать, что основной задачей педагогики должна быть задача религиозного воспитания, а не накопление знаний и развитие интеллекта.

Эмиграция оказалась мощным стимулом для глубокого переосмысления Зеньковским западных концепций на русские умы и русскую культуру в целом, темы, над которой он думал уже в гимназические годы.

Русская эмиграция — эпохальное явление, повлиявшее на западное сознание, и вклад В. В. Зеньковского в сохранение духовного наследия на Западе значителен. Основные антропологические идеи В. В. Зеньковского, его концепция духовного развития личности легли в основу программы деятельности РСХД. Выработанная им идея «островков» православной культуры стала ничем иным, как реальной программой духовного возрождения культуры «изнутри». Смысл движения РСХД В. В. Зеньковский видел в воспитании интеллигенции, которая была бы способна воспринять и переработать все содержание современности в духе Православия.

Разработанные им принципы христианской антропологии находят здесь свое теоретическое и практическое применение и развитие.

Принципы антропологии В.В. Зеньковского. В. В. Зеньковским предпринята попытка сформулировать принципы православной антропологии, которые представляют собой синтез идей о человеке и его сущности, где главным компонентом выступает религиозная идея творения и грехопадения, т. е. нарушения единства человеческого духа.

Нами для более подробного рассмотрения выделены три основополагающих принципа: принцип *индивидуальности*, принцип *иерархии* и принцип *рецепции*. Эти принципы являются значимыми в его антропологии, и из них вытекают общие принципы воспитания духовной личности.

Из рассматриваемых принципов антропологии В. В. Зеньковского в первую очередь выделяется разработанная им еще в ранних работах своя интерпретация принципа *индивидуальности*, применяемого в современной ему психологии и педагогике. Именно этот принцип оставался коренным не только в педагогических, но и во всех более поздних его исследованиях проблемы личности.

Вопрос, выдвигаемый здесь В. В. Зеньковским, — всем ли присуща индивидуальность, индивидуальность дана или задана? — обостряется проявлением индивидуализма в Новейшей истории. Он утверждает, что современная психология носит преимущественно эмпирический характер, не осознавая свое происхождение из метафизической психологии. Дильтевуевский принцип типизма и риккертовский метод историзма оказались неспособными решать проблему раскрытия индивидуальности. Для современной психологии душа — это лишь сумма психических факторов, «характерологических единиц», не имеющих метафизической основы. Но именно в метафизике индивидуальности индивидуальные различия имеют реальную свою

основу. Рассматриваемый принцип В. В. Зеньковского направлен на раскрытие именно *метафизической индивидуальности*, которая, хотя и может зависеть от внешних условий, но основные начала для ее определения дает внутреннее ядро души.

В своих исследованиях, касающихся вопроса метафизики личности, В. В. Зеньковский отмечал, что эмпирический метод в изучении человека скрывает в себе метафизику, которая требует прояснения и осознания, что современное метафизическое направление трактует сущность человека лишь в рамках идеализма, упуская учение об **образе Божиим**, лежащем в основе христианской антропологии. Это учение забыто в философии и науке, что привело их к натурализму¹.

Следуя христианской метафизике, строго отделяющей метафизическое ядро индивидуальности от внешних ее проявлений, В. В. Зеньковский полагает соотношение в человеке, в его метафизической основе неизменного, т. е. вечных ценностей, и изменчивых, случайных их проявлений, что дает возможность нравственного совершенствования, которое и должно быть истинной задачей воспитания. Современная же психология, по указанным выше причинам, не может дать нам правильных целостных начал для педагогики.

Крайности универсализма и индивидуализма, прослеживается далее мысль В. В. Зеньковского, оказались неспособными раскрыть важный вопрос: как сплетаются своеобразное и общее в индивидуальности? В. В. Зеньковский решает вопрос так: раскрытие индивидуальности может осуществляться лишь приобщением к общечеловеческой культуре. Но так как человеческой жизни обычно не хватает на выполнение этой задачи в земных условиях, то только в положительной религии — и только христианской — находит свое завершение эта мысль. Проблема раскрытия индивидуальности, в сущности, есть религиозная проблема, которая всегда исходит из того, что связывает конечную личность с бесконечным Абсолютом.

Индивидуальность, метафизическая личность в христианстве может развиваться и за пределами причинного мира, поэтому самое ценное в педагогическом воздействии носит мистический характер, т. е. не поддается дискуссии. Но это не говорит о том, что индивидуальность не имеет реальности. Индивидуальность неразрывно связана с личностью в человеке: раскрывая индивидуальность, «выпрямляя» ее, мы восстанавливаем *целостность личности*, приближаемся к образу Божиюму, заключенному в ней. Таким образом, рассматривая разработанный В. В. Зеньковским принцип индивидуальности, мы открываем тот забытый потенциал, который заложен в христианской метафизике личности.

¹ Зеньковский, В. В. Об образе Божиим в человеке // В. В. Зеньковский. Вопросы философии. — 2003. — № 12. — С. 147–152.

Работы В. В. Зеньковского «Проблема психической причинности» (1914), «Об иерархическом строе души» (1929) легли в основу *принципа иерархии*, применяемого им в антропологии.

Антропология Зеньковского твердо стоит в христианской метафизике, а это значит, что положения об иерархическом строе души, а также общее учение о иерархической структуре бытия основаны на онтологическом дуализме, т. е. на кардинальном различении Бога и мира.

Именно поэтому Зеньковский раскрывает не гармонический, а иерархический строй личности. Да, душа стремится к гармонизации душевной жизни², но устроена она иерархически. В работе «На пороге зрелости» мы можем прочесть: «...это убеждение (“гармонического” воспитания всех сил в человеке <...>) должно быть признано ошибочным — прежде всего потому, что человек построен вообще не гармонически, а иерархически <...> развитие человека не дает картины одновременного, ритмического развития всех сторон его существа, наоборот, в развитии человека постоянно имеет место аритмия, дисгармоническое несоответствие одних сторон другим»³.

Принцип иерархии исходит из христианской метафизики, а это значит, что он основывается на положении о кардинальном разделении Бога и мира, т. е. на онтологическом дуализме. Используя иерархическую систему Псевдо-Дионисия, В. В. Зеньковский, однако, придает понятию «иерархия» новый смысл, вводя понятие «скачков», т. е. прерывности между сферами бытия, что исключает детерминацию и вводит необходимость абсолютного единящего начала.

Вся космология Зеньковского строится на основе принципа иерархии⁴, но именно в человеческой душе иерархия обретает новое качество. Боговоплощение открывает нам особое положение человека в мире: «... только в человеке Абсолютное бытие могло соединиться с тварной сферой...»⁵.

Принцип иерархии, разработанный Зеньковским, задает правильное направление **принципу рецепции** в антропологии: именно воцерковление, переработка внецерковного материала в духе Предания, а не обмирщение религиозного сознания, как это исторически сложилось на Западе. Неправильное применение принципа рецепции в западном христианстве было результатом нарушения принципа иерархии в антропологии: в ней доминировало не духовное, а психофизическое начало в человеке.

² Зеньковский, В. В. Принцип индивидуальности в педагогике и психологии // Вопросы философии и психологии. — 1991. — Кн. 108. — С. 391–392.

³ Зеньковский, В. В. прот., проф. На пороге зрелости // Беседы с юношеством по вопросам пола. — М., 1992. — С. 6.

⁴ Зеньковский, В. В. Основы христианской философии. — М. : Канон+, 1997. — С. 163–190.

⁵ Там же. — С. 260.

Принцип рецепции Зеньковский описывает во многих своих работах. Например, в «Апологетике» мы читаем: «Христианская Церковь развивалась из самой себя, силою Святого Духа; как от начала, так и дальше она была цельна, как живой организм. Потому Церковь и смогла исторически удержаться и окрепнуть в первые века своего существования. Однако Церковь вступила все же на путь рецепции много как из иудейства, так и из язычества — но это была рецепция, т. е. переработка чужого материала в соответствии с “духом” христианства...». Исходя из центральности в человеке *духовного начала*, В. В. Зеньковский особое внимание уделяет проблеме раскрытия динамики духовной жизни, факторам, способствующим духовному развитию. В своих работах В. В. Зеньковский рассматривает духовность с точки зрения христианской православной философии. Как христианин и богослов он понимает духовность как связь человека с Богом. «Состав духовной жизни складается из познавательной, моральной, эстетической и религиозной жизни, но в центре всей духовной жизни лежит религиозная сфера». Мы выделяем здесь принцип рецепции ввиду его огромной важности, всеприсутствия в антропологии Зеньковского. Есть некая особенность в принципах, вырабатываемых им: они органично дополняют друг друга, переходят один в другой (например, принцип индивидуальности основан на рецепции понятия «индивидуальность» из психологии), причем эти переходы уловимы только «в свете» метафизической сферы, а именно — христианской метафизики. Диалектика их отношений дополняется невидимой тонкой тканью органики самого религиозного опыта.

Учение об *образе Божиим* долгое время развивалось в рамках церковной догматики, и если поздние религиозные философы и касались этой темы, то во многом они опирались (а часто лишь повторяли) на то, что прозрели Отцы Церкви.

В. В. Зеньковский не составляет исключения. Но «наиболее философичную по глубине осмысления и по-русски наиболее прочувствованную трактовку образа Божия в человеке дал В. В. Зеньковский, ему это удалось в силу сочетания в одном лице знаний, способностей мыслителя, богослова, педагога, столь необходимых для подлинно целостного и сущностного постижения человека»⁶.

Опираясь на разработанные им принципы, основные положения и терминологию, Зеньковский дает свое раскрытие содержания «образа Божьего» — основополагающего понятия в христианской антропологии.

Подчеркивая духовную природу образа Божиего, он, в то же время, не отделяет его и от «естественного» состава человека⁷, показывая тем самым

⁶ Корольков, А. А. Духовная антропология. — СПб., 2005. — С. 264.

⁷ Зеньковский, В. В. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: сб. ст. — М., 1991. — С. 439.

его целостность даже в греховном, расколотом состоянии: «... человек всегда и во всем духовен, только духовность может иметь разные формы и в иерархическом смысле может занимать не одно и то же место в жизни человека. Между прочим, о теле должны мы сказать, что оно живет в постоянной и интимнейшей связи с духовными и душевными процессами»⁸. Это означает, что образ Божий в человеке неотделим от его духа и тела, т. е. не «двусоставен» человек (*natura riva* + образ Божий), но живет единой жизнью, в которой «... все аспекты его существа, будучи неоднородными и иерархически не равноценными, связаны в живое, поистине органическое целое»⁹.

Сравним с тем, что писал по этому вопросу В. Лосский: «Ведь не только душа, но и тело человека создано по образу Божию»¹⁰. Значит, образ не может быть приписан только какой-либо одной части человека. Более того, Лосский отмечал, что отпадая от Бога, дух не может уже питать душу, и тогда он начинает сам питаться душой; душа же, в свою очередь, питаясь жизнью тела, заставляет его обращаться к неживой материи, от которой тело и гибнет»¹¹.

Говоря о духовном развитии, Зеньковский подчеркивает сложность и непредсказуемость его траектории. Он говорит о тайне внутреннего роста, о колебаниях, взлетах и падениях духа. «Как часто после вдохновенного подъема мы оказываемся снова во власти старых душевных движений! <...> глубина сердца оказывается нетронутой, хотя и отдалось сердце вдохновению с таким самозабвением <...> Эта тайна внутреннего роста имеет свою логику, но она остается непрозрачной для нас, не поддающейся никакой регуляции. Надо опытно понять всю эту глубинную непостижимость внутренней жизни, чтобы осознать, что тут дело идет о глубокой, часто драматической борьбе, о таинственном труде, который нужен, чтобы разбить “окаменевшие” сердца».

Само собою, назревает вопрос: а может ли человек вообще утратить образ Божий? Можно ответить так: «Человек, отказывающий себе в духовной жизни, тем самым теряет образ, ибо в этом родстве человека с Богом через дух состоит смысл и содержание образа Божия в человеке»¹². Скорее всего, в данном случае речь идет лишь о затмении образа Божия в человеке, которое внешне проявляется как потеря его.

Что касается Зеньковского, то он все же говорит не об утрате образа, но о том, что рядом со «*светлой духовностью*» в человеке уживается

⁸ Зеньковский, В. В. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: сб. ст. — М., 1991. — С. 115—148.

⁹ Там же. — С. 438.

¹⁰ Лосский, В. Н. Догматическое богословие // В. Н. Лосский. Очерки мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 242.

¹¹ Там же. — С. 95.

¹² Корольков, А. А. Духовная антропология. — СПб., 2005. — С. 358.

и «темная духовность», которая, если ей настойчиво следовать, все дальше уводит от Бога»¹³. И все-таки: «Грех, т. е. уход от Бога, попытка жить без него потому и не уничтожает, не устраняет образ Божий, что самый грех возможен, лишь пока в нас есть образ Божий»¹⁴. И далее: «Грех есть всегда явление духовного порядка и по своей онтологии есть попытка стать Бесконечностью и тем обойтись без Бога. В онтологической неосуществимости этого и лежит источник “вечных мук”, способных найти свой конец лишь в смиренном возвращении к Богу»¹⁵. Зеньковский выявляет здесь трагическое положение человека, избегая крайностей пессимизма и оптимизма.

Таким образом, человека нельзя отрывать от духовного. Но его нельзя отрывать и от чувственного, ангелизировать: наличие везде чувственного и везде духовного в человеке говорит о том, что он в основе своей целостен, только целостность эта не осознана им и проявляется разрозненно.

Но, с другой стороны, Зеньковский отделяет образ Божий от духовного в человеке, а это значит, что «образ Божий есть в грешнике, но его нет в грехе»¹⁶. Греха нет также и в личности человека — он в его природе. Именно грех противопоставил личность и природу в человеке, т. к. «Духовная <...> природа (разум, свобода и моральное сознание) оказывается в человеке поврежденной, в то время как “личность” не повреждена»¹⁷.

Поэтому, заключает Зеньковский, образ Божий нужно искать в личности, а не в духовной сфере человека. Но так как в идеале личность присуща только Христу, соединившему в себе божественное и человеческое, помимо греха (Халкидон), Зеньковский использует понятие «индивидуальность» по отношению к падшему человеку, показывая тем самым такое состояние его, при котором, несмотря на поврежденность природы, ослабляющей личностное начало в нем (его иерархическую доминанту), а значит и образ Божий в нем, все же сохраняется та духовная целостность, посредством которой человек может вновь обрести свое первичное совершенство и силу. В этой чудом сохраняющейся целостности метафизической глубины человека (в образе Божиим) даже в падшем, трагическом его положении, Зеньковский видит возможность спасения, «восстановления» утраченной полноты личности. Из этого положения вытекает и оптимизм Зеньковского по отношению к воспитанию.

¹³ Зеньковский, В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М. : Издательство Свято-Владимирского Братства. 1993. — С. 76.

¹⁴ Там же. — С. 75.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Зеньковский, В. В. Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. — Т. 2. — Вып. 3. — М., 1997. — С. 441.

¹⁷ Там же.

Для апологии православной антропологии Зеньковскому необходимо было подчеркивать вновь и вновь, что протестантизм (особенно ранний) видел в грехопадении утрату образа Божиего человеком (пессимизм), что совершенно не сходится с традицией святых Отцов (Макарий Великий, св. Иоанн Лествичник, св. Исаак Сирий), утверждающих действительность образа Божиего в человеке. В православной антропологии реальность образа Божиего в человеке воспринимается как исходящая интуиция, и без веры в этот догмат (а также догмат творения) невозможно осмыслить христианское понимание мира и человека. Протестантизм, например, не может объяснить, почему с утратой образа Божиего (а именно это утверждают протестанты) человек не превратился в животное, но остался человеком. Поэтому протестантизм и испытывает большие трудности при попытках построения целостного учения о человеке.

Зеньковский, таким образом, выражая православную точку зрения, видит образ Божий в человеке действительным, греховным. Также как Творец является залогом единства мира, так и образ Божий в человеке есть залог его цельности, той сохраненной еще, но ослабленной, «испорченной» цельности, которая дает ему возможность в свободе восстановить, «выпрямить» свою духовность до состояния богоподобия.

Личность не отделена от духа, но отлична от него. Падшее состояние человека Зеньковский характеризует как некую «болезнь» личности, как степень отделенности человека от Бога, определяющей степень его греховности, человека, в котором возобладало индивидуальное над личностным, тем самым внося противоборство между личностью и природой.

Если огрубить, то процесс «выпрямления» современного падшего человека можно выразить такой схемой: индивидуум — индивидуальность — личность.

В индивидууме преобладает природа, которая действует для себя, это то, *что* действует. Индивидуум имеет склонность быть замкнутым на себя, отделяться от Бога. В индивидууме образ Божий затемнен, нет движения к его раскрытию, но есть движение к «дурной бесконечности» внутри природы. Это движение Зеньковский называет «темной духовностью» (антропософией), которая опирается на естественную духовность¹⁸. В индивидууме нарушен иерархический строй души (а значит и целостность) в наибольшей степени.

Индивидуальность — это уже открытость, движение к образу и подобию Божию, к Абсолюту. Индивидуальность — это способ осуществления действий; она отвечает на вопрос: как действовать? Динамика индивидуальности направлена на раскрытие метафизики человека, показывает, как сочетать природные и благодатные действия.

¹⁸ Зеньковский, В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Издательство Свято-Владимирского Братства. 1993. — С. 60—68.

Личность — это в первую очередь субъект действия, это тот, кто действует. Действия совершенной личности полностью определяются благодатью, в ней восстановлена целостность и иерархический строй души, она действует в свободе, не зная проблемы выбора, когда личная воля человека совпадает с волей Божественной.

Строго следуя православной догматике, утверждающей неодинаковость духа человеческого и духа божественного, Зеньковский личность в человеке определяет как образ личности в Боге, который «...есть лишь проводник “света истинного”, исходящего от Бога»¹⁹. То есть, по образу, заложенному в нем, человек лишь подобосущен Богу, а не единосущен. Единосущен же каждый человек образу Божию в себе, а через этот образ — всему человечеству.

