

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

СВЕЧА – 2013

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 25

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

*30 – 31 октября 2013 года
г. Владимир*



Владимир 2013

УДК 2
ББК 86.2

Редакционная коллегия:

Е. И. Аринин, доктор философских наук, профессор ВлГУ
(ответственный редактор)

Н. М. Маркова, кандидат философских наук, доцент ВлГУ
(член редколлегии)

В. А. Медведева (ответственный секретарь), ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ,
Проект №13-03-00532а

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Сборник (т. 25. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении) включает материалы международной научно-практической конференции, состоявшейся во Владимирском государственном университете на базе кафедры философии и религиоведения гуманитарного института в рамках проекта «Концептуализация религиозности в академическом философском религиоведении: социально-философские, историко-культурологические и социологические аспекты», получившего поддержку РГНФ. Доклады содержат результаты научных исследований проблем религиозности специалистами по философии, филологии, истории, социологии, психологии, культурологии и ряду других наук.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0406-1

© Коллектив авторов, 2013
© ВлГУ, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 2

ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО. ПРОБЛЕМЫ ТЕРМИНОЛОГИИ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Часть 2

Матецкая А.В. Диффузная религиозность в современном обществе	6
Матушанская Ю.Г. Аутопойезис библейской философско-исторической концепции как мировоззренческой основы западной цивилизации (социально-философский анализ).....	15
Морозова Г.В. Рефлексия и религиозный опыт.....	28
Намаканов Б.А. Психофизиологические аспекты стрессоустойчивости и значение религиозности.....	34
Носачев П.Г. «Эзотерика» – «оккультизм» – «эзотеризм»: академические подходы к осмыслению понятий.....	39
Петросян Д.И. Толерантность против ксенофобии в оценках жителей г. Владимира.....	51
Петрушкевич М.С. Религиозная коммуникация: особенности Интернет-практик в Украине.....	61
Пикалов Д.В. Метафизические искания человека каменного века.....	77
Поляков А.Г. «Правые церковные разделения»: к вопросу о совершенствовании терминологии исследования (на примере викторианского течения в Русской Православной Церкви)	87
Самарина Т.С. Понятие «молитва» в творчестве Фридриха Хайлера.....	98

Семененко-Басин И.В. Говорить о святости: тематика русской агиологии в исследовательской литературе.....	110
Силантьева М.В. Авторитарность в системе церковных организаций. Аксиолого-антропологический анализ.....	147
Симонян Л.Д. Безымянные языческие боги в армянских этнографических материалах.....	163
Смелова Н.Е. Философский анализ молитвы: гносеологический аспект.....	181
Смирнов М.Ю. Религиозный опыт и религиозность с точки зрения социологии религии.....	196
Терюкова Е.А. Понятия «свобода совести» и «свобода вероисповедания» в контексте российского законодательства начала XX века.....	203
Тимощук Е.А. Феноменология религии.....	217
Топилина Н.В. Особенности религиозной ситуации в районе тридцатикилометровой зоны Ростовской АЭС.....	236
Хлопкова О.В. Некоторые аспекты развития процесса секуляризации в христианском и исламском обществах.....	243
Худякова Г.П. Грех и покаяние в авраамической антропологии.....	252
Черныш А.В. Мистическое сектанство в России как объект исторических исследований в XIX – XXI вв.	265
Чирков Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской практике Римско-католической церкви.....	273

Раздел 3

ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО «МИССИЯ, ОБРАЩЕНИЕ, ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО В ХРИСТИАНСКОМ ОПЫТЕ ЗАПАДА И ВОСТОКА ЕВРОПЫ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ»,

научная конференция (Ассоциация историков религии, Факультет философских, исторических и социальных наук ВлГУ, Лаборатория медиевистических исследований факультета истории НИУ ВШЭ, Российская национальная комиссия международной комиссии по сравнительной истории церквей (COMMISSION INTERNATIONALE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE COMPARÉE) и Центр украинистики и белорусистики Исторического факультета МГУ),
25 – 26 июня 2013 года, г. Гусь-Хрустальный

- Арапов Д.Ю.** Мусульмане Кавказа и заграничный исламский мир в «Высочайших повелениях» императора Николая I283
- Аринин Е.И.** Н. Луман и новое понимание религии как «аутопойетической системы».....291
- Власов А.М.** От атеизма к апологетике. Духовное становление К. С. Льюиса.....323
- Дмитриев М.В.** Православная церковь Московской Руси перед лицом ислама и язычества в Поволжье: велась ли миссионерская деятельность в XVI – XVII вв.?.....329
- Крестьянинов А.В.** Миссионерство в исследованиях Казанской Духовной академии во второй половине XIX в.348
- Филиппова Т.А.** От языка вражды к критической рефлексии: образы мусульманского Востока в русской журнальной сатире (на примере Турции начала XX века)357
- Хижий М.Л.** Церковная печать в начале XX века в России о еврейских погромах.....374
- Чистяков П.Г., Сергазина К.Т.** Культурная и религиозная идентичность "советского человека" (по дневникам М. Ф. Саввина 1961 – 1971 гг.)381

ДИФFUЗНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Характерной чертой современных обществ является разнообразие представленных в них религий и типов религиозности. В данной статье предпринята попытка анализа приобретающей всё более широкое распространение диффузной религиозности.

Понятия диффузной (рассеянной) религиозности и диффузной религии возникли во второй половине XX века в связи с изменением религиозной ситуации в западных обществах, повышения интереса к смысложизненным вопросам (сдвига в сторону «постматериалистических ценностей», по Р. Инглхарту), появлением новых религиозных движений (НРД), Нью Эйдж, феномена «спиритуальности» и др. Изменение социальных форм существования религии и форм индивидуальной религиозности требовали научного анализа и новых теоретических подходов. М.Я. Смирнов отмечает: «На исходе XX века продолжается наполнение «контента» социологии религии исследовательскими теориями, рождёнными в ходе эмпирических изысканий в области современной религиозной жизни общества (теории «скрытой религии», «диффузной религии», «публичной религии», «популярной религии», концепты «приватизации религии» и «приватизации веры», «исповедания без принадлежности» и «принадлежности без исповедания», новые трактовки религиозного плюрализма и др.)»¹.

Термин «диффузный» применительно к религии и религиозности обозначает, прежде всего, выход религиозных исканий и практик за пределы организованных религий. Понятие диффузной религиозности, связан-

¹ Смирнов М.Ю. Социология религии как предмет научной самоидентификации // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13., Вып.3. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С.10.

ное со смещением исследовательского интереса от «институтов» к «практикам» как «явлению, противоположному жесткой и установленной системе религиозных текстов, норм и институтов»², употребляется довольно часто, но устоявшейся, общепринятой его дефиниции не существует.

В данной статье под диффузной религиозностью понимается приверженность распыленным верованиям и практикам, находящимся вне доктринального и организационного пространства традиционных, институционализированных религий.

Социологические исследования религиозности на протяжении последних десятилетий регулярно показывают, что религиозные представления современных россиян эклектичны и противоречивы. Примером могут служить материалы недавнего опроса, проведенного ФОМ³. Анализируя результаты этого опроса, К. Кожевина отмечает: «среди православных только 57% верят в то, что Вселенная была создана Богом, а 43% – что душа после смерти попадает в рай или ад. Четверть православных, следуя в данном случае индуистской традиции, верят в реинкарнацию. В ... анкете блок вопросов про религиозность соседствовал с блоком вопросов о внеземных цивилизациях. Когда мы сопоставили некоторые ответы, оказалось, что именно воцерковленные чаще, чем остальные, верят в то, что на Землю прилетали инопланетяне и контактировали с людьми»⁴.

Респонденты демонстрируют слабое знание христианского вероучения, приверженность идеям, противоречащим этому вероучению. Часто подобная ситуация рассматривается социологами как следствие религиоз-

² Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России: Сборник статей. М.: 2006. С. 11

³ Ценности: религиозность. Сколько россиян верят в Бога, посещают храм и молятся своими молитвами? – ФОМ. 14.06.2013. [Электронный ресурс] // URL: <http://fom.ru/obshchestvo/10953#> (дата обращения: 20.06/13).

⁴ Кожевина К. «Верит – не верит»: особенности российской религиозности. О религиозности россиян и американцев [Электронный ресурс] // URL: <http://fom.ru/blogs/10955#> (дата обращения: 20.06.13)

ной неграмотности, прерывания религиозной традиции в советский период и т.д. С этим сложно спорить. Но и в западных обществах, где религиозная традиция не прерывалась насильственной атеизацией, наблюдается эклектичность верований⁵.

Сама по себе эклектичность верований зачастую воспринимается российскими исследователями как отклонение от некой нормативной модели религиозности. Нормативной же автоматически признается модель религиозности, характерная для Православной церкви. Отсюда – попытки исследователей определить «степень воцерковленности» православных россиян, внимание к соблюдению обрядов и правил, характерных именно для православия. Изучая религиозность населения, российские исследователи обращают внимание на то, знают ли респонденты основы православного вероучения, совершают ли положенные религиозные обряды. Если респонденты путаются в Символе веры и признаются, что бывают в церкви раз в год, их религиозность оценивается как «поверхностная», «внешняя». Поскольку большинство россиян демонстрирует именно такую религиозность, исследователи приходят к выводу, что в России не произошло религиозного возрождения⁶. Но в данном случае следовало бы говорить об отсутствии возрождения православного...

Основанный на определенной нормативной модели подход к исследованию религиозности вполне последовательно вытекает из исторического опыта России. Россия не слишком отличается в этом плане от западных стран, также имеющих нормативную историческую модель религиозности, связанную с доминированием тех или иных христианских конфессий. Однако, на наш взгляд, в нынешних условиях уже не следует рассматри-

⁵ См., например: Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М., 2012. С.208-209

⁶ Религиозного возрождения в России так и не произошло за 20 лет, считает социолог Борис Дубин [Электронный ресурс] // URL: <http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=47405> (дата обращения – 15.06.2013)

вать данную модель как единственную норму, а всяческие «суеверия» – лишь как отклонения от неё. Подобной позиции можно придерживаться, являясь христианином, находясь внутри определенной религиозной традиции. Но, занимая внеконфессиональную исследовательскую позицию, следует признать, что религиозным мейнстримом становится сегодня именно эклектическая смесь из элементов традиционных религий, веры в НЛО, астрологические прогнозы, переселение душ, ауру, космический разум и колдунов. Можно предположить, что именно этот мировоззренческий коктейль сегодня постепенно превращается в норму - в социологическом смысле, поскольку с социологической точки зрения «нормальным» фактически является то, что признается и разделяется большинством. Речь, разумеется, идет о постсекулярных обществах. В обществах, где секуляризация не осуществилась или имела ограниченный характер, традиционные религии и присущие им модели религиозности сохраняют ведущие позиции.

Распространение диффузной религиозности не отменяет существование традиционных религиозных организаций и в постсекулярных обществах. Однако они всё более утрачивают функцию регулирования «живой» религиозности. Эту функцию они выполняют лишь для незначительного меньшинства активных, практикующих верующих, доля которого в России не превышает и 10%, причем даже это меньшинство подвержено влиянию нехристианских верований. Для большинства же традиционные религиозные организации выполняют, по-видимому, иные функции. Они превращаются в некие формализованные инстанции морального авторитета, критерий для определения коллективной идентичности, символическое воплощение традиции и т.д.

Современная диффузная форма религиозности не подразумевает четкой доктрины, принадлежности к общине верующих да и вообще рели-

гиозной организации (хотя не исключает возникновения кратковременных форм организованного взаимодействия – например, семинаров, лекций и тренингов), не признает институциональной границы между религией и другими социальными институтами, а также «не замечает» противоречий между различными религиозными традициями – именно поэтому в рамках диффузной религиозности могут спокойно сосуществовать христианские и, например, индуистские верования. Можно сказать, что диффузная религиозность деформирует религиозность традиционную, но это своеобразный «побочный эффект» - сама по себе диффузная религиозность складывается независимо от традиционной религиозности.

Большую роль в утверждении диффузной религиозности сегодня играют СМИ и массовая культура, создающие культурную продукцию соответствующего содержания. Внеконфессиональные религиозные верования пронизывает собой практически всё информационное пространство пост-секулярных обществ, переполненное образами «сверхъестественного», «непознанного» и «чудесного».

При этом верования, составляющие содержание диффузной религиозности, часто не артикулируются отчетливо теми, кто их разделяет, могут вообще не осознаваться в качестве религиозных. Поэтому человек вполне может считать себя православным, но верить при этом в переселение душ, инопланетян или энергетических вампиров. Или же верить в переселение душ и энергетических вампиров, не считая себя ни православным, ни религиозным. И тут возникает интересная проблема: считать ли религиозным человека, который не признает себя таковым, но разделяет взгляды, которые вполне могут быть рассмотрены как религиозные? Может ли считаться религиозным человек, не имеющий осознанной «религиозной идентичности»? Но считал ли себя «религиозным» архаический человек, осознавал ли он свою «религиозность»?

В современных постсекулярных обществах широкое распространение получил термин «духовность». Он обозначает совокупность культурных феноменов, связанных с проблемами смысла жизни, личностного роста, самосовершенствования, одушевленности и разумности бытия в целом. Интересующиеся «духовными исканиями» и «духовным измерением бытия» отнюдь не всегда считают себя религиозными людьми. Это может быть связано с приверженностью привычному для этих обществ представлению о религии - понимая под «религией» известные традиционные конфессии, человек просто не осознает собственные верования, отличающиеся от привычных и традиционных, в качестве религиозных. Но вполне возможно и сознательное отторжение традиционных религий, хотя и в этом случае религиозный характер собственных взглядов нередко отрицается. Приведем в качестве примера весьма показательный текст, размещенный на одном из многочисленных «эзотерических» сайтов:

«Духовность и религия – не одно и то же. Духовность основана на непосредственном восприятии и переживании необычных состояний сознания и на собственном опыте над-физических реальностей. Такие переживания и опыт, о которых упоминается во все времена и по всему миру не требуют посредника, обеспечивающего контакт со сверхъестественным. А учения всех основателей мировых религий также первоначально построены на их личном переживании духовной природы космоса. Но, однако, в дальнейшем их опыт оказывается догматизированным усилиями бюрократического аппарата религиозных организаций»⁷.

Автор отрывка противопоставляет живой мистический опыт организованным религиям. Это является общим мотивом для современных приверженцев духовности. Вера в «сверхъестественное» и возможность кон-

⁷ Духовность – это не религия. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.juliana-medvedeva.com/article4> (дата обращения - 20.06.2013)

такта с ним выносятся за пределы религии. Организованная религия оказывается не только не тождественной, но даже враждебной «духовности». Духовность в таком понимании имеет вневременной характер и не привязана к отдельным культурным традициям.

Текст, процитированный выше, является примером рефлексивного, относительно сознательного подхода к собственным взглядам. Но приверженность тем или иным верованиям не всегда предполагает рефлексивность. Диффузные религиозные верования существуют сегодня как некая привычная часть культурного фона, «жизненного мира», о которой человек может даже не задумываться. Социологические опросы часто просто не фиксируют эти верования. Российские опросы, если в них уделяется внимание данной проблематике, упоминают, как правило, астрологию, гадания, сглаз, порчу и инопланетян, хотя содержание диффузной религиозности шире. А.Н. Крылов приводит данные опроса, проведенного в ряде европейских стран, согласно результатам которого, например, лишь 9 % британцев и 10 % итальянцев верит в астрологию, но в «спиритуальность» («духовность») верит уже 23 % британцев и 56 % итальянцев⁸.

О распространенности внеконфессиональных, диффузных верований свидетельствуют популярность определенных произведений массовой культуры, некоторые проявления массового поведения (например, недавние опасения, связанные с ожидаемым очередным «концом света»), появление специфических поведенческих практик – подбор сотрудников в соответствии с гороскопами, обустройство интерьера в соответствии с принципами фэн-шуй, интерпретация межличностных отношений в терминах «отбора» или «получения энергии», посещение мест с «положительной энергетикой», эзотерический туризм, распространение практики медитаций и расширения сознания и т.д.

⁸ Крылов А. Н. Указ. Соч. Стр.208.

К диффузной религиозности можно отнести феномены, культурный статус которых не является однозначным – их часто обозначают как «лженаучные» или как «псевдорелигиозные». Сюда относят астрологию, уфологию, нетрадиционную медицину, парапсихологию, альтернативную историю и т.д. Эти феномены стали слишком распространенными, чтобы рассматривать их лишь как проявления чудачества, мошенничества или недостатка образования. Явно существует определенный запрос на подобную культурную продукцию, природу этого запроса следовало бы обсудить отдельно.

«Лженаучные» или «псевдорелигиозные» верования не рассматриваются их явными приверженцами как религия, а противниками – как наука. Определяющим для подобных феноменов является «пограничный» характер, выраженная в них тенденция к поиску знания, преодолевающего «ограничения», свойственные «традиционной религии» и «официальной науке». «Лженауку» («псевдорелигию»), таким образом, можно охарактеризовать как проявление свойственной массовому сознанию потребности в культурном «синтезе», преодолении разрыва между разными сферами познания – с одной стороны, и знанием и повседневной жизнью – с другой. Но синтетическое состояние культуры, не предполагающее дифференциации культурных содержаний, - признак архаической модели культуры. Именно архаическая модель культуры характеризуется всепроникающим присутствием религиозных, мифологических идей и символов. Выделение религии в качестве отдельного института и отдельной сферы культуры – результат модернизации и секуляризации.

Религиозное действие в рамках архаической культуры и архаической религиозности ориентировано вполне прагматически – обеспечение успеха в той или иной мирской деятельности, безопасность, здоровье и т.д. Современная диффузная религиозность, если она находит выражение в ка-

ких-либо практиках, ориентирована подобным же образом. Та же прагматическая, вполне «внутримировская» установка проявляется и в религиозном поведении россиян, считающих себя православными. Отсюда – возобновившееся почитание реликвий, «оздоровительные» посты, возникшая мода на «крещенские купания» и т.д.

Архаическая религиозность видит мир населенным сверхъестественными сущностями и силами, что мы наблюдаем и в рамках современной диффузной религиозности. Диффузная религиозность гораздо больше тяготеет к «чудесному» в его низших, практически бытовых проявлениях, чем традиционное для западного и российского общества христианство.

Распространение диффузной религиозности свидетельствует о размывании характерной для модернизированных обществ конфигурации отношений между религией и другими социальными институтами, сложившейся в результате секуляризации и социокультурной дифференциации. Можно сказать, что сейчас мы наблюдаем возвращение архаической модели религиозности с характерными для неё признаками: «вездесущностью» мифа, отсутствием единого доктринального ядра, синтетическим знанием, магизмом и практически полным отсутствием моральной проблематики, связанной с концептом спасения.

Matetskaya A.V.

DIFFUSE RELIGIOSITY IN MODERN SOCIETY

This article is about the diffuse religiosity in modern societies. Diffuse religiosity is similar to archaic model of religiosity. The spread of diffuse religiosity reflects the disappearance of the boundaries between religion and other social institutions which appeared as a result of secularization.

Key words: Diffuse religiosity, post-secular society, secularization, spirituality, pseudoscience

**АУТОПОЙЕЗИС БИБЛЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКО-
ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ
ОСНОВЫ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
(социально-философский анализ)**

Едва ли сейчас кто-нибудь будет оспаривать утверждение, что облик современной западной культуры в своей основе сформирован христианскими ценностями. Проблема духовных ценностей человека - одна из центральных в современной социальной философии. Объясняется это тем, что все совершающееся в окружающем мире связано с человеческой деятельностью, которая, в свою очередь, неразрывно связана с вопросами осознания и понимания духовных ценностей. Чем выше интеллект человека, его индивидуальный жизненный опыт, тем весомее его воздействие на происходящие процессы. Западно-христианские этические ценности в XIX в. приобрели вид социально-философской идеи. Дух христианской этики (не только западно-христианской, а христианской этики вообще, включая и православную) с этого момента открыт для всех народов в свободной форме разумно-необходимого философского дискурса. Поэтому большую актуальность приобретает проблема места системы духовных ценностей в формировании западной философии истории.

Методологической основой нашего исследования является структурный функционализм Н.Лумана, в частности теория аутопойезиса социальных систем. Цель исследования - выявление взаимосвязи между концептуальной моделью исторического процесса в Библии и социально-философской мыслью Запада в соответствии с теорией социальных систем Н.Лумана. Гипотеза исследования такова: выявление взаимосвязи между концептуальной моделью исторического процесса в Библии и этикой Запа-

да будет корректным, если оно основано на рассмотрении мировоззренческих основ Западной цивилизации, анализе библейской философско-исторической концепции, исследовании библейских корней основных вопросов современности, рассматриваемых в свете концепции Н.Лумана.

Религиозный текст, которым в данном случае является Библия, является медиумом смысла в терминологии теории аутопойезиса Н.Лумана. Религия, по Луману, является медиумом смысла⁹. Религия предлагает для веры своих адептов в качестве формы «вечную и безусловную правду». Она не только является порождением общества, но и эволюционирует в ходе истории. Каждая цивилизация располагает организованной концептуальной системой, которая ее характеризует. Это связано с тем, что общество во всех его аспектах и в каждом периоде истории возможно только при поддержании общей символики, основой которой является религия. Поэтому библейская философско-историческая концепция, многократно видоизменяясь на протяжении времени, передается из поколения в поколение, сохраняя язык символов и кодов, расшифровка которых дает каждый раз новое ее понимание, осуществляя аутопойезис.

В контексте лумановского понимания Бога – это проект дубликата социального мира, при этом условно индивидуализированное лицо, наделенное функцией наблюдателя второго порядка. В мире Бог может наблюдаться как наблюдатель мира, трансцендентный наблюдатель всех наблюдений и самонаблюдений¹⁰. Религиозный код это имманентное/ трансцендентное. Из трансцендентного при рассмотрении наблюдений в этом мире мы получаем религиозный смысл¹¹. В системе религии человек находится на стороне имманентного, но причастен к трансцендентному, в котором

⁹ Luhmann N. Das Medium der Religion Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen// Soziale Systeme. 2000. № 6. H.1. S. 39–53.

¹⁰ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 159.

¹¹ Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.77.

интерпретируется то, что происходит в имманентном¹². Бог же находится на стороне трансцендентного, но причастен к имманентному. Эта кодировка служит самореференцией религии от других общественных систем, в которых все действия и коммуникации происходят внутри системы, и в то же время это форма контингентности (неопределенности), так как трансцендентное находится вне мира, а значит на стороне неизвестности¹³. Так как имманентное находится вне системы, то оно является инобытием трансцендентного. Божественное является инобытием человеческого. Поскольку человек находится в имманентности, а религия в трансцендентности, то всегда остается место для декартовского «*Cogito, ergo sum*»¹⁴. Всегда есть место сомнению и требованию веры. Смысл здесь противостоит кьеркегоровскому скачку веры¹⁵ в неклассифицируемость¹⁶.

Сакральное не познаваемо в смысле научного рационального познания, тем не менее, об этом можно говорить в рамках религиозного дискурса, рассматривая реальность не как физический мир, а как текст. Аутопойезис созидает социум (в нашем случае Западную цивилизацию) в его отдифференциации по отношению к внешнему миру. Текст (в нашем случае Библия, или, как более частный случай, библейская философско-историческая концепция) является внешней системой по отношению к социуму. Взаимоотношение этих двух систем, как *Ego* и *Alter Ego*, приводит к аутопойезису обеих. Мировоззрение является отражением сакрального текста в общественном сознании¹⁷, что мотивирует действия, приводящие к новым коммуникациям. Западную цивилизацию можно назвать тексту-

¹² Luhmann N. *Die Religion der Gesellschaft*. Fr/M., 2002. S.84.

¹³ Luhmann N. *Die Religion der Gesellschaft*. Fr/M., 2002. S.118.

¹⁴ Декарт Р. *Первоначала философии*// Декарт Р. *Сочинения в двух томах*. Т.1. М., 1989. С.297-422.

¹⁵ Кьеркегор С. *Страх и трепет*. М., 1998.

¹⁶ Luhmann N. *Die Religion der Gesellschaft*. Fr/M., 2002. S.127.

¹⁷ Матушанская Ю.Г. Социальная роль религиозного текста// *Исторические, философские, политические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. №11(25). Ч.2. 2012. С.134-137.

альным сообществом¹⁸, основанным на постоянной реинтерпретации библейского текста.

Согласно Н. Луману, мировое общество это со-бытие мира в коммуникации¹⁹. Западная цивилизация – это подсистема мирового общества, которая как социальная система имеет свои подсистемы, а также внешний мир, в который также входят социальные системы, которые Западом не являются. С.Хантингтон выделяет самое главное разделение – «Запад и остальные»²⁰, что приводит нас к пониманию Западной цивилизации как социальной системы с внешним миром, в который входит все, кроме Запада. Более того, деление на Запад и остальных свидетельствует о том, что это является самоописанием, связанным с наблюдением второго порядка.

Традиционно считается, что у западной цивилизации три основных источника: Библия, Греко-римская культура и варварская культура. Сейчас термин «Запад» повсеместно используется для обозначения того, что раньше именовалось христианством. Дуализм веры и преуспевания – общая проблема Западной культуры. Глубинное значение цивилизации может быть определено через слово «гражданин», гражданин данной местности и гражданин более обширного царства. Тайна цивилизации, по мнению О.Розенштока – Хюсси, в этой двойной зависимости²¹. Поэтому Запад в современном понимании понятие не географическое, а скорее мировоззренческое. Следовательно, Западная цивилизация имеет не географические, а мировоззренческие границы²². Вопрос границ связан с проблемой смысла. Граница является самопроизвольной дифференциацией саморефе-

¹⁸ Stock B. Listing of the Text: On the Uses of the Past. Baltimore, 1990.P.23.

¹⁹ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С.162.

²⁰ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

²¹ Розеншток – Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М.: ББИ, 2002, с.409.

²² Матушанская Ю.Г. Границы и мировоззренческие основы Цивилизации Запада// Исторические, философские, политические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. №1 (15). 2012. С. 126-130.

ренции от инореференции и присутствует во всех коммуникациях²³. Общий смысл задает границу социальной системы. Библейская философско-историческая концепция задает границы Западной цивилизации.

Создание текста – это практика, посредством которой культура организует производство смыслов и ценностей и структурирует саму себя. Структура времени в Библии асимметрична, что создает библейскую линейную модель истории, как социального времени. Идея, которой подчиняется библейское повествование – проявление всемогущества и праведности единого Бога – отличает библейский текст от других древних текстов. Языческие мифы в Библии были полностью переосмыслены в согласии с библейской картиной мира.²⁴ Необратимость времени в трех авраамических религиях основывается на религиозном опыте исхода из Ура Авраама и его семьи, которые вышли из привычной для них среды в неизвестность.²⁵ Они оставили прошлое, которое никогда не возвратится и устремились вперед в будущее. Библейский сюжет жертвоприношения Авраамом сына Исаака (Быт. 22 гл.) С. Кьеркегор связал с так называемым «прыжком веры», как добавил Н.Луман, в неклассифицируемость.²⁶ Только коммуницирование по правилам библейской философско-исторической концепции выводит человека из всеобщего какого-либо данного конкретного социума посредством трансцендируя личности (что приводит к ощущению экзистенциальной связи с Богом) к переходу во всеобщее библейской философско-исторической концепции.

Декалог является нормой справедливости для Западной цивилизации, основанной на Библии, как базовом тексте. Подлинная культура, по мнению Й. Хейзинга, не может существовать без игрового содержания, так

²³ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С.77-78.

²⁴ Кауфман И. Религия Израиля // Библейские исследования. Сборник статей. Сост. Б.Шварц. М., 1997. С. 31-37.

²⁵ Мольтман Ю. Наука и мудрость. М: ББИ, 2005. С.90.

²⁶ Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.127.

как предполагает определенное самоограничение, восприятие себя в определенных добровольно принятых границах.²⁷ Честная игра в области культуры - эквивалент добропорядочности. Религия осуществляет важную функцию по сохранению и воспроизводству морали. Основная черта учения пророков — неразрывное единство религии и морали, которая исходит из библейской концепции Бога. Переход от политеизма к монотеизму — необратимый скачок, сказывающийся на всех элементах религиозного мышления. Справедливость и праведность Бога, проявляемые им на земле, находят, согласно учению пророков, свое выражение в ходе истории. Запрограммированность исторического процесса придает событиям смысл. По мнению М.Элиадэ²⁸, со времен еврейских пророков исторические факты – это «ситуации» в которых человек оказывается лицом к лицу с Богом. Исторические события приобрели религиозно-философский смысл. Переосмысление становится всеобщим методом постижения действительности.²⁹ Именно переосмысление человеческой истории дало историческую модель смены мировых империй в книге Даниила, ставшей основой иудейской апокалиптики эпохи эллинизма.³⁰

Иудейская апокалиптика эпохи II Храма была существенным вкладом в развитие библейской философско-исторической концепции, структуры которой становятся видимыми в апокалиптической литературе. Снятие исторического процесса, абстрагирование и структурирование истории играет главную роль в апокалиптике. Пророчества Ветхого Завета служат материалом экзегетической парадигмы. Именно в связи со способностью проникновения в суть, в смысл истории, декларации «вины» и «суда» в

²⁷ Хейзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. Статьи по истории культуры. М., 2003, С.209-210.

²⁸ Элиадэ М. *История веры и религиозных идей*. Т.1. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2001. С.324.

²⁹ Ауэрбах Э. *Мимесис*. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. С.32-37.

³⁰ Матушанская Ю.Г. Эсхатологическая модель истории как основа исторической концепции Иосифа Флавия // *Религиоведение*. 2002. №2. С.15-26.

Новом Завете интерпретировались через «апокалиптический фильтр».³¹ По мнению Н. Лумана, различие «новое/старое», рассматриваемое как схема наблюдения, есть всего лишь определенная схема. Без противоположного понятия, без своей другой стороны форма не может функционировать. Однако затем преференция нового обесценивает то, что благодаря ей самой провозглашается старым.³² Этические принципы Иисуса в Новом завете строятся на преодолении обычного порядка вещей. Однако самым главным в его антиповедении стала его этика, выраженная в Нагорной проповеди.³³ Казалось бы, не совместимые с жизнью требования «Любви к врагу» (Мф. 5:44) разрушали принципы справедливости, данные в Ветхом завете. Однако это стало провозглашением конца истории, конца того социального времени, которое существовало до прихода Мессии.