В образе Божиим видят обычно разумность и духовность человека. Зеньковский дает свою интерпретацию: образ Божий в нас есть разум, ибо разум един с общечеловеческим, которое преуменьшает нашу личность. Образ Божий не дан нам, но задан: мы, как индивидуальности, осуществляем его через искание Абсолюта. Единство разума исходит от Бога, и этот разум объединяет род человеческий. Но образ Божий раскрывается не через разум, а стремлением души к Богу²⁰. В духовной жизни в нас рождается разум как объективация духовности, как функция томления души о Боге, и этот разум открывается нам через единосущие личности и всего человечества. Но томления души и разумности недостаточно для раскрытия, для осуществления образа Божия в нас: необходимо личное (в более точном смысле — индивидуальное) обращение к Богу. Общечеловеческая разумность нас питает, а образ Божий через наше непосредственное усилие приводит нас к Богу, обоживает нас. Таким образом, разум есть производная от духовной жизни, которую, в свою очередь, Зеньковский определяет как «функцию» образа Божия²¹.

Образ Божий не есть духовность, он также не есть и разумность, но в то же время он неразрывно связан с ними. Диалектика понятий (да и сами понятия, например, «функция», «производная»), которую пыгается применять Зеньковский для трактовки учения об образе Божиим, имеет здесь в своей основе скорее иррациональный, мистический оттенок и не лучшим образом подходит к применяемым объектам, но зато она более близка «научным умам» и тому научному мировоззрению, которое сформировалось в современной культуре.

Философские взгляды В. В. Зеньковского представляют собой органический синтез веры и научного знания, что обусловлено его мировоззренческими установками.

¹⁹ Там же. — С. 443.

²⁰ Зеньковский, В. В. Об образе Божиим в человеке // В. В. Зеньковский. Вопросы философии. — 2003. — № 12. — С. 159.

²¹ Там же. — С. 161.

Философские воззрения В. В. Зеньковского, несмотря на то, что они претерпели изменения в контексте творческой научной деятельности мыслителя, имеют один смысловой центр — обращенность к духовно-нравственным вопросам становления личности.

Разработка В. В. Зеньковским теоретических положений нравственно возвышающего человека воспитания базируется на фундаменте его антропологических воззрений. Они неразрывно связаны с его пониманием смысла человеческой жизни как состоящего в следовании неизменному духовному закону, начертанному в душе каждого человека. Философ подчеркивает неизменность духовной жизни каждого человека, т. к. всем присуще искание Бесконечного и Абсолютного.

Анализ принципа иерархии в антропологии Зеньковского имеет исключительное значение в прояснении его идеи восстановления целостности человека. Ученый раскрывает, что духовная жизнь человека есть сердцевина личности во всех ее проявлениях.

Мыслитель доказал, что религиозная философия содержит в себе огромный общечеловеческий потенциал, позволяющий развивать воспитание, возвышающее человека. Им была разработана религиозно-философская система, построенная на основании христианской антропологии.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ МОНОФИЗИТСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОМ КОПТСКОМ БОГОСЛОВИИ

*Г. Л. Крылов
(Москва, Россия)*

Период патриаршества Шенуды III (1971—2012), несмотря на ряд потрясений, ознаменовался для Коптской церкви значительным ростом религиозного сознания. Ревностный катехизатор и видный общественный деятель, Шенуда III не ограничивается внутрицерковной работой, но с первых же дней активно включается в экуменическое движение, видя в нем инструмент ведения междерковного диалога с целью преодоления доктринальных разногласий.

Наиболее заметным плодом богословского диалога коптов с католиками стало подписанное в мае 1973 г. Совместное заявление Папы Римского Павла VI и коптского патриарха Шенуды III, положения которого выходят за грани исключительно коптско-католических дискуссий. Главное, что бросается в глаза в этом документе — это то, что в качестве точки соприкосновения католического Рима и монофизитской Александрии фактически фигурирует ядро вероопределения, принятого на Халкидонском соборе 451 г., который копты,

тем не менее, не признают. Вот как определена позиция обеих церквей в этом документе: «В соответствии с нашими апостольскими традициями, переданными нашим церквям и сохраняемыми в них, следуя трем ранним Вселенским соборам, мы исповедуем одну веру в Одного Троидного Бога, Божество Единородного Сына Божия, Второго Лица Святой Троицы, Слова Божия, сияние Его славы, ясный образ Его сущности, который ради нас был воплощен, приняв для Себя настоящее тело с разумной душой, который разделил с нами наше человечество, кроме греха. Мы исповедуем, что наш Господь и Бог, и Спаситель, и Царь нас всех, Иисус Христос — истинный Бог по Своему Божеству, истинный человек по Своему человечеству. В Нем Его божество соединено с Его человечеством в истинном, совершенном союзе без смешения (*mingling*), без взаимопроникновения (*commixtion*), без слияния (*confusion*), без изменения (*alteration*), без разделения (*division*), без разлучения (*separation*). Его божество не отделялось от Его человечества ни на миг, ни на мгновение ока. Он, Бог вечный и невидимый, стал видимым во плоти и принял для Себя образ раба. В Нем сохраняются все свойства божества и все свойства человечества, объединенные в истинном, совершенном, неделимом и неразлучном союзе»¹. Как видно, халкидонская формулировка способа соединения во Христе Божественной и человеческой природ «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» не только сохранена, но даже несколько усилена употреблением близких по значению слов — *mingling*, *commixtion*, *confusion* — «смешение, взаимопроникновение, слияние».

Очевидно, что возможность прочтения Совместного заявления Папы Римского Павла VI и коптского патриарха Шенуды III как устранившего древние христологические разногласия обусловила необходимость более четкого формулирования позиции Коптской православной церкви по этому вопросу, что и было сделано в трактате Шенуды III «Природа Христа»².

В нем коптский патриарх утверждает некорректность самого термина «монофизиты», который, по его словам, создает ложное впечатление, что копты якобы верят в одну из двух природ Христа и отвергают другую. Он ссылается на употребленное святителем Кириллом Александрийским выражение «единая воплощенная природа Бога Слова». «Выражение “Единая Природа” не означает только Божественную природу или только человеческую — оно означает единство двух природ в Единой Природе — “Природе Воплощенного Логоса”. То же относится к нашей человеческой природе, которая состоит из двух объединенных природ — души и тела.

¹ Joint Statements and Agreements between the Catholic and Oriental Orthodox Churches. Catholic Oriental Orthodox Regional Forum, 2011. — P. 9–10.

² Shenouda III Pope. The Nature of Christ. Cairo : Dar El-Tebaa El-Kawmia, 1991.

Таким образом, природа человека — это не только душа в отдельности или тело в отдельности, но их союз в единой природе, называемой природой человека <...> Святой Кирилл Великий учил нас не говорить о двух природах после их объединения. Итак, мы говорим, что Божественная природа соединилась во Христе с человеческой в утробе Девы, но после этого соединения мы никогда уже не говорим о двух природах Христа. Фактически, выражение “две природы” в себе самом уже содержит некое разделение или разлучение, и хотя те, кто верит в “две природы”, признают их единство, разделительная интонация была очевидна на Халкидонском соборе. По этой причине мы отвергли этот собор, а святой Диоскор Александрийский подвергся изгнанию»³.

На примере этой цитаты видны характерные для монофизитского богословия особенности. Оно вслед за самим св. Кириллом Александрийским считает фразу о «единой воплощенной природе Бога Слова», принадлежащей св. Афанасию Александрийскому, в то время как принявшие Халкидон церкви, ссылаясь на византийских авторов VI в., утверждают, что в действительности автором этого выражения был предшественник монофизитства Аполлинарий Лаодикийский. Коптское богословие также игнорирует различие между понятиями «природа» и «ипостась», сформулированное еще св. Василием Великим (ок. 330—379) в полемике против ариан⁴, возводя в догму еще несовершенную терминологию св. Кирилла.

Интересно, что отвергая рассуждения о двух природах во Христе после Его воплощения, коптская церковь все же признает ересью учение Евтихия о том, что «человеческая природа была поглощена и растворена в Божественной природе как капля уксуса в океане»⁵. Между тем многие современные Евтихию епископы считали именно св. Кирилла автором противоположного учения о двух природах после соединения. Хотя у самого святителя формально подобных утверждений не было, с точки зрения духа эти епископы были правы⁶.

Уподобляя соединение Божественной и человеческой природ во Христе после Его воплощения в «единую воплощенную природу Бога Слова» соединению души и тела в человеке, Шенуда III называет человеческую душу и тело двумя природами, соединенными в одну — человека⁷. При этом

³ Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 9—11.

⁴ Св. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию брату // Творения. — Т. 3. — СПб., 1911. — С. 51—58.

⁵ Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 14.

⁶ Прот. Иоанн Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова при участии Л. А. Успенской; примеч. А. И. Сидорова — М., ПСТБИ, 2000. — С. 25.

⁷ Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 19.

для обоих примеров Шенуда III использует термин «ипостасное соединение»⁸, но так и не выходит на уровень различения природы и ипостаси. Для него «ипостасное соединение» — это просто теснейший вид соединения, который уже не позволяет более говорить о двух природах. Пытаясь абсурдизировать позицию «дифизитов», глава коптский патриарх утверждает, что различие во Христе двух природ после Его воплощения должно логически привести к выводу о «трех природах» в Нем — Божественной, человеческой души и человеческого тела⁹. При этом, сам того не замечая, Шенуда III ясно обнаруживает логическую недостаточность своих собственных взглядов и неполноценность собственных представлений учения об ипостасном соединении двух природ во Христе.

Приписывая сторонникам Халкидона понимание человеческой души и тела как отдельных природ, Шенуда III игнорирует реально принятое на Халкидонском соборе «четкое различие между Словом как личностью или ипостасью и Божеством как природой бесстрастной, неизменной, общей для всех Лиц Пресвятой Троицы», которого не было ни у св. Кирилла, ни у Нестория¹⁰, и которое лишь одно могло, по словам прот. Иоанна Мейендорфа, «помочь если не объяснить, то по крайней мере выразить тайну Искупления».

Для Шенуды III признание во Христе двух природ равнозначно признанию в Нем двух личностей, в чем ему, как и его далеким предшественникам, видится влияние Нестория: «Хотя Эфесский собор отлучил Нестория, несторианское влияние достигло собора в Халкидоне, где тенденция разделять две природы стала настолько очевидной, что было сказано, что Иисус — это две личности, Бог и человек; Один творит чудеса, а другой приемлет оскорбления и унижение»¹¹.

Из построенный Шенуды III следует, что во Христе соединены две природы — Божественная и человеческая, но таким образом, что после Его воплощения нужно уже говорить не о двух природах, но об одной богочеловеческой природе. Таким образом, существуют: природа Божественная, природа человеческая, природа человеческой души, природа человеческого тела. О природе Шенуда III говорит и там, где в православном богословии употребляется понятие об Ипостаси Сына, Одного из Лиц Пресвятой Троицы. Также и конкретная человеческая личность или ипостась, по Шенуде III, является соединением двух природ — человеческой души и человеческого тела, причем это соединение признается ипостасным и тождественным соединению Божества и человечества во Христе¹². Однако очевидно, что употребление

⁸ Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 20.

⁹ Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 19.

¹⁰ Прот. Иоанн Мейендорф. Указ. соч. — С. 24.

¹¹ Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 15.

¹² Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 20.

одного термина «природа» (при его смешении с понятием «ипостась», очевидном в употреблении здесь же выражения «ипостасное единство») для всех этих феноменов не является корректным. Мы можем представить себе существование Божественной природы отдельно от человеческой, мы можем представить себе существование человеческой природы отдельно от Божественной, мы даже можем представить себе существование человеческой души отдельно от человеческого тела (как, например, после смерти человека), но существование человеческого тела отдельно от человеческой души не представляется возможным — тело без души предается разложению. В то же время христианское учение говорит о посмертном существовании человеческой личности отдельно от тела после временного разлучения души и тела и до всеобщего телесного воскресения.

Дальнейшее развитие христианского богословия, принявшего оросы Халкидонского собора, позволило четко зафиксировать следующее: во Христе была человеческая душа, единосущная душам других людей, но не было человеческой личности. Именно Божественная Личность Христа владела его человеческой душой, ее силами и проявлениями. «Богословие Леонтия Византийского показывает, что для отцов Церкви личность есть организующий принцип бытия, она воипостазирует, т. е. вбирает в себя природу и таким образом дает ей бытие, — отмечает Д. В. Новиков. — В частности, именно личность приводит в единство душу и тело человека, — подобно тому, как личность Спасителя соединяет божество и человечество»¹³. Монофизитское же богословие, не осознавшее различие между природой и личностью (ипостасью), оказалось неспособным воспринять этот четкий концепт.

С единством «Богочеловеческой Природы Христа» Шенуда III связует единство воли во Христе, в то время как православное богословие учит о двух волях Спасителя. Не случайно, что богословский диалог коптов с православными церквями зашел в тупик именно в связи с вопросом о воле. В логике коптов православные богословы увидели попытку возрождения монофелизма; только если монофелиты приписывали волю не природе, а Личности Спасителя, то коптские богословы, провозгласив единство «Богочеловеческой Природы Христа», именно ей атрибутируют единую волю.

Рассуждая о важности монофизитского догмата о «Единой Природе», глава Коптской церкви говорит о неприемлемости концепции двух природ Христа в применении к учению об Искуплении: «...если мы упомянем две природы и скажем, что одна человеческая природа совершила акт Искупления, то будет совершенно невозможным достичь бесконечного умилостив-

¹³ Новиков, Д. В. Христианское учение о человеке // Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL : http://azbyka.ru/library/novikov_uchenie_o_cheloveke_03-all.shtml#33. — Дата обращения : 05.01.2013.

ления (propritation) для спасения человека. Отсюда проистекает опасность разговора о двух природах, каждая из которых имеет свою особую задачу»¹⁴. Вынужденный говорить о единой богочеловеческой природе по причине отсутствия понятия ипостаси, объединяющей обе природы, Шенуда III в этом пассаже фактически дает монофизитское преломление идеи единосутия Спасителя нам по человечеству, полного восприятия Христом человеческой природы, включая ум и волю. Без единосутия, по мысли святых Отцов Церкви, упразднялся «самый подвиг спасения человечества Христом, заключавшийся в свободном подчинении воли человеческой воле Божией»¹⁵. Спаситель полностью воспринимает человеческую природу, такую же, как наша, дабы полностью исправить ее. Как говорит в полемике против Апполинария св. Григорий Богослов: «Что не воспринято, не уврачено». Но если в православном богословии человеческая природа воипостазирована Божественной Личностью, то в монофизитском вероучении коптской церкви, в котором фактически отсутствует обособленное от понятия природы понятие ипостаси, говорится о соединении человеческой и Божественной природы настолько тесным образом, что дальнейшие рассуждения о двух природах видятся уже недопустимыми.

¹⁴ Shenouda III Pope. Op. cit. — P. 29.

¹⁵ Прот. Михаил Памазанский Православное Догматическое Богословие // Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL : http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/pomazansky_dogmatica_1g_16_all.shtml. — Дата обращения : 31.01.2013.

БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ СОГЛАСНО ПРОТ. ДУМИТРУ СТАНИЛОЭ

*Мефодий, иеромонах (Зинковский)
(Санкт-Петербург, Россия)*

Прот. Думитру как неопатрист. Одним из выдающихся и плодотворных православных богословов XX в., признанным патрологом и мыслителем, еще не вполне изученным ввиду языковых трудностей, стал румынский священник и исповедник прот. Думитру Станилоэ. Его можно по праву назвать богословом любви и личного общения¹, видевшим задачу подлинного богословия в том, чтобы наглядно показать взаимосвязь догмы и личной духовности², отвечая на новые запросы современности³. О. Думитру относят к ярчайшим представителям неопатристики и богословского персонализма, он известен как ведущий переводчик и комментатор многочисленных святоотеческих сочинений, догматист с солидным знанием современного богословия и философии. Ему свойственно творческое и внимательное прочтение источников⁴. Сам о. Думитру, отвечая на критику западных богословов, обвинявших его в неоправданных инновациях, называет свой богословский подход не творческим богословием, а лишь попыткой творческого прочтения⁵ Предания.

Станилоэ одновременно открыт к изучению современных идей и способен отыскивать в них концепции, кристаллизующие интуиции Отцов⁶. «Богословие диалога», «богословский персонализм», «динамика общения с Богом и обожения» и многие другие темы глубоко поставлены и развиты о. Станилоэ. Он хорошо знаком с поисками западных теологов и философов в сфере экзистенциализма и индивидуализма. Однако, осознавая положительные сто-

¹ Коман, К. *прот. Священник Думитру Станилоэ: переводчик, истолкователь и продолжатель святоотеческой традиции* // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. — М.: ПСТГУ, 2008. — Т. 1. — С. 73–81, здесь: С. 80.

² Turcescu, L. Introduction // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology. Ed. by Turcescu L. The Center for Romanian Studies Iași. — Oxford, Palm Beach, Portland, 2002. — P. 7–14, here: p. 10.

³ Stăniloae, D. Orthodox Dogmatic Theology. — Holy Cross Orthodox Press, 1988. — V. 1. — P. 90.

⁴ Berger, K. M. Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae. — Washington, 2003. — P. 1–2.

⁵ Bartosh, E. The Dynamics of Deification in the Theology of Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology. — P. 207–48, here: p. 214–5.

⁶ Louth, A. The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology. — P. 53–70, here: p. 65.

роны этих усилий, он указывает на их неспособность поставить человеческую личность в реальное отношение к Богу. Он уверен, что лишь христианская вера может соответствовать любой эпохе и удовлетворять «новым духовным потребностям человека, не меняя при этом ничего в своем содержании»⁷ и ищет подлинный источник тайны бытия в мысли греческих отцов Церкви⁸.