По мнению Б.Рассела³⁴ библейский образец истории стал основой, как для христианской исторической концепции Августина, так и для марксистской теории смены общественных формаций. Продолжая традицию эллинистического толкования мифов и поэтических текстов, александрийская школа христианского богословия, к которой принадлежал Августин, разработала метод аллегорического толкования Библии. Это был принципиальный подход к событию, совершающемуся во времени как к иносказанию о смысле, пребывающем вне времени.³⁵ Однако от Августина до Маркса долгий путь и он, по нашему мнению связан с переходом от трансценденции историософии Средневековья к имманентности философии истории Нового Времени.³⁶

³¹ Beyerle S. Apokalyptik und Biblische Theologie // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. № 3 (52). 2010. P. 232-246.

³² Луман Н. Реальность масс-медиа. М., 2005. С. 39.

³³ Матушанская Ю.Г. Мировоззренческие основы этики Христа // Религиоведение. 2007. №4. С.3-11.

³⁴ Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону, 1998. С.416.

³⁵ Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок вселенной // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие Блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002. С. 505.

³⁶ Матушанская Ю.Г. Рождение исторического мировоззрения эпохи Нового времени как особой формы сознания // Религиоведение. 2009. №4. С.24- 31.

Под историей, по Луману, следует понимать не просто фактическую последовательность событий, согласно которой настоящее может постигаться как результат действия прошлых причин и, следовательно, как причина будущих действий. История обеспечивает свободный доступ к смыслу прошлых и будущих событий, то есть она избирательно и допускает пропуски событий, не влияющих на формирование смысла.³⁷ По мнению О.Розенштока – Хюсси, история превращает свои катастрофы – революции в преобразованную повседневность следующего сообщества, сформированного новым «пространством власти».³⁸ Луман не соглашается с И.Гальтунгом³⁹, что революция – это вскрытие основного политического конфликта общества. Согласно Луману, революция – это соскальзывание на волне великих надежд на прекрасное будущее и растущего экономического благосостояния в ситуацию, позволяющую устранить мнимые препятствия прогресса.⁴⁰

Нормы справедливости вырабатываются для того, чтобы определить принципы поведения членов общества и способствовать поддержанию функционирования системы. Основные принципы справедливости разрабатываются для обеспечения распределения ресурсов и для того, чтобы в процессе распределения избежать дезинтеграции общества.⁴¹ Договор (завет) является основой взаимоотношений Бога и социума согласно библейскому тексту, который формирует представления о том, как должно быть организовано гражданское общество, представления о социальной справедливости и гражданском равенстве. Социальное равенство является одной из самых древних гуманистических ценностей и означает состояние

³⁷ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С.121-122.

³⁸ Пигалев А.И. Розеншток – Хюсси // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С.257-259.

³⁹ Galtung J. Methodologie und Ideologie. Aufsätze zur Methodologie. F/M, 1978. S.210-212.

⁴⁰ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С.494-496.

⁴¹ Campbell D.T. On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and the moral tradition // Administrative Science Quarterly. № 45. 1975. P. 138-159. Cook K.S., Messik D.M. Psychological on distribute justice: Convergent, divergent and parallel lines// Equity theory: psychological and sociological perspectives. NY,1983. P. 1-12.

общества, характеризуемое отсутствием значительных социальных различий. Оно может пониматься и как религиозно обусловленное (равенство перед Богом), и как экономически детерминированное (равенство в условиях отсутствия частной собственности), и как равенство возможностей в мире конкуренции.⁴² В качестве методологической основы многими радикальными религиозными движениями современности выбрана близкие по социальному звучанию идеи светской философии типа «философии надежды» Э.Блоха и «критической теории» Ю.Хабермаса.⁴³

Индивидуалистическое общество больше чем коллективистское склонно рассматривать принципы справедливости как универсальные.⁴⁴ Библейский текст как бы помещает на сцену индивида. По аналогии с тем, что язык говорит нами, текст бытийствует личностью и социумом. В результате индивид должен сам для сам конституировать свою идентичность или свою «самость». Так и библейский текст задает патерны поведения человека Западной цивилизации. Библия отличается более глубоким, чем в язычестве, пониманием субъективного. Слова Иисуса Христа «Я говорю вам» (Ин.4:35) отражает индивидуализацию, характерную для эпохи эллинизма. Однако именно с личностью Иисуса связан выход личности за пределы вещного мира.⁴⁵ Цивилизация Запада может рассматриваться как структура. Основой этой структуры является текст Библии с ее исторической концепцией, ее этическими нормами и языком ее образов. Внутри этого мира как текста основным принципом является свобода. Это одновременно упрощает и усложняет схему. Она выражена в идеале историка-

⁴² Белянская Л.В., Матушанская Ю.Г. Идея социального равенства в древнееврейской культуре и ее неокантианские рецепции // Вестник волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология. Социальные технологии. 2010. №1. С. 5-11.

⁴³ Добренъков В.И. Радугин А.А. Христианская теология и революция. М.,1990. С. 23.

⁴⁴ Лейнг К. Стефан У.Дж. Социальная справедливость с точки зрения культуры// Психология и культура. Под ред. Д. Мацумото. СПб.. 2003. С. 601-602 .

⁴⁵ Матушанская Ю.Г. Мировоззренческие основы этики Христа // Религиоведение. 2007. №4. С.3-11.

утописта начала Нового времени Г.-Б. Мабли⁴⁶, который считал, что всемирная история должна быть собранием частных историй.⁴⁷

Преобладание индивидуализма на Западе и коллективизма в иных культурах свидетельствует о том, что индивидуализм — основная черта Запада. Это проявилось, прежде всего, в том, что в европейской культуре впоследствии было названо «революцией Ромео и Джульетты».⁴⁸ Текст Библии актуализирует ценности Западной цивилизации в ней же (Библии) заложенные и инверсирует их в психические системы, формируя тем самым личности. Современная философия постоянно подчеркивает невозможность общего смысла. Однако, такие современные мыслители, как А.Бадью⁴⁹, Д.Агамбен⁵⁰, С.Жижек⁵¹, У. Эко и Дж.Ваттимо⁵² обратились к теме религии и Библии.⁵³ Для аутопойезиса общества необходимы общие смыслы. А для аутопойезиса личности — свой путь присоединения коммуникаций на стороне рефлекслируемого Я. Согласно теории детерминированного хаоса⁵⁴ малейшее отклонение от начальных условий может вызвать серьезные изменения в аутопойезисе системы. На формирование личности влияет множество факторов, однако библейский текст, имплицитно присутствующий в культуре, задает тон и приводит в резонанс всю психическую систему, направляя ее аутопойезис.

Универсализм социальных систем, оперирующих на уровне мирового общества, не только не исключает партикуляризма самого различного

⁴⁶ Мабли Г.-Б. де. Об изучении истории. О том, как писать историю. М., 1993. С.182.

⁴⁷ Матушанская Ю.Г. Мировоззренческие основы частной истории // Вопросы культурологии. 2007. №12. С.8, 24, 29, 41.

⁴⁸ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С.100.

⁴⁹ Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.-СПБ., 1999.

⁵⁰ Агамбен Дж. Apostolos//НЛЮ. 2000. №46.

⁵¹ Жижек С. Хрупкий Абсолют или Почему следует бороться за христианское наследие. М., 2003.

⁵² Носачев П.Г. Постмодернистская философия религии У. Эко и Дж. Ваттимо // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 174-175.

⁵³ Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб., 2013. С.32.

⁵⁴ Более известен как «Эффект бабочки» Э.Лоренца, согласно которому взмах крыльев бабочки в Пекине при определенных атмосферных условиях может привести к урагану в Нью-Йорке. (Ораич Толич Д. Хлебников и авангард. М., 2013. С. 131)

рода, но как раз дает им толчок.⁵⁵ Тема толерантности служит мостом, соединяющим часть и целое, различие и единство. Философом, который известен прежде всего тем, что обратился к христианским доводам в пользу подавления, был Дж.Локк.⁵⁶ Основание толерантности Локк видит в идее свободы абсолютной, истинной, равной, справедливой и беспристрастной.⁵⁷ Всеобщность нуждается в четкой границе, так как любая всеобщность господствует лишь на своей половине (рациональности, свободы, Запада).⁵⁸ Поэтому эмансипация Нового времени была лишь частичной, вычленявшей все Другое (женщину, природу, другие культуры).⁵⁹ В 1995 г. ЮНЕСКО приняла «Декларацию принципов толерантности». Происходит смена парадигмы в оценке соотношения индивидуального и общего, частного и публичного, различий и единства. Вопрос ставится уже не просто о том, как жить вместе, а как жить вместе, не утрачивая идентичности различий.⁶⁰

Проблема толерантности непосредственно связана с представлениями о природе Зла.⁶¹ Интолерантность в глазах ее защитников связана именно с интолерантностью ко Злу. Один из путей постижения смыслов и границ толерантности – анализ форм и проявлений ее противоположности – интолерантности или нетерпимости. Примеров подобного восприятия мира в Библии достаточно. Прежде всего, это интолерантность к нарушению и нарушителям социальных норм и ритуальной чистоты (что идентифицируется как грех). Толерантность может проявляться фрагментарно, носить избирательный характер, так что достаточно высокий уровень то-

⁵⁵ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С.178.

⁵⁶ Toleration // The Encyclopedia of Philosophy. V. 7. London- New-York, 1967. P. 143-146.

⁵⁷ Локк Дж. Письмо о веротерпимости // Избранные философские произведения в 2 т. Т.2. М., 1960. С.141.

⁵⁸ Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб., 2013. С. 65-66.

⁵⁹ Ораич Толич Д. Хлебников и авангард. М., 2013. С. 80

⁶⁰ Галкин А.А., Красин Ю.Л. Россия Quo Vadis? М., 2003. С.64-66.

⁶¹ Матушанская Ю.Г. Проблемы толерантности и интолерантности в библейском тексте // Вестник Орловского государственного университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. 2011. №2 (16). С. 186-188.

лерантности в одной сфере может соседствовать с проявлениями интолерантности в других.⁶² Толерантность Торы иллюстрируется отношением к пришельцам, чужим в своей среде (Лев. 19:33-34).

Универсальный характер Божественной праведности у библейских пророков подразумевает признание единой общезначимой нормы в отношениях Бога и человека и человека со своим ближним. Представления об общих этических нормах для всех в свою очередь порождает представление о единстве человеческого рода, и нарушение такого единства — ущемление Божественной справедливости. Справедливость влечет за собой вознаграждение в истории (Ис. 25:3-4). А если народ не будет соблюдать божественные принципы справедливости, то он лишится благоволения Всевышнего (Иер. 7:25-28). В целом можно сказать, что для библейского текста характерно уважение к авторитетам (а, следовательно, интолерантность к нонконформизму), но это уважение не абсолютное и открытое для пересмотра.

Толерантность – это морально оправданный отказ от употребления силы воздействия на существование морально неприемлемого явления.⁶³ Так, в поведении Иисуса наблюдается демонстративная толерантность к нарушителям социальных норм, при теоретическом ужесточении этих норм. Однако уже в посланиях Павла просматривается интолерантность к нарушению и нарушителям социальных норм. При этом мерой пресечения избирается ostracism. Было бы не справедливым обвинять Новый завет и в частности Павла в претензии на монополию на истину, потому что, как им же сказано «теперь мы видим как - бы через тусклое стекло гадательно» (1 Кор. 13:12), т.е. на данный момент мы всего не знаем и не понимаем и иные взгляды и интерпретации в принципе возможны, как вариант пони-

⁶² Гараджа В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость // Философские науки. №4. 2004. С. 23

⁶³ Хомяков М.Б. Толерантность: парадоксальная ценность// Журнал социологии и социальной антропологии. №4. 2003. С. 103

мания действительности, что и дало возможность для аутопойезиса смысла толерантности в Западной цивилизации.

Таким образом, основываясь на теории социальных систем Н.Лумана, мы пришли к выводам, что библейская историко-философская концепция, основанная на этике и диалоге, дает модель взаимосвязи этики с развитием исторического процесса и является мировоззренческой основой Западной цивилизации. Представления о социальной справедливости Нового времени имеют свои основания в библейской философии истории. Западный индивидуализм основан на библейских представлениях о человеческом достоинстве, отраженных как в Ветхом, так и в Новом завете. Один из самых актуальных вопросов современности – проблема толерантности – рассматривается в Библии с присущей данному тексту диалектичностью.

Matushanskaya J.G.

AUTOPOIESIS OF BIBLICAL PHILOSOPHICAL-HISTORICAL CONCEPT AS WORLD VIEW BASIS OF WESTERN CIVILIZATION (SOCIAL-PHILOSOPHIC ANALYSIS)

Basing on the theory of social systems of Niklas Luhmann, author of the article has come to the conclusion that Biblical historical-philosophical concept being founded on ethics and dialogue gives the model of interrelation of ethics and development of historical process and is the world view basis of the Western civilization. New Time ideas of justice are founded on biblical philosophy of history. Western individualism is based on biblical ideas of human dignity reflected both in Old and New Testament. One of the most actual questions of modern world – problem of tolerance – is viewed in the Bible with dialectic peculiar to this text.

Key words: Niklas Luhmann, historical-philosophical concept, The Bible, western civilization

РЕФЛЕКСИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ

В настоящий момент развития научных философско-психологических представлений о связи рефлексии с тем, что можно было называть религиозным опытом, сказано одновременно и много, и мало. Много – потому что сама проблема рефлексии – из разряда вечных вопросов философского уровня познания. Она представляет собой общее звено в ткани многих проблем психологии человека и шире – всех развивающихся живых систем, как вид обратной связи системы самой себе о самой себе же. И она же бывает особенно актуальной в кризисные и переходные периоды жизни общества, что звучит как отрезвляющее начало среди фатальных ожиданий «конца света». К феноменологии же рефлексии в психологии наблюдается неослабевающий интерес со времени появления самой психологической науки. Отмечаются такие тенденции ее разработки, как исследования рефлексии в рамках коллективных форм деятельности и опосредствующих их процессах общения, с одной стороны, и в рамках индивидуальных форм мышления и сознания. При этом наибольшая часть исследований находится в русле первой тенденции, в то время как вторая тенденция (личностный аспект рефлексии) представляется на сегодня, в связи со стремительно развивающейся в общественном сознании ситуацией утраты жизненных смыслов и девальвацией позитивных ценностей, наиболее актуальной и продуктивной. Вторая тенденция разработки проблемы рефлексии является фундаментом всей психоконсультационной, психокоррекционной, психотерапевтической и тренинговой практики. Ее можно называть гуманитарно-культурологической.

Рефлексию в рамках данной ориентации понимают в качестве процесса пересмотра, переосмысления и трансформации субъектом содер-

жания своего опыта, знания о себе. Данные процессы порождают ответственное отношение его самого как субъекта, способного к самотрансценденции, к себе как деятелю, к собственным деятельности и общению, среде, жизненной ситуации. В данной ориентации лежит плоскость осознания и трансформации субъектом своей личности и ее качеств через постоянную рефлексию путей, и методов самомониторинга, самоопределения, самоконструирования, само моделирования, самореализации.

Фундамент этой ориентации в отечественной школе сложился благодаря трудам С.Л.Рубинштейна. Своеобразной точкой отчета и одновременно «зачином» понимания рефлексии как условия специфически человеческого образа жизни в отечественной психологии можно считать его положения о двух способах существования человека, а именно способа жить без осознания и способа жить с осознанием себя, то есть внерефлексивного и рефлексивного процесса жизнедеятельности. С.Л.Рубинштейн говорит о двух подходах к искусству жить: в первом случае это жизнь, не выходящая за пределы непосредственных связей человека, представляющую собой непосредственно протекающий процесс, и жизнь, связанная с проявлениями рефлексии, которая периодически обеспечивает мысленный выход человека из текущей ситуации путем отвлечения от насущных моментов и аналитический взгляд на текущую ситуацию как бы «со стороны и сверху» одновременно. "Человек как бы занимает позицию вне ее. Это решающий, поворотный момент. Здесь кончается первый способ существования. Здесь начинается либо путь к душевной опустошенности, к нигилизму, к нравственному аскетизму, к цинизму, к моральному разложению (или в менее острых случаях к моральной неустойчивости), или другой путь – к построению нравственной человеческой жизни на новой, сознательной основе. С появлением рефлексии связано философское осмысление жизни"⁶⁴.

⁶⁴ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. - М., 1973. - С. 351, 352. 320

В этом аспекте рефлексия выступает как часть базовых интеллектуальных и личностных свойств субъекта, благодаря которым становятся возможными осознание и регуляция своей жизнедеятельности, лежащие в основе процессов трансформации собственной личности.

Подходя ближе к именно такому пониманию рефлексии, начинаешь убеждаться, что одним только умозрительным путем сухих философских рассуждений здесь не обойтись, что с необходимостью приходится принимать во внимание нечто более глубокое и сакральное, относящиеся не столько к сфере мышления, сколько к сфере эмоций человека. Всякий процесс трансформации личности предполагает некую внутреннюю встречу человека с самим собой и начальные эмоции этого процесса являются скорее разочаровывающими, нежели вдохновляющими, поскольку первое, что приходится осознавать человеку это то, что К.Г.Юнг называл проявлениями архетипа Тени, а именно эгоистичности, авторитаризма и претенциозности в отношении к окружающему миру и другим людям. Как выразился основатель направления трансперсональной психологии, С. Гроф, «подлинное мужество состоит не в героических усилиях, направленных на достижение внешних целей, а в решимости пройти через ужасный опыт столкновения с самим собой. До тех пор, пока индивид не найдет свою истинную сущность в себе самом, любые попытки придать жизни смысл через манипуляции во внешнем мире и достижение внешних целей останутся бесплодными и в конечном счете обреченным на поражение донкихотством»⁶⁵.

Как только речь заходит о личностной трансформации скорее как о личном переживании, нежели как об управляемом четком алгоритме, трезвомыслящий исследователь обязан признать, что с этого момента он соприкасается с тем, что в культуре называют религиозным опытом. Таким образом, если говорить о соотношении процессов рефлексии и религиоз-

⁶⁵ Гроф С. За пределами мозга. [Электронный ресурс] / Библиотека Кооб.ru – Режим доступа: http://www.koob.ru/grof_stanislaw/beyond_the_brain (22.12.2009)

ного опыта, придется увидеть, что они очень близки. Собственно, это не новость, об этом более 100 лет назад сказал У.Джеймс, описывая плоды рефлексивных усилий множества духовных искателей⁶⁶.

Тогда следует признать, что если в самой рефлексии проводить границу различения ее сущности и ее процесса, как это обычно принято делать с любым феноменом с точки зрения его научного исследования, то сущностью его можно считать особый способ самопознания в виде обратной связи, доставляемой психикой как самоорганизующейся системой личности самой о себе, а процессом – весь спектр эмоциональных переживаний, доступный личности в моменты практической «доставки» содержания этой обратной связи, или в моменты инсайтов, озарений, связанных с более глубоким и более объективным отныне представлением о себе.

Это вполне соотносится, например, с учением об образовании страстей в человеческой душе, и о том, что **борьба со страстями начинается с их осознания**, разработанном в православной аскетике, **что созвучно идеям как ортодоксального, так и реформированного психоанализа, где решающую роль играет осознание вытесненного комплекса**⁶⁷.

Что тогда могло бы быть названо рефлексивной культурой личности, в отличие от ее религиозной культуры и тем более духовной культуры? Какая из этих «культур» шире других и по умолчанию включает в себя остальные? Вопрос этот сложен, так как процесс выдвижения определений всегда сопряжен с необходимостью отсеечения лишнего и оставления только самого необходимого, а задача построения системы соотно-

⁶⁶ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/james01/>, Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993

⁶⁷ Лоргус А., свящ. "Психология страсти". [Электронный ресурс]/ Интернет-справочник «Русская Православная Психология»/ Психологи/ Андрей Лоргус, свящ. – Режим доступа: http://dusha.orthodox.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=39&Itemid=42 (10.12.2009)

шений научных категорий – очень ответственна. Тем не менее, можно попробовать предложить следующее понимание данных категорий и их соотношений.

Рефлексивная культура – владение знаниями и навыками в области самопознания из психологии и владение на их основе навыками трансформации качеств собственной личности в направлении их возвышения, вкупе с имеющейся мотивацией с такой трансформации.

Религиозная культура- владение знаниями и навыками путей трансформации собственной личности на основе изучения учений и практик различных духовных конфессий, вкупе с имеющейся мотивацией с такой трансформации.

Духовная культура - сильная мотивация и регулярная практика трансформации собственной личности в направлении возвышения ее качеств. Духовная культура может реализовываться как с использованием знаний и навыков путей такой трансформации, почерпнутыми в результате освоения учений и практик различных духовных конфессий, так и с использованием знаний и навыков в области самопознания из психологии, но не они само по себе являются необходимыми условиями ее наличия. Например, не очень «продвинутые» в психологии или религиозной аскетике люди могут быть весьма и весьма духовными просто потому, что обладают мотивацией отказа от собственной исключительности безусловной большей полезности для мира, чем кто-то другой рядом с ними, и на этой основе стремятся жить так, чтобы рядом с ними было тепло в психологическом смысле этого слова жить кому-то еще. И наоборот, люди, подкованные в знаниях психологии о рефлексии и рефлепрактиках, или положениях священных писаний о необходимости самоограничений для смирения гордыни, могут быть бездуховными, потому что в их образе жизни отсутствует мотивация желания блага для других и усилия к тому,

чтобы эти их стремления реализовывались. Именно с помощью такого механизма формируется такой отталкивающий по своей природе феномен как религиозный фанатизм, являющийся необходимой ступенью духовного прогресса в любой из конфессий. Фанатично настроенный человек ждет, что все другие должны измениться раньше и больше, чем это надлежит ему самому, и упорствует в этом, что и делает его крайне непривлекательной личностью. При этом он может владеть и рефлексивной культурой, и религиозной культурой – в их понимании, описанном выше. Но духовной культурой он при этом все-таки так и не обладает. Беда в том, что фанатизм, по-видимому, является необходимой, трудно изживаемой начальной ступенью всякого духовного прогресса. Осознание своего личного несовершенства, несмотря на владение всеми видами культур кроме духовной и стремление к приоритетному изменению в первую очередь себя, своих качеств, будет свидетельством перехода личности к тому, что называется настоящей духовной культурой.

Morozova G.V .

REFLECTION AND SPIRITUAL EXPERIENCE

The article discusses problem and phenomenon of the reflection.

Two fundamental schools of the investigation of the reflection are described such as reflection in the collective activity and personality reflection. The correlation of religious experience and personality reflection is **expose**.

The differences of reflective culture, ecclesiastical culture and spiritual culture are considered.

The key words: the reflection, the reflective culture, the ecclesiastical culture, the spiritual culture

ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТРЕССОУСТОЙЧИВОСТИ И ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Вопросы психологической устойчивости личности имеют огромное практическое значение, поскольку устойчивость охраняет личность от дезинтеграции и личностных расстройств, создает основу внутренней гармонии, полноценного психического здоровья, высокой работоспособности. Дезинтеграцию личности понимают как потерю организующей роли высшего уровня психики в регуляции поведения и деятельности, распад иерархии жизненных смыслов, ценностей, мотивов, целей. Психологическая устойчивость индивидуума непосредственно определяет его жизнеспособность, психическое и соматическое здоровье.

Психологическую устойчивость личности можно рассматривать как сложное качество личности, синтез отдельных качеств и способностей. Психологическую устойчивость поддерживают внутренние (личностные) ресурсы и внешние (межличностная, социальная поддержка). К факторам социальной среды относят: факторы, поддерживающие самооценку; условия, способствующие самореализации; условия, способствующие адаптации; психологическая поддержка социального окружения (эмоциональная поддержка близких, друзей, сотрудников, их конкретная помощь в делах и т. п.). К личностным факторам относят: отношение личности (в том числе к себе): оптимистическое, активное отношение к жизненной ситуации в целом; философское (иногда ироничное) отношение к трудным ситуациям; уверенность, независимость в отношениях с другими людьми, отсутствие враждебности, доверие к другим, открытое общение; терпимость, принятие других такими, какие они есть; чувство общности (в адлеровском смысле), чувство социальной принадлежности; удовлетворяющий статус в группе и

социуме, устойчивые, удовлетворяющие субъекта межличностные роли; достаточно высокая самооценка; согласованность Я-воспринимаемого и Я-желаемого (Я-реального и Я-идеального). Определяющим фактором является осознание себя как личности: вера (в разных ее формах — вера в достижимость поставленных целей, религиозная вера, вера в общие цели); экзистенциальная определенность — понимание, ощущение смысла жизни, осмысленность деятельности и поведения; установка на то, что можешь распоряжаться своей жизнью; осознание социальной принадлежности к определенной группе. В качестве определяющего фактора относят формирование эмоций и чувств: доминирование стеничных позитивных эмоций; переживание успешности самореализации; эмоционально насыщение от межличностного взаимодействия, переживание чувства сплоченности, единства. В формировании стрессоустойчивости и психологической устойчивости важная роль принадлежит познанию и опыту личности: понимание жизненной ситуации и возможность ее прогнозирования; рациональные суждения в интерпретации жизненной ситуации (отсутствие иррациональных суждений); адекватная оценка величины нагрузки и своих ресурсов; структурированный опыт преодоления трудных ситуаций. К определяющим факторам можно отнести поведение и деятельность человека: активность в поведении и деятельности; использование эффективных способов преодоления трудностей. Это основные составляющие психологической устойчивости личности, но они не охватывают всего базиса психологической устойчивости. В поддержании ее так или иначе участвуют все структуры личности. Так, например, на уровне темперамента свойствами, предрасполагающими к возникновению неустойчивости, являются повышенная эмоциональность, тревожность. Существенное влияние оказывает уровень развития волевых качеств. Но, ведущей, на наш взгляд, составляющей в создании психологической устойчивости личности, является глубокая убежденность личности, вера.

Трудно найти что-либо в природе человека, сопоставимое по своему значению и сложности с верой. Вера может выполнять функции мотивации, установки и ориентира в человеческой деятельности. Вера часто сопровождается чувством уверенности и рядом других чувств. В истории философии и психологии различают три подхода к пониманию веры: вера преимущественно как эмоциональный, чувственный феномен (Юм, Джемс и др.); вера как феномен интеллекта (Дж. Ст. Милль, Brentano, Гегель и др.); и вера как феномен воли, как атрибут воли (Декарт, Фихте и др.).

Вера — необходимый элемент индивидуального и общественного сознания, важный момент деятельности людей. Объекты веры — факты, явления, тенденции развития природной и социальной действительности — не даны субъекту чувственно и выступают лишь в виде возможности. При этом объект веры представляется существующим в действительности, образно, причем представление сопровождается достаточно сильными переживаниями. Слово «вера» многозначно. Два значения выступают как основные: поклонение кому-либо, чему-либо и стойкость — спокойная уверенность в своем выборе, не требующая опоры на мнение окружающих, самодостаточная уверенность, независимая от точек зрения других. Если взглянуть на поклонение иначе, то у него причины внутренние, а не внешние. У человека религиозной веры Бог живет прежде всего в сердце, и в этом его сила. У слова «стойкость» не случайно один корень со словами «стоять, выстоять». Имея опору, больше шансов выстоять при различных испытаниях. Не упасть, но сохранить силы стоять и идти. Стойкость, устойчивость — это также способность не терять равновесие, поддавшись той или иной страсти, тому или иному увлечению, способность сохранять спокойствие среди искушений мира.

Веру и ее производные явления (уверенность, оптимистический настрой, доверие — чувственная (эмоциональная) составляющая позитив-

ной установки) мы понимаем как важную часть нерациональной части личности.

Э. Фромм утверждает, что необходимо разграничивать иррациональную и рациональную веру. Иррациональная вера берет начало не в собственном опыте мышления и чувств человека, она основана на эмоциональном подчинении иррациональному авторитету (Богу, вождю, лидеру секты, авторитету в науке, искусстве, политике...). Иррациональна вера в Абсолют. Под верой в Абсолют понимают веру в Бога, мировой разум, в абсолютную нравственность, интуицию и т. д. Абсолют — то, что вечно, бесконечно, безусловно, совершенно, самодостаточно, не зависит ни от чего другого. Абсолют сам по себе содержит все существующее и творит его.

Если иррациональная вера признает нечто истинным, потому что так велит авторитет или большинство, то рациональная вера коренится в независимом убеждении, основанном на собственном плодотворном наблюдении и размышлении человека. Рациональная вера вырастает из плодотворной деятельности и опыта, свидетельствующего, что каждый из нас — активный обладатель дара деятельной жизни. К рациональной вере Фромм относит веру в себя, в другого человека, в человечество.

Э. Фромм упоминает, что термин «вера», как он употреблен в Ветхом Завете — «эмуна» — означает «устойчивость» и, таким образом, в большей степени обозначает определенное качество, черту характера, чем полноту веры во что-то. Фромм признает веру главной установкой личности. Первостепенное значение имеет она сама, а не ее предмет. Человек не может жить без веры.

Выбор ориентира веры обусловлен личностными особенностями, социальным окружением, характером текущей жизненной ситуации и рядом других факторов. Вера — необходимый элемент индивидуального и общественного сознания, важный момент деятельности людей. Вера выполняет

функции мотивации, установки и ориентира в человеческой деятельности и играет значительное воздействие на формирование стрессоустойчивости.

Литература:

1. Олпорт Г. Личность в психологии. М.: КСП+; СПб: Ювента. При участии психологического центра “Ленато”, СПб, 1998.
2. Кондратьев Ф.В. Значение религиозности для психического здоровья. – М., 2010
3. Джерольд Гринберг. Управление стрессом. 7-е изд. - СПб.: Питер, 2009. - 496 с.
4. Куликов Л.В., Психогигиена личности: Вопросы психологической устойчивости и психопрофилактики: Учебное пособие. — СПб.: Питер, 2004. с. 10-29.
5. Сидоров П.И., Парняков А.В. - Введение в клиническую психологию. Т. I. - М., 2000
6. Фромм Э. Психоанализ и религия / Перевод А. Дванова. — Москва: Аст, 2010. — 160 с.
7. Фромм Э. Человек для себя. Исследование психологических проблем этики. Перевод с английского Л. А. Чернышевой . - Минск: Коллегиум, 1992.

Namakanov B.A.

PSYCHOPHYSIOLOGICAL ASPECTS OF THE STRESS AND THE MEANING OF RELIGIOUS

The article is devoted to actual problem – stressstability in modern society. Positive role of religious factors are showed.