Понятие личности в Боге. Понятие «личности» представляет собой некую мысленную линзу, сквозь которую о. Станилоэ видит Бога, человека и мир. Это понятие — центральное для его гносеологии и интерпретации Предания. Рассматривая библейскую цитату «Я есть Сущий»⁹, он объясняет ее смысл в персоналистическом плане, указывая, что Бог есть высшая личная реальность, которая ипостасирует, т. е. имеет в себе, Божественное сверх-существенное бытие. О. Станилоэ избегает крайностей как экзистенциализма, так и эссенциализма, толкующих эту цитату либо в пользу онтологического превосходства персонального начала над сущностью¹⁰, либо отказывающих данному тексту в наличии указания на личное бытие в Боге. Для него соотношение личного и природного аспектов Божественного бытия всегда сбалансировано. Сущность с ее Энергиями существуют в Божественных Личностях, принадлежат Им. А Личности или Ипостаси являются основанием бытия Бога и всех Его свойств и несут в Себе Божественное бытие, каждая своим образом. Личность есть основание, некий фокус или «форум» свойств, атрибутов, деяний и имен Божиих. Используя модификатор «само», как приставку к тому или иному свойству Божию (Само-жизнь, Само-существование), мы мыслим об основании, которое все свойства Божии имеет в Том, Кто обладает ими «от Себя». Бог, как высший Субъект, превосходит бесконечность собственной Сущности, Сам будучи ее основанием. Но Божественная Сущность не просто личностна, а обладает свойством тройственной субъективности.

Обращаясь к богословию общения в Троице, о. Думитру указывает, что полнота жизни в Боге состоит в совершенном общении совершенных Субъектов. Понятие «жизнь» постигается через внутри-Троичное общение любви, которая неизменна и есть движение, превышающее всякое движение. Апофатический динамизм внутри-божественной любви личностен и одновременно природен, поскольку осуществляется в вечном отдании Себя каждого Лица двум Другим.

Личность в Христологии и Пневматологии. Все сферы богословия о. Станилоэ пронизаны осмыслением понятия личности в конкретном,

⁷ *Stăniloae, D. Dumnezeu, lumea și omul. Introducere în teologia dogmatică.* — Athena, 1990. — P. 12.

⁸ *Costa de Beauregard, M. A. Dumitru Staniloae. «Ose comprendre que je t'aime».* — P. : Cerf, 1983. — P. 18.

⁹ Исх. 3.14.

¹⁰ *Zizioulas Jh., metr. The One and the Many.* — Sebastian Press, 2010. — P. 14.

сотириологическом смысле. Христология неразрывно связана с антропологией, и личность Христа неотделима от Его дела, восстановления падшего человека. «Бог как Личность, став человеком навеки, открыл вечную ценность каждой человеческой личности»¹¹, и именно Воплощение Христа сделало возможным распространение внутри-Троичных отношений личной любви по направлению к человеку. Для описания христологического догмата о. Станилоэ пользуется выражениями «ипостасное» или «личное единение» природ и терминами «ипостазирование» или «персонифицирование». Вопреки современным дебатам о смысловой нагрузке термина «ἐνυπόστατον»¹², о. Станилоэ интерпретирует его в смысле «включения» в вечную Ипостась Логоса восприимчивой Им человеческой природы¹³.

Вступление в личные отношения со Христом невозможно вне вступления в Церковь, как место единящего и освящающего действия Духа¹⁴. Сын делает Дух доступным в основанной Им Церкви, но и Дух делает Сына доступным, ибо именно посредством Духа мы познаем Сына и возвышаемся к Отцу в чистоте жизни и в молитве. В Пневматологии о. Думитру важна мысль о том, что Святой Дух «вводит в глубины человеческой личности Божественную энергию, которая нас объединяет с Сыном»¹⁵, но при этом не делает Себя субъектом этих Божественных энергий.

Личность в антропологии. Именно со-образность человека Богу в личностном образе бытия позволяет о. Станилоэ смело проводить аналогии между свойствами персонального бытия Бога и человека, выстраивать характерные свойства человеческой личности в соответствии со свойствами Бога. Человеческая личность, как образ сверх-существенной Личной реальности в некотором смысле абсолютна, апофатична и трансцендентна, превосходит свою природу, ее действия и свойства, но одновременно обладает природой и неотделима от нее. Со-образность человечества Богу есть сообразность Троице Лиц, и это делает возможным человеческое общение и единение

¹¹ Staniloae, D. The Faces of Our Fellow Human Beings // International Review of Mission. — 1982. — V. 71. — P. 29–35, here: p. 33.

¹² Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером. Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение // URL : <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html>. — Дата доступа : 23.09.11.

¹³ Staniloae, D. Orthodox Dogmatic Theology. — Holy Cross Orthodox Press, 2011. — V. 3. — P. 26.

¹⁴ Staniloae, D. Transparent Bisericii in viața sacramentală // Ortodoxia, 4. — 1970. — P. 501–16, here: p. 502–3.

¹⁵ Станилоэ, Д., прот. Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа. Святой Дух в жизни Церкви. Пер. ин. Максима (Смирнова) // Вестник Св.-Панфутьева Боровского монастыря. — 2006. — № 13. — С. 2.

с Творцом и себе подобными. Принципом общения становится существование ради другого, и личность, реализующая этот принцип, обогащается любовью, свободой и творческим потенциалом. Человеческая личность участвует в само-созидании в синергии с Богом¹⁶, обладает разумностью и само-сознанием, призвана оформить свою природу и возвести мир в средство диалога с Богом и себе подобными.

Философские проекции и терминологическая несистематичность.

Некоторые философские проекции богословской мысли о. Станилоэ могут быть истолкованы неверно, будучи воспринятыми без соответствующего критического анализа. Так, мы встречаем выражение, что нужно рассматривать «Божественную сущность одновременно как отношение и единство, и наоборот единство-отношение», не отдавая предпочтение ни тому, ни другому. Подобное высказывание могло бы послужить в защиту сторонников позиции митр. И. Зизиуласа о том, что общение и природа в Троице тождественны¹⁷. Однако для о. Станилоэ взаимная связь Лиц есть «действие, принадлежащее Божией сущности», причем каждое Лицо имеет свою собственную позицию в общем связующем Их действии. Таким образом, сущность не отождествляется с общением, но является базисом совершенного межличностного общения. Также должно быть осмыслено выражение о «взаимном обладании» друг другом Лиц. Можно интерпретировать его буквально, игнорируя природный аспект. Но о. Станилоэ свойственно синтетическое ипостасно-природное видение, согласно которому Лица сохраняют различие во взаимном обладании, реализуемом посредством единой Сущности. Он говорит о взаимном утверждении Лицами Троицы в бытии и описывает «перихоресис» Лиц как круговое вращение каждого из Лиц вокруг Другого, как своего центра. Троица есть кульминация смирения и любви.

Определенная непоследовательность в определении содержания понятий «личность» и «ипостась» у о. Станилоэ (и трактовка его как «образа бытия» природы) сказалась в критике позиции проф. В. Н. Лосского и утверждении, что Лосский вводит частичную оппозицию между личностью и природой, приписывая личности в противоположность природе апофатическую тайну «образа», определяющую индивидуум. «Глубина личности есть одновременно и глубина природы»¹⁸, — продолжает о. Думитру. Но ведь и Лосский утверждает, что как Божественная природа и три Лица Троицы апофатически эквивалентны, так и личность человека не обладает независимым

¹⁶ Staniloae, D. *Orthodox Dogmatic Theology*. — Holy Cross Orthodox Press, 2000. — V. 2. — P. 44.

¹⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — С. 133–134.

¹⁸ Staniloae, D. *Image, Likeness, and Deification in the Human Person*. — P. 80.

от природы бытием¹⁹. Природа видится Лосским как содержание личности, а личность как существование природы²⁰. Таким образом, ошибочно противопоставлять личностно-природный синтез о. Станилоэ и Лосского, как делают это некоторые исследователи²¹.

Догматическая система прот. Станилоэ пронизана бесконечной и невыразимой тайной Божественной меж-личностной жизни и человеческого субъекта. Порой ему не хватает систематичности терминологии, где-то он увлекается философскими аналогиями. Но это не мешает оценить его богословскую систему как цельную и носящую библейский, неопатристический и творческий характер. О. Думитру говорил, что Православие, через познание радости живого Бога, обладает свойством славословия, предоставляя возможность участия в Его бытии вместе со всем творением. Его синтетическому видению свойственно вместе с подчеркиванием важности деятельной стороны религиозной жизни в личном общении с Богом, признании и личного характера самого рационального познания Бога. Восприняв учение прп. Максима о логосах творения, он считает необходимым разумное усвоение человеком логосов бытия. Вне понятия личности и рациональность теряет для о. Станилоэ свою разумность и осмысленность. Понятия «личности», единства Бога и человека посредством «межличностного общения, восходящие к высшим степеням обожения, — все эти идеи указывают на источники, перспективы и бесконечное совершенство божественной тайны и открывают путь бесконечному проникновению в эту тайну»²².

¹⁹ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — М.: Изд. Св.-Владимирского братства, 2000. — С. 289–302, здесь: С. 299.

²⁰ Лосский, В. Н. Очерк Мистического Богословия. Догматическое Богословие. — М., 1991. — С. 95.

²¹ Rogobete, S. E. Mystical Existentialism or Communitarian Participation? : Vladimir Lossky and Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology. — Pp. 167–206, here: p. 187–188.

²² Stăniloae, D. Theology and the Church. — St. Vladimir's Seminary Press. N.Y., 1980. — P. 215–216.

КАТЕГОРИИ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ В АНТРОПОЛОГИИ КАРЛА РАНЕРА

*Иларион, иеромонах (Е. Резниченко)
(Санкт-Петербург, Россия)*

Исследователь теологии Карла Ранера М. Фишер сделал такое важное замечание: «Когда мы, христиане, говорим о человеке как о “личности”, то имеем в виду нечто особенное. Мы имеем в виду то, что человек способен к трансценденции, ответственности, свободе, реальности в истории и открытости к тайне. Христианское благовестие предполагает, что его слушатели обладают этими способностями, другими словами, они являются личностями»¹. Личность — это прототип Божественного в человеке, как об этом говорит христианство. Согласно ему, человек, не стремящийся к образу Бога, не похож на человека в подлинном смысле. Таким образом, свобода и ответственность — существенные и необходимые свойства человека.

К. Ранер, в частности, писал: «Если бы слова “Бог” в самом деле не было, тогда для человека не стало бы и этой двойкой целостности — действительности вообще и его собственного существования в связи этих двух аспектов друг с другом. Он без остатка забыл бы себя, мысля только о частностях своего мира и своего существования. Он <...> перестал бы замечать, что он есть лишь отдельное существующее, а не бытие вообще. Он застрял бы в мире и в себе и перестал бы совершать тот таинственный процесс, который есть он сам и в котором целостность “системы”, образуемой им вместе с его миром, строго мыслит себя самое как единство и целостность, свободно принимает за себя ответственность и таким образом превосходит и объемлет себя в том немом и тревожном, что кажется ничем, откуда он возвращается к себе и своему миру, отрываясь от них и в то же время принимая ответственность за них»². Мы видим, что понятие свободы неотделимо от ответственности и наоборот. Необходимо отметить, что ответственность не просто моральное качество человека. Для К. Ранера это воплощение свободы, это часть сознательной жизни человека. Поэтому у ответственности появляется особое религиозное значение. Далее он пишет: «...в действительности свобода есть, прежде всего, ответственность субъекта за самого себя, так что свобода в своей основной сущности касается субъекта как такового в целом. В настоящей

¹ Fischer, M. F. Karl Rahner. Foundations of Christian Faith // Parish Pastoral Councils. — URL : <http://www.pastoralcouncils.com/Rahner100.htm>. — Дата обращения : 15.01.2013.

² Ранер, К. Основание веры. Введение в христианское богословие. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 65.

свободе субъект имеет в виду всегда себя, понимает и утверждает себя и, в конечном счете, делает не *что-то*, а *себя самого*»³. Ответственность несет в себе очень важную задачу самоопределения человека, осознания им необходимости расстановки нравственных приоритетов: «Да, человек, в частности, — существо виновное и испытывающее угрозу абсолютной гибели. Это означает, что он — существо, характеризующееся нравственным напряжением, требованием и ответственностью. Но, если он действительно без смущения принимает себя в качестве того, кем он себя воспринимает, он уже принимает себя как такое существо, обладающее свободой и нравственной ответственностью. Ибо в этом случае он воспринимает себя <...> как сущность различия между тем, каков он есть, и тем, каким он должен быть. Различие между тем, чем мы являемся сугубо фактически, и тем, чем мы должны быть, есть первичный опыт, дающий нам основание как нравственным существам»⁴. Карл Ранер делает акцент на том, что свобода и ответственность не только лишь компоненты бытия человека, но и имеют основание в любви Бога, т. е. приобретают ясный аксиологический характер: «Даже в наше сегодняшнее состояние бесконечная Тайна, которую мы зовем Богом, ощущается посредством любви и поклонения. И сейчас мы несем полную ответственность за нашу жизнь, ощущение этой свободы, получение и восприятие <...> любви»⁵.

Вопрос свободы как таковой сам по себе обширный и непростой. О сущности свободы говорил чуть ли не каждый философ. Карл Ранер отмечает очевидную соотношенность свободы с реальностью, куда свобода направлена: «...трансцендентальное познание человеком своей свободной субъектности постоянно происходит лишь во встрече с миром и, прежде всего, с тем миром, вместе с которым мы существуем»⁶. Поэтому то, как человек пользуется своей свободой, говорит о нем самом: «Свобода есть событие вечности, при котором мы, конечно, не присутствуем, созерцая его извне, ведь мы сами являемся продуктом своей свободы. Но в испытании многообразия временного мы создаем это событие свободы, мы образуем вечность, которой мы сами являемся и становимся»⁷. Очевиден тот факт, что даже такой феномен, как свобода, имеет под собой вневременную, трансцендентную основу. «Свобода ведь в конечном счете представляет собой открытость всему без исключения: открытость аб-

³ Ранер, К. Основание веры. Введение в христианское богословие. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 129.

⁴ Там же. — С. 563.

⁵ Ранер, К. Ideas for a Theology of Death // Theological Investigations. — Limerick, 2004. — Vol. 13. — P. 176.

⁶ Ранер, К. Основание веры. Введение в христианское богословие. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 71.

⁷ Там же. — С. 132.

солютной истине, абсолютной любви, абсолютной неограниченности человеческой жизни в непосредственной связи с тем, кого мы называем Богом»⁸. Карл Ранер делает акцент на том, что свобода приобретает свое истинное значение лишь в связи с Богом, потому что Бог — высшая реальность. И если свобода не может до этой реальности дойти, значит, она ущербна, не абсолютна. Ограниченная свобода не имеет ценности для человека, т. к. он сам ограничен.

К. Ранер пытается рассмотреть через призму свободы различные аспекты жизни человека. Даже понимание времени у него связано с реализацией человеческой свободы. К. Ранер разделяет время на потенциальное и актуальное: «...потенциальное время — с точки зрения Бога и человека — есть первая и последняя модальность любящей свободы, испытываемой в акте Божьего самодарования. Это время под названием *kaïros* — единственное и привилегированное время, “однажды и для всех” и “только сейчас и больше никогда”, полнота времени. Это время окончательно устроено актом Божьего самодарования тому, кто иной по отношению к нему. Иными словами, это единый акт и он имеет место однажды и одновременно для каждого. Более точно, это не случай, когда все возможно в любой момент, это время является пустой областью, в которой все и каждый может найти свое место и двигаться в нем. Актуальное время — это модальность сегодняшнего конкретного поступка, направленного на достижение того, чему надлежит быть. Нейтральная однородность физического времени — это <...> лишь условие, делающее возможным свободу в любви проявлять себя как свободную любовь в даре Бога и в его принятии. Поэтому Бог — это любовь, что бесспорно. И данное физическое время устраивает временную сферу, внутри которой эта свободная любовь сможет иметь место “здесь и сейчас”, хотя и имела бы свое место “теперь и потом”»⁹.

Для христианской антропологии вопрос о свободе человека тесно связан с учением о грехопадении, когда появилась возможность сказать свободное «нет» Богу. По данному вопросу К. Ранер является очень ценным апологетом возможности диалога с атеизмом, т. к. и в нем видит явление человеческой трансценденции: «Согласно христианскому пониманию, человек, как существо свободное по отношению к Богу, в значительной степени наделен способностью делать с собой то, что он хочет, свободно настраивать себя на свою собственную конечную цель. Он может определять и склонять себя так, что становятся возможными два совершенно противоположных предназначения: человек в абсолютном спасении и человек в абсолютной утрате спасения. Что касается того, что происходит с человеком во время смерти и на суде (используя

⁸ Там же. — С. 556.

⁹ *Rahner, K. Theological Observations on the Concept of Time // Theological Investigations. — Limerick, 2004. — Vol. 11. — P. 309.*

катехизический язык) не является внешне беспричинным актом над ним, реакцией на его прежние деяния, но представлением голой реальности его собственной конечной цели, с которой он сам себя идентифицировал. Это, конечно, случай того, как абсолютная трансцендентная самодетерминация проявляется в диалоге за или против Бога. Предварительным условием этого, конечно, является то, что мы, как свободное творение, знаем и свободную благодать. Бесспорно, это свобода, которая знает, что она постоянно подвержена косной природе этой ситуации, и поэтому знает, что во всякой активности она неизбежно пассивна. Но это не заменяет тот факт (общеизвестный для христиан), что свобода является свободой детерминировать себя в абсолютно необратимое финальное состояние, в котором человек будет всю вечность, как сам тому и содействовал. Человек — единственное существо, на котором свобода лежит бременем. Эта свобода творческая, и то, что она создает, это и есть сам человек в его финальном состоянии. Поэтому начало истории свободы, божественно назначенной человеку — человеческой “сущности”, как мы выразимся, не является чем-то неосязаемым, существенно постоянным и полноценным, но полномочием и силой, позволяющей ему свободно детерминировать себя к его финальному состоянию»¹⁰. Итак, свобода очевидным образом связана с человеческой финальностью как результатом собственного самоопределения. Очевидно также, что данная финальность может быть при участии Бога или нет: «Свобода есть свобода сказать Богу “да и “нет”, и тем самым — свобода по отношению к себе самому»¹¹. Наш ответ Богу — это ответ самим себе. Р. Хайфилд, один из исследователей наследия К. Ранера, приводит свидетельство того, что свобода в отношении с Богом — это признак целостности человека. Он пишет: «История свободы есть, по сути, история наших решений касательно Бога, ближних и самих себя в целом. Свобода не занимается чередой определенных объектов, представленных человеческой субъективности один за другим, т. к. потом не происходит свободы лицом к лицу со своей целостностью, свободы точно решить, кем мы хотим стать. Ведь свобода — это “не возможность постоянно делать что-нибудь еще, не возможность бесцельного анализа, но способность совершить что-то уникально конечное, то, что, в конечном счете, ценное, т. к. совершено в свободе. Свобода есть способность творить для вечности”. Но у нас есть доступ к нашей целостности только через наше само-трансцендирование, ставшее возможным благодаря самопредложению безграничной Божией тайны. Поэтому мы решаем, кем хотим стать, только путем ответов “да” или “нет” этому

¹⁰ *Rahner, K. The Experiment With Man // Theological Investigations. — Limerick, 2004. — Vol. 9. — P. 213.*

¹¹ *Ранер, К. Основание веры. Введение в христианское богословие. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — С. 138.*

предложению. Решение касательно Бога и решение о нашей целостности есть один и тот же акт свободы»¹².