Key words: Sressstability, Religiousperson

**«ЭЗОТЕРИКА» – «ОККУЛЬТИЗМ» – «ЭЗОТЕРИЗМ»:
АКАДЕМИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ ПОНЯТИЙ⁶⁸**

Попробуйте набрать в поисковых системах слово «эзотерика» и увидите, что Яндекс выдаст 567 страниц, соответствующих запросу. Если повторить тот же эксперимент в Google, то число соответствий возрастет до 16 миллионов. На сходный запрос по термину «оккультизм» Яндекс выдает около миллиона ответов, а Google около трех миллионов. Если переместиться из виртуальной жизни в реальную, то и здесь почти всюду нас будут подстерегать два загадочных термина. Зайдите в любой крупный книжный магазин и рядом с разделом «философия» вы найдете огромный, зачастую превышающий соседний по объему, раздел под названием «эзотерика». Если вы решитесь хотя бы бегло просмотреть корешки книг, стоящих на полках данного раздела, то там увидите такие словосочетания как «эзотерическая философия», «оккультные практики» и т.п. Включив телевизор, вы также с неизбежностью наткнетесь на мелькающее то тут, то там термины. Очевидным является тот факт, что есть некая совокупность явлений, которые в современности принято именовать «эзотерическими» или «оккультными», в большинстве указанных вариантов эти термины выступают как взаимодополняющие друг друга. Что же значат столь распространенные ныне слова, какую совокупность явлений они выражают?

Популярное журналистское и публицистическое изложение не стремится к точности, ему не важно прояснение предмета, главное это лишь яркая подача найденного материала на интуитивно понятном зрителю-читателю-слушателю языке. Таким образом, в популярном дискурсе терминам «эзотерика» и «оккультизм» усваивается интуитивно понятное зна-

⁶⁸ Исследование осуществлено в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013-2014 гг., проект № 12-01-0005.

чение. По иному ситуация должна обстоять в сфере академических исследований, ученых, а в особенности ученый-гуманитарий, обязан заниматься прояснением терминов, иначе его исследование может выродиться в бессмысленную болтовню. Именно поэтому в нашей статье хотелось бы проанализировать не популярную, а академическую историю рассмотрения означенных терминов. Далее мы намеренно лишь пунктирно обозначим их этимологическую историю⁶⁹, поскольку этимология далеко не всегда раскрывает существующее значение, и сфокусируемся преимущественно на академических теориях, проясняющих смысл понятий «эзотерика» и «оккультизм» и их взаимоотношение в XX- начале XXI века.

Своим появлением термин «эзотерика» обязан древнегреческой философии, трудам Аристотеля и историков, описывающих его жизнь и учение. Таинственный оттенок ему придали доксографы, излагающие жизнеописание Пифагора и его общины и описывающие деление ее на два круга внешний и внутренний – экзотерический и эзотерический. Термин «оккультное» восходит к трудам Фомы Аквинского, в которых автор, рассуждая о качествах предметов, предположил, что помимо доступных пяти чувствам человека, есть еще и некоторые им недоступные свойства, которые и именуются Аквинатом «оккультными». Загадочную окраску термину придал ренессансный мыслитель Агриппа Нестгеймский, который в книге под названием «Оккультная философия» собрал описания магии, алхимии, астрологии и им подобных практик и теорий, стоящих особняком от официальной философии и богословия тех лет. В Новое время рассматриваемые термины часто появлялись в различных контекстах, но до поры не подвергались серьезному рефлексивному анализу. Зачастую их употребление подразумевало интуитивно понятные читателю и автору идеи, вызы-

⁶⁹ Более подробно об этимологии см. Носачев П. Эзотерика: основные моменты истории термина // Вестник ПСТГУ. № 2 (2011). С. 49-60.

вающие некий комплекс ассоциаций, как позитивных, так и негативных в зависимости от вариаций этого интуитивного понимания⁷⁰.

XX век для многих наук стал эпохой прояснения терминов, которые ранее казались очевидными, «эзотерика» и «оккультизм» не стали исключением. Особо частое их употребление в научном дискурсе можно отнести к началу 70-ых годов, по-видимому, вызвано это было большой популярностью новых религиозных движений, связанных с ними учений и мировоззренческих систем, которые включали в себя идеи и теории (таких как астрология), для которых в существующем научном инструментарии не было единого удовлетворительного определения, поэтому их стали именовать «эзотерическими», либо «оккультными». Причем большей популярностью в 70-ые пользовался именно второй термин. Его широкая известность в том числе и в научных кругах была заслугой Колина Уилсона, который в 1971 году написал книгу «Оккультное», тематика которой охватывала огромный пласт идей и учений от эпохи эллинизма и вплоть до середины XX века. Книгу Уилсона нельзя назвать научной, ее автор – писатель, порой поверхностно излагающий определенный набор фактов, объединенных придуманной им теорией. Под «оккультным» Уилсон подразумевал «некую способность, которой мы все обладаем, однако человеческие существа избавились от нее, ибо она стала им мешать»⁷¹, иное название этой способности – «способность X»⁷². Согласно Уилсону именно эта способность и раскрывала в человеке скрытые возможности, которые позволяли ему читать мысли, исцелять, изменять различным образом действительность, все же учения (алхимия, магия и астрология) были призваны описать и объяснить варианты применения этой способности. Думаю, излишним будет пояснять, насколько такая гипотеза подвешена в воздухе и

⁷⁰ Подробно историю употребления терминов в культуре Нового времени см. Hanegraaff W. *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western culture*. Cambridge: Cambridge University press, 2012.

⁷¹ Уилсон К. *Оккультное*. М.: Эксмо; СПб: Мидгард, 2006. С. 7

⁷² Там же С. 11.

не представляет ровным счетом никакой научной ценности. Ценность «Оккультного» заключается лишь в популяризации термина и в объединении под его именем целого ряда разнородных исторических явлений. По сути, Уилсон впервые оформляет идею оккультного, как третьей сферы в равной степени отличной от религии и науки. В сферу действия «способности X» попадает все то, что не объясняется современной наукой и не признается существующей религией.

Примерно в это же время американский социолог Эдвард Тириакиян (Edward Tiryakian) пишет статью «Toward sociology of esoteric culture» (К социологии эзотерической культуры), в которой называет ситуацию конца 60-ых-начала 70-ых «оккультным возрождением»⁷³. При этом, используя термин «оккультное», Тириакиян приходит к заключению, что он достаточно широко употребляется в современной социологии, но никто до сих пор не попытался дать ему четкого определения. Основной своей задачей американский социолог видит восполнение данного пробела. Прежде всего, он определяет, что такое «эзотерическая культура», по Тириакияну, это «культурная парадигма, которая проявляет себя в общественных институтах; набор когнитивных и оценочных ориентаций общественно признанных и легитимированных в сети социальных институций»⁷⁴. Но для полного понимания культурных и социальных процессов современного общества мы должны дополнить картину эзотерической культуры, культурой эзотерической. Американский социолог констатирует факт, что термины «эзотерический» и «оккультный» зачастую употребляются как синонимы, но он предлагает их развести. Под «оккультными» Тириакиян предлагает понимать «намеренные практики, техники или процедуры, которые (а) оперируют тайными или скрытыми силами природы или космоса, не поддающиеся измерению или опознанию с помощью инструментария со-

⁷³ Tiryakian E. Toward the Sociology of Esoteric Culture // American Journal of Sociology. Vol. 78, No. 3 (Nov., 1972), P. 491.

⁷⁴ Ibid. P. 498.

временной науки; (б) устремлены на получение конкретного эмпирического результата, такого как получение знания об эмпирическом ходе событий, либо представлений о том, каковым этот ход был бы без их вмешательства»⁷⁵. Поскольку для совершения действий подобного рода актер должен обладать определенной квалификацией, передающейся с помощью набора тайных методов социальной трансляции, то Тириахьян предлагает именовать эти методы передачи «оккультными науками или искусствами»⁷⁶.

Под «эзотерическим» же мы должны понимать «религиозно-философские системы верований, которые лежат в основе оккультных техник и практик, т.е. относятся к всеобъемлющему когнитивному картографированию природы и космоса, эпистемологическим и онтологическим отражениям конечной реальности, которые при соотнесении формируют запас знаний, обеспечивающий основу для оккультных действий»⁷⁷.

Таким образом, в теории Тириахьяна мы впервые сталкиваемся с четким различием двух терминов, в котором одному усваивается практическое измерение другого. «Эзотерика» становится формой мысли, которая выражает себя в виде системы действий именуемых «оккультными».

⁷⁵ В процессе работы с текстом Тириахьяна выяснилось, что на русском языке существует перевод указанных определений, он дан в книге Элиаде «Оккультизм и моды в культуре» в главе «Оккультизм и современный мир», но при сверке текста оказалось, что в том переводе смысл высказывания американского социолога был несколько искажен, причем искажения касались важных деталей его теории. Здесь мы не только приводим более адекватный на наш взгляд перевод, но и даем текст Тириахьяна в оригинале: «By “occult” I understand intentional practices, techniques, or procedures which (a) draw upon hidden or concealed forces in nature or the cosmos that cannot be measured or recognized by the instruments of modern science, and (b) which have as their desired or intended consequences empirical results, such as either obtaining knowledge of the empirical course of events or altering them from what they would have been without this intervention». Ibid. P. 498

⁷⁶ Ibid. P. 499

⁷⁷ «By “esoteric” I refer to those religiophilosophic belief systems which underlie occult techniques and practices; that is, it refers to the more comprehensive cognitive mappings of nature and the cosmos, the epistemological and ontological reflections of ultimate reality, which mappings constitute a stock of knowledge that provides the ground for occult procedures». Ibid. P. 499

Такое разделение прочно войдет в социологические представления последующих лет и зачастую будет общим местом для теоретиков, в той или иной степени затрагивающих рассматриваемые понятия.

Отчасти созвучную теории Тириакияна в начале 70-ых годов модель предлагает британский исследователь Джеймс Уэбб, выпустивший диологию «Бегство от разума»⁷⁸. Правда в модели Уэбба эзотерика и оккультизм меняются местами. Уэбб определяет «оккультное» как «отреченное знание. Оно может быть знанием, которое активно отвергается культурой истеблишмента, или знанием, которое само исключает себя за пределы общепринятого и одобренного, т.к. видит свою несовместимость с царствующей мудростью»⁷⁹. Согласно идеям британского исследователя, оккультное знание возникло с формированием христианской культуры Запада, большой пласт идей, теорий и практик, не принятых христианством, ушел в подполье и существовал там долгое время, проявляя себя в виде различных форм и учений (гностицизм, ереси Средних веков, масонство и т.п.), но с появлением Нового времени культура истеблишмента претерпела изменения, главное из которых изменение роли разума. Развиваясь, данная культура постепенно создавала в своих рамках условия для выхода на поверхность скрытого оккультного знания, которое согласно Уэббу полностью проявило себя в многообразии форм после середины XIX века. Таким образом, для Уэбба главной характеристикой «оккультного» является его противопоставленность мейнстриму, т.е. скрытое противопоставляется открытому. «Эзотерика» в такой модели выступает как совокупность форм проявления скрытого «оккультного» знания.

Как уже отмечалось, теория Тириакияна внесла большой вклад в историю академического осмысления рассматриваемых терминов, чем модель Уэбба, последний вообще как исследователь был несправедливо за-

⁷⁸ Под диологией имеются в виду работы Уэбба: Webb J. Occult underground. Illinois: Open Court Publishing, 1974; Webb J. The Occult Establishment. Illinois: Open Court Publishing, 1976.

⁷⁹ Webb J. Occult Underground. Open Court Publishing Company, 1974. P. 191.

быт. Несмотря на это в академической среде не был сформирован четкий систематически-категориальный аппарат, позволяющий соотнести рассматриваемые понятия с совокупностью явлений. Путанность терминологии сохранилась во многих работах и после 70-ых. Так, например, из лекций и докладов Элиаде, опубликованных у нас в виде сборника «Оккультизм, колдовство и моды в культуре», очевидно, что лидер Чикагской школы хорошо знаком с теорией Тириакияна⁸⁰, при этом она не кажется ему полностью удовлетворительной. В своем тексте он смешивает эти понятия, говоря об «оккультной традиции»⁸¹ связанной с гностицизмом, называет шаманизм «наиболее архаичной и широко распространенной оккультной традицией»⁸². Эти высказывания входят в прямое противоречие с идеями Тириакияна, так шаманизм не является только набором практик, очевидно, что он включает в себя сложный комплекс идей и мифов, оформляющих и объясняющих эти практики (чтобы в этом убедиться достаточно прочесть «Шаманизм» того же Элиаде). Мало того, очевидно, что сам Элиаде сильно склоняется к теории Рене Генона о различении эзотерики и оккультизма не как части и целого, а как истинной и неистинной репрезентации древней традиции. Согласно Элиаде Генон обрушился с сокрушительной критикой на современные популярные формы эзотерических учений, которые и получили в его устах наименования оккультных, учения же древности Генон склонен именовать эзотерическими, поскольку они в чистоте сохраняли истинные идеи Традиции⁸³.

⁸⁰ Он не только напрямую его цитирует, но и называет статью «К социологии эзотерической культуры» «глубокой, дающей пищу для размышления» Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев: «София»; М.: ИД «Гелиос», 2002. С. 83.

⁸¹ Там же, С. 87.

⁸² Там же, С. 95.

⁸³ Понятие из системы мысли Генона не имеющее четкого определения, как вариант можно обозначить ее в форме «совокупность верований и практик, которые *должны были* (курсив Седжвика - П.Н.) передаваться с незапамятных времен, но были утрачены во второй половине второго тысячелетия по Р.Х» Sedgwick M. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford UP, 2004. P. 21.

В 1979 году в Сорбонне открылась первая кафедра, полностью посвященная исследованию эзотерики. Возглавил ее Антуан Февр, ученый разработавший первую теорию, позволяющую осмыслить и изучать эзотерику в рамках академии. Февр предлагает немного пересмотреть существующий взгляд на эзотерику как нечто цельное, как на то, что легко поддается четкому определению. Февр считает, что ученые должны подойти к эзотерике с феноменологической позиций, отбросив как внешние, так и внутренние (со стороны адептов) предубеждения. Французский ученый предлагает развести эзотерику как явление и эзотеризм (*l'esoterism, esotericism*) как форму мысли, в которой это явление нашло свое выражение. Параллель здесь можно провести с изучением религии, определить чем является религия почти невозможно, тогда как дать удовлетворительное определение теологии реально. Эзотеризм представляет собой особую форму мысли, которая покоится на четырех обязательных и двух вариативных критериях:

а) вера в невидимую неслучайную связь между видимым и невидимым измерениями космоса;

б) состояние природы, проникнутой неким Божественным присутствием или жизненной силой;

в) концентрация на религиозных переживаниях как на силе, способной дать доступ к мирам и уровням, лежащим между материальным миром и Богом;

г) вера в процесс духовной трансмутации внутреннего человека в божественного.

К приведенным четырем обязательным составляющим эзотеризма Февр добавляет две необязательные:

д) вера в единение нескольких или всех духовных традиций;

е) идея тайной передачи духовных знаний⁸⁴.

⁸⁴ Подробнее см. Февр А. 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГБИЛ, 1994. С. 7-13.

Согласно Февру эта особая форма мысли выкристаллизовалась в эпоху Ренессанса по причине атомизации знаний и изменению интеллектуальной и духовной картины мира. «Эзотеризм становится объектом свода знаний, доступ к которым уже не происходит автоматически, но для этого доступа нужны новые подходы. Говоря «эзотеризм», имели в виду «идти к тому, что находится внутри», это «внутри» возникло лишь потому, что теперь верующие были «вовне». В Средние века «внутреннее» не существовало, так как верующий всегда сам находился внутри»⁸⁵

Февр не предлагает панацеи, он лишь разрабатывает механизм, с помощью которого проще рассмотреть и изучить совокупность явлений, ранее именуемых эзотерикой. При этом в отношении оккультизма Февр преимущественно следует идеям Тириакияна. «В широком смысле оккультизм – измерение эзотеризма»⁸⁶ - пишет французский ученый. Причем это измерение является практическим. Смысл оккультной практики строится вокруг идеи соответствия различных пластов реальности друг другу (цветка планете, планеты органу в теле человека и т.п.). Оккультизм как практическое измерение выделяется из эзотеризма в XIX веке, когда полностью оформляется современная научность, сильно разнящаяся с идеями духовных сил, пронизывающих космос. Февр отмечает, что иногда «оккультизм» используется как синоним «эзотеризма», но с современной научной точки зрения более предпочтительно именовать весь комплекс рассматриваемых явлений эзотеризмом⁸⁷.

Концепцию эзотеризма как особой формы мысли продолжает и развивает известный голландский ученый Воутер Ханеграаф, современный лидер в рассматриваемой сфере исследований. Ханеграаф также предпочитает дистанцироваться от «эзотерики» как явления и предлагает изучать возникший в эпоху Ренессанса феномен синкретизма различных учений и традиций, образовавших «западный эзотеризм» (western esotericism). Хане-

⁸⁵ Faivre A. Access to Western Esotericism. NY: State University of New York Press, 1994. P. 7

⁸⁶ Ibid. P. 33.

⁸⁷ См. Ibid. P. 35.

грааф предлагает пересмотреть идею эзотеризма как формы мысли и склоняется к тому, чтобы считать ее особым аспектом западной культуры, своего рода «мусорной корзиной», в которую культура нового времени выбрасывала не вписывающиеся в схему классической рациональности учения. При этом Ханegraаф, как и Февр, не дает четкого определения эзотерике, а «эзотеризм» у него определяется во многом по отрицательному принципу (не то и не это). В своей первой монографии «New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought» он предлагает четко развести эзотеризм и оккультизм. Прежде всего, голландский исследователь отрицает идею Тиракьяна о соотношении этих двух определений как части и целого. Оккультизм не может быть только практическим измерением эзотеризма, потому что этот термин имеет свою историю и эта история не так длинна, как история термина «эзотеризм». Согласно Ханegraафу в XIX веке процессу секуляризации подвергается не только христианство и другие крупные религиозные традиции, этому же процессу подвергается и эзотеризм как тип культуры.

В начале XIX века эзотеризм формирует два различных по форме ответа на вызов современности, первый представляет собой романтическое мировоззрение, которое строится на идее критики современности, противопоставляя ей образ заколдованного царства доновременной эпохи.

Второй получил наименование «оккультизм». По Ханegraафу оккультизм «... может быть определен как категория в изучении религии, в состав которой входят либо все попытки эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, либо попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира»⁸⁸. Т.е. в форме оккультизма эзотеризм принимает достижения научной мысли, которую он в форме романтизма активно критикует, разумеется, это принятие неполное, часть идей берется, а часть отвергается. Самыми яркими примерами оккультизма по Ханegraафу являются спиритуализм (с эмпирическим

⁸⁸ Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill, 1996. P. 422.

методом познания духовного мира), теософия и антропософия (с встраиванием идеи эволюции в духовную жизнь); а его предшественниками, заложившими основы синтеза, были Месмер и Сведенборг. Причем последний занимает в эзотерической вселенной место сродни Канту, поскольку именно его работы впервые конструируют, как его именует Ханegraаф, «*novaeu esotericism (i.e., occultism)*»⁸⁹.

Таким образом, видно, что теория Ханegraафа вобрала в себя практически все наработки ученых, пытавшихся разрешить проблемы «эзотерики» и «оккультизма» до него. Здесь мы встречаем и идею отверженного знания Уэбба, и противопоставление эзотерики и оккультизма Элиаде и Генона, и теорию эзотеризма Февра, также очевидны и определенные влияния (хотя бы в форме критики) идей Тириакияна и Уилсона.

Безусловно, на данный момент идея Ханegraафа является самым продуманным ответом на рассматриваемую нами проблему, но этот ответ не единственный и не финальный. Так относительно недавно Куко фон Штукрад предложил еще раз пересмотреть понятийный аппарат исследований эзотеризма. С его точки зрения «лучше говорить об *эзотерике*, чем об *эзотеризме*, потому что эзотерика является элементом культурного процесса, тогда как упоминание эзотеризма предполагает, что существует последовательная доктрина или четко обозначенная система традиции»⁹⁰. В своей последней фундаментальной работе «*Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*» он более четко определяет предмет исследования как «дискурс эзотерического» (“*esoteric discourse*”)⁹¹. В теории Штукрада мы видим полный отход от проблемы терминов и их значения в сферу системы смыслов, которыми оперируют ученые. Он отказывается определять эзотерику или эзотеризм *per se*, для Штукрада это явление, которое было создано начавшими о нем

⁸⁹ Ibid. P. 429.

⁹⁰ Stuckrad K. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox Publishing, 2005. P. 10

⁹¹ Stuckrad K. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill, 2010. P. XI.

размышлять учеными, причем эти размышления были во многом спекулятивными, не учитывающими сложность и противоречивость разнородных феноменов, которые были включены в «дискурс эзотерического».

Из проведенного нами краткого обзора видна вся сложность и противоречивость рассматриваемой темы. Несмотря на то, что термины «эзотерический» и «оккультный» мы можем встретить на каждом шагу, современная академическая мысль не может дать им однозначных и устраивающих большинство исследователей определений. Как кажется, это не является недостатком современных ученых. Гуманитарная мысль призвана не разрешать вопросы, а ставить их, и столь тщательное и кропотливое выяснение смысла кажущихся очевидными понятий и заставляет человека поставить вопрос там, где, как ему казалось, все уже и так ясно. Представляется, что именно такой подход может привести к формированию новых объяснительных моделей.

Nosachev P.G.

«ESOTERIC» – «OCCULTISM» – «ESOTERICISM»: ACADEMIC APPROACH TO THE UNDERSTANDING OF DEFINITIONS

In the article author analyzes contemporary use of the terms "occultism", "esoteric" and "esotericism" in the field of religious, social and cultural studies. Author traces two tendencies: first is the merging of occultism and esotericism, this tendency goes back to the works of K. Wilson, E. Tiryakian and J. Webb; the second tendency insisting on their withdrawal and was formed in the writings of modern researchers A. Faivre, W. Hanegraaff, K. von Sttutrad. The last created the new term "esotericism", which means the complex cultural and religious syncretism of Renaissance that exists to this day in various forms.

Keywords: esotericism, occultism, K. Wilson, E. Tiryakian, J. Webb, M. Eliade, A. Faivre, W. Hanegraaff, K. von Sttutrad

ТОЛЕРАНТНОСТЬ ПРОТИВ КСЕНОФОБИИ В ОЦЕНКАХ ЖИТЕЛЕЙ Г. ВЛАДИМИРА

Весной 2012 г. «Среднерусский консалтинговый Центр» совместно с Владимирским филиалом Нижегородского лингвистического университета провел исследование уровня терпимости жителей Владимира в сфере межнациональных отношений. Методом анкетирования были опрошены 600 чел. по репрезентативной квотной выборке со смещением в сторону молодежи (47% в выборке). Смещение было вызвано особым интересом к уровню толерантности именно в молодежной среде.

В данной статье приводятся основные результаты исследования.

Степень конфликтности в сфере межнациональных отношений представляется респондентам достаточно высокой. Подавляющее большинство опрошенных (в сумме 86%) отмечает наличие на территории Владимирской области межнациональных конфликтов. Почти треть (32%) считают, что они существуют явно, еще треть убеждены, что конфликты существуют в скрытой форме (32%). Каждый пятый убежден, что конфликты хотя и не носят серьезного характера, но все же имеют место.

МНЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА О НАЛИЧИИ В ОБЛАСТИ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ (в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Да, они явно существуют	32,3	39,0	26,8	25,6
Да, но в скрытой форме	32,1	28,9	36,3	33,1

Да, но они не носят серьезного характера	21,6	23,5	20,0	19,8
Нет, но угроза таких конфликтов существует	10,9	6,5	13,2	17,4
Нет, таких конфликтов не существует	3,1	2,2	3,7	4,1

Конечно, большинство респондентов сами не участвовали в межнациональных конфликтах (72%). Однако, 5% опрошенных указали, что имели личный опыт вовлеченности в такие конфликты, а 22% указали, что становились их свидетелями. Таким образом, четверть участников опроса знает о межнациональных конфликтах не понаслышке.

Как и следовало ожидать, молодежь чаще сталкивается с межнациональными конфликтами. Среди молодых респондентов доля участвовавших в конфликтах лично составляет 6% против 3% в других возрастных группах, а доля свидетелей – 27% против 20% среди лиц среднего (31 - 50 лет) и 11% среди лиц старшего возраста (более 50 лет).

Вину за возникновение межнациональных конфликтов население Владимира склонно возлагать прежде всего на представителей национальных меньшинств, которые провоцируют местное население агрессивным поведением (43%) или нарочитым неуважением к традициям большинства (42%). Особенно такая точка зрения характерна для молодежи (соответственно 47% и 44%). С агрессией со стороны представителей этнического большинства возникновение конфликтов также связывает достаточно большая доля респондентов – 30%. Интересно, что и этот вариант ответа молодежь отмечает чаще представителей других возрастных групп (39%). Очевидно, что молодые люди связывают конфликтность с агрессивным поведением любой из сторон.

Почти треть опрошенных – 32% - видят основные причины возникновения межнациональных конфликтов вполне в духе П.Сорокина, связывая их не с этническими противоречиями как таковыми, а с общим низким уровнем жизни и с нерешенностью большинства социальных проблем. Такой подход среди молодежи распространен реже (27%).

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ПРИЧИНАХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

(в % от числа опрошенных)

	В сред- нем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Неуважение представителей национальных меньшинств к традициям большинства	42,0	46,9	35,3	41,3
Агрессивное поведение со стороны представителей национальных меньшинств	43,5	44,4	42,1	42,1
Агрессивное поведение представителей местного национального большинства по отношению к лицам других национальностей	30,4	39,7	29,1	22,3
Религиозные различия	27,6	25,6	33,7	22,3
Политические проблемы между Россией и странами, из которых приехали лица других национальностей	16,7	18,4	16,3	13,2
Приезжие других национальностей отнимают рабочие места у местного населения	19,2	18,8	18,9	20,7
Низкий уровень жизни в целом, социальные проблемы	32,0	27,1	32,6	41,3
Провокации со стороны средств массовой информации	13,6	14,1	12,6	14,0
Конфликты, как правило, связаны не с национальностью, а носят обычный межличностный характер	15,6	15,5	14,2	17,2

Достаточно часто причину межнациональных конфликтов жители Владимира видят в религиозных различиях и противоречиях (27%).

Заметно реже возникновение межнациональных конфликтов связывают с тем, что приезжие других национальностей отнимают рабочие места у местного населения (19%) или с политическими противоречиями между Россией и бывшими республиками СССР (17%).

Еще 16% уверены, что конфликты носят не столько межнациональный, сколько обычный межличностный характер.

Интересно, что подавляющее большинство жителей города – 88% - соглашается с тем, что в нашей области живет много представителей других национальностей. Противоположной точки зрения придерживается в 4 раза меньше респондентов (19%). Эти результаты говорят о довольно тревожном восприятии жителями Владимира потенциального изменения этнического состава населения.

При этом каждый пятый считает, что представителям других национальностей живется в нашей области тяжело. Большинство склоняется к тому, что они живут также, как все (63%). Лишь 15% уверены в том, что представители других национальностей живут лучше, чем русские.

Большинство опрошенных имеют среди своих знакомых лиц других национальностей (72%). Достаточно заметная доля респондентов - около трети (30%) - испытывает определенные трудности в общении с людьми других национальностей. К ним можно добавить еще 16%, которые испытывают трудности в общении лишь с представителями определенных этносов. В сумме получается 46% жителей города, для которых общение с представителями других национальностей является в той или иной степени проблемным. Точно такая же доля респондентов – 46% - ответили, что никаких трудностей в общении с представителями других этносов не испытывают. Остальные 8% указали, что стараются избегать такого общения.

Получается, что более половины жителей города испытывают определенную степень ксенофобии. Возраст здесь не играет существенной роли, хотя среди молодежи доля не испытывающих трудностей в общении с людьми других национальностей и меньше, чем в среднем по выборке (43%), но разница не выходит за рамки статистической погрешности. Выделяются лишь представители старшего поколения, которые вдвое чаще молодежи стараются избегать общения с людьми других национальностей.

ИСПЫТЫВАЮТ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА ТРУДНОСТИ В ОБЩЕНИИ С ЛЮДЬМИ ДРУГИХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Да, постоянно	1,9	3,2	1,1	0
Да, иногда бывает	28,1	31,0	27,0	23,1
Это зависит от их национальности	16,0	14,4	19,6	14,0
Нет, не испытываю	46,5	43,7	49,7	47,9
Стараюсь избегать общения с людьми других национальностей	7,5	7,6	2,6	14,9

Уровень ксенофобии проявляется и в ответах на вопрос о том готовы ли респонденты работать вместе с представителями других национальностей или под их руководством. Прежде всего отметим, что каждый пятый уже работает вместе с представителями других национальностей, а каждый двадцатый и под их началом.

ГОТОВЫ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА РАБОТАТЬ ВМЕСТЕ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ДРУГИХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ?

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Уже работаю	20,9	15,2	30,5	19,0
Да, готов	33,3	40,1	27,4	27,3
Лучше этого избежать	23,5	23,8	24,7	20,7
Затрудняюсь ответить	22,3	20,9	17,4	33,1

Избежать работы с представителями иных этносов хотели бы 23,5% опрошенных. Не видят в этом проблемы 33% респондентов. В вопросе о начальнике другой национальности картина меняется. Не желающие такого руководителя составляют 39%, а доля не придающих значения национальности руководителя сокращается до 25%. В первом случае затруднившиеся составили 22%, а во втором – 29%. Таким образом, вновь выявляется достаточно заметная доля жителей города, проявляющих известную степень ксенофобии (от 23% до 39%).

ГОТОВЫ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА РАБОТАТЬ ПОД РУКОВОДСТВОМ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДРУГИХ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ?

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Уже работаю	5,8	3,6	6,8	9,1
Да, готов	25,0	26,4	27,4	18,2
Лучше этого избежать	39,3	38,6	39,5	40,5
Затрудняюсь ответить	29,9	31,4	26,3	32,2

Молодые респонденты в вопросе работы с людьми других национальностей оказались более терпимыми, чем представители средней и старшей возрастных групп. Не видят проблем в таком сотрудничестве 40% молодых против 27% представителей старших поколений. Что касается принятия или не принятия руководителя другой национальности, здесь все единодушно вне зависимости от возраста.

Достаточно противоречивой оказалась оценка жителями Владимира положительных и отрицательных сторон многонационального характера России. С одной стороны, доля респондентов, которые находят в многонациональном характере России больше положительного, превышает долю считающих это отрицательным фактором (26% против 18%). С другой стороны, наиболее заметной является группа жителей города, занявших промежуточную позицию, выраженную в варианте ответа «в многонациональности России много положительного, но это может привести к межнациональным конфликтам» (35%).

МНЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА О МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ РОССИИ (в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
В этом больше положительного - разные народы обогащают друг друга	26,1	19,1	32,6	31,7
Много положительного, но это может привести к межнациональ- ным конфликтам	35,4	40,8	29,5	32,5
В этом больше отрицательного - одни народы живут за счет других	18,1	20,2	15,3	17,5
Затрудняюсь с ответом	20,4	19,9	22,6	18,3

Высокий уровень нетерпимости проявляется и в том, что более трети опрошенных считают, что патриотами России могут быть только представители русского этноса (38%). Среди молодежи доля разделяющих такую точку зрения возрастает до 44%.

МНЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА О ТОМ, КТО МОЖЕТ БЫТЬ ПАТРИОТОМ РОССИИ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Только русские	37,9	44,4	29,5	36,4
Представители любых национальностей	43,7	39,7	51,6	40,5
Затруднились с ответом	18,4	15,9	19,0	23,1

Почти каждый пятый (19%) однозначно выступает против браков между людьми разных национальностей, а еще 31% ответивших на вопрос хотя и допускают такие браки, но считают, что вступающие в них испытывают серьезные проблемы. Отрадно, что неприятие межнациональных браков в большей степени характерно для респондентов старше 50 лет, среди которых доля видящих в них проблему составляет в сумме 64% против 45% среди молодежи.

Успокаивает, что ксенофобия носит в основном латентный характер, поскольку подавляющее большинство жителей города не готово участвовать в каких бы то ни было акциях, имеющих националистический характер (75%). Готовность к участию в таких акциях выразили лишь 5% опрошенных. Среди молодежи доля подобных респондентов возрастает до 7%, однако и молодые люди в большинстве своем не планируют участвовать в акциях националистов (69%).

ОТНОШЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА К МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫМ БРАКАМ

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Не вижу в таких браках ничего плохого	50,5	55,2	52,6	36,4
Такие браки допустимы, но вступающие в них испытывают серьезные проблемы	30,8	27,1	30,5	39,7
Брак следует заключать только с представителем своей национальности	18,7	17,7	16,8	24,0

ГОТОВЫ ЛИ ЖИТЕЛИ ГОРОДА УЧАСТВОВАТЬ В АКЦИЯХ, ИМЕЮЩИХ НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР

(в % от числа опрошенных)

	В среднем	Возраст		
		18-30 лет	31-50 лет	Более 50 лет
Да, готов участвовать	5,1	7,9	3,2	1,7
Нет, не готов	74,8	69,7	80,0	78,5
Затруднились с ответом	20,1	22,4	16,8	19,8

Таким образом, хотя уровень ксенофобии жителей Владимирской области и не может быть назван чрезмерным и носит латентный характер, он все же вызывает некоторую тревогу. Она связана со следующими факторами:

- наличие в массовом сознании ощущения высокой степени конфликтности в межнациональных отношениях;
- представление о том, что представителей других национальностей в регионе слишком много;
- трудности в общении с людьми других национальностей, которые испытывает почти половина жителей города;
- неприятие четвертью жителей города представителей других национальностей в качестве коллег по работе и более чем третью – в качестве непосредственных руководителей;
- убежденность более чем трети владимирцев в том, что никто, кроме русских не может быть патриотом России.

Получается, что в той или иной степени нетерпимость в межнациональных отношениях характерна в среднем для трети жителей Владимира. Причем молодежь ничуть не терпимее представителей старшего поколения.

Petrosyan D.I.

TOLERANCE VS XENOPHOBIA IN VLADIMIR

The article presents the results of the poll which was held in March – April 2012 in Vladimir by “Mid-Russian Consulting Center” and the Vladimir branch of Linguistics University of Nizhni Novgorod.

The most important results are:

- the respondents believe that the inter-ethnic conflicts in Vladimir are wide spread;
- vladimirers are sure that the representatives of ethnical minorities are guilty in these conflicts because of their aggressive behavior;
- the vast majority of vladimirers (72%) say they have the people of other nationalities among their friends; one third of the sample has some difficulties in communications with them,

- one fourth of respondents do not want to have the people of other nationalities as colleges, and more than one third (39%) are not ready to have them as their boss;
- one third believes that only Russians may be the patriots.

In average the level of xenophobia is rather high, but generally latent.

Петрушкевич М.С.

РЕЛИГИОЗНАЯ КОММУНИКАЦИЯ: ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРНЕТ-ПРАКТИК В УКРАИНЕ

Под влиянием развития массовой культуры и в ситуации информационного общества религиозные институты и религия вообще вынуждены отвечать на вызовы времени. Каждый конкретный ответ, безусловно, является знаковым, поскольку определяет успешность вхождения религиозной организации в мир современных коммуникаций.

Усилению роли новейших средств коммуникации, цифровых технологий способствуют и изменения в сути самой религиозности. Преимущество числа «верующих вообще» над сторонниками конкретных конфессий или религиозных учений – характерная черта такой религиозности; также среди последних большее количество пассивных, непрактикующих верующих, которые практически не участвуют в культовой практике своей религии, и придерживаются неортодоксальных представлений о предмете своей веры⁹². Бесспорно, Интернет стал той почвой, где сочетается новая религиозность и специфические способы коммуникации в массовой культуре.

⁹² Рыжов Ю. В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? / Юрий Владимирович Рыжов // Человек №4, 2006. С. 125.

Роль религиозных СМИ в современном обществе рассматривалась рядом украинских религиоведов, которые обратили внимание на значительные возможности информирования о религиозной жизни в Интернете, среди которых А. Колодный⁹³, Л. Филипович⁹⁴, В. Климов⁹⁵, М. Новиченко⁹⁶, С. Свистунов⁹⁷, А. Бойко⁹⁸, М. Балаклицкий⁹⁹, Л. Выговский и др. В последнее время к религиозному аспекту обращались М. Рожило¹⁰⁰, А. Бойко¹⁰¹, А. Мелещенко¹⁰², С. Марийко¹⁰³, И. Луцан¹⁰⁴, А. Дроздик¹⁰⁵ и другие.

⁹³ Колодный А. Свобода совісті для і в мас-медіа // Релігійна свобода. Науковий щорічник. К., 2001. №5. С.66-70.

⁹⁴ Филипович Л. Сучасна релігійна ситуація в Україні й український Інтернет // Релігійна свобода. Науковий щорічник. К., 2001. №5. С.88-89.

⁹⁵ Климов В. Питання свободи совісті в кординатах національного законодавства про інформацію та засоби масової інформації // Релігійна свобода. Науковий щорічник. К., 2001. №5. С.70-73.

⁹⁶ Новиченко М. Висвітнення релігійної свободи в Україні засобами масової інформації // Релігійна свобода. Науковий щорічник. К., 2001. №5. С.74-77.

⁹⁷ Свистунов С. Голос церкви має бути почутий в Інтернеті // Релігійна свобода. Науковий щорічник. К., 2001. №5. С.90-92.

⁹⁸ Бойко А. Обережно, релігія: католицизм в мас-медіа України // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. К., 2009. С.339-344.

⁹⁹ Балаклицкий М. Медіатизація протестантизму в Україні 1991 – 2010 років: монографія / М. Балаклицкий. Х.: Харківське історико-філологічне товариство, 2011. 379 с.

¹⁰⁰ Рожило М. Інтернет-сайти Православної церкви Волині як інноваційні канали релігійної комунікації / Марія Рожило // Теле- та радіожурналістика. Вип. 10, 2011. С. 182–186.

¹⁰¹ Бойко А. А. Релігія в мас-медіа України: тексти лекцій / Алла Анатоліївна Бойко. К., 2009. 158 с.

¹⁰² Мелещенко О. Проблеми української зони мережі Інтернет / Олександр Мелещенко // Збірник праць Науково-дослідного центру періодики. Львів, 2003. Вип. 11. С. 359 – 364.

¹⁰³ Марийко С. Пошуки ідентичності homo virtualis в умовах сучасного суспільства [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kulturolog.org.ua/index.php/infconf2012/mariyko.html>.

¹⁰⁴ Луцан І. Інформація, комунікація та конфлікти: міжконфесійний вимір в Україні / Ігор Луцан // Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 29-30 квітня 2010 року. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2010. С. 171 – 183.

¹⁰⁵ Дроздик А. Офіційні Web-сайти релігійних організацій України як форма PR-діяльності / Анелія Дроздик // Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 29–30 квітня 2010 р. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. 208 с.

Войдя в поле деятельности религии Интернет стал неотъемлемой частью массовой коммуникации. Некоторые исследователи даже считают, что сегодня Интернет – основной информационный канал, где появляются и циркулируют новости о религиозной жизни. А религии New Age и Gaia провозглашают о духовности киберпространства и культивируют мировую коммуникацию как религию.

Такая ситуация также обусловлена и тем, что постмодернизм, массовая культура и информационное общество влияют на характер функционирования религии, они способствуют: развитию нового типа религиозности, в которой отсутствует понятие Бога, а также росту числа верующих вне церкви, развитию «электронной церкви», которая выступает фактором индивидуализации религиозной жизни личности; переориентации заинтересованности верующих от моральных ценностей к материальным¹⁰⁶.

Также появление современных средств массовой коммуникации вытесняют традиционные религиозные представления. Теперь в поисках «сакрального» человек может обращаться не в церковь, а, например, к телевизионной рекламе, которая предлагает здесь и сейчас то, что религии обещают лишь в потустороннем мире¹⁰⁷.

Религиозные лидеры очень быстро и адекватно ответили на эти изменения. В 2000-х г. практически все они «подключились» к онлайн-среде, став пользователями мультимедийных сервисов. Мы являемся свидетелями межрелигиозной конкуренции за контроль над глобальными каналами коммуникаций. В сети существует множество приложений, позволяющих

¹⁰⁶ Виговський Л. Вплив постмодернізму на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах / Л. Виговський // Українське релігієзнавство №2 (30), 2004. С. 12.

¹⁰⁷ Рыжов Ю. В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? / Юрий Владимирович Рыжов // Человек №4, 2006. С. 125.

закачивать религиозные тексты в цифровые устройства¹⁰⁸. Хотя можно найти примеры в которых радикально толкуется значение информации и коммуникации. Например, в 2011 году шведское правительство официально признало Церковь копимизма – религию, центральный принцип которой – свободный обмен информацией. Копимисты (сору те) верят, что обмен информацией является священным и что ценность информации умножается, когда она распространяется¹⁰⁹.

Стремительное завоевание цифровой культурой надлежащего места в средствах религиозной коммуникации в определенной степени обусловлено и теми специфическими чертами, которыми наделен Интернет:

- Экономическая выгода. Интернет, по сравнению с другими средствами коммуникации, – наиболее удобная среда для религиозных организаций – прежде всего с экономической точки зрения; причем именно по этой причине она менее зависима от каких-либо тематических рамок, которые возникают (из-за ограниченного времени и финансирования) при использовании других средств коммуникации.

- Расширение тематических рамок. Интернет – это свободная среда, практически не зажатая идеологическими и формальными рамками, действующими в больших СМК, кроме того, здесь действуют другие коммерческие схемы. Поэтому спектр тем здесь выглядит значительно шире¹¹⁰.

- Создание виртуального мира. Религиозный Интернет пренебрегает такими ранее непреодолимыми препятствиями, как государственные границы, языковые барьеры, стратификационные идентификации и прочее –

¹⁰⁸ Добродум О. Информационное общество: украинский религиозный дискурс / О. Добродум [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kulturolog.org.ua/index.php/infconf2012/dobroдум2.html>

¹⁰⁹ У Швеції з'явилася церква «копіпастерів» [Электронный ресурс]// ТСН. – Режим доступа: <http://tsn.ua/tsikavinki/u-shveciyi-z-yavilasya-cerkva-kopipasteriv.html> (6.01.2013)

¹¹⁰ Лученко К. Интернет и религиозные коммуникации в России / Ксения Валерьевна Лученко // Медиаскоп. Электронный научный журнал Факультета журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова. – Выпуск №1, 2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mediascope.ru/node/32>

это является причиной поиска виртуального мира как лучшего из миров. Коммуникации периода массовой культуры влияют на информационные потоки в церквях.

- Анонимность, псевдонимность. Через Интернет могут распространять свое влияние маргинальные группы. Сайт, сделанный группой из трех человек, реально представляет только эту группу из трех человек, может выглядеть гораздо солиднее, чем сайт большой и вроде бы многочисленной организации¹¹¹. В Интернете есть возможность создания сайтов-«симулякров» и сайтов-«фантомов» (пользуясь терминологией Ж. Бодриера¹¹²): не зная организацию или ее членов в реальности, за интернет-представительством часто невозможно понять, насколько она авторитетная и существует ли в реальности.

- Симулятивность. Множество людей удовлетворяют свои религиозные потребности, благодаря Интернету, не будучи в действительности связанными с конкретной религиозной организацией. Члены виртуальных интернет-сообществ могут создавать проблемы для традиционных религиозных организаций. Кроме того, Интернет, благодаря своей сетевой структуре дает питательную среду для разного рода религиозно-общественных движений, декларирующих свою приверженность к одной из традиционных религий, но узнать, получает ли их деятельность на практике одобрение официальных религиозных лидеров, часто невозможно.

- Отцентрованность. В Интернете большинство общение происходит с людьми, которые мыслят и чувствуют одинаково. Это приводит, с одной стороны, к гармонии в локальном масштабе, с другой – к поляризации в масштабе глобальном. Религиозные СМК (также и Интернет) отгораживают своих пользователей от всего мира.

¹¹¹ Там само.

¹¹² Baudrillard Jean Simulacres et simulation. Paris, 1981.

Одновременно цифровые технологии дают для верующего уникальные возможности, поскольку человек может быть полностью закрыт от чужих глаз, но в то же время может участвовать в обсуждении чего угодно. Всемирная сеть, несомненно, – лишь инструмент сбора и распространения информации и то, как ее будут использовать, зависит от конкретных пользователей.

Украинская ученая М. Рожило считает, что Интернет-коммуникация дает возможность разнообразить общение прихожан и привлечь к вере религиозно неактивных людей, то есть тех, кому не хватает времени посетить богослужение в церкви, почитать религиозную периодику, посмотреть или послушать духовную теле- или радиопередачу¹¹³. Не совсем можно согласиться с таким утверждением, скорее Интернет становится своеобразным коммуникативным зеркалом другого образа жизни, нового типа поведения в информационном обществе.

Наряду с этим, для религиозного Интернета, как и для других средств массовой информации и коммуникации, характерна асимметрия репрезентации, непропорционального представления в информационном пространстве той или иной религиозной организации, той роли, которую они играют в обществе. Необходимо разделять официальную информацию, которая освещает позицию религиозной организации в целом, и неофициальную, которая производится как людьми, принадлежащими к той или иной религиозной общине, так и «околорелигиозным» организациям¹¹⁴.

Уместным будет обратиться к идеям высказанным русской ученой К. Лученко. Она считает, что важнейшая роль, которую играет Интернет в

¹¹³ Рожило М. Интернет-сайти Православної церкви Волині як інноваційні канали релігійної комунікації / Марія Рожило // Теле- та радіожурналістика. Вип. 10, 2011. С. 182–186.

¹¹⁴ Вяткина Т. Интернет как медийный канал религиозных организаций / Татьяна Юрьевна Вяткина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/2909-2012-05-27-15-32-41>

религиозной жизни, заключается в том, что это единственная на сегодняшний день площадка межрелигиозного диалога не на официальном уровне, а на уровне рядовых членов религиозных организаций и активистов. В реальной жизни представители разных религий и конфессий достаточно редко встречаются для обсуждения широкого круга вопросов. В Интернете они вступают в одно пространство. Прежде всего, речь идет об интерактивных форумах и обсуждениях материалов на сайтах Интернет-СМК¹¹⁵.

Для любых религиозных поисков вне институциональных религий, Интернет дает огромное преимущество¹¹⁶. Для «старых» религий Интернет является всего лишь еще одним инструментом ведения миссии, которым когда-то стал печатный станок, для неорелигий и около религиозных движений он часто становится единственным эффективным средством распространения своих идей.

Хотя, на наш взгляд, именно институциональные религии (в частности, ветви христианства) являются своеобразными примерами, показателям вхождения религиозной тематики в цифровые средства коммуникации в Украине. Папы Римские Иоанн Павел II, Бенедикт XVI очень благосклонно относились к общению в социальных сетях. О своем положительном отношении к этому способу коммуникации Бенедикт XVI заявил в обращении, подготовленном к 45-му всемирному дню коммуникации. Понтифик отметил, что общение в социальных сетях помогает установить новые знакомства, способствующие обмену знаниями, диалогу культур. Однако в то же время папа Римский подчеркнул необходимость избегать опасности «погружения в параллельную реальность». Он призвал оста-

¹¹⁵ Лученко К. Интернет и религиозные коммуникации в России / Ксения Валерьевна Лученко // Медиаскоп. Электронный научный журнал Факультета журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова. Выпуск №1, 2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mediascope.ru/node/32>

¹¹⁶ Морозов А. Вера в мире коммуникаций / А. Морозов // Религия и СМИ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.religare.ru>

ваться верным самому себе и не создавать профайлы в социальных сетях, которые не отражали бы реальные характеристики человека¹¹⁷. А в послании следующего года (на 46-й Всемирный день коммуникации) он заявил: «Интересно рассмотреть различные формы сайтов, программ и социальных сетей, которые могут помочь современному человеку не только пережить моменты рефлексий и настоящих вопросов, но и найти пространство молчания, возможности для молитвы, медитации или деления Словом Божиим. В кратком сообщении, часто не длиннее, чем строка в Библии, можно выразить глубокие мысли, если не пренебрегать развитием своей внутренней жизни»¹¹⁸.

Католическая церковь вообще в последние годы очень «технически продвинутая» – кроме покровителя Интернета она имеет покровителя телекоммуникаций (архангела Гавриила) и покровительницу телевидения (святую Клару).

В другом направлении христианства – протестантизме, по мнению немецкого ученого Н. Больца, можно говорить о новом интернет-протестантизме: *disintermediation* (освобождение от посредников) – американский боевой клич этой виртуальной реформации. Речь идет об отказе от инфо-священников, то есть редакторов, продюсеров, учителей¹¹⁹. Здесь как нельзя лучше проявляются отцентровые черты религиозного Интернет-общения.

¹¹⁷ Послання Його Святості Папи Бенедикта XVI на 45-й Всесвітній День Суспільних Комунікацій (повний текст) // «Істина, звіщення та автентичність життя в цифровій епосі» 5 червня 2011 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/poslannya-iogo-svyatosti-papi-benedikta-xvi-na-45-i-vsesvitn#point>

¹¹⁸ Повний текст послання Папи Бенедикта XVI на 46-ий Всесвітній день соціальної комунікації // Послання Святішого Отця Бенедикта XVI на 46-ий Всесвітній день соціальної комунікації, що припадає на 20-те травня. Цього року темою цього дня обрано «Мовчання і Слово як шлях евангелізації» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/povnii-tekst-poslannya-papi-benedikta-xvi-na-46-ii-vsesvitni#point> (16-05-2012)

¹¹⁹ Больц Н. Азбука медиа / Норберт Больц. М.: Издательство «Европа», 2011. С. 24.

В традиционных религиях, например, исламе, можно встретить даже элементы религиозного культа, интегрированные в цифровое пространство. На некоторых сайтах существует кнопка «Я принимаю ислам», нажатие которой, по мнению авторов сайта, равносильно публичному произнесению формулы «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мохаммед – пророк Его». Обычным явлением в различных социальных сетях стали группировки по религиозным убеждениям, виртуальные храмы (где, например, можно поставить свечу), исповедальни и др.

Интернет имеет все шансы создать революцию в работе религиозных организаций. Важно отметить и то, что Интернет-пространство максимально открыто и конкуренция в нем уже приобретает большую жесткость. Некоторые церкви спешат занять в сети максимальный сектор, в том числе и нерелигиозный¹²⁰. Интернет-пространство – сравнительно новый тип существования религии. Для религий вне Интернета киберпространство выступает как средство существования религии, в то время, как для онлайн-овых – как способ ее существования.

В общем, традиционные религии считают Интернет пространством для ведения миссии и наращивают количественно и качественно свое в нем присутствие. Нетрадиционные религии активно используют Интернет в своей информационной деятельности, поскольку он в большей степени, чем другие медийные каналы отвечает потребностям и возможностям религиозных организаций в информационной сфере. Одновременно, как традиционные, так и новые религии должны учитывать то, что Интернет, как мощное средство коммуникации, часто способствует выражению радикальных мыслей, и является платформой для жесткой конкуренции со стороны эзотерических, языческих и квазирелигиоз-

¹²⁰ Луцан І. Інформація, комунікація та конфлікти: міжконфесійний вимір в Україні / Ігор Луцан // Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 29-30 квітня 2010 року. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2010. С. 180.

ных движений (верований New Age), природа которых более органична сетевой организации Интернета.

Таким образом, очевидно, что Интернет является мощным средством религиозной коммуникации, который уместно самым эффективным способом использовать в распространении идей конкретной религии и религиозности как таковой. Но рассмотренные факты не должны вводить в заблуждение – не все религии и догмы, которые они поддерживают, оценивают электронные средства коммуникации как полезные и нужные. Обоснование такой позиции можно найти у Сергея Аверинцева. Философ и литературовед размышляет: «И вот первое правило, что касается общения с Богом, правило, которое должен знать каждый: в этом деле нет места воображению ... воображение перекрывает именно те каналы, по которым и может дойти до нас реальная, действительная благодать»¹²¹ (выходит СМК которые всегда требуют воображения (особенно холодные по М. Маклюэну) – априори антирелигиозные).

В словаре «София – Логос» С. Аверинцев пишет: «Для любого общения, и для общения с Богом как наиболее глубокого из общений, эгоизм и эгоцентризм одинаково губительны. Основа общения – уважение к свободе личного бытия того, с кем мы общаемся. Злая воля «самости» стремится поработить ближнего, поглотить его личность. Она посягает и на верховную свободу Бога. Это удивительно и страшно, однако довольно обычно: человек, который является, кажется, искренне верующим, спешит безапелляционно решать за Бога, подсказывать ему свои приговоры, выражает собственную волю вместо его воли»¹²².

С. Аверинцев фактически критикует массовую коммуникацию, которая по своей сути является динамичной, однако «слушание» здесь невозможно, а потому никакой духовной коммуникации в мире массовом быть

¹²¹ Аверинцев С. София-Логос. Словник / Сергій Аверинцев. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. С. 529.

¹²² Там само. С. 532.

не может – это псевдокоммуникация, заблуждение (сравним с исламом, где массовость – это черта коммуникации). Общение с Богом слишком интимно, а религиозные вопросы слишком важны и серьезны, чтобы их доверять такому «неканоническому» средству коммуникации как Интернет.

Последнее время патриарх Московский и Всея Руси Кирилл призывает монахов вообще отказаться от компьютеров и смартфонов, чтобы не погружаться в искушение, которое предлагает человеку сеть Интернет. Подобную жесткую позицию УПЦ МП заняла лишь недавно. Еще в 2004 году среди православного духовенства шли споры по определению святого покровителя Интернета¹²³. Это довольно неопределенная, непоследовательная позиция православной церкви.

А вот украинский ученый И. Луцан считает, что промедление некоторых украинских традиционных церквей в переходе на современные технологии коммуникации ставит их в позицию тех, кто защищается. Но в условиях современного активного и агрессивного поля информации они тем самым выбирают для себя позицию побежденных¹²⁴.

Попробуем систематизировать виды религиозной коммуникации в украинском секторе Интернета. С появлением глобальной информационной сети в настоящее время в большинстве многочисленных религиозных организаций Украины есть собственные официальные сайты. Также существует с 2005 года в веб-пространстве и сайт Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций (ВСЦиРО).

В Интернете религия присутствует в разных ипостасях: с одной стороны, это простое информирование о сущности, вероучении той или иной религии, событиях, которые происходят в религиозной сфере (предназна-

¹²³ Заглада Л. Патріарх воює з Інтернетом / Людмила Заглада // ПіК: політика і культура [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pic.com.ua/patriarh-vojuje-z-internetom.html#sthash.wH6MhQW8.dpuf> (10.06.2013)

¹²⁴ Луцан І. Інформація, комунікація та конфлікти: міжконфесійний вимір в Україні / Ігор Луцан // Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 29-30 квітня 2010 року. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2010. С. 181.

чено как для сторонников данной религии, так и просто заинтересованных религиозной проблематикой), с другой стороны – миссионерские практики, направленные на убеждение человека принять то или иное вероучение, с третьей стороны – это непосредственная реализация религиозных практик (например, функционирование интернет-церквей).

Основными видами сайтов на религиозную тематику, которые пользуются наибольшей популярностью, на наш взгляд, являются:

- Электронные варианты печатной продукции (газет и журналов), которые в основном не отличаются коммуникативной креативностью, например католический журнал «Познай правду» (<https://sites.google.com/site/katolickijcasopispiznajpravdu/home>), или цифровые соответствия религиозных телеканалов (сайт телеканала Надежда <http://hope.ua/ru>).

- Дополнения и расширение печатных СМИ (увеличение объема информации, ссылки на нестандартные темы или формы сообщения), такие Интернет-ресурсы направлены на молодежь как целевую аудиторию. В среде Интернета религиозные организации создают электронные СМИ, которые могут дублировать СМИ (в отдельных случаях расширяя и дополняя информацию, включать функции копирования тех или иных материалов). Например, общественно-религиозный сайт CREDO (www.credo-ua.org), основная его часть – электронный вариант обще украинского католического общественно-религиозного журнала CREDO или украинский христианский журнал УГКЦ «Мисионар» (<http://www.misionar.info>). СМИ могут быть и отдельными, самостоятельными (например, протестантская интернет-газета «Путь» <http://www.asd.in.ua>).

- Гибридные объединения СМИ (например, сайт Ассоциации издателей, журналистов и вещателей Новомедиа <http://novomedia.ua/>) в которых различные виды СМИ взаимосвязаны, «затягивают» посетителя, стимулируют пользоваться всеми предложенными способами коммуникации, похожие на супермаркеты, фактически являются примерами действия глобальной деревни М. Маклюэна.

- Блоги, сайты с ограниченным доступом – целевой аудиторией которых являются только единоверцы, например, сайт Церковь и миссия – христианский форум (форум христиан, чувствующих призвание распространять Царство) (<http://cerkvaimisija.com.ua/forum>).

- Сайты знакомств между верующими единого направления, например, знакомства от протестантского Мегапортала InVictory.org (<http://people.invictory.org>).

- Интернет-порталы информационного характера публицистически-научного и статистического плана. Чаще позиционируют себя как религиозно незаангажированные эксперты. Деятельность религиозных объединений наиболее активно освещают такие украинские интернет-порталы, как: Религиозно-информационная служба Украины (<http://risu.org.ua/>), Институт религиозной свободы (<http://www.irs.in.ua/>), Религия в Украине (<http://www.religion.in.ua/>), Маранафа (<http://www.maranatha.org.ua>), Богословский портал (<http://theology.in.ua>), Богословское образование и наука в Украине (<http://www.bogoslov.org.ua/>), Украина сектантская (<http://ukrsekta.info/>) и др.¹²⁵

- Сайты информационно-аналитического характера, относящиеся к конкретному религиозному или конфессиональному направлению. Например, Католический Обозреватель – информационный сайт портала «Milites Christi Imperatoris». Сайт работает в рамках УГКЦ с 2010 года (<http://catholicnews.org.ua/>) или Кириос – христианский портал разных конфессий украинской церкви, не отражает позиции какой-то одной конфессии (<http://kyrios.org.ua/>), сайт Ислам для всех! (<http://islam.com.ua>).

- Сайты информационно-аналитического и научного характера, связанные с деятельностью высших учебных заведений, научных учреждений. Своей высокой профессиональной организацией отличается сайт Института экуменических студий Украинского католического университета

¹²⁵ Добродум О. Информационное общество: украинский религиозно-научный дискурс / О. Добродум [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kulturolog.org.ua/index.php/infconf2012/dobrodum2.html>

(<http://www.ecumenicalstudies.org.ua/>), уместно вспомнить сайт Отделения религиоведения Института философии им. Г. Сковороды НАНУ «Украинское религиоведение» (<http://ukreligieznastvo.wordpress.com/>).

- Официальные страницы – епархии, благочиния, других учреждений, или официальные сайты церковно-общественной организации. К официальным Интернет-сайтам относятся сайты храмов, страницы церковно-общественных организаций, монастырские сайты, официальные епархиальные сайты: официальный сайт Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций (<http://www.vgciro.org.ua>), официальный сайт УПЦ КП «Церква.info» (<http://www.cerkva.info>), официальный сайт УПЦ МП (<http://www.ortodox.org.ua>), официальный сайт Духовного управления мусульман Украины (<http://www.islamyat.org>), официальный сайт Буддизм в Украине. Духовное управление буддистов Украины (<http://ningma.org.ua>) и другие. А также сайты локальных религиозных образований, например, сайт Львовской епархии УГКЦ (<http://www.ugcc.lviv.ua>) или церкви христиан адвентистов седьмого дня г. Макеевки (<http://www.sdamak.org.ua>).

- Тематические сайты посвященные религиозному искусству, научным вопросам, изучению религиозных текстов (сайт Уроки Библии <http://bible-lessons.in.ua>), экологической проблематике (сайт УГКЦ «Ответственность за создание» <http://ecoburougcc.org.ua>), гендерному направлению (сайт Для каждого папы [tato.net http://www.tato.net](http://www.tato.net)) кинокритике (сайт Около кино <http://okolokino.net>), фотонОВОСТИ (сайт Фотолетопись УПЦ МП <http://fotolipotys.in.ua>) и др.

- Квир-проекты (чаще религиозные сайты ЛГБТ) преимущественно апологетического характера, например, ЛГБТ-служение «Nuntiare et Recreare» (<http://www.nuntiare.org>). Сюда также относятся сайты, которые можно охарактеризовать как эксцентричные «духовного» направления.

- Сайты отдельных верующих – членов конкретных религиозных общин или общедуховного направления. Например, сайт неорелигиозного восточного направления Центр Рейки мастеров Масловых «Единство» (<http://www.ln.com.ua>).

- Социальные сети.

За религиозной принадлежностью интернет-ресурсы, по нашему мнению, можно разделить на:

- Вспомогательные для канонической религиозной коммуникации (православные, католические, мусульманские).
- Альтернативные (распространение восточных религиозных учений).
- Основные источники массовой религиозной коммуникации (неорелигиозные образования).

Итак, Интернет затрагивает аспекты жизнедеятельности религиозных общин благодаря сетевым богослужениям, виртуальным церквям, веб-кладбищам, музыке для богослужений, теологическим чатам, экуменическим дебатам, сеансам медитации, онлайн-исповедям и встречам, проповедям по электронной почте, круглосуточному обучению миссионеров со всего мира¹²⁶.