Касательно проблематики отрицательного ответа на вопрос Бога, позицию К. Ранера суммирует кардинал Вальтер Каспер. Он выделяет четыре возможности того, как человек может себя свободно самоопределить в отношении с Богом.

1. «Человек категориально интерпретирует свою трансцендентальную направленность как теизм и принимает его в результате свободного решения.

2. Человек категориально интерпретирует свою трансцендентальную направленность как теизм, но в результате свободного решения отрицает Бога. Это и есть обычный практический и теоретический атеизм, связанный с виной человека.

3. Человек принимает свою трансцендентальную направленность, но интерпретирует ее с помощью неверного представления о Боге, которое он отвергает, или же он совсем не приходит к какому бы то ни было представлению о Боге. Это атеизм, не связанный с виной человека, который, по сути дела, является анонимным теизмом.

4. Человек вопреки своей совести отрицает свою трансцендентальную направленность и отвергает поэтому как верное, так и неверное представление о Боге, или же он совсем не приходит к какому бы то ни было представлению о Боге. Это атеизм, связанный с виной человека, для которого, пока он настаивает на своем, не существует возможности спасения.

...Согласно этой теории каждый должен, не важно, знает он об этом или нет, с трансцендентальной необходимостью ориентировать свою жизнь на Абсолют; вопрос состоит только в том, Бог или идол этот Абсолют, и, возможно, в том, связано ли в отдельном случае решение человека против Бога и в пользу идола с субъективной виной. В некотором смысле можно сказать, что теория атеизма Ранера представляет собой противоположность атеистической теории религии. Если последняя интерпретирует теизм атеистически как проекцию человека, то Ранер интерпретирует атеизм теистически как неверное истолкование человека и его трансцендентности»¹³. Столь ценное замечание В. Каспера еще раз подтверждает позицию К. Ранера: любой акт свободы относительно вопроса отношения с Богом является трансцендентным со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Исследуемый автор, в частности, пишет: «...мы можем <...> смотреть на свободу не как на один из факторов, делающих себя ощущаемым

¹² *Highfield, R.* The Freedom to Say «No»? Karl Rahner's Doctrine of Sin // *Theological Studies*. — 1995. — № 56. — P. 488.

¹³ *Каспер, В.* Бог Иисуса Христа. — М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. — С. 72—73.

в этом мире, который принадлежит Богу, но как на составляющее главного благоволения к спасению. И <...> Бог, который есть автор всех структур и порядков этого мира, может быть мыслим просто как проводник и содержание этой свободы, рассматриваемой как спасительное благословение, обращающее внимание на то, что все порядки и структуры, автором которых он является, могут сами мыслиться как условия, делающие возможным свободу и реализующие ее в их контексте»¹⁴.

Кратко резюмируя, можно заключить, что сама возможность свободы — это желание Бога спасения человеку. И, по нашему мнению, этот тезис является ключевым в понимании человеческой свободы К. Ранера. Если провести некоторые параллели между антропологией К. Ранера и православным взглядом, то можно обратить внимание на такую мысль В. Н. Лосского: «Таким образом, выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он — личность, сотворенная по образу Божию. Однако поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее “неподобие” ограничивает личность, затемняя “образ Божий”»¹⁵. Вполне заметно, что мысли К. Ранера близки позиции одного из важных выразителей православного богословия XX в. Сходство явственно в принципиальном моменте, который заключается в том, что, отрицая Бога, человек теряет свою сообразность Богу, а значит — теряет свое подлинно человеческое лицо.

¹⁴ *Rahner, K.* Institution and Freedom // Theological Investigations. — Limerick, 2004. — Vol. 13. — P. 107.

¹⁵ *Лосский, В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — С. 95.

ЧЕЛОВЕК И ВЫСШЕЕ ПЕРВОНАЧАЛО: СОВРЕМЕННЫЕ ПАРАРЕЛИГИОЗНЫЕ ТРЕНДЫ

*Е. В. Золотухина-Аболина
(Ростов-на-Дону, Россия)*

Начавшийся в конце XIX в. процесс секуляризации, как мы знаем, пошел весьма скоро, подгоняемый развитием рыночного общества, стремительным прогрессом науки и техники. И хотя сегодня высокая наука, желающая открыть все тайны Вселенной, уже не настолько в чести, как была при своем восхождении, а «пытливый разум» по большей части впряжен в изобретение новых гаджетов и стоит на службе извлечения прибыли, Бог, умерший в сердцах представителей зарождающегося массового общества, так и не вернулся из небытия, куда его первоначально отправили философы. Быть может, он еще воскреснет, возстанет вновь, но пока современное «европейское человечество» (Э. Гуссерль) отвечает в социологических опросах примерно следующее: «...не верим ни в Бога, ни в черта». Видимо, в наши дни впервые в истории культуры люди массово остались без традиционного институционального «небесного покровительства» просто в силу того, что оказались с детства воспитаны в чисто эмпирической, повседневной, безрелигиозной среде, где Бог является излишней гипотезой. Церкви существуют, но они отнюдь не доминируют.

Однако не все так просто. Обратим внимание на то, что для массы населения «умер», прежде всего, традиционный христианский Бог. Ушел из актуального сознания именно суровый и требовательный небесный Отец — Сверхличность, творящая чудеса по своей воле креатора. С ним отделился и Христос — трансцендентное Ты, предполагающее молитву и жертву. Вероятно, это связано помимо науки, техники и сциентистского просвещения также с общей демократизацией социума, со снижением роли любой властной «вертикали», с активистским пафосом «сделай себя сам», распространившимся по всей планете. И все же сама потребность в трансцендентном, так хорошо описанная критиками христианства, в частности, Людвигом Фейербахом, нигде не делась. Люди по-прежнему хотят для себя экстраординарной помощи в бедах, скорейшей реализации своих желаний и чаяний, они стремятся избавиться от бедности и болезней, мечтают о бессмертии. Только их представление о высшем и невидимом, способном помочь им стать счастливыми, резко изменилось. И здесь первую скрипку уже с начала XX в. начинает играть не трансцендентный Творец со всеми своими ипостасями, а безличное доброе Первоначало, характерное для оккультных движений, начало, которое не требует молитв и пожертвований, никогда не гневающееся и преисполненное благодати и любви.

Можно сказать, что на сегодняшний день в сознании людей, жаждущих некоей «внеповседневной» помощи, благодаря широкой популяризации

мистико-окультистских идей, подаваемых в т. ч. в самой примитивной форме, возобладал *имманентизм*. Внехристианский «окультистско-популярный» Бог добр, он не отделен от человека непроницаемой завесой своего поистине чудесного творческого величия, он есть *сам мир*, лучшая основополагающая часть мира, тайный источник в самом человеке. И потому он не выступает как священное Ты, и с ним нет нужды вступать в сложные диалогические отношения. Ищущему лучшей доли хватит собственной (читай: ее же — божественной) монологичности, он не просит, а утверждает.

О протестантских корнях такого превращения можно подробно прочитать в книге В. В. Селивановского¹, которая включает также сравнение традиционных и имманентистских представлений о Боге, однако наличная тенденция к обезличиванию Бога и его имманентному пониманию была критически описана уже в первые десятилетия XX в. в книге С. Н. Булгакова «Свет невечерний».

В современных условиях отказ от традиционного христианского представления о Первоначале привел к формированию ряда устойчивых тенденций в духовной жизни, которые можно назвать «парарелигиозными», поскольку они не подходят под обычное определение религии, в силу того, что не предполагают личных форм выражения божества и не связаны с отправлением культа. Тем не менее все они реально обеспечивают удовлетворение потребности людей в предполагаемой «помощи свыше», не прибегая к содействию со стороны личного надмирного Бога. Не претендуя на полный охват парарелигиозных трендов, можно тем не менее назвать хотя бы три направления, широко представленных в современной массовой культуре и распространяемых с помощью книготорговли, Интернета, телевидения и видеопродукции. Все они связаны с различными видами духовных практик, но для массового сознания еще больше, чем практики, важны взгляды и ценности, которые эти течения утверждают.

Это, во-первых, мистическая линия, связанная с духовными практиками, почерпнутыми по большей части из индо-буддийской традиции; во-вторых, медиумические и спиритические практики, включая опыт технических транскоммуникаций, и, в-третьих, магико-психотерапевтические практики, призванные обеспечить успех и благосостояние практикующих. Исторически эти виды парарелигиозного опыта отчасти связаны с движением Нью Эйдж, однако не сводятся к нему, впитывая в себя различные традиции, идущие из глубины времен.

Рассмотрим коротко отмеченные направления, исходя из позиции «вольного философа», открытого для суждений, — не верующего, но и не атеиста, из позиции человека, которого волнует, прежде всего, мировоззренчески-регулятивный потенциал наличных парарелигиозных трен-

¹ Селивановский, В. В. Позитивное мышление. Симпатическая магия и христианство. — СПб., 2010.

дов, а проще — то, помогают ли указанные духовные практики людям жить и соблюдать правила человеческого общежития, насколько они могут быть оценены как гуманные и гуманистические². Материалом для нашего рассмотрения будут в первую очередь работы американских авторов, широко изданные на русском языке.

1. Мистический идеал и его ценности. Мистический идеал, опирающийся на идеи и практики буддизма и европейской мистики, полагает абсолютное первоначало сердцем всего существующего, в т. ч. подлинной сущностью человека. Сегодня он представлен в работах А. Уотса, К. Уилбера, С. Грофа, Д. Хокинса и др. В целом этот идеал характерен для трансперсонального движения, где мир рассматривается как загадочная «игра Бога», а человек — как тот же Бог, только забывший о том, что он играет сам с собой. В этом случае главное — вспомнить, кто ты на самом деле, а для этого надо снять с себя шоры пространственно-временных ограничений, груз привязанностей, иллюзию субъект-объектного разделения. Думается, очень мало кто способен реально следовать по пути «ищущего», нарисованного авторами-трансперсоналистами и эзотериками, поскольку это путь упорных медитаций и существенного самоограничения, однако само увлечение мистической устремленностью подводит человека к принятию ряда ориентиров:

- *мир — это иллюзия, соответственно другие люди — это тоже иллюзия;*
- *безличное «я» — это непосредственно Бог, во всяком случае, я — прямое выражение Первоначала, в то же самое время обычное эмпирическое «эго» со всеми его стремлениями и привязанностями — это вредная иллюзия, и его надо истребить;*
- *главный идеал — устранение «двойственности», растворение в безличном, т. е. это растворение и есть подлинное вечное и несомненное блаженство, представляющее собой покой и неподвижность.*

Первоначало при этом может быть названо Пустотой или Присутствием, это, собственно, не столь уж важно, главное, что оно не содержит отдельных «я».

Человек, погруженный в покой и неподвижность, перестает быть мотивированным к действиям. «Мотивация как основа действия, — пишет Дэвид Хокинс, — исчезает. Явления жизни теперь принадлежат к другому измерению и наблюдаются так, словно ты находишься в другой реальности. Все происходит

² Автор отдает себе отчет в многозначности терминов «гуманизм» и «гуманность», но, не вдаваясь в идейные дискуссии, мы отметим, что речь идет о человеколюбии в Кантовском смысле, как о бескорыстном благоволении к любому человеку без различия чинов и званий, о человеколюбии, которое проявляется и в добром отношении, и в добрых делах.

само по себе, в состоянии внутреннего покоя и тишины, вызываемом любовью, которая выражается как Вселенная и все в ней <...> Покой Бога настолько совершенен и полон, что не остается ничего, что можно было бы желать и к чему стремиться»³. Хокинс также отмечает, что очень трудно обращать внимание на других людей, человеческая речь становится слишком подробной и раздражающей. Блаженство от созерцания любой вещи поглощает ищущего. Стоит заметить, что об аналогичном «поглощающем блаженстве» писал в свое время О. Хаксли, когда он экспериментировал с мескалином. Впрочем, Хаксли замечал, что такая пассивность и созерцательность не совместима с практическим действием и, противопоставляя наркотическому трансу подлинную духовность, ссылался на Мейстера Экхарта, который писал, что «святой спустится с седьмого неба, чтобы принести кружку воды больному брату».

Совершенно очевидно, что мистический идеал растворения при всей гуманистической риторике пишущих о нем авторов весьма далек от реальной гуманности, сочувствия, доброты и помощи близким и дальним. Собственно, если все иллюзия, то помогать некому и незачем.

2. Спиритические и медиумические воззрения. Если большинство мистических авторов ставят вопрос об уничтожении земной личности и прямом соотношении «чувства я» с Первоначалом, то представители всех видов медиумизма не отказываются от «я», напротив, они постулируют бессмертие конкретной личности и продолжение жизни за гробом всех ранее умерших. Это обещает встречу с ушедшими близкими и дает, в целом, позитивный эмоциональный настрой, указывая на бесконечность перспектив для индивидуальной персоны. Кроме того, предметом интереса и описания «спиритов» оказываются «промежуточные миры», еще более реальные, чем наш эмпирический мир: та «великая цепь бытия», о которой в свое время была написана книга Артура Лавджоя.

Постановка вопроса в спиритизме и медиумизме как популярных парарелигиозных трендах гораздо более близка к обыденной жизни и обыденному сознанию, к тому же она восполняет тот существенный пробел, который есть в христианстве — отсутствие разговора о том, где же обретается душа до Страшного суда и что представляет собой рай. Медиумизм и спиритизм (в т. ч. направление технических транскомуникаций) путем диалога с «развоплощенными душами» подробно описывает разные уровни «тонких планов», прежде всего ближайших к нашему эмпирическому миру. Мы можем найти это как у более ранних европейских авторов, (А. Кардек, А. Безант), так и у авторов США и Европы второй половины XX в. и начала нынешнего столетия (А. Форд⁴, В. Заммит⁵ и др.).

³ Хокинс, Д. Глаз «Я», от которого ничего не скрыто о природе сознания. — СПб., 2010. — С. 32–33.

⁴ Форд, А. Человек не может умереть. — М., 2007.

⁵ Заммит, В. Адвокат тонкого мира. — СПб., 2007.

Образ Бога как такового в спиритической и медиумической литературе практически не присутствует. Трактовки его колеблются и оказываются невнятными, не уточняется, как именно он создает мир — творит его или эманурует, или, возможно, и то, и другое. Поскольку «до Бога высоко», спиритизм и медиумизм концентрирует внимание на духовной иерархии, выстраивающейся между Богом и людьми, на судьбах индивидуальной души за гробом и на вопросе о карме — законе причинности, ведущем нас через актуальную эмпирическую жизнь. В силу того, что карма рассматривается как следствие чувств, мыслей и деяний, медиумическая линия имеет в целом психолого-моралистический характер (по типу: будешь добр — будешь жить хорошо). Тема непривязанности присутствует, но значительно смягчена по сравнению с собственно-мистической направленностью. Медиумическая линия призывает к гуманному поведению и положительным эмоциям, к терпимости и благорасположенности, хотя отвергает страстную привязанность и «завязтость» в любом земном деле. Медиумические поиски, особенно с привлечением современных технических средств, заставляют немалое число людей практически включаться в возможные контакты с «развоплощенными братьями», что, с одной стороны, может быть способом смягчения тоски по ушедшим, но с другой — при превышении меры становится опасным для психологического равновесия.

3. Магико-практическое парарелигиозное направление. Это направление представлено множеством практико-психологических и одновременно магических методик, которые призваны помочь человеку в его текущей эмпирической жизни. Таковы аффирмации Луизы Хей, творческая визуализация Шакти Гавэйн, метод Хосе Сильва и др. Весьма ярким примером такой «психо-магии психомагии» выступает учение Абрахама Эстера и Джерри Хиксов. «Коллективная сущность» Абрахам дает в этом учении советы по поводу того, как добиваться и получать желаемое. Высшее первоначало представлено для читателя как Благо, которое может быть получено личным душевным усилием. Оно не равно человеку, но близко и созвучно ему. Оно льется полным потоком, бесконечным, изобильным, и всегда может быть воспринято человеком — бессмертным духом, если он того действительно хочет. В мире всего на всех хватит. «В основе вашего мира лежит Благо. Вы можете разрешать его или не разрешать, но Благо — основа всего. Закон Притяжения гласит: подобное притягивает подобное. И таким образом в вашем опыте разворачивается суть того, на что вы направляете внимание. Поэтому не существует ничего, чем бы вы не могли стать, чего не могли бы сделать и чем не смогли бы обладать. Таков закон»⁶.

⁶ Хикс, Э. Выражайте свои желания. 365 способов сделать свою мечту реальностью / Э. Хикс, Д. Хикс. — СПб. — 2009. — С. 112.

Вселенная описана в этой концепции мира как вибрационная, в ней действует принцип «подобное притягивает подобное», поэтому культивируя положительные эмоции, направленные на желаемое, индивид автоматически это желаемое получает. Человек предстает в «психо-магическом» подходе не как иллюзия и даже не как просто реальный агент, ведомый кармическими последствиями, но как самостоятельный и сознательный создатель своего счастья: «Вы — Сознание. Вы — Энергия. Вы — вибрация. Вы — Электричество. Вы — Источник Энергии. Вы — Творец...»⁷ В описываемом духовном направлении в отличие от других парарелигиозных (да и, собственно, религиозных) направлений культивируются желания, которые не считаются ни грешными, ни низменными, ни эгоистическими. Хорошее отношение к другим людям полагается здесь как аксиома и предпосылка, и, поскольку на всех всего хватит, отнять ни у кого ничего нельзя. Как говорится, «желайте на здоровье!». В подобном подходе явно слышатся отзвуки каббалистической идеи о том, что «Бог создал сефиры, чтобы насладить их», хотя учение Абрахам ничего нам не говорит о мистическом порыве возвращения к Айн-соф. Оно полностью сконцентрировано на полюстороннем, и Высшее предстает здесь прежде всего как источник обычного человеческого счастья и радости. Это учение можно квалифицировать как оптимистическое и гуманное, хотя и во многом утопическое. Когда читаешь Хиксов, которые пишут, что главное — «получить контроль над тем, что вы испытываете», понимаешь, что авторы, конечно же, не гарантируют своему читателю реального обретения взыскуемых благ, но зато они убеждают его радоваться всему, что у него есть, и постоянно воспроизводить в себе позитивное отношение к реальности: как к наличной, так и к возможной. А это само по себе весьма ценно.

Таким образом, можно подчеркнуть, что три описанные тенденции духовной жизни четко различаются по степени своей «трансцендентности» — они апеллируют к разным уровням бытия и по-разному оценивают личность человека и тенденцию к душевной и практической активности.

Парарелигиозные тренды, характерные для современного мира, интересны и разнообразны, они влияют на жизнь миллионов людей и должны быть предметом вдумчивого философско-религиоведческого анализа.

⁷ Хикс, Э. Выразайте свои желания. 365 способов сделать свою мечту реальностью / Э. Хикс, Д. Хикс. — СПб. — 2009. — С. 46.

АНТРОПОЛОГИЯ НЕОЯЗЫЧНИКОВ-РОДНОВЕРОВ

*С. Н. Астапов
(Ростов-на-Дону, Россия)*

Родноверие — новое религиозное движение неоязыческого типа, ставящее целью воссоздание дохристианских славянских верований и обрядности. В силу того, что реликты язычества в народной культуре значительно трансформированы христианством и существовали в ней в виде гетерогенных синкретических образований (двоеверие), и даже такая народная культура стала уже достоянием истории, славянское язычество не столько реконструируется, сколько конструируется, т. е. является именно неоязычеством. Создавая новые языческие мифы, неоязычники вместе с ними создают и мифы об исконности и адекватности славянскому язычеству своих творений. Одни заявляют о том, что сохранились некие исконные язычники, сознательно сохранявшие веру предков и открывшие ее в конце XX в. Другие считают, что цельного языческого мировоззрения славян не сохранилось, но и по реликтам можно составить адекватные представления о нем и возродить его в улучшенном новом, отвечающем современности, виде.

Родноверие относится к религиям сетевого типа: единая организационная структура отсутствует, несколько десятков организаций и групп, называющих себя родноверами, обладают весьма различными взглядами, принадлежность к объединению (которое не всегда позиционирует себя в качестве религиозного) у большинства из его приверженцев обусловлена не столько мировоззренческими позициями, сколько этнокультурными чертами по принципу оппозиции (христианство — религия пришлая, неславянская, современная культура со всеми ее проблемами порождена этой чуждой религией и т. п.). Ряд неоязычников не связывают себя систематическим участием в ритуалах той или иной общины. Неоязыческие группы то объединяются в союзы, то выделяются из каких-то объединений, то ведут подчеркнуто автономное существование. Некоторые более активны в Интернете, чем в реальной жизни. Объединяющими моментами в мировоззрении неоязычников-родноверов следует считать следующие: пантеизм, схожесть пантеонов при провозглашении единобожия, экологизм как отрицание современной техногенно-урбанистической культуры, антропологию.

Наиболее крупными объединениями неоязычников-родноверов следует считать Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры (ССО СРВ) и Круг Языческой Традиции (КЯТ). Их лидеры, а также лидеры Всероссийского Религиозного Союза Русской Народной веры (РНВ) являются, по сути, главными идеологами родноверия. В Интернете они представлены следующими ресурсами: www.paganism.ru — старейший и самый крупный

неоязыческий портал (сейчас модерировается РНВ), www.rodnoverie.org — журнал «Родноверие» (ССО СРВ), triglav.ru — община «Круг Бера» (КЯТ), karishe.ru — община «Коляда Вятичей» (КЯТ), slavia.ru — Содружество Природной Веры «Славия» (КЯТ).

Идеологами родноверия на современном этапе следует считать Н. Н. Сперанского (вохв Велимир), В. С. Казакова, Д. А. Гаврилова (вохв Иггелд), Д. Ж. Георгиса (вохв Любомир), И. Г. Черкасова (верховода Велеслав). Они заявляют о том, что современное язычество представляет собой комплексное мировоззрение, основой которого выступает путь личного самосовершенствования, предполагающего свободный выбор и самостоятельное мышление. Таким образом, антропологические идеи, сформированные в новоевропейской философии, погружаются в дохристианский пантеизм: язычник, ощущает себя частью Мира, который и есть Бог, свободной творческой личностью, нуждающейся для реализации своего потенциала в физическом единении с Природой.

В текстах неоязычников многие реалии обозначаются словами с заглавной буквы, что служит то ли персонификацией, то ли сакрализацией этих реалий. Некоторые авторы пользуются современным русским языком, некоторые нарочито его архаизируют в лексике и синтаксисе, иногда придумывают квази-старославянские слова, все активно используют образы и метафоры и игнорируют понятийную строгость. Тексты создаются по законам мифа: они все объясняют, но через образы и символы, и эти объяснения нельзя ни проверить, ни подвергнуть рациональной критике.

Поскольку антропология, как идейный комплекс, выступает одним из общих моментов в учениях разных родноверческих групп, основные вопросы религиозной антропологии родноверов являются весьма значимыми для исследования мировоззрения неоязычников.

1. *Природа человека.* «Каждый человек есть Сын Отца-Рода и Матери-Природы, а все живые существа суть его Родные братья в Единой Божественной Семье» (Велеслав¹). Эту фразу можно интерпретировать и как тезис о двуединой природе человека (дух от бога Рода, тело от природы), и как тезис о последовательном пантеизме, бог и природа — одно, а человек — одно из существ живой природы. Однако другие тексты склоняют принять первую интерпретацию. Например, «Манифест языческой Традиции» (Д. А. Гаврилов, Н. П. Бруталевский, Д. Д. Авдонина, Н. Н. Сперанский): «Поскольку мы — родичи наших Богов, мы восприняли от них способность присутствовать в разных Мирах, Временах и Пространствах. Родство с Богами открывает постигшим его дорогу в «Горный» дом. Но поскольку мы также есть плоть

¹ Родноверие. — 2009. — № 1(1). — URL : <http://www.rodnoverie.org>. — Дата доступа : 30.01.2013.

от плоти Родной Земли, нам открыты и ее потаенные тропы. Мы признаем, что великая Природа мудрее любой из своих малых частей»². Или «Русский языческий манифест» (М. С. Васильев, Д. Ж. Георгис, Н. Н. Сперанский): «Человек был задуман и тело его было сотворено Чернобогом. Но он не мог оживить людей, а души вдохнул в них Род. Вместе с этим Род дал людям и совершенные черты. Человек получил право выбора — служить ли ему потомкам Чернобога или Рода»³. Род у родноверов — старейший бог, творец мира живой природы, установитель нравственных законов. Чернобог — антагонист Рода, неизвестно откуда появившийся и заявивший Роду: «Я часть тебя». Потомки Рода — боги, потомки Чернобога — враждебные жизни души смерти, болезней и пороков.

Последний миф выводит на антагонистический дуализм души и тела, но такая точка зрения, органичная и для первобытного дуалистического мышления, и для традиционного религиозного мифа, в неоязыческой идеологии развития не получает.

2. *Душа*. Под душой понимается некая жизненная энергия: оживотворяющее дыхание Рода, жизненная сила, которую Род (вариант: Стрибог) вдвует в тело человека, «искра огня Рода, что вложил он в тела людей, сотворенные Чернобогом» (Велимир⁴). Большинство неоязыческих авторов считает, что душа может существовать независимо от тела, но не обладает личностными характеристиками и не бессмертна (может сгореть в пекле Чернобога). В связи с этим (а точнее, с коллизией, вызванной невозможностью преодолеть в своем сознании персонализм) у неоязычников возникает потребность ввести в состав человека, кроме души и тела, третью составляющую — дух: «Душа себя не осознает. И казнить ее за грехи — это то же самое, что выпороть море за шторм. Ее можно сжечь в Пекле. Вероятно, можно искалечить, но при этом она за себя не отвечает. Душа бессмертна, но нам до этого нет никакого дела. Ибо нам важно бытие «Азм Есемь»⁵. «Я», в своей неповторимой индивидуальности, смертен, и боюсь этого, ибо еще не исполнил всего, что возложено на меня богами. По смерти тела не поврежденная душа подымается

² Гаврилов, Д. А. Манифест языческой Традиции / Д. А. Гаврилов, Н. П. Бруталыйский, Д. Д. Авдонина, Н. Н. Сперанский. — М.: Издательство «Ладога—100», 2007. — 40 с. — URL: <http://www.triglav.ru/forum/index.php?showtopic=33>. — Дата доступа: 30.01.2013.

³ Русский языческий манифест. — URL: <http://pagan.ru/lib/books/0docs/000rpm.phr>. — Дата доступа: 30.01.2013.

⁴ Извездник // Вестник Традиционной Культуры. — Вып. 1. — М.: Издатель А. В. Воробьев, 2003. — 240 с. — URL: <http://slavia.ru/delo/krug/izvednik.htm>. — Дата доступа: 30.01.2013.

⁵ Так в тексте оригинала — С. А.

в Ирйй и там ждет перевоплощения. Дух, осознающее себя начало «Азм Есемь», живет какое-то время на Земле независимо от души и умершего тела. Дух встречает иных духов и начинает испытывать столкновения или борьбу с ними. Если в земной жизни человек был порочен, противоречив и безволен, то он не наработал сильного духа. Такой дух по смерти тела распадается на цельные компоненты, которые сами по себе оказываются духами более примитивной организации. Если ни один из этих духов уже не может осознать себя как «Азм Был и Есемь», то это есть смерть в духе. Если же человек честно трудился и вел правильную жизнь, то по смерти дух его оказывается цельным и не разрушается. Он сохраняется в полном осознании самого себя. Таковым он переходит в Ирйй, откуда созерцает бытие потомков, или решает духовные задачи, которые перед людьми на Земле не возникают»⁶.

3. *Посмертное существование.* Неоязыческие авторы говорят о четырех модусах посмертного существования: 1) в Ирие (раю) — это удел чистых (вариант: цельных, т. е. не раздираемых тягостью неправедных поступков) душ; 2) переселение в другие тела для исполнения невыполненных должных поступков; 3) существование в виде доброго духа-покровителя или же злого призрака (в силу тех же обстоятельств, что и в пункте 2); 4) в пекло — для злых душ⁷. В силу того, что душа имперсональна, памятью о прошлых жизнях она не обладает. Очистительные заклинания и жертвы, которые совершает человек в своей жизни, а также его потомки в его поминовение, способствуют перемещению души с более низкого уровня на более высокий.

4. *Предназначение человека. Свобода и судьба.* Родноверы считают, что предназначение человека состоит в том, чтобы быть неразрывной ниточкой некоей мировой нити. Исполнить это предназначение просто — не нарушать законов природы и выполнять должные в отношении своего уровня бытия (Яви) поступки. К таким поступкам относятся: благо своей семьи, рода, сохранение доброй памяти о своих предках, служение своему племени, народу, стране, земле, Природе. К должным поступкам относятся почитание и прославление богов. Родноверы считают, что люди обладают свободой выбора. Предопределения не существует. Есть судьба — это Мировая Нить. «Мировая Нить такова, что все прочие нити как бы вплетены в нее, а все конечное одновременно бесконечно. Потому события повторяются, а у каждого события своя черед, свой оборот. <...> Круговращение времен, событий и вещей можно предугадать, предвидеть, предвосхитить. Однако это

⁶ Изведник // Вестник Традиционной Культуры. — Вып. 1. — М.: Издатель А. В. Воробьев, 2003. — 240 с. — URL: <http://slavia.ru/delo/krug/izvednik.htm>. — Дата доступа: 30.01.2013.

⁷ Осипова, О. С. Славянское языческое миропонимание (философское исследование). — URL: <http://www.paganism.ru/osipova.htm>. — Дата доступа: 30.01.2013.

не означает неизбежности предугаданного. Бывает, Мировые Силы, словно могучие вихри, влекут язычника к, казалось бы, неминуемому. Но сильный человек, ведая направление движения и действуя по Правде, всегда способен изменить кажущуюся предопределенность, поменять местами вероятности. Рок безраздельно властен лишь над уделами тех, кто слаб. Сильные духом сами двигают звездами. Способностью человека властвовать над собственной Долей (Счастьем) и преодолевать Недолю (Злосчастье) в значительной мере определяется его положение в Мире <...> Свободу ограничивает лишь мера ответственности, добровольно возложенной на себя»⁸.

Таким образом, идеологи родноверия, вольно или невольно, разделяют спинозистскую диалектику свободы и необходимости, что не вызывает удивления, поскольку основная черта их мировоззрения — пантеизм. В этом контексте заявления о героическом вызове судьбе звучат неубедительно. Победит тот, кто познал законы окружающего мира и следует наиболее удобным или наименее вредным путем.

5. *Смысл жизни*. «Личная цель язычника — достижение Лада. Лад, или языческая гармония, — такое состояние, когда отсутствуют неразрешимые противоречия как в душе человека, так между человеком и окружающим его миром. Достижение Лада есть следствие мыслительного и духовного постижения язычником законов бытия Вселенной и своего места в ней. Лад приходит тогда, когда язычник осознает себя в круговращении Природы и научается деятельно следовать ее законам — от часа рождения до таинственного мига смерти»⁹. За пафосом этой фразы кроется простая мысль: смысл жизни состоит в том, чтобы полнокровно жить, связывая своей жизнью предков и потомков. А полнокровная жизнь возможна, только если нет злосчастий. Избежать их помогают гадания, расположение к себе богов и духов через ритуалы почитания, жертвоприношения и магию.

Таким образом, антропология неоязычников-родноверов является неким синкретическим образованием с определенно выраженной линией натуралистического пантеизма, в том смысле, что ориентируется на культ природы, по отношению которой люди и боги считаются лишь различными ее уровнями. Вместе с тем провозглашается личностное начало человека, его свобода выбора, что вступает в противоречие с натуроцентризмом. Это противоречие маркирует родноверие именно как неоязычество, т. е. продукт современного сознания, а не как реконструированное славянское язычество.

⁸ Гаврилов, Д. А. Манифест языческой Традиции / Д. А. Гаврилов, Н. П. Брутальский, Д. Д. Авдонина, Н. Н. Сперанский. — М. : Издательство «Ладога—100», 2007. — 40 с. — URL : <http://www.triglav.ru/forum/index.php?showtopic=33>. — Дата доступа : 30.01.2013.

⁹ Там же.

АНТРОПОЛОГИЯ ТРАДИЦИОННЫХ СИСТЕМ ЙОГИ В ИНДУИЗМЕ

С. В. Лобанов
(Москва, Россия)

Понятие «йога» в настоящее время чаще всего подразумевает популярное название системы оздоровительной гимнастики, возникшей и развившейся в Индии. Исторически же, согласно «Энциклопедии индийской философии», «йога (санскр. *yoga*, букв. «соединение», «сопряжение», «запрягание») — многозначный термин, означающий: 1) любую организованную духовную практику и даже целые классы таковых, дисциплину, метод духовного действия (ср. различие *карма-йоги*, «дисциплины действия», *джняна-йоги*, «дисциплины познания», и *бхакти-йоги*, «дисциплины служения», в «Бхагавадгите»); 2) среди этих практик — специальные психотехники, иерархию аскетических упражнений, соотносенную с культивированием определенных положений тела (*хатха-йога*); 3) среди этих психотехник — так называемый восьмистадиальный тренинг (*аштанга-йога*), начинающийся с культивирования пяти видов «воздержаний» (от убийства, лжи, воровства, нецеломудрия, многостяжания) и завершающийся «растворением» сознания практикующего созерцателя в созерцаемом объекте; 4) одну из классических даршан, учение которой тесно связано с концепцией «восьмистадиального тренинга» и с основополагающими принципами философии санхьи¹.

В контексте индуизма йога во всех ее разновидностях — это, прежде всего, прикладная система психотехник, направленных на мистическое самопознание и духовное освобождение (*мокшу*), т. е. опыт «самореализации» (или «реализации абсолютного единства» индивидуального и универсального аспектов сознания). По мнению Е. А. Торчинова, «именно религии Индии, прежде всего буддизм и брахманизм (индуизм), представляют собой религии чистого опыта в наиболее совершенном, как бы беспримесном виде. Именно в них психологическая сущность религии выявляется наиболее обнаженно и открыто»². Нередко йогой собирательно называют вообще все формы индийских психотехник: «Психотехника (йога) поистине является формообразующим сущностным центром не только религий, но и всей духовной культуры Индии, ее интелехией и стержнем»³. В рамках данной статьи мы также бу-

¹ Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М., 2009, с. 412.

² Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб., 1997. — С. 179.

³ Там же. — С. 187.

дем придерживаться подобного расширительного понимания термина «йога», не сводя его исключительно к названию одной из шести традиционных систем (*даршан*) индийской философии, известной как йога Патанджали⁴.

Самым ранним дошедшим до нас изображением человека в йогической позе является найденная при раскопках «в Хараппе фигура божества, сидящего в позе, хорошо известной нам по йогическим текстам и называемой в них *сиддхасаной* (позой совершенства)»⁵. По мнению большинства исследователей, это «свидетельствует о существовании в тот далекий период — 4,5 тысячелетия назад — йогических приемов»⁶.