Интернет не только позволяет религиозным организациям освещать свою деятельность и искать новых адептов, но и влияет непосредственно на религиозные практики, делая институт религии более открытым.

Среди тенденций религиозного Интернета называют конструирование электронного сакрального, понимание Абсолюта как информационного поля, переход священных текстов в электронный режим.

В общем, украинский сегмент Интернет-пространства отражает основные мировые тенденции. Религиозная коммуникация в Интернете пользуется всем спектром доступных способов общения и обмена информацией. Интернет оказывается не простым средством коммуникации, а своеобразным зеркалом, в котором по-новому интерпретируется религиозная коммуникация. Для мировых и традиционных религий Интернет-пространство в Украине преимущественно есть лишь еще одним сред-

¹²⁶ Добродум О. Информационное общество: украинский религиозный дискурс / О. Добродум [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kulturolog.org.ua/index.php/infconf2012/dobrodum2.html>

ством распространения своей догматики, подтверждением авторитета. А для религий New Age – едва ли не единственным действительно массовым средством коммуникации.

На наш взгляд, серьезными угрозами в религиозном Интернет-общении на сегодня есть массовизация и стандартизация религиозной коммуникации в Интернете, а также опосредованность не только вербального общения, но и элементов культовой практики, симуляция деятельности религиозных организаций.

Petrushkevych M.S.

RELIGIOUS COMMUNICATION: FEATURES OF INTERNET PRACTICES IN UKRAINE

The article describes features of Internet using for religious communication's purposes; author identifies the specific characteristics of the Internet that make this media particularly attractive and at the same time dangerous for religious communication environment; analyzes the main types of websites on religious topics that are most popular in the Internet space Ukraine. Author comes to conclusion that the Ukrainian segment of Internet space reflects the underlying global trends; religious communication on the Internet served by the full range of available methods of communication and information sharing. Internet is not just a means of communication, but a kind of mirror in which religious communication gets new interpretation. For the world and traditional religions internet space in Ukraine is mostly just another means of spreading their doctrine, proof of authority, for the New Age religions internet space in Ukraine is the only means of massive communication. Serious threat to religious online communication today is standardization of religious communication on the Internet, as well as mediation not only verbal communication but also elements of religious practice and simulation activities of religious organizations.

Keywords: mass communication, mass media, Internet, Website, religious communication.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ ЧЕЛОВЕКА КАМЕННОГО ВЕКА

От позитивистской науки XIX в. до нас дошло устойчивое представление о первобытном мышлении, как мышлении коллективистском. Л. Леви-Брюль в связи с этим критиковал Э. Тайлора за образ размышляющего «дикаря-философа», интеллектуально постигающего мир, считая, что для традиционного (архаичного) общества большую значимость имеют эффективная направленность, коллективные чувства, нежели чисто умственная деятельность¹²⁷. И, если в отношении умственной деятельности с Л. Леви-Брюлем можно согласиться, то считать что первобытному человеку не присущи индивидуальные метафизические поиски - на наш взгляд не вполне неверно.

«Вансина с теплотой описывает трех независимых мыслителей, встреченных им среди бушонгов, пожелавших поделиться с ним своими личными философскими системами. Один из них, старик, пришел к заключению, что реальности не существует, что весь опыт – это только зыбкая иллюзия. Другой разработал метафизическую систему нумерологического типа, а последний придумал невероятно сложную космологическую схему, которую кроме него ни кто не мог понять»¹²⁸. Этнографами собраны многочисленные свидетельства метафизических исканий у маори. Публикация эзотерических знаний жреческой школы «фаре-вананга» маори, сделанная в Веллингтоне в начале XX в., заняла два объемных тома¹²⁹. А сколько

¹²⁷ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. [Электронный ресурс] // http://philosophy.ru/library/myth/levi_brul.html (дата обращения: 1.06.13)

¹²⁸ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000. С. 136.

¹²⁹ Сказки и легенды маори. // Из собраний А. Рида. М., 1981. С.7.

еще эзотерических знаний тех же маори, осталось вне поля зрения этнографов.

Но тут нужно пояснить, что подобного рода метафизические конструкции не имеют никакого отношения к «философии», а есть продукт индивидуального трансперсонального опыта, как правильно замечено Е.А. Торчиновым. «Рассматривая мифологическое мышление как тип, предшествующий логико-дискурсивному, мы, однако, отнюдь не склонны считать его как низшее или примитивное. Более того, мы позволим себе высказать предположение о трансперсональных корнях этого типа мышления, поскольку для архаического человека трансперсональная сфера психики, была, видимо гораздо более доступна, чем для «исторического» человека»¹³⁰. И действительно в измененных состояниях сознания, в снах и обмороках, в безумии, религиозное сознание первобытного человека пытается найти те силы и истины, которые не могут быть получены в результате осознанных действий. Так у эханзу, племени в центральной части Танзании, одним из общепринятых способов обретения необходимых для знахаря умений считают доведения себя до сумасшествия в лесу. Так же поступают и жители Андаманских островов¹³¹. Сам феномен «шаманской болезни» о котором постоянно упоминает М. Элиаде, так же основан на представлении о том, что шаманскую силу может получить только тот, кто может выйти из под контроля своего разума¹³². «Ученые, подробно доказывающие, что первобытный человек обладает «дологическим» мышлением, любят ссылаться на магию или религиозную практику, забывая тем самым, что они прила-

¹³⁰ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб, 1997. С. 54.

¹³¹ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 143-144.

¹³² Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. [Электронный ресурс] // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Eliade/06.php (дата обращения: 1.06.13)

гают кантовские категории не к чисто логическому ходу мысли, но к актам в высшей степени эмоциональным»¹³³.

Но с другой стороны, неверно было бы считать, что метафизические поиски первобытного человека являются чем-то совершенно оторванным от жизни и непрактичным. «Неверно было бы рассматривать такие идеи..., как часть какой-то философии, или просто как нечто продуманное и систематизированное... Все они складываются из представлений и отчасти – из практики»¹³⁴.

Метафизические искания важнейший фактор жизни первобытного человека, но сами эти искания, есть не пустой академический интерес и не философские размышления, а продукт практической заинтересованности в таинстве жизни. Было собрано множество свидетельств чисто практического ограничения интересов человека, что является характерной чертой не только первобытных культур. Это так же применительно и к нашей культуре, и к нам лично, конечно, если мы не являемся профессиональными философами. Являясь учителями, врачами, домохозяйками и бизнесменами, мало кто из нас имеет время, силы и желания для систематических размышлений о метафизических проблемах. Наши представления о мире состоят из множества отдельных фрагментов, появляющихся в результате столкновения с конкретными практическими задачами.

Описывая представления азанде о колдовстве, Эванс-Причард говорит о том, что интересы людей концентрируются вокруг конкретных единичных событий¹³⁵. Если старое и гнилое гранатовое дерево упало и убило кого-то, кто сидел в его тени, это событие приписывается действию колдовства. И хотя азанде знают, что гнилые и старые гранатовые деревья па-

¹³³ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001. С. 18.

¹³⁴ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 136.

¹³⁵ Эванс-Причард Э.Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде. [Электронный ресурс] // <http://religimira.narod.ru/pr2.html> (дата обращения: 1.06.13)

дают, а так же что если человек подолгу сидит в тени такого дерева, он может быть раздавлен когда оно упадет. Но вопросы, которые занимают азанде, совершенно иные: почему дерево не упало тогда, когда под ним никто не сидел? Почему дерево упало именно на этого человека, а не на кого-то другого? Какие меры принял этот человек, чтобы предотвратить несчастье? Кто виноват в том, что дерево упало? То есть вопросы, которыми задаются азанде, уводят их в метафизические поиски о месте человека во вселенной. Как отмечают ученые, «для мифопоэтического склада ума «то, что волнует», равнозначно «тому, что существует»¹³⁶. «Жизненно важными для любых теистических представлений о мире будут вопросы: почему погибли посеы этого фермера, а не его соседа? Почему буйвол поднял на рога именно этого человека, а не кого-то из тех, кто был с ним на охоте? Почему у этого человека умерли дети и коровы? Почему я? Почему сегодня? Что здесь можно предпринять? Этот постоянный поиск объяснений сосредоточен на беспокойстве человека о самом себе и о своем сообществе»¹³⁷.

О серьезности метафизических исканий охотников и собирателей мезолита и раннего неолита, говорит обнаруженный в середине 90-х годов XX в. на юге Турции храмовый комплекс Гёбекли-Тепе. Его возраст составляет не менее 12000 лет, ориентировочно датируется по меньшей мере IX тысячелетием до н. э. На территории памятника находятся до 20 каменных колец диаметром от 10 до 30 метров, вдоль стен расположены почти 20-тонные Т-образные столбы из известняка — большинство из них трехметровой высоты¹³⁸. Столбы украшены резьбой по камню в виде животных и абстрактных пиктограмм. Они, скорее всего не могут быть системой

¹³⁶ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 20.

¹³⁷ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 138.

¹³⁸ Культовый центр космополитов неолита [Электронный ресурс] // http://www.pravda.ru/science/mysterious/past/22-03-2012/1111806-gobeki_tepe_news-0/ (дата обращения: 1.06.13)

письма, но отражают общеупотребительные сакральные символы, известные и для других неолитических культур. Среди узнаваемых изображений — львы, быки, кабаны, лисы, газели, змеи и другие рептилии, насекомые, паукообразные, птицы, чаще всего грифы и водоплавающие. Изображения грифов связывают с особенностью местного культа; предполагается, что мертвых не хоронили, а оставляли на съедение грифам (*позже это было принято у огнепоклонников*)¹³⁹, а их головы отделяли от туловища и хранили как предмет культа предков (*как в предшествующей натуфийской культуре*). Изображений человека немного, среди них — изображение обезглавленного тела, окруженного грифами. На Т-образных колоннах имеются также изображения рук¹⁴⁰.

Возможно, таким образом, создатели Гёбекли-Тепе, пытались передать идею трансцендентного божества. «Уже в самых ранних поселениях, в эпоху протонеолита встречаются странные объекты, местоположение которых свидетельствует об их почитании. Это — вертикально поставленные необработанные или почти необработанные камни. Иногда на них изображались глаза. Такие камни ставились близ очагов или даже помещались в специальные стенные ниши против входа. Такое помещение с нишей, где на глыбе камня, как на постаменте, установлена колонка высотой в 40 см и диаметром — в 16 см было раскопано К. Кэньон в Иерихоне. В Бейдо (Северная Аравия) в странной трехчастной постройке, отстоящей метров на пятьдесят от поселения, в центральном «нефе» возвышалась необработанная скала песчаника. В библейской истории повествуется об Иакове, по-

¹³⁹ Дж. Мелларт отмечает, что население неолитического поселения Чатал-Хююк хоронило покойников под платформами домов только после удаления мягких тканей — возможно, из гигиенических соображений. Мягкие ткани склеивали грифы или процесс первоначальной экскарнации проводили в легких сооружениях, построенных из тростниковых плетенок и циновок, подобных изображенным на стене святилища. Затем очищенные кости собирали, заворачивали в одежды, шкуры или циновки и погребали в домах перед их ежегодным ремонтом. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982. С. 87.

¹⁴⁰ Schmidt K. Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. München, 2006. PP. 232-238, 261-264.

ставившем камень на месте, где видел он во сне лестницу, восходящую к Богу, «и возлил елей на верх его» — т.е. воздал ему почитание, приличное Богу. И эти находки, восходящие к началу VIII тысячелетия до н.э., и это древнее предание говорят об одном — было время, когда человек ясно сознавал полную неподобность Бога ничему земному, ничему из сотворенного Им. Избегая какого-либо конкретного «тварного» образа Творца, человек неолита предпочитал бесформенность камня всем формам мира. Мудрый царь Соломон сказал как-то о Боге: «Он благоволит обитать во мгле». А древний христианский автор, которому церковная традиция присвоила имя «Богослов» (329—389) отмечал: «Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия и времени и природы. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользнет от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры». В другом месте он же написал о Боге, перефразируя слова Платона из диалога «Тимей»: «Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно. Конечно, может показаться, что бедному обитателю ранне-неолитических деревень было далеко до столь возвышенного богословствования. Мы не знаем и скорее всего никогда не узнаем, как он объяснял свою склонность отображать Бога бесформенной глыбой камня. Но нет серьезных оснований сомневаться, что им владела та же интуиция, что и константинопольским епископом Григорием. Бог не познаваем, и потому изображение Его не может и не должно давать пищу для познания. В памятниках Иерихона, Бейды и им подобных мы встречаемся почти наверняка не с примитивным обожествлением каменной глыбы, не с литолатрией, но с глубокопродуманным, а скорее — глубоко пережитым образом божественной безобразности. Камень, твердейший и неразрушимейший из всех земных материалов, говорил древнему человеку еще об одном, крайне важном свойстве Бога — о Его вечности и незыблемости. Смертный, легко

разрушимый человек, желал соединить себя с Существом, над которым не властны смерть и тление. И, видимо поэтому, камень стал для людей неолита «иконой» непостигаемого Бога, «иконой», перешедшей позднее в Египет («пуп» Амона в Оазе Сива), в Элладу (камень Афродиты в Пафе) и даже в знаменитую мекканскую Каабу мусульман»¹⁴¹.

Тот факт, что идея трансцендентного божества присутствует во всех без исключения религиозных традициях, вплоть до верований австралийских аборигенов и папуасов наглядно показал М. Элиаде¹⁴². «Трансцендентное качество «высоты» (надземного, бесконечного) открывается человеку сразу и в целом — как разуму, так и душе. Этот символизм молниеносно осеняет человека, т. е. того, кто осознает себя человеком, кто осознает свое место во Вселенной; это первобытное откровение настолько органично связано с его жизнью, что тот же самый символизм определяет одновременно и работу его подсознания, и наиболее достойные поступки его духовной жизни. Следовательно, очень важно, что хотя символизм и религиозная ценность Неба не выводятся логически из спокойного и объективного созерцания оного, но они не выводятся также и исключительно из мифологической деятельности и иррационального религиозного опыта. Повторимся: Небо воплощает в себе трансцендентность еще до того, как ему начинают придавать определенную религиозную ценность. Небо символизирует трансцендентность, мощь и незыблемость уже в силу своего местоположения. Оно таково потому, что оно высокое, бесконечное, неизменное, могущественное»¹⁴³. Эта идея трансцендентного небесного божества, нагляднее всего присутствует в сознании охотника и кочевника: эзотерические боги неба австралийских аборигенов, африканцев и жителей Андаманских островов, Тенгри («Вечное небо») – тюрко-монголов, Яхве –

¹⁴¹ Зубов А.Б. История религий. [Электронный ресурс] // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Zubov/04.php (дата обращения: 1.06.13)

¹⁴² Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 50-126.

¹⁴³ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 51.

иудеев. И если у земледельцев трансцендентное божество неба постепенно оттесняется божествами плодородия, то у кочевников оно сохраняет свое доминирующее положение. «Ибо повсюду, где мы находим связь с явлениями жизни и произрастания, мы находим и заботу об имманентности божества и о форме его проявления. Но в абсолютном одиночестве пустыни, где ничто не меняется, ничто не движется, где черты ландшафта — лишь вехи, указатели, не имеющие собственного значения, — здесь можно ожидать, что образ Бога будет трансцендентен совокупности конкретных явлений. Человек, встречаясь с Богом, будет не созерцать его, а слышать его голос и приказания, подобно Моисею, и пророкам, и Мухаммеду»¹⁴⁴.

В храмах Гёбекли-Тепе найдено множество кремневых артефактов (*преимущественно наконечники стрел и скребла*), а также кости животных. Предполагается, что храмовый комплекс был объектом паломничества для людей, обитавших за сотни километров от него. Здесь происходили ритуальные фиесты и, возможно, жертвоприношения. Тем не менее, при храме постоянно жило некоторое количество служителей культа. Однако здесь до сих пор не обнаружено ни одного жилого помещения с очагом, бытовых предметов и кладбищ — выходит, люди здесь не жили. Поэтому ученые считают, что Гёбекли-Тепе возвели исключительно как культовый центр. Если рассматривать особенности обработки найденных здесь обсидиановых и каменных орудий, то получается, что в Гёбекли-Тепе стекались люди с территорий современного Ирака и Ирана, а также обитатели Восточного Средиземноморья и среднего течения Евфрата.

Как считают исследователи, комплекс появился еще до неолитической революции. В то же время постройка столь грандиозного сооружения требовала усилий большого количества людей и определенной социальной организации. Для мезолита это нехарактерно. По приблизительным оценкам, для изготовления и доставки колонн массой 10—20 тонн от камено-

¹⁴⁴ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. С. 291-292.

ломни до постройки, которые разделяют до 500 м, при отсутствии тягловых животных требовались усилия до 500 человек. На самом деле некоторые колонны весят до 50 тонн, поэтому людей нужно было еще больше. Предполагают даже, что на таких работах использовали рабский труд, что также нехарактерно для сообществ охотников и собирателей. Такие работы требовали планомерных усилий и наличия социальной иерархии, в которой многие люди были подчинены одному религиозному или военному лидеру, и религиозный лидер должен был затем контролировать проведение ритуалов. В таком случае, само существование храмового комплекса в столь далекую историческую эпоху свидетельствует о социальном расслоении на очень раннем этапе развития неолитической культуры¹⁴⁵. Социальная дифференциация отмечается исследователями уже в натуфийской культуре.

Хотя последнее время, появились исследования, ставящие под сомнение тотальное господство вождества в неолитических культурах Ближнего Востока. «У вождества, предполагавшего постоянное или временное лидерство, появилась альтернатива в виде самоуправляемой общины, регулировавшей свое поведение при помощи традиций, а не благодаря созданию вертикальной системы управления. Выявление подобного типа общественной организации стало возможно при исследовании некоторых архаических обществ Тибета, а также непосредственно на примере неолитических общин Ближнего Востока, предпринятого Е. И. Березкиным. «Акефальная автономная протогородская община» там занимала то место на эволюционной шкале, которое в Новом Свете принадлежало обычно вождеству. Подлинной эволюционной альтернативой петербургский исследователь называет существовавшие до появления государств на Ближнем Востоке и на юге Центральной Азии «среднемасштабные интегрированные общества», в которых не удастся обнаружить никаких свидетельств

¹⁴⁵ Гёбекли-Тепе [Электронный ресурс] // <http://ru.wikipedia.org/wiki/Гёбекли-Тепе> (дата обращения: 1.06.13)

централизованного управления. К началу XXI века появляются представления о многомерном пространстве – поле, измерениями которого служат показатели социальной эволюции, или о нелинейном подходе, о непрерывном эволюционном поле, в рамках которого движение в равной степени возможно в любом направлении»¹⁴⁶.

Археолог Клаус Шмидт, изучающий памятник, считает, что Гёбекли-Тепе могла быть «свидетельством последнего взлета полукочевой цивилизации, которая вскоре была вытеснена земледельцами», основывая свое утверждение на том, что на столбах нет символов плодородия, которые постоянно присутствуют на других памятниках эпохи неолита¹⁴⁷.

В начале VIII тысячелетия до н. э. храмовый комплекс Гёбекли-Тепе утратил прежнее значение. Но он не был просто покинут и забыт, чтобы постепенно разрушиться в результате естественного выветривания. Он был намеренно засыпан под 300—500 м² земли. Кем и почему это было сделано, неизвестно. Некоторые ученые считают, что после социального переворота в соседнем неолитическом поселении Чаёню, окрестное население таким образом «похоронило» свои прежние верования и идеологию¹⁴⁸.

Но сам факт того, что племена охотников и собирателей Анатолии построили такой культовый комплекс, говорит о серьезных причинах, побудивших их к этому. Это уже не просто наскальные рисунки трансовых видений шаманов древности, а планомерные усилия многих сотен человек, возможно, подчиненных одному религиозному и военному лидеру, или осознающих свою сакральную миссию и готовых ради нее на сверхусилия.

Как отмечает М. Дуглас, метафизические искания характерны для всех религиозных культур, от азанде до буддистов, христиан и мусуль-

¹⁴⁶ Бондаренко Е. С. Информационное поле неолита Ближнего Востока // История и современность. М., 2006. № 2. С. 51.

¹⁴⁷ Schmidt K. Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. P. 263.

¹⁴⁸ Брозиус Б. Социальная революция в эпоху неолита: от Чаёню к Чатал-Хююку [Электронный ресурс] // http://www.great-country.ru/rubrika_articles/history/00006.html (дата обращения: 1.06.13)

ман¹⁴⁹. Разница только в одном, у азанде значительно больше времени для таких поисков. Ведь они тратят намного меньше времени на добывание пищи и материальных благ, чем «цивилизованный» человек.

Pikalov D.V.

METAPHYSICAL SEARCHES OF THE PERSON OF THE STONE AGE

In article features of metaphysical searches of the person of the Stone Age are considered. The author the assumption what exactly is born at this time a concept of transtsendetny God becomes.

Keywords: Stone Age, metaphysical searches

Поляков А.Г.

«ПРАВЫЕ ЦЕРКОВНЫЕ РАЗДЕЛЕНИЯ»: К ВОПРОСУ О СОВЕРШЕНСТВОВАНИИ ТЕРМИНОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ (на примере викторианского течения в русской Православной Церкви)

Викторианское течение в Русской Православной Церкви – первая и наиболее радикальная из оппозиций церковно-политическому курсу заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), пошедшего на сближение со вставшей на путь радикальной модернизации страны большевистской властью, лидером которой являлся епископ Ижевский и Вотский Виктор (Островидов).

Епископ Виктор предложил православному сообществу действовать вне формата церковно-государственных отношений, установленных Русской Православной Церкви (РПЦ) и государством в Декларации 16/29

¹⁴⁹ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. С. 139.

июля 1927 г., изолироваться от деятельности сергианской Церкви, направленной на обеспечение политического контроля над своими членами. Его практически не меняющиеся религиозно-политические убеждения, по сути являвшиеся традиционалистскими, вступили в резкую конфронтацию с адаптирующимися к реальной социально-политической конъюнктуре взглядами митр. Сергия, вектор которых, в отличие от еп. Виктора, соответствовал политическим интересам государственной власти¹⁵⁰.

Одной из теоретико-методологических граней в изучении церковно-государственных отношений и связанных с ними внутрицерковных процессов в конце 1920 – начала 1930-х гг. является необходимость совершенствования терминологии исследования.

На переднем плане характеристики сущности Викторианского течения в РПЦ, как и других внутрицерковных разделений вызванных Декларацией, находится следующая проблема: какой термин в отношении его применять: «раскол» или «оппозиция»? Современная официальная позиция РПЦ напрямую указывает на второе.

Словари русского языка определяют содержание термина «оппозиция» как противодействие, противопоставление взглядов группы лиц внутри какого-либо общества, коллектива господствующему мнению большинства¹⁵¹. То есть делается акцент на внутренний характер конфликта, разногласий.

Многие современные в первую очередь церковные и процерковные историки пытаются сгладить противоречия между РПЦ и Русской Право-

¹⁵⁰ Подробнее см.: Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской Православной Церкви. Киров, 2009; Поляков А.Г. Позиция епископа Виктора (Островидова) по отношению к церковно-политическому курсу митрополита Сергия (Страгородского) // История государства и права. 2011. № 18. С.30-35 и др.

¹⁵¹ Большой Российский энциклопедический словарь. М., 2003. С.1098; Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразования. М., 2000. Т.1: А-О. Ст. 1135; Толковый словарь русского языка. Том II. Под редакцией Д.Н. Ушакова. М., 2000. С.828; Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / РАН. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М., 2007. С.569.

славной Церковью за рубежом (РПЦЗ), одним из препятствий в воссоединении которых является оценка политического курса заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия. Позиция и деятельность противников Сергия характеризуются в качестве «правой» церковной оппозиции, а не церковного раскола, как это было однозначно в отечественной церковной историографии конца 1920-х – 1980-х гг., а в отдельных случаях и в настоящее время. Таким образом «оппозиционеры» были в рамках РПЦ и выражали хотя и отличный от позиции митр. Сергия, но вполне правомерный альтернативный взгляд на церковно-государственные отношения¹⁵².

Концептуальным основанием рассматриваемых нами тенденций в развитии современной отечественной историографии послужила деятельность в середине 1990-х – 2000 г. Синодальной комиссии по канонизации святых. В 1995 г. указанной комиссией был выработан одобренный Священным Синодом документ «Историко-канонические критерии в вопросе о канонизации новомучеников Русской Церкви в связи с церковными разделениями XX века», который и лёг в основу деятельности Комиссии¹⁵³.

В 2000 г. Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви своим определением одобрил доклад председателя Синодальной комиссии по канонизации святых митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия о результатах работы комиссии по канонизации святых. В докладе говорилось о необходимости различного отношения к расколам 1920-х гг., в частности, обновленческого и «правой» оппозиции. Это обосновывалось тем, что в действиях последних не прослеживаются личных корыстных мотивов, они заботились о благе Церкви, вследствие чего пока-

152 См.: Журавский А.В. Светская и церковная историография о взаимоотношениях правой оппозиции и митрополита Сергия (Страгородского) // Нестор. 2000. №1. С.357–359; Мазырин А.В. Внутренние конфликты в Русской Православной Церкви второй половины 1920-х–1930-х годов (в свете позиции высших российских иерархов): автореф. ... дис. канд. ист. наук. Москва, 2005; Мазырин А., иерей. Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах. М., 2006 и др.

¹⁵³ Канонизация святых в XX веке. М., 1999.

явшись, оппозиционеры имели возможность присоединиться к Церкви в сущем сане. Главный аргумент, что «правые» оппозиционеры – не раскольники заключается в том, что они, порвав каноническое общение с заместителем патриаршего местоблюстителя митр. Сергия, продолжали признавать полномочия самого местоблюстителя митр. Петра (Полянского)¹⁵⁴.

Естественно, церковные авторы, а также учёные, работающие с «оглядкой» на Церковь, не могут игнорировать в своих исследованиях указанный методологический посыл такой авторитетной социально-политической силы, как РПЦ: первые – по причине корпоративной этики и дисциплины, вторые – по идеологическим либо конъюнктурным соображениям. Ныне, как утверждает А. Мазырин, трактовка событий с использованием категории «раскольник» относится к «маргинальным направлениям в историографии». Сюда указанный историк отнёс и тех, кто «расколом и ересью считает Московскую Патриархию» (В. Мосс), и аналогичным образом относящихся к правым оппозициям (Д.В. Поспеловский)¹⁵⁵.

Однако на протяжении десятилетий в отечественной церковной историографии доминировала оценка викторианского течения как «раскола»¹⁵⁶. Во время обсуждения вопроса в конце 1998 – начале 1999 гг. о возможности канонизации епископа Виктора вятская епархиальная комиссия по канонизации и архиепископ Вятский и Слободской Хрисанф взгляды и

¹⁵⁴ Ювеналий Митрополит Крутицкий и Коломенский. Доклад по канонизации святых // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Храм Христа Спасителя. 13–16 августа 2000 года. Материалы. М., 2000. С.71–72.

¹⁵⁵ Мазырин А.В. Внутренние конфликты в Русской Православной Церкви второй половины 1920-х–1930-х годов (в свете позиции высших российских иерархов): автореф. ... дис. канд. ист. наук. М., 2005. С.44.

¹⁵⁶ Снычев Иоанн, митрополит С.-Петербургский и Ладожский. Церковные расколы в Русской церкви 20-х и 30-х годов XX столетия – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Сартавала, 1993; Лемешевский Мануил, митрополит. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно). Часть II. Куйбышев, 1966; Правда о религии в России. М., 1942 и др.

деятельность Виктора оценивали как «раскол»¹⁵⁷. В изданной в 2007 г. Вятской епархией под редакцией Хрисанфа юбилейной книге «Очерки истории Вятской епархии» сохранилась оценка викторианского течения в Церкви как раскола¹⁵⁸. Некоторые современные историки аналогичным образом оценивают викторианство¹⁵⁹.

Словари русского языка определяют термин «раскол» как производное от слова «раскалываться», то есть расчлениваться, разделиться, распасться на части вследствие разногласий¹⁶⁰.

Церковное право определяет суть раскола как нарушение единства Церкви, которое проявляется в следующих признаках: «разделении в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих увра-

¹⁵⁷ Письмо и материалы архиепископа Вятского и Слободского Хрисанфа с изложением мнения епархиального совета о возможности канонизации еп. Виктора, направленные председателю Синодальной комиссии по канонизации святых митрополиту Крутицкому и Коломенскому Ювеналию. Ответ на письмо от 18.12.1998 г. за №1855 // Вятский епархиальный архив (ВЕА). Материалы по вопросу о канонизации епископа Виктора (Островидова) (на начало 2008 г. материалы находились в виде россыпи в папке под заглавием: «Епископ Виктор Островидов»); Письмо архиепископа Вятского и Слободского Хрисанфа председателю Синодальной комиссии по канонизации святых митрополиту Крутицкому и Коломенскому Ювеналию с разъяснением решения епархиального совета о необходимости продолжения изучения материалов канонизации еп. Виктора. Ответ на письмо от 17.02.1999 г // ВЕА. Материалы по вопросу о канонизации епископа Виктора (Островидова).

¹⁵⁸ Очерки истории Вятской епархии (1657–2007): 350 лет Вятской епархии / под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка, 2007. С.418–419.

¹⁵⁹ Титков Е.П. Патриарх Сергей (Страгородский): подвиг служения Церкви и Родине. Арзамас, 2007. С.268–282; Кустова Е.В. Архиепископ Авраамий (Дернов) // Краеведение в развитии провинциальной культуры России. Материалы II международной научной конференции. Киров, 11 ноября 2009. – Киров, 2009. – С.291.

¹⁶⁰ Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. 4-е изд., дополненное. М., 1997. С.658; Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / РАН. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М., 2007. С.807; Толковый словарь живого великорусского языка, Владимира Даля. Том 4. Р-V. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Спб-М., 1882. С.59. Словарь современного русского литературного языка. Том 12. Р. – М. Ленинград, 1961. С.631. Александрова З.Е. Словарь синонимов русского языка: Практический справочник: Ок. 11 000 синоним. рядов. 7-е изд., стер. М., 1993. С.374. Толковый словарь русского языка. Том III. Под редакцией Д.Н. Ушакова. М., 2000. С.1221.

чевание»; прекращении священником обязательного возношения при богослужении епископа, для епископа – митрополита, для всех вышеперечисленных – патриарха; в возношении священниками святых даров Богу в отдельности от своего епископа, с которым прекратили общение¹⁶¹.

Исходя из вышеприведённого, в каноническом праве существование раскола определяется наличием разногласий во взглядах и нарушением субординации, то есть обособлением себя от официального руководства, мнения. Таким образом, светское и церковное понимание сущности «раскола» тождественны.