Уходящие своими корнями еще в доведийский период, ранние формы йоги в эпоху составления Вед продолжают развиваться в тесной связи с ведийскими мифологией, космологией и антропологией, которым было свойственно представление о единстве человека как микрокосма с макрокосмом. Наиболее ярко антропоморфная модель мира с параллелизмом микрокосма и макрокосма, а также их изоморфной однородностью, присутствует в знаменитом космогоническом мифе Ригvedы (X. 90) о жертвоприношении космического гиганта Пуруши (санскр. *пуруша*, родственное латинскому *persona*, буквально означает «человек»). Боги приносят Пурушу в жертву, и из частей его расчлененного тела возникают элементы Вселенной. Так миру задается человеческая мера, и он выступает вторичным, производным от тела человека. Таким образом, закладывается столь важная для последующих систем йоги идея об исключительной важности тела как инструмента познания мировых взаимосвязей. Но если в данном гимне Ригvedы акцентируется физический аспект взаимосвязи человека и мира, и на первом месте стоит телесная активность человека (благодаря его целостности и многосоставности), то в тематически близком гимне Атхарваvedы (X. 2), наоборот, подчеркивается духовная сторона во взаимосвязи человека и мира.

Здесь уже речь идет как о Первочеловеке, так и о человеке вообще. Первая половина гимна состоит из вопросов, адресованных к некоему «кто» и выясняющих, что делает этот некий «кто» как деятель, личность. Гимн ясно говорит, что человек создан как сознательная личность, способная к осмыслению и целеполаганию. Далее в человеке определенным образом

⁴ Основатель йоги как философско-религиозной школы (*даршаны*) в Индии II в. до н. э., которому традиционно приписываются авторство знаменитых «Йога-сутр» («Афоризмов Йоги») и самого концепта «йога», впоследствии заимствованного и другими направлениями для именованя собственных психотехник (например, *хатха-йога*).

⁵ Торчинов, Е. А. Религии мира: опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. — СПб., 1997. — С. 187.

⁶ Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода / Пер. с англ., вступ. ст., научн. ред. и примеч. С. В. Пахомова. — М., 2012. — С. 43. — (Философско-антропологические технологии).

формируются части тела и устанавливаются его функции, последняя из которых — мысль. Человек становится целостным, «миром», системой, обретает форму и имя, вступая в пространство знакового и духовного бытия. Затем в человеке организуются уже не физические объекты, а специфические для него функции: способность к движению, дыхание, скорость, семя, разум, и т. д. Если в первой части гимна человека творят как объект, то теперь уже он сам может творить объекты, и если ограничится только этим уровнем, то останется «замкнутым» в своих объектных воплощениях, порождениях и отражениях. Но данный ведийский гимн открывает перед человеком альтернативный путь.

В отличие от гимна Пуруше в Ригведе, где направление ориентировано от Пуруши и изнутри вовне, здесь «собрание» и конституирование человека происходит в иной последовательности — снизу вверх и извне вовнутрь. При этом не случайно голова и сердце в их соединении оказываются одновременно внутренним и верхним центром, венчающим тело человека. Только через них достигается сфера духовного — способность воспринимать, сознавать, осмысливать как то, что вне человека, так и то, что внутри его, выходить за свои пределы, преодолевая свою объектность. Человек становится субъектом знания того, что он отныне — «крепость Брахмана». Смерть остается физически, и как объект человек ей подчинен, но в своем духе человек бессмертен. В человеке открывается «зеркало Брахмана» — Атман («дыхание», «дух», «самость»), его глубинный жизненный принцип, индивидуальное начало, «Я», и одновременно универсальный божественный субъект, который, как дыхание, пронизывает все живые существа. Человек способен осознать это свое «Я» как единое с Брахманом. Итогом становится осознание единства Божественного и человеческого: человек — «крепость Брахмана», в ней — «золотой сосуд», а в нем — «чудо Атмана».

В брахманизме параллельно развивались две йогические традиции — аскетико-экстатическая и связанная с символическим осмыслением ритуала и его «интериоризацией». Ведийские гимны и ритуалы понимались не только в буквальном и прикладном ритуалистском смысле, но и в йогическом — как описания «внутреннего делания».

Глубокое философское осмысление антропологических и йогических концептов брахманизма представлено в завершающих ведийский канон текстах — *упанишадах*. Йога выступает здесь как духовная практика и система мистицизма, доступная лишь «дваждырожденным» — представителям высших каст и то только после соответствующего посвящения и обучения. *Упанишад*ы, в отличие от более ранних текстов ведийского канона, недвусмысленно и эксплицитно указывают на Брахман и его постижение как на высшую цель жизни. По утверждению *упанишад*, «все сущее есть Брахман»⁷. Природа

⁷ Чхандогья упанишад, 3.14.1.

человека божественна изначально, и постижение собственной сущности, Атмана, как Брахмана и есть йога *упанишад*. В *упанишадах* впервые встречаются описание ступеней йоги, повторяемое затем в более поздних текстах, и описание человеческого тела как состоящего из пяти включенных друг в друга «вместилищ»: *аннамайя-коши* («вместилища пищи», или физического тела, формируемого за счет пищи), *пранамайя-коши* («вместилища дыхания»), *маномайя-коши* («вместилища ума»), *виджнянамайя-коши* («вместилища познания») и *анандамайя-коши* («вместилища блаженства»).

Упанишадам идейно близка «Бхагавадгита», наряду с *упанишадами* являющаяся важным каноническим текстом философской системы *веданта*. «Бхагавадгита» также понимает йогу как единение с Абсолютом, а также как «равновесие, гармонию» (II. 48) и «искусность в делах» (II. 50). Однако йоге «Бхагавадгиты» в целом чужды аскетизм и отвержение мира. Также помимо сотериологической значимости знания (*джняны*) она подчеркивает важность преданности и любви к Божеству (*бхакти*).

В процессе становления йоги как философской системы (*даршаны*) был создан базовый текст школы — «Йога-сутры» (IV–V вв.)⁸, мудреца Патанджали, опиравшегося на древнюю традицию йогической психотехники и ее систематизации, восходящую к I тыс. до н. э. Текст «Йога-сутр» представляет собой практическое описание йоги как «преодоление колебаний сознания», в результате чего должно произойти осознание в себе духовного начала — *Пуруши*. Излагаются ступени восьмеричного тренинга йоги и дается перечисление оккультных «сверхсил», которые рекомендуется достичь, применяя концентрацию к различным объектным сферам микро- и макрокосма. Текст завершается характеристиками конечного освобождения.

Прочие формы йоги в индуизме, отличные от йоги *упанишад* и от йоги Патанджали, имеют тантрическое происхождение. Истоки тантризма восходят еще к доведийским временам, но многие идеи и методы, вошедшие в другие йогические системы, являются тантрическими по своей сути и происхождению.

В тантризме Сознание — высшая реальность, аналогичная Брахману *упанишад* и *веданты*. Цель тантрической йоги — реализация состояния восприятия всего сущего как манифестации Сознания, которое создает объекты и ограничивает себя до индивидуального субъекта, и наслаждение его блаженством и красотой. Чтобы достичь подобного видения, следует выявить качественно присущее собственному сознанию блаженство через свое тело; на этом основаны многие тантрические методы, призванные не подавлять чувственность, а скорее изменять ее восприятие через культивируемую духовную осознанность. Человеческое тело обычно описывается как имеющее

⁸ О датировке текста см.: Островская, Рудой. — 1992. — С. 11–12; Радхакришнан. — 1993. — Т. 2. — С. 300–301.

трехчастную структуру и состоящее из «грубого тела» (*стхула-шариры*, соответствующего *аннамайя-коше* упанишад), «тонкого тела» («сукшма-шариры», включающего *пранамайя-кошу*, *маномайя-кошу* и *виджнянамайя-кошу* упанишад) и «причинного тела» (аналога *анандамайя-коши* упанишад). Идеалом практики является реализация высшего состояния (*парамапада*) не где-то, не после смерти или в «ином воплощении», а в этой жизни и в этом теле. Подобный подход присутствовал уже в Ведах, но именно в тантризме он был доведен до «практического» совершенства.

Йога тантризма не предполагает насилия над собственной природой, подавления ума и чувств, аскетизма и отречения от мира. Постулируя изначальное совершенство и свободу сознания, она предлагает не становиться освобожденным, а быть свободным. Поскольку каждый «и так уже Шива», необходимо лишь признание (*пратъябхиджня*) этого факта в интуитивном прозрении и жизнь согласно «истинной логике» (*самтарка*), основанной на недвойственном осознании реальности.

С тантрическими школами йоги связаны понимание йоги как практики разнообразных поз (*асан*) и манипуляций (*крий*) с телом, название «хатха-йога» применимо к подобной практике, а также целый ряд посвященных этому классических текстов: «Хатха-йога-прадипика», «Шива-самхита», «Гхеранда-самхита» и др. Адептами тантрической йоги были выработаны представления о *кундалини* (некой «кольцевидной» силе, «спящей» в основании позвоночника и представляющей собой некий дремлющий творческий потенциал, который нужно пробудить) и теория *чакр* и *нади*, или центров и каналов «тонкого тела». Однако это не столько «карта» физиологии «тонкого тела», сколько своеобразно описываемый метод отождествления макрокосма и микрокосма, проецирования божественных сил сознания в собственное тело.

Развитие человека, практикующего йогу, осуществляется по трем взаимосвязанным и взаимодополняющим направлениям: этическому, психоэнергетическому и интеллектуальному. Из этических предписаний и запретов особенно важна *ахимса* — непричинение вреда никаким живым существам мыслями, словами и действиями. Остальные включают: правдивость, нестяжание, целомудрие, сострадание, честность, умеренность в потреблении, чистоту речи, помыслов и тела и т. д.

Несмотря на расхожее представление о йоге как системе оздоровления, она стала таковой фактически лишь в начале XX в. Никогда прежде ни одна из систем йоги не ставила перед собой здоровье в качестве основополагающей цели. Тем не менее телесное здоровье в большинстве школ йоги считалось одним из немаловажных условий реализации качества и смысла человеческого существования. Уже в архаичном ведизме идеалом был гармонично развитый человек, чья духовность была не противопоставлена «мирской жизни», а проявлена в ней. Упанишады упоминают, что одним из со-

путствующих результатов йоги является здоровье, а более поздние тексты говорят об этом подробнее. Большинство школ йоги проповедует здоровый образ жизни и предлагает вполне здоровые ценностные установки, выраженные еще в «Бхагавадгите» и «Йога-сутрах».

Однако следует помнить, что в индуизме не существует некоей одной йоги «вообще». Йога там — в первую очередь всего лишь «практическая методика», позволяющая достичь той или иной цели. В качестве последней, как правило, традиционно выступало освобождение, которое часто сопровождается обретением мистических сил. Человек же в йоге традиционно и практикующий субъект, и объект (инструмент) практики, и сам в себе содержит имплицитно конечную цель своих устремлений, поскольку, практикуя йогу, «собирает воедино» себя.

ДОКЛАДЫ КРУГЛОГО СТОЛА
«ОТЕЧЕСТВЕННОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
В XX ВЕКЕ»

**ЭТОС ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
1920–1980-Х ГГ.: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ**

*К. М. Антонов
(Москва, Россия)*

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («История отечественного религиоведения: XX — начало XXI вв.»), проект № 13–03–00497а.

Попытка целостной реконструкции этоса отечественного религиоведения советского времени представляется необходимым условием понимания специфики данного этапа его становления и одновременно — его своеобразного положения в контексте гуманитарного знания советской эпохи в целом. Данная попытка неизбежно сталкивается с рядом трудностей как собственно исследовательского (учет исторического контекста, расшифровка характерного для эпохи «эзопова языка», разграничение риторической и содержательной составляющей научного дискурса и т. п.), так и морального (необходимость вынесения моральных оценок) характера¹. Выходом из этой ситуации автору представляется максимально возможная деперсонализация и деэтизация собственного дискурса, перенесение акцентов исследования с вопросов поведения отдельных личностей и их ответственности за свои поступки на рассмотрение общих этических норм и правил, принятых и практикуемых в ученом сообществе, их значения для прагматики научных исследований.

В своем понимании научного этоса автор опирается на концепции, разработанные М. Вебером и Р. Мертоном. Оба мыслителя пытались описать «аффективно окрашенный комплекс ценностей и норм, считающийся обязательным для человека науки»², конституирующий науку как особую сферу

¹ Следствием осознания этих трудностей является тот факт, что в посвященных истории отечественного религиоведения работах последнего времени эта проблема нигде напрямую не ставится. Автор отдает себе отчет в том, что поднимая эту тему, подставляет себя под серьезную и обоснованную критику. Остается только надеяться на снисходительность коллег.

² Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура. — М., 2006. — С. 769.

духовной деятельности. В первом случае это — радикальное требование интеллектуальной честности и вытекающие из него необходимость различения преподавания и проповеди, научной дискуссии и борьбы мировоззрений, беспредпосылочность и общезначимость обоснованного научного знания, требование «признавать неудобные факты»³. Во втором — «универсализм, коллективизм, бескорыстность и организованный скептицизм»⁴. Эти наборы ценностей, по мысли их авторов, описывают этос нормальной науки, т. е. той, которая наилучшим образом приспособлена для выполнения своей институциональной задачи: «преумножения достоверного знания»⁵.

В конкретной исторической ситуации указанные нормы реализуются в системе отношений, в которые вступает ученый в процессе производства и передачи этого знания. Ученый именно как ученый, как субъект познавательной деятельности, осуществляет ряд сложных, этически окрашенных интенциональных актов, направленных не только на знание, получить которое он стремится, но и на предмет его исследования, коллег и оппонентов, научную традицию, студенческую аудиторию, общество, власть и т. д. Существенной особенностью гуманитарной науки следует считать тот факт, что ученый вступает здесь в отношения не только с явлением культуры, выступающим предметом его познавательного интереса, но и с людьми — носителями этого явления.

Обратимся с этой точки зрения к этосу науки о религии советской эпохи и дадим его обобщенную характеристику. Следует отметить прежде всего, что достоверное знание о религии предстает здесь не как самостоятельная, но как инструментальная ценность, причем эта инструментальность окрашена общим негативным отношением к предмету исследования: целью получения знания о религии является критика религии в перспективе ее конечного уничтожения. При этом религия априори рассматривается не просто как форма иллюзорного сознания, но как сущностно реакционная и даже контрреволюционная общественная сила. Это жизненное отношение к религии окрашивает и отношение к научной традиции ее изучения: эта традиция обладает ценностью лишь постольку, поскольку служит борьбе с религией как конечной цели. Исследователи-марксисты склонны полностью игнорировать или прямо отрицать наличие собственной логики развития религиозноведческого знания, основным фактором этого развития они считают динамику социальных отношений и классовую борьбу. Любые формы немарксистской или

³ Вебер, М. Наука как призвание и профессия // Вебер, М. Избранные сочинения. — М., 1991. — С. 725.

⁴ Мертон. Указ. соч. С. 770; Мирская, Е. З. Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Вып. 11: Этос науки на рубеже веков. — М., 2005. — С. 11–27, здесь С. 11.

⁵ Мертон. Указ. соч. С. 770.

неправильной марксистской критики религии рассматриваются как явные или скрытые, сознательные или бессознательные формы апологии религии, соответственно, как проявления враждебных пролетариату и советскому государству классовых сил. Оппонент в научной дискуссии неизбежно оказывается классовым врагом, подлежащим моральному или (при наличии возможности) физическому уничтожению. Коллега, разумеется, рассматривается как товарищ в общей борьбе, однако товарищеская полемика постоянно грозит перерасти в разоблачение скрытых врагов, ее границы, по крайней мере для 20—30-х гг. постоянно сужаются. Для этого времени характерно прямое отрицание академизма как ценности, попытки его дисквалификации как буржуазной, враждебной «пролетарской науке» концепции. Важным аспектом указанного отрицания является характерное для религиоведческой науки на всем протяжении советского времени требование единства религиоведческого образования и атеистического воспитания — прямо вопреки Веберу университетская аудитория рассматривалась здесь не просто как возможное, но как едва ли не главное место атеистической проповеди. Аналогично выстраивалось и отношение к обществу — передача знаний о религии была неразрывно связана с атеистической пропагандой, которую сами ученые в большинстве своем рассматривали как свой гражданский долг⁶. В этом, как представляется, можно видеть особенность положения религиоведения по сравнению с другими гуманитарными дисциплинами советской эпохи.

Специфическим по отношению к прочим гуманитариям образом выстраивались и отношения ученых-религиоведов с властью: их довольно затруднительно описать в простых категориях господства/подчинения, автономии/ее нарушений. С одной стороны, именно атеистическая власть инициировала бурное развитие науки о религии и ее институционализацию, задав, вместе с тем, и жесткие мировоззренческие рамки этого развития, насильственным образом оборвав все альтернативные пути движения научной мысли. Именно заданные властью правила игры обусловили описанную выше специфику отношений внутри научного сообщества, основательно по-

⁶ Видные ученые-религиоведы, как правило, были одновременно активными «антирелигиозниками» — членами и даже руководителями Союза воинствующих безбожников и наследовавшего ему общества «Знание». Наоборот, активисты антирелигиозники зачастую становились известными учеными, причем даже осознание ими серьезности и сложности религиоведческой проблематики не сказывалось до определенного момента на их общественной активности. Провести по этой линии прямой и простой водораздел между «честными учеными» и симулянтами от «научного атеизма» оказывается невозможным. Научный путь известных религиоведов советской эпохи стандартным образом начинается с разоблачительной антирелигиозной публицистики: М. И. Шахнович, В. Ф. Зыбковец, С. А. Токарев, Л. Н. Митрохин.

дорвав его способность отстаивать собственную автономию. С другой стороны — ученые-религиоведы в своем качестве «научных атеистов» выступали как воспитатели правящей элиты, призванные прививать ее представителям «истинное мировоззрение», они же выступали и как эксперты, чья аналитика была востребована и использовалась при принятии политических решений. Они при случае могли отстаивать свои позиции и идти на конфликт с властью, в большинстве случаев, однако, сохраняя в качестве базовых ценностей идею «верности партии и советскому народу», «веру в светлое (в частности, свободное от религии — К. А.) будущее». Последние, как представляется, существенным образом конфликтовали с ценностями академизма, однако этот конфликт затушевывался тем фактом, что указанная вера предстала как вывод из научно обоснованного, даже единственно подлинно научного мировоззрения, а атеизм рассматривался как само собой разумеющаяся предпосылка научной работы.

С этим тесно связан и крайне болезненный вопрос об ответственности религиоведческой науки за практику систематического нарушения принципа свободы совести и связанные с этим гонения на верующих в СССР. Представляется, что речь здесь может идти, с одной стороны, об участии ученых в выработке специфически советской, существенно искажавшей мировые стандарты, интерпретации этого принципа, а с другой — об их отношении к конкретной практике, зачастую нарушавшей даже эту ограниченную интерпретацию.

Следует отметить, что в работах ученых и философов религии того времени постоянно встречаются указания на недопустимость административных антирелигиозных мер и оскорбления чувств верующих, и эти указания нельзя рассматривать просто как лицемерие — они опирались на идею, согласно которой отмирание религии — объективный процесс, коренящийся в должествующей иметь место при социализме гармонизации общественных отношений. Административное принуждение здесь скорее является помехой, чем помощью. Тем не менее сам факт постоянного повторения этих призывов говорит о том, что существовали факторы более значимые, вновь и вновь запускаявшие механизм репрессий. Эти факторы не были исключительно политическими, часть из них относилась к сфере религиоведческой науки.

Между научным знанием и практиками власти в этой сфере возникал своего рода логический круг, при котором формы религиозной жизни и в теории и на практике изначально оказывались помещенными в ситуацию, исследование которой подтверждало априори сформированную на основе марксизма прогностику относительно их вырождения и отмирания, равно как и представление о «реакционной сущности» религии, что, в свою очередь, стимулировало дальнейшую политику вытеснения религии из общественной и частной жизни. Выход из этого круга могла бы указать необходимая для гуманитарной

науки критическая рефлексия относительно предпосылок и «неудобных фактов». Последняя, однако, допускалась лишь в крайне ограниченной степени.

Проведенное рассмотрение в целом, как кажется, подтверждает предположение Вебера и Мертона о конституирующем для науки значении научного этоса. Наука о религии советского времени в этом отношении может быть охарактеризована как экстремальная наука в том смысле, что здесь мы имеем дело не с частными отклонениями от нормального этоса, а с систематической и целенаправленной деформацией самой системы нравственных норм для эпохи 20—30-х гг. и закреплении этой системы искаженных норм на уровне само собой разумеющихся предпосылок всякой научной работы — в период 50—70-х гг. Представляется, что эта деформация негативно сказалась не только на моральном климате научного сообщества, но и на его собственно познавательных достижениях. Ее последствия ощущаются по сей день. Особую опасность может представлять бессознательная рецепция подобного этоса в рамках отдельных проектов церковной науки.

ВЛИЯНИЕ «МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ» НА СОВЕТСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В 20–70-Х ГГ. XX В.

*В. А. Федосик
(Минск, Беларусь)*

Основные положения «мифологической школы» более полувека господствовали в советском религиоведении, превратились в устойчивые штампы массовой пропаганды. Они определяли не только направления и характер религиоведческих исследований. Одна из главных причин долгого запрета знаменитого романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» заключалась именно в категорическом неприятии автором постулатов этой школы. Сам роман и начинается с разговора редактора журнала Михаила Берлиоза и поэта Ивана Бездомного. Берлиоз указывал Ивану Бездомному на древних историков: «...на знаменитого Филона Александрийского, на блестяще образованного Иосифа Флавия, никогда ни словом не упоминавших о существовании Иисуса». Более того, редактор «сообщил поэту, между прочим, и о том, что то место в пятнадцатой книге, в главе 44-й знаменитых Тацитовых «Анналов», где говорится о казни Иисуса, — есть не что иное, как позднейшая поддельная вставка». А вся эта информация была обрушена на голову растерянного поэта для того, чтобы доказать, что «Иисуса-то этого, как личности, вовсе не существовало на свете и что все рассказы о нем — простые выдумки,

самый обыкновенный миф»¹. Сейчас такие «доказательства» представляются абсурдными. Но в те времена, когда М. Булгаков создавал свой роман, это было важнейшей идеологической установкой господствующего «научного» (а скорее — «воинствующего»), как прямо говорили в 30-е гг.) атеизма в СССР.

Долгие десятилетия о земной жизни Иисуса Христа разрешалось говорить публично, по существу, лишь в церкви. Заявить же об этом любому ученому, писателю означало в лучшем случае лишиться своей любимой работы. И вплоть до середины 1980-х гг. в СССР господствовали и пропагандировались взгляды так называемой «мифологической школы» при освещении раннего христианства. Цель такой пропаганды была предельно ясна — доказать несуществование Иисуса, и тогда верующие люди якобы перестанут верить в Бога. Правда, методы достижения этой цели уже тогда порождали сомнения даже у атеистов. Достаточно было познакомиться с возникновением самой «мифологической школы» и оказывалось, что среди ее основателей — много искренне верующих христианских богословов и священников. Действительно, профессор лютеранской семинарии в Амстердаме А. Ломан, пастор из Бремена А. Кальтгоф, профессор теологии Утрехтского университета Г. ван ден Берг ван Эйсинга, бременгафский пастор Г. Рашке и многие другие вовсе не были атеистами, а искренне верили в Бога². Но в своих теологических изысканиях они стремились «очистить» христианство от ряда положений, представлявшихся им противоречивыми, или просто мифами, заимствованными из других более ранних религий. В разряд таких «мифов» был зачислен и «миф» о земной жизни Иисуса Христа, его казни и воскресении. То есть утверждалось, что никакой земной жизни Иисуса Христа, изложенной в Евангелиях Нового Завета, якобы, на самом деле, не было, и вся она — это созданный христианами «миф». Главным доказательством основного положения «мифологической школы» являлось нанизывание аргументов из мифов об умирающих и воскресающих богах самых разных народов со всех концов Земли на идею, что все это и явилось основой для создания «евангельского мифа» об Иисусе Христе. Вот откуда в речи Михаила Берлиоза к Ивану Бездомному звучали слова и «про египетского бога Озириса, благостного бога и сына Неба и Земли, и про финикийского бога Фаммуза, и про Мардука (вавилонского бога — В. Ф.), и даже про менее известного грозного бога Вицлипуцли, которого весьма почитали некогда ацтеки в Мексике»³. Кстати, во время повествования о слепленной

¹ Булгаков, М. Избранные произведения. — Т. 1. — Минск : Мастацкая літаратура, 1990. — С. 234.

² Виппер, Р. Ю. Возникновение христианской литературы. — М. —Л. : Изд-во АН СССР, 1946. — С. 13; Лившиц, Г. М. Очерки историографии Библии и раннего христианства. — Минск : Вышэйшая школа, 1970. — С. 140—170.

³ Булгаков, М. Избранные произведения. — Т. 1. — С. 235.

афтеками из теста фигурки Видлипуцци собеседники на Патриарших прудах и «разбудили лихо» в лице Воланда. В романе М. Булгакова атеист М. Берлиоз всего лишь излагал основные положения востребованных в советских издательствах в те годы книг Н. А. Куна, А. Б. Рановича, Н. В. Румянцова⁴.

Конечно, надерганные из мифологии самых разных народов повествования об умерших и воскресших богах, олицетворявших ежегодно умирающую и возрождающуюся растительность, соединенные воедино выглядели, мягко говоря, не очень убедительно. Для ученых умов это сглаживалось теориями о стадильности развития народов и их религиозных представлений. Но как зародить зерно сомнения в душах христиан, не искусенных в науках? И здесь выдвигалась другая основополагающая идея «мифологической школы», поразительная в своей простоте. Оказывается, если расположить книги Нового Завета не в их обычном порядке, а по времени их написания, то получается потрясающая вещь — первые христиане создавали свой образ Христа «от Бога — к человеку». Представители «мифологической школы» поясняли: если бы Иисус существовал в действительности, то его образ создавался бы «от человека — к Богу», т. е., реальная его жизнь с течением времени обрастала бы все большим количеством преданий, легенд, мифов, и в результате он бы был обоготворен. А в Новом Завете, дескать, все обстоит как раз наоборот. Вначале христиане считали Иисуса Христа только Богом и лишь затем принялись создавать ему биографию человека жившего на земле, распятого и воскресшего. Доказательства выглядели так. Самое ранняя книга Нового Завета — «Откровение святого Иоанна Богослова», написанная в 68–69 гг.; затем идут послания апостола Павла, написанные разными людьми, начиная с конца I в. и заканчивая серединой II в.; только затем были написаны Евангелия — около середины II в.; а последняя по времени написания книга Нового Завета — «Деяния святых апостолов»⁵. Вот и все, что требовалось доказать: в «Откровении Иоанна» Иисус Христос изображен фантастическим бо-

⁴ Кун, Н. А. Предшественники христианства. — М., 1922. — С. 45, 53, 56–57; Ранович, А. Б. Происхождение христианских таинств. — М.—Л., 1931. — С. 54; Румянцев, Н. В. Дохристианский христос. — М., 1926. — С. 39–40, 72.

⁵ Виппер, Р. Ю. Возникновение христианской литературы. — С. 20–21, 24, 28, 143; Ковалев, С. И. Основные вопросы происхождения христианства. — М.: Наука, 1964. — С. 32; Ленцман, Я. А. Происхождение христианства. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. — С. 36, 139; Лившиц, Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. — Минск: Вышэйшая школа, 1967. — С. 156–157; Ранович, А. Б. О раннем христианстве. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. — С. 256–258; Румянцев, Н. Православные праздники, их происхождение и сущность. — М., 1936. — С. 44, 86; Токин, Н. Происхождение христианства. — М., 1931. — С. 88, 103–104.

жественным существом, в посланиях Павла он уже постепенно приобретает человеческие черты, и, наконец, только в Евангелиях появляется его земная биография. Таким образом, с ног на голову переворачивалась новозаветная хронология. А то, что в жанре апокалиптики вообще не бывает реальных образов, то, что самый ранний из найденных фрагментов «Евангелия от Иоанна» на несколько десятилетий старше даты, насаждавшейся «мифологической школой», а в посланиях Павла нет ни одной реалии конца I в. и тем более II в. — все это да и многие другие аргументы в расчет просто не брались.

Но оставалось еще одно досадное препятствие для «мифологической школы» — свидетельства античных нехристианских авторов Иосифа Флавия, Тацита, Светония, Плиния Младшего, которые в I в.—начале II в. писали об Иисусе и христианах? При этом два первых из них сообщали точно о времени деятельности Иисуса и казни его прокуратором Иудеи Понтием Пилатом. И ведь эти авторы (иудей и язычники по своей вере) вовсе не считали Иисуса Богом, а именно человеком! Но и здесь «мифологическая школа» нашла изощренный ответ — был провозглашен тезис о «молчании века». Вот его-то истолкование и вложил в уста Михаила Берлиоза М. Булгаков в начале повествования о роковой беседе редактора с поэтом на Патриарших прудах. «Молчание века» — это утверждение о том, что якобы никто из нехристианских авторов до создания Евангелий (по датировке их этой школой) ничего о Христе и христианах не писал и не знал. Соответствующие строки в труды Иосифа Флавия, Тацита, Светония и Плиния Младшего внесли якобы гораздо позднее христианские переписчики, например, где-то в Средние века⁶.

Правда, в советской науке не обошлось без осуждения представителей «мифологической школы». Но их осуждали за то, что эти ученые не были марксистами, да и вообще они не материалисты, а идеалисты. К тому же ученые «буржуазные». Но главные постулаты «мифологической школы» в советской атеистической пропаганде оставались незывлемыми: Иисус Христос — «миф» и это, дескать, доказывается хронологией книг Нового Завета и «молчанием века».

На фоне отрицания историчности Иисуса «мифическими» фигурами объявлялись и Дева Мария, и Иоанн Креститель, и многие другие персонажи Нового Завета (например, у Н. В. Румянцев: «Иоанн Креститель —

⁶ Вишпер, Р. Ю. Возникновение христианской литературы. — С. 17; Каждан, А. П. От Христа к Константину. — М. : Знание, 1965. — С. 145–146; Ковалев, С. И. Основные вопросы происхождения христианства. — С. 33–34; Ранович, А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. — М. : Политиздат, 1990. — С. 447; Румянцев, Н. Православные праздники, их происхождение и сущность. — С. 44.

сказочная личность», «мифический апостол Павел»⁷). «Досталось» при этом даже Понтию Пилату, но, так сказать, косвенно. Дело в том, что «доказательства» приверженцев «мифологической школы» приводили к парадоксальным результатам. Коль Иисуса не существовало, а книги Нового Завета были написаны в период с конца 60-х гг. I в. до конца II в., то, получалось, что нет оснований утверждать, что христианство возникло в Палестине в начале I в. Поэтому родиной христианства назывались Малая Азия, Египет, Рим и т. д., точнее иудейские общины этих мест, но никак не Палестина⁸. А о наместнике Иудеи Понтии Пилате при римском императоре Тиберии (14–37 гг.) предпочитали вообще не говорить. А если все же фигура Пилата всплывала в трудах представителей «мифологической школы», то в интерпретации, мягко говоря, удивительной. Советский историк Р. Ю. Виппер (ученый со сложной судьбой, ставший известным еще до революции, затем эмигрировавший, а с 1940 г. живший в СССР) утверждал, что авторы новозаветных Евангелий, закончившие их написание где-то в 160–170-х гг., при создании биографии Иисуса сознательно решили отнести его проповеди и казнь к временам Понтия Пилата. Ибо они якобы хорошо знали о деятельности наместника Иудеи из книг Иосифа Флавия, который описал особую враждебность прокуратора к иудейской традиции, и решили показать Пилата как человека, сочувствовавшего проповедям Иисуса в противовес фанатизму иудеев. Такой образ Пилата, по мнению Р. Ю. Виппера, появился сначала в христианских апокрифах и только затем перешел оттуда в Евангелия⁹.

И вообще, куда только не помещали родину христианства, к каким только временам не относили возникновение христианства! А все для того, чтобы торжественно заявить, как это сделал в своей брошюре в 1936 г. Н. Румянцев: «Иисус такое же мифическое существо, как Зевс, Иегова или баба-Яга»¹⁰. Ни больше, ни меньше! И появлялись книги со странными заголовками вроде «Дохристианский христос» того же Н. Румянцева (в ней-то и содержится набор воскресающих и умирающих богов, о которых повествовал Ивану Бездомному Берлиоз в романе М. Булгакова). А ведь все это в 1920–1930-е гг. было отнюдь не невольным заблуждением разума. Ибо в советской атеистической пропаганде выводы «мифологической школы» получили «пра-

⁷ Румянцев, Н. Православные праздники, их происхождение и сущность. — С. 85, 86.

⁸ Виппер, Р. Ю. Возникновение христианской литературы. — С. 126–129; Ковалев, С. И. Основные вопросы происхождения христианства. — С. 36–37; Лившиц, Г. М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. — С. 138; Рожицын, В. Происхождение священных книг / В. Рожицын, М. Жаков. — Л., 1925. — С. 76–78.

⁹ Виппер, Р. Ю. Возникновение христианской литературы. — С. 233.

¹⁰ Румянцев, Н. Православные праздники, их происхождение и сущность. — С. 43.

вильный» классовый подход. Вот, например, у того же Н. Румянцев: «Итак, “Апокалипсис” при своем первоначальном появлении в свет играл объективно контрреволюционную роль» (1934 г.)¹¹. Или в книге В. Рожицына «Происхождение христианства» (1922 г.): «Евангелие нигде не стоит на классовой точке зрения рабской или пролетарской бедноты»¹². Либо в его же книге «Золотая легенда. Книга о святых мучениках»: «Основные трудящиеся классы стояли вне христианского движения»¹³.

В 1970—1980-е гг. ряд советских ученых осмелились бросить вызов насаждавшимся пропагандой идеям «мифологической школы». Среди них были М. М. Кубланов, И. С. Свенцицкая, С. С. Аверинцев, А. Ч. Козаржевский и другие¹⁴. И уже тогда смело заговорили о нелепости «мифологической» хронологии книг Нового Завета. Самые ранние послания апостола Павла отнесли к середине I в., «Откровение» — ко второй половине этого же века, а относительно Евангелий заметили, что они не создавались сразу, а на протяжении десятилетий по свидетельствам учеников Иисуса. А тем временем испустил дух и воинствующий атеизм.

Однако существовала область исследований историков, для которой многие из тенденциозных положений «мифологической школы» сразу же стали не просто неприемлемыми, а откровенно абсурдными. Это — история Римской империи и, в первую очередь, Иудеи под владычеством Рима. В погоне за аргументами для доказательства мифичности Иисуса «мифологическая школа» бесшабашно «перекраивала» на свой лад сведения важнейших исторических источников по истории Иудеи I в. н. э. Историкам из нехристианских античных источников были хорошо известны, например, имена и деяния всех римских наместников Иудеи, в т. ч. и Понтия Пилата, целых 10 лет (с 26 г. по 36 г.) управлявшего вверенной ему императором территорией (дольше его управлял лишь его предшественник Валерий Грат — 11 лет). Поэтому-то Р. Ю. Виппер и пытался примирить взгляды самых радикальных коллег по «мифологической школе» с общеизвестными фактами. Но ведь, более того, и сами книги Нового Завета для историков являются важными

¹¹ Румянцев, Н. Апокалипсис — Откровение Иоанна. Его происхождение и классовая роль. — М., 1934. — С. 77.

¹² Рожицын, В. Происхождение христианства. — Харьков, 1922. — С. 44.

¹³ Рожицын, В. Золотая легенда. Книга о святых мучениках. — М., 1925. — С. 64.

¹⁴ Козаржевский, А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. — М.: МГУ, 1985; Кубланов, М. М. Новый Завет. Поиски и находки. — М., 1964; Кубланов, М. М. Возникновение христианства. — М.: Наука, 1974; Культура Ранней Римской империи // История древнего мира. Упадок древних обществ. — М.: Наука, 1983. — С. 112—129; Свенцицкая, И. С. Запрещенные евангелия. — М., 1965; Свенцицкая, И. С. Раннее христианство: страницы истории. — М.: Политиздат, 1989.