Следующий важный аспект в понимании сущности разделений в РПЦ, вызванных неприятием Декларации 1927 г., связан с соотношением понятий «раскол» и «ересь».

Ересь (от греч. *háiresis* – особое вероучение, религиозная секта) в христианстве – религиозное течение, отклоняющееся (или впоследствии осуждённое Церковью как «отклонившееся») от официальной церковной доктрины в области догматики и культа¹⁶².

В церковном праве понятие «ересь» понимается как полное отторжение, отчуждение от веры¹⁶³. По причине различий в вере в Бога считается недопустимым молитвенное общение с еретиками и др.¹⁶⁴ Таинства крещения и рукоположения (таинство священства, хиротония), произведённые еретиками, не могут считаться истинными¹⁶⁵.

Как сказано выше, в современных официальных документах РПЦ делается градация между расколами, имевшими еретический характер (об-

¹⁶¹ Правило 1 святого Василия Великого. Правила 13-15 Двукратного собора. Правила 10, 11 Карфагенского собора // Книга правил святых апостол, святых соборов и поместных и святых отец. М., 2004. С.188,299,259-260.

¹⁶² Большая советская энциклопедия [Электронный ресурс]...

¹⁶³ Правила святого Василия Великого // Книга правил... С.299.

¹⁶⁴ Правило 1 Второго Вселенского собора. Правила 45,65,75 святых апостол. Правило 9 Св. Тимофея Александрийского. Правила 9,10,31,32,33,37 Лаодийского собора // Книга правил... С. 22,26,28,41,162,163,166,167,364.

¹⁶⁵ Правило 68 Святых Апостол // Книга правил... С. 26.

новленческий, григорианский и др.), и «правой» оппозицией, вступившей в противоречие с фактическим церковным руководством по политическим вопросам, то есть не имеющей в церковном отношении решающего значения. В «Историко-канонических критериях в вопросе о канонизации...» и докладе митр. Ювеналия о результатах работы комиссии по канонизации святых на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г. вопрос о соотношении ереси и «правой» оппозиции практически не рассматривался. На наш взгляд, это могло быть вызвано желанием избежать подозрений о наличии ереси у «правой» оппозиции, что неминуемо привело бы к зачислению последних в стан еретиков-раскольников, с которыми примирение невозможно.

Не имея возможности судить обо всех разделениях в Церкви, вызванных неприятием Декларации 1927 г., отметим, что лидер Викторианского течения епископ Виктор помимо раскольничьей деятельности обвинялся и в ереси. На его еклезиологические отступления указывал и Хрисанф в переписке с Ювеналием¹⁶⁶.

Следует особо отметить тот факт, что работа над вопросом о канонизации еп. Виктора была инициирована и велась Синодальной комиссией по канонизации святых. Вятской епархии предлагалось лишь выразить мнение по данному вопросу, которое, по всей видимости, не сыграло решающего значения. Вскоре Виктор был причислен к лику святых, а в его житие так и остался обойдённым вопрос о «раскольничьей» деятельности и еклезиологических разногласиях.

Примечательно, что в вышеуказанном докладе Ювеналий сделал градацию церковных разделений на расколы, «граничащие с ересью», на примере обновленчества (и др.) и «правую» оппозицию на примере хотя и

¹⁶⁶ Письмо архиепископа Вятского и Слободского Хрисанфа председателю Синодальной комиссии по канонизации святых митрополиту Крутицкому и Коломенскому Ювеналию с разъяснением решения епархиального совета о необходимости продолжения изучения материалов по канонизации еп. Виктора. Ответ на письмо от 17.02.1999 г. // ВЕА. Материалы по вопросу о канонизации епископа Виктора (Островидова).

одного из наиболее непримиримых «оппозиционеров», но представленного к канонизации еп. Виктора (Островидова). Он вскоре и был причислен к лику святых на Юбилейном Архиерейском соборе 2000 года.

Одним из важных критериев в определении возможности канонизации является сложившаяся практика отношения «к присоединяемым из так называемых «правых» расколов: они принимались по покаянию в сущем сани – в том, какой могли получить в отделении от законного Священноначалия» в отличие от обновленцев и др.¹⁶⁷ Отсюда вытекают следующие проблемы: 1) указанный тезис игнорирует то обстоятельство, что присоединяться к сергианам могли не только оппозиционеры, это могли сделать и раскольники в отличие от еретиков; 2) нет фактов, подтверждающих раскаяние еп. Виктора.

Таким образом, в современных церковных документах и историографии акцент делается на то, что обновленчество – это раскол, носящий еретический характер, «правые» же разделения – не расколы, а оппозиция, поскольку там на «первом плане» не обозначены еретические отступления.

Не совсем обоснованным звучит утверждение о том, что «правые» разделения были изжиты в исторически короткие сроки. В 1999 г. архиеп. Хрисанф отмечал проявления раскола на территории Вятской епархии¹⁶⁸. Результаты исследований, проведённых в 1997–2005 гг. под руководством Кестонского института (Великобритания) группой английских и российских учёных, указывают на существование в Кировской области группы катакомбников, насчитывающей около 200 человек, большая часть из которых викториане¹⁶⁹. В 2005–2006 гг. автору доводилось лично неодно-

¹⁶⁷ Ювеналий Митрополит Крутицкий и Коломенский. Доклад по канонизации святых... С.71–72.

¹⁶⁸ Письмо Председателя Синодальной комиссии по канонизации святых митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия архиепископу Вятскому и Слободскому Хрисанфу от 09.02.1999 г. с просьбой о разъяснении решения Епархиального совета о необходимости продолжения изучения материалов по канонизации еп. Виктора // ВЕА. Материалы по вопросу о канонизации епископа Виктора Островидова.

¹⁶⁹ Атлас современной религиозной жизни России. Т.2. / Отв. ред. М. Бурдо, С.Филатов. М.; Спб., 2006. С.393–394.

кратно общаться с одним из викториан¹⁷⁰, кстати, имеющим богословское образование. Он утверждал, что в г. Кирове и Кировской области находятся его единомышленники, в том числе и в среде духовенства.

На сегодняшний момент ощущается недостаточность обоснований для характеристики викторианства как «правой» церковной оппозиции в значении, официально принятом РПЦ. Более точным, по нашему мнению, всё же является использование в оценке викторианского разделения термина «раскол».

Вместе с тем, не имея цели, априори, ни сглаживать, ни обострять имеющиеся противоречия в оценке разногласий между еп. Виктором и митр. Сергием, в своих работах мы используем оцениваемые нами как сопоставимые дихотомные дефиниции: «викторианское течение» («викторианское разделение», «викторианство», «викторианская оппозиция») – «сергианское течение» («сергианство», «сергианская Церковь», «официальная Церковь», «Московская патриархия»); «викториане» («викторовцы») – «сергиане». Также термины «правая церковная оппозиция», «правые разделения», «правые расколы» нами употребляются как равнозначные.

Уточнения требует и использование в историографии термина «Истинно-православная церковь» («ИПЦ»). М.В Шкаровский считает, что это более поздний вариант названия иосифлянского движения, получившего своё название от имени митрополита Иосифа (Петровых). Термин «Истинно-православная церковь», по мнению петербургского историка, был введён в 1928 г. митр. Иосифом¹⁷¹, который употребил его в одном из своих писем¹⁷². Иосифлянское движение возникло в Ленинградской епархии в конце 1927 г. и впоследствии оказало значительное влияние на иные «правые» церковные разделения. Последние, по мнению советских репрессив-

¹⁷⁰ Так он себя самоидентифицировал.

¹⁷¹ Нами выявлено, что данный термин употреблялся еп. Виктором (Островидовым) уже в сентябре 1927 г.

¹⁷² Шкаровский М. В. Судьбы иосифлянских пастырей. Иосифлянское движение Русской Православной Церкви в судьбах его участников. Архивные материалы. СПб. 2006. С.48.

ных органов, являлись «периферийными» филиалами контрреволюционной Всесоюзной церковно-монархической организации – Истинно-православной церкви. В роли идеологического и административного ядра этой организации выступали лидеры «иосифлянства» митрополит Иосиф, епископы Дмитрий и Сергей.

А. В. Мазырин и А.Л. Беглов, и мы с ними в данном случае вполне согласны, не считает уместным употребление термина «Истинно-православная церковь» в таком значении, поскольку это предполагает существование альтернативной, единой антисергианско-антисоветской Церкви с высоким уровнем организованности и иерархической связанностью¹⁷³.

В наших исследованиях термин «Истинно-православная церковь» («ИПЦ») употребляется в контексте используемых документов, а не в качестве синонима для обозначения викторианства.

Таким образом, представляется очевидным и необходимым совершенствование терминологии исследования «правых» церковных разделений, в частности викторианской оппозиции.

Если, распространённая в современной историографии дефиниция «правая» оппозиция акцентирует внимание на критике политического курса митр. Сергия и оправдание его противников в контексте единства РПЦ в религиозном плане и как социального института, то рассмотрение этой категории через призму изложенного нами материала в предыдущем параграфе даёт иное её понимание.

Наша позиция, помимо уже приведённых аргументов, опирается на мнение видного специалиста в области философии истории А.С. Ахиезера. Этот автор считает, что Россия всегда представляет собой «расколотое общество», поскольку является цивилизацией промежуточного типа, характеризующейся расколом между традиционным и инновационным, государ-

¹⁷³ Мазырин А., иерей. Высшие иерархи о преемстве власти... С.21-22. Беглов А.Л. Проблемы истории Русской Православной Церкви 1917–1939 гг. Module 2. // URL:<http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/beglov2.htm>

ственным и общественным, религиозным и светским. Поэтому Россия в стратегии развития подвержена значительным колебаниям либо в сторону традиционализма, либо в сторону инноваций. Сам раскол как состояние социальной системы, по его мнению, характеризуется в целом, помимо прочего, пониженной способностью преодолевать противоречия, конфликтом между менталитетом и социальными отношениями. Он может возникнуть в результате неспособности субъекта включать в культуру в качестве комфортных элементов значительный поток значимых, устойчивых новшеств, пользующихся поддержкой других частей общества, связанных, в частности, с модернизацией. Расколотые стороны в своих разногласиях, конфликтах могут перейти грань, отделяющую плодотворный диалог от самоубийственной для общества борьбы монологов¹⁷⁴. Вышеуказанное наблюдалось на протяжении многих десятилетий внутри самой РПЦ, между РПЦ и РПЦЗ, РПЦ и «катакомбными» деноминациями, считающими себя «истинно-православными».

Даже, как нам представляется, само стремление антисергиан идентифицировать себя и оппонентов как «староцерковников» и «обновленцев»¹⁷⁵ символически указывает на попытку сохранения устоявшегося уклада традиционного общества.

В связи с этим нам представляется вполне уместным провести аналогию со старообрядческим расколом прошлых столетий. Старообрядческий раскол, как считаю многие учёные, был ответной протестной реакцией народа на модернизационные преобразования в стране¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). Т. II. Теория и методология. Словарь. Новосибирск, 1998. С.390-393; Сравнительное изучение цивилизаций. / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. М., 1999. С.233; Ахиезер А.С. Самобытность России как научная проблема // Отечественная история. 1994. С. 3-25.

¹⁷⁵ В данном случае подразумеваются представители непосредственно обновленческой Церкви, а главным образом последователи социально-политически обновлённой сергианской Церкви, которую зачастую сравнивали с обновленческой.

¹⁷⁶ Култыгин В. П. Социологический взгляд на судьбы российского православия. // Синелина Ю. Ю. Секуляризация в социальной истории России. Под общей редакцией д-ра филос. наук В. П. Култыгина. М., 2004. С.8-9; Ассонов, Н.В. Политические доктрины российского самодержавия: генезис, эволюция и современный дискурс: автореф. дис. ... докт. полит. наук . М., 2009. С.38-40.

Исходя из вышеизложенного, мы считаем уместным рассматривать «правую» оппозицию в РПЦ как традиционалистскую, протестную реакцию части православного сообщества на конформистский курс РПЦ по отношению к светскому государству и его модернизационным преобразованиям, направленным на радикальную трансформацию традиционного (религиозного) общества.

Polyakov A.G.

"SEPARATION OF CHURCH RIGHT": ON IMPROVEMENT OF TERMINOLOGY STUDY (EXAMPLE OF VICTORIAN FLOW IN THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH)

The article describes the main problems in the historiography and proposed options to improve the study of terminology "right" church divisions, in particular the Victorian trends in the Russian Orthodox Church.

Key words: the "right" church separation, Bishop Victor (Ostrovidov) during the Victorian, the opposition division, the True Orthodox Church.

Самарина Т.С.

ПОНЯТИЕ «МОЛИТВА» В ТВОРЧЕСТВЕ ФРИДРИХА ХАЙЛERA

Фридрих Хайлер известен как ведущий представитель феноменологии религии и сравнительного религиоведения. К сожалению, его идеи в России не получили достаточного освящения, в сравнении с его старшим коллегой Рудольфом Отто и младшим Мирча Элиаде. Труд Хайлера «Молитва» был его первым крупным исследованием, диссертацией, защищенной в Мюнхене в 1917 году и опубликованной позже в виде монографии. Не смотря на юный возраст исследователя (на момент его завершения

Хайлеру было 25 лет) и на малую известность автора, книга с момента его первого издания стала классикой религиоведения. Этому свидетельство не только то, что это самая переводимая из работ немецкого религиоведа, но и то, что до сих пор именно на нее ссылаются в энциклопедических статьях, посвященных описанию феномена молитвы. Так во втором издании «Энциклопедии религии» автор статьи, посвященной молитве, Сэм Джилл (Sam D. Gill) отмечает, что феномен молитвы получил слабое освящение в религиоведении, а из трудов, посвященных молитве, классическими можно назвать всего две работы: книгу Тайлора «Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom» и исследование Фридриха Хайлера «Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung»¹⁷⁷. Причем очевидно, что лишь книга Хайлера претендует на описание феномена молитвы во всем его многообразии.

«Молитва» Фридриха Хайлера многоплановое исследование, изучать его текст можно с различных сторон: как образец классической феноменологии религии¹⁷⁸, как исследование по психологии религии, как работу по сравнительному религиоведению, как очерк истории литургики или как книгу, имплицитно развивающую теологические идеи¹⁷⁹. В нашем докладе хотелось бы отойти от подходов, вписывающих рассматриваемое произведение в контекст тех или иных религиоведческих школ, и ограничиться лишь выделением основы исследования Хайлера, а именно описанием феномена молитвы в его сущности и проявлениях и отдельно остановиться на типологии молитвы, которая, наверное, является самым важным вкладом немецкого религиоведа в изучения феномена молитвы.

¹⁷⁷ Gill D.S. Prayer // Encyclopedia of religion. Second edition: Vol. 11. Thompson Gale, 2005. P. 7371.

¹⁷⁸ Как это делает М.А. Пылаев. См. См. Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011.

¹⁷⁹ Как смотрит на всю феноменологию религии А.Н. Красников. См. Красников А. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007.

Прежде чем переходить к изложению идей Фридриха Хайлера надо сделать небольшое отступление и кратко описать подход к исследованию молитвы, который он применяет в своей работе. Для Хайлера молитва не является статичным религиозным явлением, он видит в нем развитие, причем развитие это идет от примитивных форм к более совершенным. Этот процесс можно уподобить росту дерева, сперва есть маленький росток, лишь только проклюнувшийся из зерна (это примитивная молитва), потенциально этот росток уже содержит в себе все дерево с ветвями, листьями и развитой корневой системой. Так примитивная молитва содержит в себе все основные характеристики иных, более развитых ее типов. Дерево начинает расти и развиваться, так формируются иные типы молитвы: ритуальную молитву можно сравнить с корой, философскую – с отдельной ветвью, не дающей дальнейших побегов и т.п. Так молитва развивается до двух своих совершенных форм: мистической и пророческой, которые в свою очередь дают новые отростки (например, общественное богослужение авраамических религий вырастает из пророческой молитвы). Таким образом, мы видим картину эволюции молитвы. Быть может, эта идея градации молитвенных форм покажется странной, но, согласно идеям Хайлера, она полностью выражает уровни углубления духовной жизни, которые человечество переживало постоянно в ходе мировой истории. Также необходимо сделать отдельную оговорку о стиле немецкого религиоведа. Фридрих Хайлер обладал энциклопедическими познаниями в истории и практике различных культур, знал много языков, поэтому текст, и не только «Молитвы», но и других его работ, построен следующим образом: сначала формируется ряд обобщающих утверждений, в которых выражается базовая теоретическая модель, а потом приводится огромное количество примеров и цитат из различных культур, книг и религий, причем индуизм в этих примерах соседствует с христианством, исламом, религиями африканских и австралийских племен. В дальнейшем изложении мы осветим

лишь базовую структуру теории молитвы Фридриха Хайлера, опустив многообразие примеров, исходя из ограничений формата доклада.

Прежде всего, надо рассмотреть, чем является молитва и что составляет ее сущность с точки зрения немецкого религиоведа. Молитва является самым полным выражением религиозного опыта человека, в то время как все иные формы религиозной деятельности (танцы, ритуалы, таинства, процессии, праздники и т.п.) лишь опосредованно связаны с религиозным опытом. Именно поэтому столь важным, по мнению Хайлера, является изучение молитвы. Причем под молитвой Хайлер подразумевает не только систему ритуальных действий или славословий, направленных на то, что представители той или иной религии почитают ее центром, но и любое внутреннее устремление с обращением к этому центру. Можно сказать, что в своей работе Хайлер дает несколько синонимичных определений молитве¹⁸⁰, завершая его развернутой характеристикой сущности молитвы: «Молитва – это живое общение набожного человека с лично мыслимым и воспринимаемым существующим Богом, общение, отражающее формы социальных отношений человечества»¹⁸¹. Хайлер утверждает, что молитва присуща всем культурам и религиям, но теизм является ее конституирующей характеристикой. Вернее было бы даже сказать не теизм, а наличие воспринимающего эту молитву существа, молитва – всегда адресованное кому-то обращение. Хайлер недвусмысленно замечает, что в восточных религиях, таких как индуизм и в особенности буддизм, мы имеем систему молитвенных практик и правил, но во всей полноте молитва раскрывается лишь в авраамической религиозной традиции.

Хайлер выделяет пять основных типов молитвы: примитивная, ритуальная, философская, мистическая и пророческая. Последние два, в свою очередь, развиваются в несколько форм: из пророческой рождаются мо-

¹⁸⁰ Например, на S. 94. Здесь и далее ссылки приводятся на издание: Heiler F. *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920.

¹⁸¹ *Ibid.* 491

литвенные обращение великих людей и общественные богослужения, а из мистической – эстетические славословия художников и поэтов. Далее мы подробнее опишем характеристики и отличительные черты этих типов.

Примитивная молитва. С одной стороны, это самая первая форма молитвы, которую практикует человек, поэтому, с точки зрения Хайлера, в ней очень много «наивного», с другой, весь основной смысл молитвы, как устремленности души к Богу, уже в полноте выражен в примитивной молитве. Основу примитивной молитвы составляет чувство благоговения перед «Святым», которое выражается в словах и действиях молящегося.

С одной стороны, примитивная молитва не догматизирована, она полностью покоится на чувствах и переживаниях молящегося и является их непосредственным и зачастую спонтанным выражением. С другой, в архаических культурах молитва редко является выражением индивидуальных стремлений и чувств, чаще всего примитивная молитва носит коллективный характер и произносится старейшиной от лица всего сообщества или всей семьей, деревенской общиной, племенем, кланом. Хайлер склоняется к мысли, что развитие молитвы шло все же от частного к общему, вначале было желание одного индивида, которое спонтанно было подхвачено группой, а позже именно групповая форма стала наиболее приемлемой в архаических культурах.

По содержанию примитивная молитва эгоистична. Преимущественно она направлена на то, чтобы боги удовлетворили сиюминутные, преимущественно материальные, потребности молящихся (привлекли дичь для охоты, избавили от болезни, подняли уровень воды в реке для спокойного плавания и т.п.). Разумеется, этот эгоизм не воспринимается творящими молитву как что-то плохое, напротив, и богов архаические народы мыслят по своему образу и подобию¹⁸². Хайлер отмечает, что человек, осо-

¹⁸² «Бог примитивного человека такой же наивный эгоист, как и сам человек. Таким образом, человек использует эгоизм Бога для удовлетворения своего собственного эгоизма» Ibid. 82

зная, что ему необходимо удовлетворение различных потребностей, считает, что то же нужно и богам, отсюда многообразные обещания даров богам в молитве и приношения различных ценных для человека вещей (например, индеец может воскуривать табак своему богу, несмотря на то, что этот табак последний). Отсюда же и идея о том, что богам необходимы жертвы, как людям божественные благодеяния, без жертв боги не могут существовать. Но жертвоприношение не является необходимой частью примитивной молитвы, согласно немецкому религиоведу, молитва была одной из основ возникновения жертв, но в архаических культурах до сих пор распространены молитвы без каких-либо жертвоприношений. Из той же проекции эгоизма человека на бога возникают и различные вполне человеческие по содержанию фразы молитв, в которых молящийся «играет на чувствах бога». Например, сравнивает его поведение с поведением других богов, показывает как хорошо и достойно он (молящийся) ведет себя перед богом и, следовательно, заслуживает благодеяний.

В словах примитивной молитвы почти нет места благодарениям, некоторые исследователи считали, что сама идея благодарения отсутствовала в системе мысли архаических племен. Хайлер немного корректирует эту идею, хотя по форме примитивная молитва почти лишена слов благодарения, по сути, чувство благодарности присутствует в ней, просто выражено оно другими словесными оборотами и сочетаниями (например, вместо слов благодарности могут произноситься слова «ты дал мне»)¹⁸³.

Именно в примитивной молитве формируется весь тот набор жестов, который до сих пор составляет основу молитвенных действий религий: воздевания рук кверху, прижимание их к груди, поклоны, простирания на земле, стояние перед тем, к кому обращена молитва. По Хайлеру изначальным источником этих жестов служило внутреннее психологическое состояние человека, которое он выражал с полной уверенностью в то, что

¹⁸³ Например, африканские пигмеи в молитве обращаются к богу Ваке следующим образом: «О Вака, который дал мне этого быка, этот мед и это вино» Ibid. 45.

его молитва есть прямое общения с иной реальностью. Здесь боги, с одной стороны, воспринимались антропоморфно, и именно это условие помогало установить основу для общения, с другой, молящегося никогда не покидало чувство священного трепета и благоговения, что делало объект молитвы одновременно и близким, и далеким.

Примитивная молитва не ограничивается лишь жизнью архаических культур и племен, она органично вошла и вписалась в многообразие развитых религиозных форм, зачастую соседствуя с ними (так Хайлер приводит немало свидетельств примитивной молитвенной практики в крестьянских культурах Европы).

Постепенно с развитием культуры спонтанная молитва стала фиксироваться и обретать все более жесткие и неизменные формы. Так и появился второй тип молитвы – *ритуальная молитва*. Она возникла повсюду, начиная от архаических культур и заканчивая великими цивилизациями древнего Египта, Вавилонии, Греции и Рима. Согласно Хайлеру основной причиной формирования этого типа было возрастающее чувство неуверенности в Божественном. Это связано не столько с сомнениями вольнодумного характера, сколько с угасанием спонтанных религиозных чувств. Постепенно форма взяла верх над содержанием, и появлялись сложные многообразные системы молитвенных практик, которые стали восприниматься верующими действенными сами по себе. Отныне достаточно было лишь соблюдать правильную последовательность действий и следить за неизменностью слов, чтобы обрести высокую степень уверенности в эффективности молитвы. По сути, ответ на молитву гарантирован формой ее исполнения. Ритуальная молитва быстро подчиняет себе примитивную, и уже в большинстве названных культур (особенно в римской) ни один молящийся не дерзает заменять ритуальные формулы своими словами. Постепенно условия ритуала переносятся со слов на того, кто их произносит, и так формируется система жреческой ритуальной чистоты, что делает молитву еще более оторванной от повседневной жизни обычного человека.

Накладывает это отпечаток и на форму совершения молитвы, она также становится предписанной, неизменной. Так, например, в греческой культуре появляется полный запрет на проявление эмоций во время молитвословий.

Отчасти следствием, а отчасти реакцией на такую трансформацию смысла молитвенных действий стало появление третьего типа молитвы – *философской*. Прежде всего, ритуализация и мертвенность формы навлекла на себя немалую критику со стороны появившейся в античной Греции философии. Критика эта почти всегда направлена не на религию вообще, а на существующие формы религиозных практик, одной из основных среди которых и была ритуальная молитва. В рамках этой критики быстро сформировался идеал философской молитвы, который, по мнению Хайлера, пройдя сквозь века, выразился в особом типе молитвенной практики. Объектом философской молитвы является полностью избавленное от антропоморфных признаков Существо. Это делает философскую молитву лишенной одной из определяющих черт молитвы, а именно общения двух подобных существ, и выводит ее на уровень абстракции. Философские молитвы – это гимны, направленные на абстрактное существо, наиболее полно отвечающее представлениям того или иного философа о Боге, гимны-восхваления, максимально лишенные психологических элементов. Как следствие философские молитвы не содержат просьб и сопровождающих эти просьбы жестов и славословий, философские молитвы зачастую лишены эмоциональности, хотя по форме они могут быть насыщены яркими словами, по существу в этих формулах присутствует эстетическая и этическая составляющая, но они не дают ничего сердцу человека. Именно поэтому такой тип молитвы был уделом небольшого числа последователей той или иной философской школы и никогда не выходил за рамки этих кругов. По мнению Хайлера основа философской молитвы абсолютно негативная, изначально она строилась по принципу отрицания вульгарных представлений. Самым логичным было бы тогда полностью отказаться от

идеи молитвы, но даже самые яркие антиклерикалы (такие как Вольтер) не следовали по этому пути, они изобретали эстетически привлекательный и этический по содержанию суррогат, который очень далек от принятых в религиозной жизни образцов молитвенных действий.

Вершиной молитвенных форм, согласно немецкому религиоведу, являются молитвы, развившиеся в авраамических и индийских религиях: мистическая и пророческая молитвы. Две названные формы полностью соответствуют двум типам религиозности, теорию которых и развивает Фридрих Хайлер в «Молитве». Это учение немецкого религиоведа получило достаточно широкое освящение в русскоязычной литературе¹⁸⁴, поэтому, не останавливаясь на нем, перейдем более подробно к рассмотрению двух типов молитвы.

Мистическая молитва, исходя из названия, возникает в кругах религиозных гениев, духовно утонченных людей – мистиков. Молитва в мистике не является самоценной, она выступает как средство для приготовления человека к цели его духовной жизни, соединению со Священным. Такая молитва не может быть рациональной, совершая ее, мистик зачастую теряет контакт с внешним миром и даже перестает осознавать сам себя. По форме мистическая молитва бывает разной, но чаще всего это немногословные обращения к Богу, связанные с восхвалением Его величия и с унижением молящегося. Здесь необходимо отметить, что в развитых формах религиозной жизни (это в равной степени касается как пророческого, так и мистического типов) эгоистичные тенденции полностью исчезают из молитвы, их место занимают противоположные тенденции самоосуждения. По словам Хайлера мистическая молитва свободна от «эгоизма, эвдемонизма и антропоморфизма»¹⁸⁵, но при этом в отличие от философской молитвы она является живым общением с Богом.

¹⁸⁴ См. Пылаев М.А. Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011. С. 66-79; Пылаев М.А. Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 30-39;

¹⁸⁵ Heiler F. Das Gebet. S. 346.

Спектр чувств, пробуждающихся у мистика во время молитвы очень широк: от полного умерщвления эмоций и желаний до культивации ярких эротически окрашенных переживаний. Мистическая молитва ограничена не только в количестве слов, но и в остальных чертах, многие мистики говорят о молитве без слов вообще или о молитве без произносимых вслух обращений. Некоторые советуют устранять образы из воображения молящегося. Хайлер выстраивает целую лестницу мистического восхождения к Богу через молитву, по его мнению, эта лестница универсальна для большинства мистических традиций Востока и Запада, вот ее ступени: очищение, просвещение, единение. Последняя ступень знаменуется прекращением молитвы по причине слияния молящегося и объекта его молитвы в экстатическом переживании. Бог мистиков – абсолютно статичная, не вмещающаяся ни небом, ни землей, превосходящая человека в бесконечное число раз реальность.

Если мистическая молитва связана с отдельной личностью и сравнительно редко может употребляться в рамках общественного богослужения (примером такого употребления могут быть христианские евхаристические молитвы), то *пророческая молитва* является основой для богослужения авраамических религий. В этом типе молитвы ярко проявляется личностные характеристики как молящегося, так и того, к кому обращена молитва. Человек здесь не стремится, да и не думает, что способен соединиться с Богом, он взывает к нему, общается с ним. Пророческая молитва – общение двух личностей. Классической формой ее является многообразие обращений ветхозаветных молитвословий, особенно ярко представленное в Псалтыре. Если мистик стремится слиться с Богом, то пророк полностью полагается на его волю, придавая всем событиям проведенческое значение. Пророческая молитва в меру эмоциональна, поскольку выражает многообразие личных спонтанных чувств и переживаний человека. По форме зачастую это очень драматичные тексты, наполненные воззваниями. В словесном выражении она более многословна, чем мистическая именно из-за

спонтанности ее совершения. В то же время пророческая молитва становится основанием для общих литургических систем иудаизма, христианства и ислама. Таким образом, пророческая молитва всегда социальна, человек в ней говорит не только о себе или от себя, его желания, дела и действия всегда связаны с другими (обида, нанесенная ближнему, забота о ближнем и т.п.). Это делает молитвенные тексты одновременно ритуальными и выражающими личные переживания молящегося. В мистической молитве человек исчезает, растворяясь в Боге, в пророческой, напротив, проявляется через общение с Богом. Обращения пророческой молитвы никогда не бывают абсолютно аскетичными, она во многом ориентирована на облегчение и устройство жизни человека в этом мире, тогда как мистическая полностью направлена на мир духовный.

Для наглядности хотелось бы завершить наш обзорный экскурс сводной таблицей молитвенных форм.

Таблица №1

Таблица молитвенных форм.

Форма молитвы	Мотив	Форма	Содержание	Представления о Боге
Примитивная	Удовлетворение личных, в основном осиюминутных потребностей	Многословные спонтанные воззвания и обращения с просьбами, зачастую лишенные слов благодарения	Просьбы о даровании необходимого	Проекция человека – эгоистичное, эвдемоническое существо, наделенное по отношению к молящемуся высшим бытием
Ритуальная	в зависимости от культурных условий	Четкая и неизменная.	роли не играет, главное, чтобы была соблюдена освещенная традицией форма	Во многом совпадает с концепцией примитивной молитвы
Философская	Личные потребности в выражении	Полностью лишенная психологизма эс-	Утверждение этических добродетелей и	Абстрактное существо, лишенное какого-

	чувств	тетически вы- веренная фор- ма гимна	философских благ	либо антропо- морфизма, дей- стический Тво- рец, Неподвиж- ный перводви- гатель
Мистиче- ская	Желание со- единения со Священным	Зачастую не- многословное аскетичное об- ращение, кото- рое может быть как полностью лишено чувств, так и насыщено яркими пере- живаниями	Славословие Бога, имеющее трехступенча- тую структуру	Статичная и превосходящая какие-либо опи- сания совокуп- ность совер- шенств
Пророче- ская	Общение с Богом- личностью	Молитвенное славословие социального характера	Воззвание к Богу с прось- бами о проще- нии и дарова- нии благ, в том числе и земных	Личность, при- нимающая мо- литву и дающая на нее ответ, всезнающая и промышляющая о мире

Из представленного выше обзора видно, что, по мнению Фридриха Хайлера, молитва является многообразным феноменом, прошедшим в истории человечества путь эволюции. При этом сама суть молитвы как личного обращения «от избытка сердца» человека к тому, что этот человек почитает Священным, оставалась неизменной, начиная от примитивной ее формы и заканчивая самыми развитыми.

Samarina T.S.

THE NOTION “PRAYER” IN THE WORKS OF FRIEDRICH HEILER

This article attempts to define the term “prayer” according to renowned German scholar Friedrich Heiler. Author tries to consider what Friedrich Heiler meant by "prayer", which place he considers prayer in religious life. Main part of the article is devoted to the classification of types of prayers (primitive, ritual, philosophical, mystical and prophetic). Author argues that Heiler creates a

concept of evolution of prayers forms and this evolution completes in the mystical and prophetic prayers.

Keywords: Friedrich Heiler, prayer, psychological religious studies, phenomenology of religion, religious experience.

Семенов-Басин И.В.

ГОВОРИТЬ О СВЯТОСТИ: ТЕМАТИКА РУССКОЙ АГИОЛОГИИ В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Работая с агиографическими источниками, историк изучает образы и персонификации святости, присущие конкретной религиозной традиции. При этом может выглядеть проблематичным само обращение крелигиозно-философскому понятию «святость» в рамках исторического исследования. Как бы то ни было, исторические и филологические дисциплины не чужды агиологической проблематике. Современный историографический ландшафт уже невозможно представить без исследований практик почитания святых. Настоящая работа, хронологически ограниченная последней третью XIX и XX веком, посвящена существующим исследовательским подходам к теме святости на материале источников русского православия. Не претендуя на всеохватность, автор отказался от библиографической полноты, ограничившись сложившимися исследовательскими позициями, апробированными методами *говорения о святости*, способными в наши дни формировать идеи. Обращение к персоналиям историков и филологов прошлого носит скорее иллюстративный, нежели энциклопедический характер. В силу этого самоограничения историографическая ситуация начала XXI в. едва лишь намечена.

В историко-филологических исследованиях, выполненных на источниках русской религиозности¹⁸⁶, тематизация святости происходила преимущественно в связи с изучением истории христианской Церкви и памятников агиографии. Жития святых привлекли внимание историков национальной литературы, её ранних, досовременных пластов. В частности, программа изучения литературных памятников допетровской старины содержится в «Истории русской словесности» С. П. Шевырева. Замечательно, что в первой половине XIX в. автору ещё нужно было доказывать достоинства средневековой книжности; подробно рассказывая в семнадцатой лекции о житиях русских подвижников, Шевырев справедливо усмотрел в житийных портретах своего рода культурно-психологические типажи, обладающие суггестией: «Образцы Русской святости воспитывали в народе те добродетели, какия его отличают: терпение, смирение, отвержение своей личности, способность к лишениям всякого рода»¹⁸⁷.

Позитивистские методы историографии предполагают исследование социальной ткани с опорой на документы. К последней трети XIX в. основные фактические сведения по русской агиологии были собраны в словарных справочниках о русских святых¹⁸⁸ и под обложкой исторического исследования митрополит Макарий Булгаков, автор первой фундаментальной истории российской Церкви, опубликованной в 1857 – 1883 гг.¹⁸⁹ Ни митрополит Макарий, ни Е. Е. Голубинский, автор новой по тем временам

¹⁸⁶ Термин *религиозность*, введённый в российский научный оборот авторами-славянофилами, представляется удачным применительно к феномену почитания святых. Концептуальное обоснование термина см.: Лавров А. С. Религиозность в отечественной историографии // Русская религиозность: Проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 4-13.

¹⁸⁷ Шевырев С. История русской словесности. СПб., 1887. Часть IV. С. 48.

¹⁸⁸ См.: [Эристов Д. А., Яковлев М. Л.] Словарь о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых сподвижниках благочестия местно-чтимых. СПб., 1836 (2-ое изд., испр. и доп.: Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1862).

¹⁸⁹ См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1994 - 1996. Т. 1–7.

истории российской Церкви, увидевшей свет в 1901 – 1911 гг.¹⁹⁰, не углублялись в проблему святости как религиозно-философской и культурной категории. И. Некрасов в новаторском историко-филологическом исследовании житий русских святых¹⁹¹ также никак не тематизировал святость, вероятно, доверяя эту задачу богословам и священнослужителям.

В. О. Ключевский в своей магистерской диссертации, опубликованной в 1871 и успешно защищённой в 1872 г., писал о запечатленных в лицах святых религиозно-нравственных истинах¹⁹². Согласно Ключевскому, назидательный интерес средневекового читателя житий направлялся к христианскому идеалу, не к биографическим фактам. Авторы житий русских святых тяготели к идеальным образам восточно-христианских подвижников, возводя национальные образы святости к образцам, усвоенным из византийской агиографии. Историк справедливо полагал, что литературной колыбелью жития была церковная песнь, поэтому, говоря о житиях, уделил внимание молитве, прежде всего общинной. Храмовая молитва, по убеждению автора, формировала потребность Церкви в новом житии, а индивидуальная молитва на грани мистического озарения являлась основанием творчества писателя-агиографа¹⁹³.

Позднее, в знаменитом «Курсе русской истории», Ключевский вернулся к истории средневековой русской агиографии¹⁹⁴. По его мнению, литературные персонификации святости в древней Руси, заслонившие богатейшей архаической эпохи, рождались не строгим теологическим мышлением, но воображением и чувством. Остановившись на связи агиографии с благочестивыми практиками, Ключевский сформулировал тонкое замеча-

¹⁹⁰ См.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1997. Т. 1–4.

¹⁹¹ См.: Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870. Ч. I.

¹⁹² См.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 358, 366, 431–432.

¹⁹³ Там же. С. 404–407, 427.

¹⁹⁴ См.: Ключевский В. О. Курс русской истории. Часть II // Он же. Соч. в 9-ти тт. М., 1988. Т. II. С. 238–241.

ние: житие святого призвано было превратить душеполезную тему в молитвенную склонность читателя. Прагматика агиографии определялась религиозными заповедями. «Цель жития – наглядно на отдельном существовании показать, что все, чего требует от нас заповедь, не только исполнимо, но не раз и исполнялось...»¹⁹⁵.

В отечественной исторической науке второй половины XIX в. исследование менталитета человека не представлялось первостепенной задачей. Находя в северорусской агиографии слишком многолегендарного, удовлетворяющего вкусу наивного читателя, И. Яхонтов вслед за Ключевским признал агиографический материал пригодным для изучения идеальных взглядов народа на подвижничество¹⁹⁶. Для Яхонтова это было скорее поводом для разочарования. Вероятно, Некрасов и Яхонтов, а в известной мере и Ключевский невысоко оценили значимость житий как источника, поскольку не рассматривали в качестве объекта изучения самую религиозную деятельность средневекового русского человека.

К проблеме менталитета и ментальности обращались авторы, занимавшиеся прикладными педагогическими задачами. Для Александра Яхонтова святость была императивом, способным – через усвоение образцов, заключённых в житиях – формировать поведенческие установки и, шире, весь контекст христианского сознания¹⁹⁷. Чувствуя равнодушие современной ему светской школы к задаче передаче веры, Яхонтов стремился доказать ценность житий святых для народного образования, напоминая, что памятники агиографии веками воспитывали русских в духе византийского христианства не менее, чем Псалтирь и Часослов. Яхонтов подметил также, что с помощью житий святых средневековый читатель учил-

¹⁹⁵ Там же. С. 240.

¹⁹⁶ См.: Яхонтов И. Жития св. севернорусских подвижников поморского края как исторический источник. Казань, 1881.

¹⁹⁷ См.: Яхонтов А. Жития святых как образовательно-воспитательное средство, и их значение для русской школы с древних времен. Симбирск, 1898.

ся понимать также и собственный душевный мир во всем многообразии его скрытых сил.

Церковные авторы-историки последней трети XIX в. в области русской агиографии занимались преимущественно систематизацией обширного материала¹⁹⁸. В конце XIX в. русская агиология обогатилась археографическими исследованиями Н. П. Барсукова¹⁹⁹ (справочник Барсукова содержит сведения примерно о семистах подвижниках) и архимандрита Леонида Кавелина²⁰⁰. Большой фактический материал о русских святых, их почитании и прославлении содержит фундаментальное агиографическое исследование архиепископа Сергия Спасского²⁰¹.

Понятия религиозной культуры и сакральные отношения становятся наблюдаемыми в институтах, специфических практиках. Неудивительно, что в историографии понятие святости сопрягалось прежде всего с институтом канонизации святых, получившем своих исследователей в лице В. П. Васильева²⁰², Е. Е. Голубинского²⁰³, архимандрита Евгения Мерцалова²⁰⁴.

Научное исследование Е. Е. Голубинского о канонизации святых в России получило особенно высокую оценку современников. Например, история почитания грузинской царицы Тамары разрабатывалась в конце XIX в. с опорой на идеи и методы Голубинского, по аналогии с изученным им

¹⁹⁸ Для уяснения итогов работы дореволюционных исследователей русской агиографии значение имеет издание Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.(СПб.), 1987 – 2004. Вып. 1–3. Обзор достижений дореволюционной науки в области изучения отечественной агиографии также см.: Плигузов А. И., Янин В. Л. Послесловие // Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 1–19 [пятой пагинации].

¹⁹⁹ См.: Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб., 1882.

²⁰⁰ См.: Леонид [Кавелин], архим. Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII века), обще или местно чтимых. СПб., 1891.

²⁰¹ См.: Сергий [Спасский], архиеп. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. I – II.

²⁰² См.: Васильев В. П. История канонизации русских святых. М., 1893.

²⁰³ См.: Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви / 2-е изд. М., 1903.

²⁰⁴ См.: Евгений, архим. Как совершалась канонизация святых в первое время существования русской церкви? СПб., 1903.

культом княгини Ольги²⁰⁵. В течение XX в. книга Голубинского о канонизации русских святых служила нескольким поколениям учёных и писателей, более того, снабжала готовым материалом как авторов церковно-апологетического направления, так и борцов с религией советской эпохи. Документы Русской православной церкви Московского патриархата (РПЦ МП) и Русской православной церкви заграницей (РПЦЗ), посвящённые канонизации святых, базируются на выводах, сделанных Голубинским²⁰⁶. И сегодня, например, содержания термина «нетленные мощи» разрабатывается церковным автором с опорой на идеи Голубинского²⁰⁷.

* * *

Дальнейшее формирование историографического ландшафта в интересующей нас области происходило в атмосфере большей открытости влияниям и вызовам актуальной российской культуры, не исключая и религиозно-церковной сферы. Для характеристики контекста необходимо остановиться на высказываниях относительно святости, сформированных в русской церковной науке.

Особенностью греко-православной христианской традиции являлось отсутствие в церковной письменности разработанной концептуализации святости, при высокой значимости данного понятия в повседневной религиозной жизни. Сказанное относится не только к средневековой книжности, но также и к церковной литературе раннего Нового времени. Первоначально в русской традиции говорение о святости и святых было уместно только в агиографическом и литургическом жанрах.

²⁰⁵ См.: Гамбашидзе Д., прот. Великая царица Тамар причислена ли к лику святых? // Пастырь. Кутаиси, 1895. № 15. С. 5–8.

²⁰⁶ См.: Помазанский М., прот. Причтение к лику святых в Православной Церкви. Jordanville N.Y., 1953; Канонизация святых. Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвящённый юбилею 1000-летия крещения Руси. Троице-Сергиева Лавра, 6 – 9 июня 1988 г. М., 1988.

²⁰⁷ См.: Серафим (Параманов), иером. О почитании святых мощей. М., 2004. С. 15–24.

Тематические индексы, составленные в наши дни по творениям русских церковных писателей, причисленных к лику святых, показывают стабильное присутствие тематики святости. Димитрий Ростовский, Феофан Затворник, Игнатий Брянчанинов, оптинские старцы XIX – XX вв. неизменно писали о святых и о молитве к святым²⁰⁸. В то же время складывается впечатление, что многие вещи, глубоко переживавшиеся в религиозной культуре, не проговаривались вслух. Концептуальные высказывания о святости встречаются в XVIII в. у св. Тихона Задонского²⁰⁹; это был плод новой богословской школы послепетровской России.

Основные смыслы почитания святых были сформулированы российской церковью в течение XIX в., в православном катехизисе (1823 г., окончательная редакция – 1839 г.) архиепископа (с 1826 г. – митрополита) Филарета Дроздова²¹⁰, в фундаментальном «Православно-догматическом богословии»²¹¹ (1849 – 1853 гг.) епископа (с 1879 г. – митрополита) Макария Булгакова, несколько позднее – в «Опыты православного догматического богословия (с историческим изложением догматов)»²¹² (1878 – 1891 гг.) архимандрита (с 1885 г. – епископа) Сильвестра Малеванского, ректора Киевской духовной академии. О святости человека церковные писатели говорили в связи с высшим, божественным судом, удостоивающим праведника небесной славы, и в связи с освящением, которое человек получа-

²⁰⁸ См.: Симфония по творениям святителя Димитрия Ростовского. М., 2008; Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). М., 2008. С. 567; Георгий (Тертышников), архим. Симфония по творениям святителя Феофана, затворника вышенского. М., 2008; Симфония по творениям преподобных оптинских старцев. В 2-х тт. М., 2009. Том 2. С. 276–278.

²⁰⁹ См.: Иоанн (Маслов), схиархим. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. М., 2003.

²¹⁰ См.: Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М., 2006.

²¹¹ Макарий, митр. Православно-догматическое богословие / 4-е изд. СПб., 1883. Т. II. С. 546, 566–567.

²¹² См.: [Сильвестр Малеванский, архим.] Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, профессора Киевской духовной академии. СПб., 2008. Том IV. С. 182–186, 239–241; Том V. С. 152–301, 183–185, 207.

ет от Бога. Немаловажно, что в трудах церковных авторов фактически уравнивалось «святое» и «доброе», то есть святое и моральное.

Святость полностью совпадает с моральным высшим благом и для архимандрита Сергия Страгородского (с 1943 г. – патриарх Московский и всея Руси), автора диссертации, посвящённой богословскому учению о спасении человека²¹³. Именно в трудах по аскетике, нравственному и пастырскому богословию церковные авторы в большей степени раскрывали своё понимание святости человека.

В курсе нравственного богословия М. Олесницкого, принятом в российских духовных школах, святой – это совершенный христианин, внутренне соединившихся со Христом, чья воля имеет то же направление, что у Христа²¹⁴. Святость аскет, живущего любовью к Богу, представлена как уподобление Богу в диссертации П. Пономарёва о догматических основах христианского аскетизма²¹⁵. Согласно С. Зарину, автору фундаментального труда «Аскетизм по православно-христианскому учению», человек имеет участие в святости Христа в силу общения с Ним, причем сила воли подвижника особым образом взаимодействует и сотрудничает с силой Святого Духа²¹⁶. Интерпретируя доктрину о святости человека (Бог – единственный носитель и источник святости, люди суть участники или причастники святости), Зарин подчеркивает, что святость это не только посвященность чему-то, но и внутреннее преобразование существа человека; святость и

²¹³ См.: Сергей [Страгородский], архим. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих / 2-е изд. Казань, 1898. С. 101 – 111.

²¹⁴ См.: Олесницкий М. Нравственное богословие или Христианское учение о нравственности. Киев, 1892. С. 138–140.

²¹⁵ Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века (с введением истории подвижничества вообще и христианского в частности до III века включительно). Казань, 1899. С. 5, 193–208.

²¹⁶ См.: Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Том первый: Основоположительный. Книга вторая: Опыт систематического раскрытия вопроса. СПб., 1907. С. 71–75, 135–135, 284–285, 566–575.

совершенство рассматриваются автором в качестве синонимов²¹⁷. Ко Христу – святому совершенству, конкретному идеалу богоугодности – конкретно к общему направлению жизнедеятельности Христа, обращал своих слушателей профессор-протоиерей Николай Стеллецкий в чтениях по нравственному богословию в Харьковском университете²¹⁸. В то же время, в новаторской церковной литературе того времени тематика святости была в большей степени сопряжена не с аскетизмом, но с эсхатологией²¹⁹.

Богословский инструментарий российской Церкви к началу XX века уже полностью сформировался. В атмосфере культурных новаций начала XX века с неизбежностью возникали новые подходы к теме святости, тем более, что и в отечественной философии XIX – начала XX в. сформировались методы исследования религиозных феноменов, содержательно близкие к западноевропейской феноменологии *святого*²²⁰.

В 1903 г. профессор Московской духовной академии С. И. Смирнов выпустил в свет очерк о средневековом монастырском подвижничестве²²¹, высказав в нем комплекс идей, позднее, уже в русской диаспоре в Париже, поддержанный монахиней Марией Скобцовой с её обществом «Православное дело». Исходя из проблематики двуединой евангельской заповеди любви к Богу и к человеку, негативно оценивая религиозный эгоизм, заня-

²¹⁷ Там же. С. 17–21 (сноска 69).

²¹⁸ См.: Стеллецкий Н., прот. Опыт нравственно-православного богословия в апологетическом освещении. Харьков, 1914. Том I. С. 436, 499 – 500. Протоиерею Николаю Стеллецкому суждено было сопричислиться к мученикам; в 1919 г. он был захвачен большевиками в качестве заложника и казнен где-то в окрестностях Орла (см.: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. [М., 1992]. С. 145).

²¹⁹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Тематика святости раскрыта Флоренским в письме четвертом («Свет Истины») и пятом («Утешитель»).

²²⁰ См.: Антонов К. М., Пылаев М. А. Святое в русской философской мысли и в западной феноменологии религии // Религиоведение. 2008. № 3. С. 118–128.

²²¹ См.: Смирнов С. И. Как служили миру подвижники древней Руси? (Историческая справка к полемике о монашестве). Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903.

тый одной только индивидуальной молитвой, Смирнов высказал пожелания монашеству стать инструментом служения ближнему.

В те же годы Н. М. Соколов развивал идею об агиографических образах русских святых как выразителей некоей тайны национальной души²²².

Одним из первых в России, кто приступил к переоценке проблематики аскетизма и святости, был Д. С. Мережковский. Его работа «Последний святой»²²³ (1907) явилась плодом раздумий над житиями преподобного Серафима Саровского, в которых писатель уловил мотив *дуализма*. Согласно христианскому откровению, писал Мережковский, Слово Божие стало плотью, а мир – создание Божье; огненным острием плоти Мережковский назвал пол. Его-то, по мнению писателя, и стремились сломить христианские практики святости. Христианская святость предстала перед взором Мережковского прежде всего как отречение от мира; следовательно, заключил автор, историческое христианство не исполнило евангельскую заповедь о единой любви христиан к Богу и друг к другу. На схожем прочтении житий святых базировали свои антиаскетические идеи В. В. Розанов и В. А. Тернавцев, сотоварищи Мережковского по Религиозно-философскому обществу.

Мережковскому и его единомышленникам ответил С. А. Аскольдов, показавший традиции христианской святости конкретными выражениями христианской веры²²⁴. Согласно Аскольдову, сущность святости не в отречении от мира и не в антагонизме Бога и мира, но в положительном усилии воли человека, в развитии святым человеком своего богоощущения и мироощущения. Аскольдов полагал, что новая эпоха даст и новый тип свято-

²²² См.: Соколов Н. М. Русские святые и русская интеллигенция. (Опыт сравнительной характеристики). СПб., 1904. С. 6.

²²³ См.: Мережковский Д. Последний святой // Он же. Грядущий Хам. М., 2004. С. 213–251.

²²⁴ См.: Аскольдов С. Святые как выразители христианства // Живая жизнь. М., 1908. № 2. С. 12 – 30

сти, в котором аскетизм и самоотвержение будут восполнены подъёмом религиозных сил общей жизни, подъёмом к небу уже не только индивидуальным, но соборным.

Более сдержанно, в традиционалистской стилистике ответил Мережковскому и Розанову архиепископ Феодор Поздеевский в курсе лекций по пастырскому богословию, прочитанном в стенах Московской духовной академии²²⁵. Защищая древнюю аскетическую традицию, Феодор представил святость подвижника как следование за Христом вплоть до уподобления Ему в страдании, как самообновление человека согласно религиозным заповедям.

* * *

В 1902 г. появилось историко-филологическое исследование образов святости в культурном сознании Древней Руси. Профессор Варшавского университета А. Кадлубовский, выразив свое несогласие с тенденцией, возобладавшей в российской науке после монографий В. Ключевского и И. Яхонтова, отклонил пессимистическую оценку житий как исторического источника. Новая перспектива открывается, по мнению Кадлубовского, «если смотреть на житие не как на *исторический источник*, а как на *литературный памятник*; если искать в нем не только фактических данных о жизни святого, его деятельности <...> тот или другой характер назидания, то или другое нравственно-религиозное мировоззрение можем мы различать в житии и в том случае, когда оно бедно фактами и даже мало считалось с ними»²²⁶.

Впервые на русском материале А. Кадлубовский поставил проблему различий внутреннего религиозного опыта святых. Исследование мировоззрения, запечатленного в памятниках агиографии преподобных и святите-

²²⁵ См.: Феодор [Поздеевский], архиеп. Смысл христианского подвига. Троице-Сергиева Лавра, 1911.

²²⁶ Кадлубовский А. Очерки по истории древне-русской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. VII.

лей московской Руси XV – XVI вв., открывало возможность понять также и внутреннее содержание религиозной традиции святости. Кадлубовский, опираясь на труды В. Жмакина, А. С. Архангельского и О. Миллера, пытался разработать культурно-религиозные генеалогии русских святых, например, изменение характера духовности от жития Сергия Радонежского к житию Пафнутия Боровского, проблематике взаимоотношений иосифлян и нестяжателей на материалах агиографии.

В атмосфере Серебряного века русской культуры новые подходы к агиографическим источникам могли быть предложены непрофессионалами в сфере гуманитарных дисциплин. Психиатр В. Ф. Чиж, открывший исследование «Психология наших праведников»²²⁷ отсылками к новейшей французской литературе по психологии святости, выяснил психическую организацию русских средневековых подвижников по житиям святых. Агиографические источники позволили автору связать субъективное переживание счастья и религиозные чувства, самые высокие и сильные из высших чувств. Интересно, что мистицизм в России, по мнению Чижа, не проникал в монастыри и вообще остался чужд русским из-за природного критического склада ума и исторической молодости этноса²²⁸.

Заметно было желание «медиализировать» все непонятные духовные феномены. Упомянутый В. Ф. Чиж, например, объяснял спиритизма тяжелой формой помешательства спиритов-медиумов, так что общение с «духами» квалифицировалось просто как эпизод развития заболевания²²⁹. Медик М. П. Никитин, в 1903 г., во время прославления преподобного Серафима, провёл наблюдения в Саровском монастыре, посетил в Дивеевской обители юродивую Прасковью Ивановну. Выводы его были неутешительными.

²²⁷ См.: Чиж В. Ф. Психология наших праведников // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. IV (84). С. 281 – 335 (второй пагинации); Кн. V (85). С. 369 – 441 (второй пагинации).

²²⁸ Там же. Кн. V (85). С. 380.

²²⁹ См.: Чиж В. Ф. Спиритизм и помешательство // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1904. № 10. С. 751 – 761.

тельны; у юродивой Никитин диагностировал вторичное слабоумие; случая исцеления, равно как и почитание юродивой Прасковьи доктор объяснил одной только повышенной внушаемостью паломников и истерий²³⁰.

В октябре 1910 г. в Обществе невропатологов и психиатров в Москве профессор П. А. Преображенский выступил с докладом «Нервно- и душевно-больные как объект культа»²³¹. По мнению медика, в разных религиях мира культ душевнобольных распространен не менее, чем культ предков (в числе «больных» Преображенский назвал Жанну Д`Арк, Бернадетту из Лурда, юродивых Ксению Петербургскую и Анну Петербургскую, Ивана Яковлевича Корейшу, дивеевскую юродивую Прасковью Ивановну). Данное явление Преображенский объяснил самим фактом существования религиозной веры, ожиданием чудесного вмешательства высших сил в жизнь человека.

Критики традиционного святопочитания сходились на отрицании возможности чуда, игравшего большую роль в христианской агиографии. Философ С. А. Аскольдов выступил против *отрицания* возможности чуда²³². Анализируя категорию причинности и оспаривая философский материализм, Аскольдов утверждал возможность воздействия святого человека на физикалистическую реальность. Чудеса святых в таком случае представляли необычной формой причинной связи.

В достаточно поляризованной культурной ситуации апологетические мотивы стали звучать и на страницах исторических исследований. В профессиональном работе, посвящённой почитанию сибирских святых Симеона Верхотурского и Василия Мангазейского, В. Вишняков резко ото-

²³⁰ См.: Никитин М. П. Религиозное чувство как исцеляющий фактор // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1904. № 1. С. 1 – 9; № 2. С. 100 – 108.

²³¹ См.: Преображенский П. А. Нервно- и душевно-больные как объект культа // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1911. № 3. С. 129 – 154.

²³² См.: Аскольдов С. В защиту чудесного // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. V (70). С. 431 – 474; 1904. Кн. I (71). С. 1 – 61.

звался о правительственной реформе благочестия времен Петра I и архиепископа Феофана Прокоповича, заявив свою поддержку фольклорной религиозности с ее жаждой святости и чуда²³³. Столь же энергично историк Вишняков утверждал истину христианской веры в пику атеистам в исследовании народных форм почитания императора Павла I в Санкт-Петербурге²³⁴.

Медиевистика создавала всё же более плодотворные интеллектуальные контексты для интересующей нас темы. Исследуя в монографии 1916 года психологический тип византийца на основании данных агиографии, А. П. Рудаков определил связи агиографических источников с жизнью религии в рамках социума. Автор рассмотрел развитие житийной литературы в связи с трансформацией социальных отношений, в связи с этнической историей Византии, развитием аграрных отношений, городского быта, ремёсел и торговли²³⁵.

В 1931 г. в Париже увидела свет монография медиевиста Г. П. Федотова «Святые Древней Руси (X - XVII ст.)». Поскольку Федотов видел своей задачей изучение представлений о святости, ценностей и внутреннего мира авторов житий, среди предшественников он предсказуемо выделил не В. О. Ключевского, но А. Кадлубовского с его интересом к нравственно-психологическим аспектам житий²³⁶. Федотов вывел формулы русской святости: «мерность» и «церковный евангелизм», отказав средневековым русским святым в сколько-нибудь развитой мистике, как раз в связи с их

²³³ Вишняков В. Опыт применения принципов Православия к историческим исследованиям. Рукопись XVII века: Повесть известная и свидетельствованная о проявлении честных мощей, и отчасти сказания о чудесе святого и праведного Симеона [Верхотурского] новаго чудотворца. Пг., 1916. С. 27.

²³⁴ См.: Вишняков В. Венок на гробницу Императора Павла I / 2-е изд. Петроград, 1916; Вишняков В. Император Павел Первый. Опыт применения принципов Православия к историческим исследованиям. Петроград, 1916.

²³⁵ См.: Рудаков А. П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. СПб., 1997.

²³⁶ См.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси // Он же. Собр. соч. в 12-ти тт. М., 2000. Т. VIII. С. 9.

интеллектуальным целомудрием и «мерностью», то есть гармонией всех сил души и тела²³⁷. По мнению Федотова, у русских сложилась особая традиция аскетической жизни. Позднее основные идеи «Святых Древней Руси» нашли себе место во втором томе итогового труда Федотова «Русская религиозность», изданного по-английски уже после смерти автора²³⁸.

В религиозных представлениях русского духовенства Федотов усмотрел признаки кризиса, связанного с победой церковной группы «иосифлян» в спорах и борьбе начала XVI в. Напротив, священник Сергей Мансуров стремился опознать в истории святых линии неизменной преемственности. В 1920-е гг. С. Мансуров работал над «Очерками из истории Церкви»; к сожалению, рукопись рано умершего автора не завершена (впервые опубликована в 1971-72 гг.)²³⁹. В книге отразился религиозный опыт пореволюционной России, когда в условиях антирелигиозного натиска и секуляризации стала очевидной ценность уже не рутинно-традиционной, но индивидуальной веры – личной церковной религиозности. Опираясь на добротную патристическую и агиографическую базу, Мансуров стремился осмыслить агиографические источники как документы *Церкви святых*, никогда не исчезавшего социального ядра христианства, харизматического по своей природе. Монография, доведённая автором до событий III в., открывается таблицей, охватывающей святых значительно большего периода, а именно I – XIX вв., в том числе и русских.

История Церкви была представлена Мансуровым во-первых, как история верующего народа, а не церковно-административного аппарата, во-вторых, как история избранников, подвижников, святых. В связи с этим встаёт вопрос: корректен ли тезис Федотова об упадке святости в России в XVII в. и позднее? В контексте современной медиевистики критицизм Фе-

²³⁷ Там же. С. 194 – 200.

²³⁸ См.: Федотов Г. П. Русская религиозность. Часть II / Пер. с англ. // Он же. Собр. соч. в 12-ти тт. М., 2004. Т. XI.

²³⁹ См.: Мансуров С., свящ. Очерки из истории Церкви. М., 1994.

дотова представляется в высшей степени спорным²⁴⁰. Равно как и определение преподобного Нила Сорского первым русским интеллигентом, которое можно найти в работе Федотова. Всё это не уменьшает ценности монографии «Святые Древней Руси», после которой уже неактуален распространённый некогда скепсис по поводу агиографии как информационного источника.

В 1935 г. Г. П. Федотов издал книгу о фольклорной христианской вере у русских. По сравнению с церковной агиографией, в фольклоре обнаружилось иные типы-персонификации святости: святой воин-богатырь и аскет-страстотерпец²⁴¹.