историческими источниками по истории Палестины I в. н. э. В «Деяниях святых Апостолов», например, повествуется о таких прокураторах Иудеи, как Антоний Феликс, Порций Фест (правивших после Понтия Пилата), о лидерах массовых религиозных движений Февде и некоем лжепророке — египтянине, подавленных силой римского оружия. И в Евангелиях говорится о наследниках Ирода I — четверовластниках (тетрархах), на допрос к одному из которых отправлял Пилат арестованного Иисуса, ибо обвиняемый как уроженец Галилеи был подданным тетрарха. Исказить историю Римской империи (пусть и ее маленькой провинции) в угоду фальсификациям «мифологической школы» было делом невозможным. Надуманные хитросплетения жаждавших объявить Иисуса «мифом» рассыпались в прах при соприкосновении с реалиями истории. А главные из этих реалий содер­жались как раз в трудах тех самых древних историков, на которые было наложено «молчание века».

В советское время из вышеназванных древних авторов издавался лишь Тацит. Не издавать его в угоду идеям «мифологической школы» было просто нельзя, ибо «Анналы» Тацита — важнейший источник по ранней Римской империи. Но с дореволюционными изданиями трудов Иосифа Флавия можно было ознакомиться лишь в нескольких библиотеках огромного Советского Союза. Так сложилась судьба, что мне вместе с профессором К. А. Ревяко довелось стать издателями первого и, как оказалось, последнего, в СССР издания книги Иосифа Флавия «Иудейская война». Было это как раз в 1991 г. За столетия своего господства в советском религиоведении «мифологическая школа» сыграла крайне отрицательную роль не только в исследовании христианства, ее постулаты вступали и в прямое противоречие с основами антиковедения как академической науки. В небольшой степени по этой причине она стала утрачивать свои позиции еще в последние десятилетия существования СССР.

ОБ АВТОРАХ

АГЕЕНКОВА, Екатерина Кузьминична, кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры юридической психологии факультета коммуникации и права Минского института управления (Минск, Беларусь).

АЛАМПИЕВ, Олег Анатольевич, аспирант кафедры социологии факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета; преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Полоцкого государственного университета (Новополоцк, Беларусь).

АНТОНОВ, Константин Михайлович, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия).

АРИНИН, Евгений Игоревич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения факультета философских и социальных наук Владимирского государственного университета имени А. Г. и Н. Г. Столетовых (Владимир, Россия).

АРИСТОВА, Алла Вадимовна, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и педагогики факультета экономики, менеджмента и права Национального транспортного университета; старший научный сотрудник отделения религиоведения (ОР) Института философии (ИФ) имени Г. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина).

АСТАПОВ, Сергей Николаевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия).

БАБОСОВ, Евгений Михайлович, доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси, главный научный сотрудник отдела политической социологии и социологии права Института социологии НАН Беларуси (Минск, Беларусь).

БАБОСОВА, Екатерина Сергеевна, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник отдела политической социологии и социологии права Института социологии НАН Беларуси (Минск, Беларусь).

БАНЕК, Казимеж, хабилитированный доктор, профессор отделения философии факультета философии Института религиоведения Ягеллонского университета (Краков, Польша).

БАРАШКОВ, Виктор Владимирович, аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

БЕЛИКОВА, Екатерина Олеговна, кандидат социологических наук, доцент кафедры документной лингвистики и документоведения

Института филологии и межкультурной коммуникации Волгоградского государственного университета (Волгоград, Россия).

БУЛАНОВА, Ирина Сергеевна, старший преподаватель кафедры психологии Института естественных наук Волгоградского государственного университета (Волгоград, Россия).

ВАСИЛЬЕВА, Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры общественных наук Института туризма и гостеприимства (филиал Российского государственного университета туризма и сервиса) (Москва, Россия).

ВЛАДЫЧЕНКО, Лариса Дмитриевна, кандидат философских наук, докторант кафедры религиоведения философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (Киев, Украина).

ВОРОЖЕЙКИНА, Лариса Ивановна, преподаватель кафедры общей и клинической психологии факультета социальной работы, общей и клинической психологии Волгоградского государственного медицинского университета (Волгоград, Россия).

ВОРОПАЙ, Степан Юрьевич, аспирант лаборатории развивающего обучения Национального института образования (Минск, Беларусь).

ВОСКОВСКАЯ, Людмила Васильевна, кандидат психологических наук, доцент, доцент кафедры психологии и безопасности жизнедеятельности факультета информационной безопасности Южного федерального университета (Таганрог, Россия).

ГАВРИЛОВА, Наталья Сергеевна, кандидат философских наук, научный сотрудник отделения религиоведения Института философии имени Г. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина).

ГЛАВАЦКАЯ, Елена Михайловна, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры археологии и этнологии исторического факультета Уральского федерального университета (Екатеринбург, Россия).

ГУРИНОВ, Евгений Александрович, магистр исторических наук, аспирант кафедры истории древнего мира и средних веков исторического факультета Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

ДАВЫДОВ, Иван Павлович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

ДАНИЛОВ, Андрей Владиленович, кандидат богословия, доктор философии, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии имени свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета; директор Института религиозного диалога и межконфессиональных коммуникаций при Синоде Белорусской Православной Церкви (Минск, Беларусь).

ДОМАНСКАЯ, Анастасия Игоревна, преподаватель кафедры философии культуры, аспирант кафедры философии и методологии науки

факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

ЗАБАЕВ, Иван Владимирович, кандидат социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия).

ЗОЛОТУХИН, Всеволод Валерьевич, кандидат философских наук, преподаватель кафедры истории философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия).

ЗОЛОТУХИНА (Аболина) Елена Всеволодовна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии факультета философии и культурологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия).

ИВАНОВА, Анастасия Сергеевна, магистрант кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия).

ИЛАРИОН, иеромонах (РЕЗНИЧЕНКО, Егор Александрович), магистр богословия, преподаватель кафедры богословия факультета богословия Санкт-Петербургской православной духовной академии (Санкт-Петербург, Россия).

КАНАПАЦКАЯ, Зорина Ибрагимовна, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры общенаучных дисциплин гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

КАНАХ, Аммар Махмудович, кандидат политических наук, доцент кафедры философских и социальных наук Севастопольского национального технического университета, руководитель Украинско-арабского центра научно-культурных связей (Севастополь, Украина).

КАРАСЕВА, Светлана Геннадьевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук (ФФСН) Белорусского государственного университета (БГУ) (Минск, Беларусь).

КИСЕЛЕВ, Олег Сергеевич, кандидат философских наук, ученый секретарь Института философии имени Г. Сковороды НАН Украины (Киев, Украина).

КЛЮЕВА, Вера Павловна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения Российской академии наук (Тюмень, Россия).

КОЛКУНОВА, Ксения Александровна, преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия).

КОЛОДНЫЙ, Анатолий Николаевич, доктор философских наук, профессор, заместитель директора, руководитель отделения религиоведения Института философии НАН Украины (Киев, Украина).

КОНАЧЕВА, Светлана Александровна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия).

КОРОТКАЯ, Татьяна Петровна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Белорусского государственного экономического университета (Минск, Беларусь).

КОСИОР, Кшиштоф, хабилитированный доктор, профессор, ведущий кафедрой религиоведения и философии Востока факультета философии и социологии университета имени Марии Складовской-Кюри (Люблин, Польша).

КРИХТОВА, Татьяна Михайловна, аспирант факультета антропологии Европейского университета (Санкт-Петербург, Россия).

КРЫЛОВ, Герман Леонидович, преподаватель кафедры восточной филологии отделения востоковедения факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; слушатель факультета дополнительного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия).

КСЁНЖЕК, Анна, докторант факультета философии Института религиоведения Ягеллонского университета (Краков, Польша).

КУЗЬМИНА, Елена Владиславовна, ассистент кафедры общей философии, соискатель кафедры религиоведения философского факультета Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия).

ЛАРИОНОВА, Виктория Константиновна, доктор философских наук, профессор, ведущий кафедрой философии и социологии философского факультета Прикарпатского национального университета имени В. Стефаника (Ивано-Франковск, Украина).

ЛОБАНОВ, Сергей Владимирович, аспирант Института философии РАН, старший преподаватель кафедры религиоведения Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва, Россия).

ЛЯВШУК, Владимир Евгеньевич, магистр педагогических наук, старший преподаватель кафедры коммерческой деятельности факульте-

та экономики и управления Гродненского государственного университета имени Янки Купалы (Гродно, Беларусь).

МАЛЕВИЧ, Татьяна Владимировна, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН (Москва, Россия).

МАРТЫНКИН, Андрей Владимирович, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и международных отношений историко-филологического факультета Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова (Севастополь, Украина).

МАРТЫСЕВИЧ, Анна Степановна, кандидат культурологии, преподаватель кафедры философии факультета заочного образования Белорусского государственного университета культуры и искусств (Минск, Беларусь).

МЕФОДИЙ, иеромонах (Зинковский) кандидат технических наук, кандидат богословских наук, докторант 3-его года обучения Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Санкт-Петербург, Россия).

МИКСЮК, Анастасия Степановна, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин социально-экономического факультета Международного гуманитарно-экономического института (Минск, Беларусь).

МОБИЛИ, Роберт Багратович, председатель албано-удинской христианской общины Азербайджана; старший научный сотрудник кафедры кристаллографии, минералогии и геохимии геологического факультета Бакинского государственного университета (Баку, Азербайджан).

МОЖЕЙКО, Марина Александровна, доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе и международным связям Института теологии имени свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

МУХА, Ольга Ярославовна, кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Института философского образования и науки Национального педагогического университета имени М. Драгоманова (Киев, Украина).

ОСТРОВСКАЯ, Елена Александровна, доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

ПАВЛЮК, Алексей Петрович, магистр теологии, докторант кафедры религиологии факультета теологии Университета кардинала Стефана Вышинского (Варшава, Польша).

ПАПАЯНИ, Иван Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета компьютерных наук и технологий Донецкого национального технического университета (Донецк, Украина).

ПАТЕЕВ, Ринат Фаикович, кандидат политических наук, старший преподаватель кафедры теоретической и прикладной политологии факультета социологии и политологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону, Россия).

ПОЗНИНА, Наталья Анатольевна, кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии и безопасности жизнедеятельности Технологического института Южного федерального университета (Таганрог, Россия).

ПОЛЯКОВ, Алексей Геннадьевич, кандидат исторических наук, помощник директора Кировского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации; председатель Историко-культурного молодежного научного общества «Самобытная Вятка» (Киров, Россия).

ПРУЦКОВА, Елена Викторовна, преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия).

САРАПИН, Александр Васильевич, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры религиоведения философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (Киев, Украина).

САХАРОВА, Людмила Геннадьевна, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой социальных наук факультета социальной работы; заведующий научной лабораторией теории и методики поликультурного воспитания студентов Кировской государственной медицинской академии (Киров, Россия).

СЕМКО, Мария Сергеевна, маркетолог—аналитик Украинско-арабского центра научно-культурных связей (Севастополь, Украина).

СИНЕЛИНА, Юлия Юрьевна, доктор социологических наук, руководитель отдела социологии религии Института социально-политических исследований Российской академии наук (Москва, Россия).

СИНИЛО, Галина Вениаминовна, кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск, Беларусь).

СОКОЛОВА, Анна Дмитриевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии русского народа Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Макля РАН (Москва, Россия).

СТАВИНСКИ, Петр, кандидат философских наук, профессор гуманитарного факультета института философии и социологии Педагогического университета (Краков, Польша).

СТЕПАНОВА, Елена Алексеевна, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН (Екатеринбург, Россия).

ТАЙВАН, Леон Леонович, доктор исторических наук, профессор отделения востоковедения гуманитарного факультета Латвийского университета; профессор Рижской высшей школы права (Рига, Латвия).

ТАЙВАНЕ, Элизабете, доктор теологии, доцент кафедры истории Церкви и истории религий теологического факультета Латвийского университета (Рига, Латвия).

ТЕМПЛИНГ, Владимир Яковлевич, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения Российской академии наук (Тюмень, Россия).

ТОКРАНОВ, Владимир Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения философского факультета Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия).

ТРОФИМОВА, Ксения Павловна, младший научный сотрудник отдела социальной и политической философии Института философии РАН; соискатель философского факультета, кафедры философии религии и религиоведения МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

ФЕДОСИК, Виктор Анатольевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков исторического факультета Белорусского государственного университета (БГУ) (Минск, Беларусь).

ФИЛИПОВИЧ, Людмила Александровна, доктор философских наук, профессор, заведующий отделом истории религии и практического религиоведения отделения религиоведения Института философии имени Г. Сковороды НАН Украины, вице-президент Украинской ассоциации религиоведов (Киев, Украина).

ФИЛИПОВ, Алексей Константинович, заместитель руководителя отдела информационных технологий философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

ФОЛИЕВА, Татьяна Александровна, кандидат философских наук, доцент кафедры профсоюзного движения, общих и гуманитарных дисциплин Волгоградского филиала Академии труда и социальных отношений (Волгоград, Россия).

ХАЙБУЛИНА, Эльвира Ильясовна, магистрант кафедры психологии и безопасности жизнедеятельности факультета информационной безопасности Южного федерального университета (Таганрог, Россия).

ЧЕРНОВ, Александр Юрьевич, доктор психологических наук, доцент, заведующий кафедрой психологии Института естественных

наук, Федеральное Государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования, Волгоградский Государственный университет (Волгоград, Россия).

ШАТРАВСКИЙ, Сергей Иосифович, кандидат богословия, доцент кафедры религиоведения Института теологии имени свв. Мефодия и Кирилла БГУ (Минск, Беларусь).

ШИЛКИНА, Маргарита Васильевна, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой религиоведения, декан факультета религиоведения Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва, Россия).

ШКУРОВА, Елена Валерьевна, кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры социологии ФФСН БГУ (Минск, Беларусь).

ШУЛЫНДИНА, Анастасия Борисовна, кандидат философских наук, ученый секретарь нижегородского отделения Российского философского общества; концертмейстер Нижегородской государственной консерватории (Нижний Новгород, Россия).

Научное издание

Материалы
Международной научно-практической конференции
«ЧЕЛОВЕК и РЕЛИГИЯ»

(Минск, 14–16 марта 2013 г.)

*Статьи публикуются в авторской редакции
и с сохранением авторского стиля изложения*

Ответственный за выпуск Н. Ю. Карасёва
Компьютерная верстка А. А. Диковская
Корректор Э. А. Ходолева

Подписано в печать 02.12.2013.
Формат 60×84/16. Гарнитура Asademy.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 28,60. Уч-изд. л. 29,72.
Тираж 99 экз. Заказ № 262.

Издатель и полиграфическое исполнение:
ОДО «Издательство “Четыре четверти”».
ЛИ № 02330/137 от 16.03.2009.
Ул. Б. Хмельницкого, 8-215, 220013, г. Минск.
Тел. / факс: (+375 17) 3312542. E-mail: info@4-4.by

Кафедра религиоведения
Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета

при поддержке

Кафедры философии культуры
факультета философии и социальных наук
Белорусского государственного университета
Молодежной ассоциации религиоведов
(Украина)

Московского религиоведческого общества
Редакции журнала «Религиоведческие исследования» (Россия)

Портала «Религиозная жизнь» (Religious-Life.Ru)
АНО «Независимый научно-исследовательский центр»
(Волгоград, Россия)

МЕЖДУНАРОДНЫЕ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Минск, Беларусь

<p>I</p> <p>2009</p> <p>21–22 февраля</p> <p>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ</p>		<p>II</p> <p>2011</p> <p>17–18 марта</p> <p>РЕЛИГИЯ И ТЕКСТ: ОТ ПРАКТИКИ К ТЕОРИИ</p>	
<p>III</p> <p>2013</p> <p>14–16 марта</p> <p>ЧЕЛОВЕК И РЕЛИГИЯ</p>		<p>IV</p> <p>2015</p> <p>16–18 апреля</p> <p>РЕЛИГИЯ И / ИЛИ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ</p>	

Кафедра религиоведения
Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла
Белорусского государственного университета

при поддержке

Кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук
Белорусского государственного университета
Молодежной ассоциации религиоведов (Украина)
Московского религиоведческого общества
Редакции журнала «Религиоведческие исследования» (Россия)
Портала «Религиозная жизнь» (Religious-Life.Ru)
АНО «Независимый научно-исследовательский центр» (Волгоград, Россия)

IV Международная научно-практическая конференция РЕЛИГИЯ И/ИЛИ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ

16–18 апреля 2015 года
Минск, Республика Беларусь

Программный комитет конференции

Хоффманн Хенрик (Краков, Польша), председатель;
Аринин Евгений Игоревич (Владимир, Россия);
Астахова Лариса Сергеевна (Казань, Россия);
Сгибнева Ольга Ивановна (Волгоград, Россия);
Филипович Людмила Александровна (Киев, Украина)
Шахнович Марианна Михайловна (Санкт-Петербург, Россия).

Организационный комитет

С. И. Шатравский (Минск, Беларусь), председатель;
Л. Д. Владыченко (Киев, Украина);
С. Г. Карасева (Минск, Беларусь);
О. С. Киселев (Киев, Украина);
П. Н. Костылев (Москва, Россия);
О. Я. Муха (Киев, Украина);
К. П. Трофимова (Москва, Россия);
Т. А. Фолиева (Волгоград, Россия);
В. Л. Хромец (Киев, Украина).

Направления работы конференции

- I. История религии
- II. Социология религии
- III. Психология религии
- IV. Антропология религии
- V. Культурология религии
- VI. Феноменология религии

Круглые столы

в рамках работы конференции

- Религия и образование
- История и теория религиоведения
- Государственно-конфессиональные отношения в современном мире

Рабочие языки конференции: русский, белорусский, английский

По вопросам, относящимся к работе конференции, обращайтесь:

rel-crossroads@mail.ru