Религиозные ценности и идеалы духовенства, создателей житий святых, оказалась также в центре внимания И. К. Смолич, автора исследования русских *старцах* (монахах-духовниках, учителях христианской жизни), изданного на немецком языке в 1936 г. в Вене. Утверждая самобытность русской религиозной жизни и национального опыта святости, Смолич писал об отсутствии у русских аскетов мистической созерцательности; значительно большее значение в русской традиции, по мнению Смолича, имела молитва и личное смирение перед Богом. Историк связал спокойно-равномерный характер русской аскезы, способность средневековых монахов терпеть трудности, с влиянием лесного ландшафта, северной природы²⁴². Касаясь проблемы персонификации святости, Смолич указал на образ святого монаха как на идеал средневекового религиозно-церковного сознания, обусловленный эсхатологическим характером веры. В источниках русской агиографии Смолич увидел портреты людей, оставлявших мир, следовавших путем «равноангельного» монашеского бытия, выра-

²⁴⁰ Радикальная переоценка религиозной ситуации в России на рубеже XVII – XVIII вв. стала возможна после работ Е. Б. Смилянкой, А. С. Лаврова и др. См.: Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700 – 1740 гг. М., 2000.

²⁴¹ Федотов Г. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.

²⁴² См.: Смолич И. К. Жизнь и учение старцев. (Путь к совершенной жизни) / Пер. с нем. // Он же. Русское монашество 988 – 1917. Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 373 – 375.

жая таким образом следование Христу. Представляя святых старцев выразителями тайны русской души, своего рода квинтэссенцией всего лучшего в народе, И. К. Смолич, безусловно, расходился с Г. П. Федотовым, утверждавшим, что русские святые не просто превосходили общенародный нравственный уровень, но отрицали жизнь своего народа подвигом святости²⁴³. Можно сделать вывод, что житийные тексты виделись Смоличу также и основанием для коллективной самооценки народа, имеющего общие признаки со своими святыми.

Священник-иезуит Иван Кологривов в течение 1948 – 1951 гг. читал в Папском Восточном институте в Риме курс лекций о русской святости. В 1953 г. курс, читавшийся по-латински, был издан в Брюгге во французском переводе, а в 1961 г. в Брюсселе увидел свет русский перевод книги, выполненный с французского перевода. Свои построения Кологривов базировал на построениях Г. П. Федотова; персонификации святости он представил в качестве архетипов русского самосознания, так что природное лицо и исторический путь русских должны были обнаружиться в русских святых. Исследуя менталитет авторов житий, Кологривов открыл в русских агиографических памятниках не только «мерность» и христоцентричность (последняя уже была представлена Федотовым как «церковный евангелизм»), но также и милосердие, отрешенность от земных благ вместе со слепым послушанием духовному руководителю, приверженность молитвенной практике²⁴⁴. Римский автор выдвинул спорную идею касательно юродивых: в них он усмотрел наилучшее выражение основных духовных черт великороссов²⁴⁵. Последним будто бы исторически присущи анархический индивидуализм, жажда абсолютного и ненависть к мещанскому духу.

Несомненно, в книгах Федотова, Смолича и Кологривова, каждый из которых по своему отдал дань историософии, содержатся мифологические

²⁴³ См.: Федотов Г. Святые Древней Руси. С. 197 – 198.

²⁴⁴ См.: Иоанн (Кологривов), иером. Очерки по истории русской святости / Пер. с фр. Брюссель, 1961. С. 409 – 412.

²⁴⁵ Там же. С. 248 – 249.

константы, способные встраиваться в новые концепции «Русской идеи». Особенностью дискурса Ивана Кологривова является привнесение теологической нормы в высказывания относительно архаичной религиозной культуры. Едва ли он всегда был прав в своих размышлениях о содержании концепта «дух русского народа», тем не менее, его работа содержит интересное развитие идей и метода Г. П. Федотова.

* * *

В XX веке в русской традиции продолжалось и богословское осмысление феномена святости. В русском зарубежье увидели свет фундаментальные богословские исследования протоиерея Сергея Николаевича Булгакова. На страницах «Невесты Агнца», написанной в конце 30-х гг., в главе о всеобщем воскресении, автор уделил место и почитанию мощей святых, утверждая старинный культ, ранее отвергнутый советским правительством в ходе известной «мощейной кампании» (кампании по вскрытию мощей святых) начала двадцатых годов. Поскольку останки человека сохраняют связь с духом, писал Булгаков, мощи предваряют тело воскресения, причем физическая мумификация в буквальном смысле оказывается несущественным²⁴⁶. К теме присутствия святых в своих мощах – предваряющего всеобщее воскресение и прославление плоти – С. Булгаков возвратился в трактате «Друг Жениха»²⁴⁷.

Тематику святости человека Булгаков разрабатывал и в своем очерке учения православной Церкви, в главах «Святость Церкви» и «Почитание Богоматери и святых в Православии»²⁴⁸. Границы персонификаций святости для Булгакова практически совпадали с границами разнообразия рода человеческого; в этом тексте едва заметно напоминает о себе пафос Серебряного века, уже знакомый нам, например, по работе С. Аскольдова: «Святость столь же многообразна, как и человеческие индивидуальности. По-

²⁴⁶ См.: Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 465 – 466.

²⁴⁷ См.: Булгаков С., прот. Друг Жениха // Он же. Малая трилогия. М., 2008. С. 330.

²⁴⁸ См.: Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви / 3-е изд. Paris, 1989. С. 216 – 222, 259 – 272.

двиг святости всегда имеет в себе индивидуально-творческий характер. [...] Будущее же явит и новые образы святости, соответствующие жизни современной эпохи...»²⁴⁹.

В середине XXв. Владимир Лосский, сделав особый упор на присутствии Святого Духа в Церкви, оттенил пневматологический аспект темы святости: в Церкви Святой Дух скрывается в человеческих личностях, которым сообщает обожение²⁵⁰. Святость Церкви, постулированную девятым артикулом Никео-Константинопольского символа веры, Лосский объяснял как дар Святого Духа, постоянно сообщаемый церковному сообществу²⁵¹.

В советской России к концептуализации святости обращались немногочисленные тогда церковные писатели, например, священник Александр Мень, к 1985 г. в основном завершивший работу над «Библиологическим словарем», содержащими статью «Святость в Библии»²⁵². Автор показал, что библейское понятие святости, будучи свойством трансцендентного Бога, не тождественно понятию нравственного совершенства. Со временем, поскольку понятие божественной святости включает в себя свободу от нечистоты и зла, святостью в христианской традиции стали обозначать также и нравственное состояние человека; эта перемена заметна уже в Евангелиях от Матфея и Луки.

* * *

Уместно было бы напомнить и о текстах писателей-полемистов, борющихся в СССР с влиянием Церкви. Заметим сразу, что в ряду антирелигиозных изданий могли публиковаться не только пропагандистские тексты, но также и научные исследования. Работа М. Паозерского «Русские

²⁴⁹ Там же. С. 262, 267.

²⁵⁰ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Пер. с фр. // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматического богословие. М., 1991. С. 144 – 148.

²⁵¹ См.: Лосский В. Н. Богословие образа / Пер. с фр. // Он же. По образу и подобию. М., 1995. С. 117 – 128.

²⁵² См.: Мень А., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. III. С. 88.

святы́е перед судом истории»²⁵³ выдержанная в традициях позитивистской историографии. Судя по подстрочным библиографическим примечаниям, Паозерский целиком базировался на монографии Е.Е. Голубинского «История канонизации святых в Русской церкви», так что его собственное сочинение во многих случаях представляет собой комментированный пересказ предшественника. Феномен персонификации святости представлялся Паозерскому иллюзией, абберацией сознания; подбор конкретных персонажей для почитания в лике святых автор обусловил исключительно политическими и финансово-меркантильными мотивациями представителей власти, светской и духовной.

Более поздние работы советских «антирелигиозников», посвященные русским святым, в значительной степени повторяли данную концепцию²⁵⁴. Уже на первой стадии своего формирования антирелигиозный дискурс в СССР испытал влияние как позитивизма, так и стилистики митинговой речи с публицистическими приемами, преувеличениями, стремлением унижить оппонента. И то, и другое в различных пропорциях содержала в себе последующая советская антирелигиозная литература о святых, представлявшая образы святости в качестве инструментов психологического контроля. Само говорение о святости становилось разоблачительным, бичующим социальное зло, различные формы угнетения человека²⁵⁵. В таком контексте вполне логичной была концепция М. Г. Писманика, для которого

²⁵³ См.: Паозерский М. Русские святые перед судом истории. Пг., 1923.

²⁵⁴ См.: Шамаро А. О чём умалчивает церковный календарь. М., 1964; Белов А. В. Правда о православных «святых». М., 1968; Белов А. В., Шилкин А. Д. Карловацкий раскол – прошлое и настоящее. М., 1975 (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Научный атеизм», вып. 8). С. 46 – 48; Гордиенко Н. С. Православные святые: кто они? Л., 1979; Белов А. Святые без нимбов. М., 1983; Емелья Л. И. «Загадки» христианского культа. Л., 1985; Белов А. Когда звонят колокола / 2-е изд. М., 1988; Гордиенко Н. С., Комаров П. М. Обречённые: О русской эмигрантской псевдоцеркви. Л., 1988. С. 107 – 113.

²⁵⁵ Подробнее см.: Семенов-Басин И. В. Из истории понятия «святость» в русской культуре XX века // Проблемы филологии: язык и литература. 2010. № 2. С. 115 – 124.

персонификация святости есть построение иллюзий, от которых человеку должно освободиться²⁵⁶.

В СССР, кроме авторов научного атеизма, легально на тему святости могли высказываться литературоведы-медиевисты. Именно в исследовательском поле филологии советскими учеными, обращавшимися к агиографии, были достигнуты впечатляющие результаты. Не в последнюю очередь это относится к сотрудникам Отдела древнерусской литературы Института русского языка (Пушкинского дома) в Ленинграде. В 1958 г. Д. С. Лихачев издал ныне уже ставшую классической монографию «Человек в литературе Древней Руси»; в связи с персонификацией святости в житиях Лихачев писал об идеализации как способе художественного обобщения²⁵⁷. Согласно Лихачеву, в образ святого средневековый автор вкладывал представления о том, каким вообще должен быть человек; происходившее при этом отождествление представлений о должном – с сущим Лихачев назвал художественной дедукцией. К той же проблеме Д. С. Лихачев обратился в «Поэтике древнерусской литературы». По мнению автора, средневековый русский агиограф, создатель вербального образа святости, стремился увидеть вечную трансцендентную сущность во временном и быстропроходящем, иначе говоря, в конкретном²⁵⁸. Обратим внимание на коварство терминологии; употребление новых по отношению к традиции терминов размывает основополагающее представление об агиографе, в действительности движимом жаждой святости, а вовсе не «общего» или «абсолютного».

В 1973 г. Л. А. Дмитриев выпустил монографию о житийных повестях русского Севера, заложившую в российской науке основы комплексного изучения древнерусских агиографических текстов, созданных в одной историко-культурной области, с учетом всех особенностей политической и

²⁵⁶ См.: Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984.

²⁵⁷ См.: Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 2006. С. 116.

²⁵⁸ См.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / 3-е изд. М., 1979. С. 103.

экономической жизни края²⁵⁹. Дмитриев доказал, как реальный жизненный контекст обуславливал появление агнографических памятников определенного типа, то есть поставил персонификацию святости в зависимость от коллективных ментальностей и горизонта живой памяти народа. Плодотворные исследования в этом направлении продолжаются и поныне в различных научных центрах России²⁶⁰.

В филологическом поле отмечу также исследования Б. А. Успенского, занимавшегося, в частности, спецификой восприятия и трансформации исходного образа святого на материале народного культа Николая Мирликийского²⁶¹. Согласно Успенскому, персонификация святости в культуре представляет собой продукт длительного процесса и многих напластованных традиций.

* * *

Книга протоиерея Николая Смирнова «Златая цепь святости на Руси» увидела свет в 1958 г. в Аргентине. Мне неизвестно, была ли передана за границу копия незавершенной работы Сергия Мансурова и мог ли познакомиться с ней Николай Смирнов. Как бы то ни было, его труд развивает ту же концепцию, с очень похожей идеей преемства святых в сменяющихся поколениях, причем метафорой становится образ, восходящий к преподобному Симеону Новому Богослову: золотая цепь святых, протянутая от Христа до Его второго пришествия. Ссылаясь на уроки восточно-

²⁵⁹ См.: Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII – XVII вв. Л., 1973.

²⁶⁰ См.: Руди Т. Р. Толика русских житий (вопросы типологии) // Русская агнография. Исследования. Публикации. Poleмика / Отв ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 59 – 101.

²⁶¹ См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. Отмечу также работу Живова и Успенского, посвященную сакрализации личности русского царя; авторы определили два ключевых момента в истории формирования русского культа самодержца: время правления царя Алексея Михайловича (1645 – 1676) и его сына Петра I (1689 – 1725). См.: Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и Бог. (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. I. С. 205 – 337.

христианских отцов-пустынников и подвижников Афона, Николай Смирнов кратко изложил пастырскую доктрину: христианство есть следование за Христом под руководством наставников, которые и сами нашли таковых в золотой цепи святости; тайны стяжания Святого Духа, оставленные людям Христом, сообщаются как священное предание в Церкви путем живого общения учеников с учителем²⁶².

Автор установил, что максимальное количество святых, живших в России одновременно, приходится на 1100, 1250, 1450 и 1600 годы; наибольшее количество канонизированных подвижников в России достигло конца земной жизни в XV в. На протяжении XVII в. и к началу XVIII-го Смирнов зафиксировал заметный количественный спад²⁶³. Николай Смирнов не терял надежды на продолжение золотой цепи святости. В главе о неканонизированных подвижниках он подробно рассказал об архиепископе Воронежском Антонии, киевском иеросхимонахе Парфении, Феофане Затворнике, кронштадтском протоиерее Иоанне Сергиеве, оптинских старцах Льве (Леониде), Макарии, Амвросии, Варсонофии, Анатолии, Иосифе и Нектарии, о Паисии Величковском, выразив надежду на их прославление в будущем (к началу XXI в. все они уже причислены Московским патриархатом к лику святых).

Спустя сорок лет аналогичную работу провёл Г. М. Прохоров, составивший график, отразивший количество русских святых, почитаемых Церковью, и время их ухода из земной жизни²⁶⁴. Автор довел свой перечень до XVIII в., а именно до Тихона Задонского. Выяснилось, что максимальный подъем количество святых произошел в России в середине XIV в. и продолжался с колебаниями на протяжении XV в., со спадом в веке XVI. Меньшим количественно был подъем второй половины XI в. (преподоб-

²⁶² См.: Смирнов Н., прот. Златая цепь святости на Руси. Буэнос Айрес, 1958. С. 7 – 10.

²⁶³ Там же. С. 248 – 254.

²⁶⁴ См.: Прохоров Г. М. Святые в истории Руси X – XVIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 2003. Т. 54. С. 78 – 98.

ные Киево-Печерского монастыря), и совсем небольшим – подъем в начале XVII в., в годы Смуты. Во второй половине XVII в., от церковного раскола и до эпохи Петра I, фиксируется резкое падение количества святых. Прохоров заметил, что картина существенно изменится, если будут учтены многочисленные новомученики XX в., а также мученики, пострадавшие при Романовых за верность старым обрядам и за «имяславию».

Смирнову и Прохорову русские агиографические источники позволили представить историю Церкви как историю святости. Напротив, А. С. Хорошев нашёл в источниках по истории почитания русских святых конфигурацию интересов политической власти феодального общества²⁶⁵.

Установление жёсткой связи сакрализации и социально-политических коммуникаций присутствует и в философских работах: социально-коммуникативное воздействие образов святости исследователи связывают с активизацией культурных архетипов, а в самом феномене сакрализации усматривают неявные смысловые формы социального контроля, позволяющие реализовать нормативный принцип социального управления²⁶⁶. В этой связи отмечу исследование почитания Александра Невского, выполненное Ф. Б. Шенком (F.V. Schenk) на большой источниковой базе²⁶⁷. Для настоящей работы важна идея Шенка историка о концептуальных интервенциях в сферу персонификации святости со стороны светской политической власти, о формировании социокультурных стереотипов в связи с традиционными христианскими культами святых.

²⁶⁵ См.: Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв.). М., 1986.

²⁶⁶ См.: Сафонова А. С. Сакральное как социокультурный феномен. Автореферат дисс. [...] канд. филос. наук. СПб., 2007. Тематика связи феномена культурного канона с потребностями социального контроля разрабатывается в современной литературе, ср.: Borg M. V. ter. Canon and social control // Canonization and decanonization: Papers presented to the international conference of the Leiden institute for the study of religions (LISOR), held at Leiden, 9 – 10 January 1997 / ed. by A. van der Kooij and K. van der Toorn. Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998. (Studies in the history of religions, 82). P. 411 – 423.

²⁶⁷ См.: Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263 – 2000) / Пер. с нем. [М.,] 2007.

За последние два десятилетия социально-политическая и ментальная трансформация российского общества отменила множественные запреты, тормозившие развитие отечественных гуманитарных дисциплин. В интересующей нас области получил развитие своеобразный культурно-типологический подход А. Кадлубовского и Г. Федотова. Например, в работе о типологии русской христианской духовности С. С. ва²⁶⁸ типаж русского святого-аскета показан в контрасте с подвижниками христианского Запада; при этом отмечается также и существенные отличия русского святопочитания от византийского. «Русская святость, будучи православной, имеет предпосылки, общие для нее с византийской святостью. Но эмоциональная ее окраска иная: она отвечает впечатлительности молодого народа, куда более патриархальным устоям жизни, она включает специфические тона славянской чувствительности»²⁶⁹. Исследователь выяснил, что русские традиционно были невнимательны к своим мученикам за веру, почитая, напротив, невинных жертв насилия, страстотерпцев, включая и царевича Димитрия. В русских персонификациях святости Аверинцеву виделась безмерность: если уж русский святой изображался в источниках кротким, то – бездонно, а если он был грозен, разверзалась бездна гнева...

Замечание С. С. Аверинцева о невнимании русской православной традиции к почитанию отечественных мучеников за веру окажется верным только без учета старообрядческого опыта. Староверы неизменно почитали своих мучеников, поскольку видели в них исповедников ортодоксального христианства; истоки этой традиции на сегодняшний день хорошо изучены²⁷⁰. Исследователи обнаружили следы религиозного почитания

²⁶⁸ См.: Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210 – 220; № 9. С. 227 – 239.

²⁶⁹ Там же. № 9. С. 231.

²⁷⁰ См.: Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М., 2002. Т.1.

мест коллективных самосожжений староверов, и это при том, что «гари» осуждались рядом авторитетных учителей староверия. Локализованы места паломничеств, где почитатели самосожженцев ежегодно служили молебны, устраивали часовни, делали всевозможные приношения²⁷¹. Внимание историков привлекали также поиски старообрядцами святых мощей на Северном Кавказе, где долгое время сохранялись следы древних христианских общин, позднее вытесненных исламом²⁷².

В 1995 – 1998 гг. была опубликована монография «Святые и святость в русской духовной культуре»²⁷³ В. Н. Топорова, увенчавшая его многолетние исследования русской агиографии. Акцент был сделан автором на семантико-филологическом анализе корпуса агиографических текстов; Топоров неоднократно ссылается на Г. Федотова и И. Кологривова. Славянские языковые данные и индоевропейский лингвистический материал позволили сделать вывод, что имена святости в большинстве индоевропейских языках не связаны с единой этимологической основой²⁷⁴. До христианизации славяне понимали святость помимо трансцендирования, натуралистически, как возрастание жизненной (и живородящей) силы, ведущее к плодоношению. Переняв дохристианскую лексику, русские христианские книжники переосмыслили ее в новом ключе, создав новое лексико-семантическое пространство. Открытие последнего и углубленное изучение представляется чрезвычайно значимым вкладом В. Н. Топорова.

Проследив изменения локуса святости в текстах первых 100 – 150 лет после официального принятия христианства, Топоров обнаружил,

²⁷¹ См.: Пулькин М. В. Почитание мест самосожжения старообрядцев на Европейском Севере России (XIX – начало XX в.) // Мировоззрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2006. С. 215 – 223.

²⁷² См.: Марковин В. И. «Мощи» из станицы Карабулакской. (Из истории старообрядчества на Северном Кавказе) // Историко-археологический альманах / Армавирский краеведческий музей. Армавир – Москва, 1999. Вып. 5. С. 113 – 117.

²⁷³ См.: Топоров В. Н. Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1995 – 1998. Т. I – II.

²⁷⁴ Там же. Т. I. С. 413 – 600.

наряду с некоторыми смысловыми реликтами дохристианской архаики, произошедшую тройную переориентацию с природы на человека (и сверхчеловеческое), с материального на идеально-духовное, с конкретного на абстрактное и незримое. «Один из важнейших путей в этом направлении – формирование персонифицированных образов святости, актуализация отдельных смыслов, становящихся отмеченными, и их спиритуализация»²⁷⁵. Автор сделал ряд ценных наблюдений касательно христианизации древнерусского языка, переосмысления концепта святости в связи со становлением новой русской религиозной культуры. Для понимания иконы, традиций благочестия, российской политики и вообще всего контекста традиционной культуры важен вывод, сделанный Топоров на основании обстоятельного анализа источников: «...именно в выработке своего понимания святости русская духовная традиция в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и творческие возможности»²⁷⁶.

* * *

«Святые Древней Руси» Г. Федотова – едва ли не наиболее влиятельная работа в интересующем нас проблемном поле. Развитие идей и подходов Г. Федотова продолжается и в наши дни; в частности, те или иные агиографические комплексы устойчиво воспринимаются с точки зрения национальной типологии святости. В святых Борисе и Глебе привычно усматривают специфичный для русской культуры «особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как радикальное упование на иной мир. Именно на этой почве формировались архетипы и ценностные структуры русской культуры, идеалы нравственного поведения, мировоззрения и мироотношения»²⁷⁷.

²⁷⁵ Там же. С. 489.

²⁷⁶ Там же. С. 439.

²⁷⁷ Бубнова М. Ю. Русская святость как экзистенциальный феномен. Автореферат дисс. [...] канд. филос. наук. СПб., 2005. С. 9.

Несомненно, изучение агиографических типов обладает большим когнитивным потенциалом, несомненно, работа в этом направлении будет продолжена. Например, русских глав в монографии С. А. Иванова о юродстве, то есть тех разделов, где анализируются культы русских блаженных, достаточно, чтобы считать фундаментально обоснованным тезис об «ориентации русской культуры на Абсолют, скрывающийся за обманчивым фасадом реальности»²⁷⁸.

Возникает вопрос о новациях в историографии. Не исчерпаны ли к началу XXI в. все возможные подходы гуманитарных наук к житиям святых, созданным в русской традиции? Вероятно, нет. Обращу внимание читателя на достижения филологии и литературоведения в сфере изучения агиографии. Филологические исследования показали, в какой степени понятие святости обусловлено языком. Сегодня оказалось возможным выстроить герменевтический круг, замыкающий монашескую агиографию и личностные мифы-«жития», представленные в творчестве Ф. М. Достоевского и в литературе Серебряного века²⁷⁹. Или же изучать жития русских святых с точки зрения постепенного формирования русских образов святости (от Бориса и Глеба до Александра Невского) под влиянием трех понятий: «закона и благодати», «подражания Христу», государя, поставленного на своё служение свыше, от Бога²⁸⁰.

Тема выражения святости в языке представляется чрезвычайно важной для выработки новых историографических подходов. Невозможно не заметить, что предшествующая научная традиция, исключая разве что только Федотова с его «Стихами духовными», исследовала христианскую веру сравнительно немногочисленных ученых монахов-книжников. Работа фольклористов и этнологов способна пролить свет на историю массовой религиозной ментальности; для нашей темы важно изучение славяно-

²⁷⁸ Иванов С. А. Блаженные похабы: культурная история юродства. М., 2005. С. 329.

²⁷⁹ См.: Климова С. М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. Автореферат дисс. [...] д-ра филос. наук. М., 2004.

²⁸⁰ См.: GiambellucaKossovaA. Alleoriginidellasantitarussa: Studietesti. Milano, 2007.

русского культа «чистых покойников», то есть предков, умерших и погребенных в соответствии со всеми требованиями религиозной традиции. Т. А. Бернштам выделила в народном христианстве великорусов, украинцев и белорусов категорию положительной смерти, случившейся в святое время (Пасха), в чистом состоянии (девственность молодежи, особенно девушек) и в обстоятельствах мученичества (воины, погибшие на войне, женщины, скончавшиеся в родах, погибшие в грозу и при кораблекрушении). В народе умершие положительной смертью считались спасенными для Царствия Божьего; к этой традиционной крестьянской вере восходят культы целого ряда северно-русских святых, не соответствующих стереотипу византийской агиографической традиции: Ионы и Вассиана Пертоминских, Иоанна и Логгина Яренгских, Артемия Веркольского²⁸¹.

Исследование А. В. Юдина, выполненное на материалах фольклорных записей XIX в. и в меньшей степени на материале XX в., показало, что народная магическая традиция глуха к новым церковным канонизациям. Очень редко в старых источниках присутствуют двое (всего лишь!) новопрославленных святых – свв. Димитрий Ростовский и Тихон Задонский, к которым могли обращаться как к помощникам и целителям²⁸². Е. Е. Левкиевская также не выявила в магических текстах, записанных в XIX – XX вв., имен святых, прославленных в Новое время²⁸³. В заговорных и магических текстах, записанных фольклористами экспедиций Московского университета в течение 1953 – 1993 гг., не упомянут ни один русский святой, канонизированный в Новое время; преимущественно заговоры обращены к библейским и древним христианским святым, известным еще со времен принятия русскими христианства, редко – к русским средневековым свя-

²⁸¹ См.: Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 180 – 181.

²⁸² См.: Юдин А. Ономастикон русских заговоров: имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997 (Московский общественный научный фонд. Сер. Монографии. № 4). С. 101, 102.

²⁸³ См.: Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: семантика и структура. М., 2002.

тым²⁸⁴. С уверенностью можно говорить о предельном консерватизме ономастиконазаговорно-магической субкультуры восточных славян.

В исследовании ментальных стереотипов народной культуры, коррелирующих с «наивной картиной мира», Н. И. Коновалова показала, как чувство сакрального высвобождается в металогических ситуациях обретения мистического опыта²⁸⁵. По замечанию исследовательницы, в деревенском быту оппозиция сакральное/профанное не так остра, как для городских секулярных людей; в деревне сферу сакрального зачастую воспринимают в качестве живой реальности со всеми её бытовыми и ритуально-магическими аспектами.

На фольклорных материалах Белгородской, Курской и Воронежской областей С. П. Коноваленко исследовала святость как аксиологическую категорию культуры. Поскольку Христос Спаситель и Богородица стали главными святыми персонажами народной религиозности, их черты (милосердие, заступничество, прощение) фольклорная религиозность ищет также и в других святых. По мнению Коноваленко, культ сострадательной любви остается важнейшим в народном восприятии святости. Исследовательница подчеркнула открытость и диалогическую специфику фольклорной религиозности: «Святой в народном сознании как носитель святости (высшего качества человека) не обязательно являлся воцерковленным человеком или аскетом. Чаще всего святые – это бескорыстные служители высшим идеалам, образцы нравственного поведения, живые носители религиозных заповедей»²⁸⁶.

На материалах прессы и интервью, собранных в Самаре, Ю. В. Лапатухина установила, что в речевом сознании нецерковных реципиентов зна-

²⁸⁴ См.: Русские заговоры и заклинания: материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. / Под ред. проф. В. П. Аникина. М., 1998.

²⁸⁵ См.: Коновалова Н. И. Сакральный текст как лигвокультурный феномен. Екатеринбург, 2007.

²⁸⁶ Коноваленко С. П. Философско-культурологический анализ феномена святости и образа русского святого в народном православии. Автореферат дисс. [...] канд. филос. наук. Белгород, 2008. С. 8.

чимым сегодня остается прежде всего понятие «покаяние», что же касается «святости», то оно незначимо и является, по сути, пустой языковой словоформой. Напротив, «святость» в высшей степени значимое понятие для практикующих православных, наравне с «покаянием», «душой» и «спасением». Исследование показало, что «языковое религиозное сознание в структуре православного дискурса церковной группы базируется на маркерах Святость, Соборность, Христианство, Священник»²⁸⁷.

Исследование семантического поля русского языка, объединяемого концептом святость, предприняла С. А. Смирнова, справедливо усмотревшая в персонификации святости важнейший феномен национальной культуры²⁸⁸. В диссертации Смирновой понятие святости получило лингвистическое осмысление как особое семантическое пространство русского языка. Его структура может быть представлена двумя моделями: одна детерминирована учением Церкви о мироустройстве, другая – знанием о духовном восхождении человека к горнему миру.

В книге, посвященной традиционной культуре святопочитания у русских, А. Б. Мороз показал поистине огромное значение культа святых и их чудес в народном христианстве. Широкое распространение обрядового общения со святыми обусловлено тем, что святые занимают как бы промежуточное положение между миром людей и потусторонним миром, выступая представителями сразу и того, и другого. Мороз выделил народную устную агиографическую традицию *рассказывания о святых*, альтернативную церковной агиографии и в некоторых случаях даже вытесняющую ее. Для нашей темы представляет большой интерес характеристика образа святого в народной агиографической традиции: «...святые обычно не понимаются как люди умершие: информации о смерти святых народные по-

²⁸⁷ Лапатухина Ю. В. Индивидуальные и групповые маркеры православного дискурса (экспериментальное исследование). Автореферат дисс. [...] канд. филол. наук. Ульяновск, 2000. С. 17.

²⁸⁸ См.: Смирнова С. А. Святость как феномен русской культуры (семантическое и лингвокультурологическое описание). Автореферат дисс. [...] канд. филол. наук. Северодвинск, 2005.

верья и легенды, как правило, не содержат. Существенно чаще – если сущность святости вообще определяется – святые понимаются либо как особые люди, либо от рождения обладающие святостью, то есть богоизбранные, ходившие по земле когда-то давно (и, возможно, ходящие и теперь), либо заслужившие святость своей жизнью... взятые Богом на небо»²⁸⁹.

Русские агиографические источники могли бы быть контекстуализированы не только в православно-церковной традиции с её строгой теологической нормой. Исследовательская традиция, ознаменованная именами Г. Федотова и И. Кологривова, не обошлось без определенных издержек, а именно, зависимости научных концепций от нормативной практики православной Церкви. Это привело к полному игнорированию духовного опыта староверия, не говоря уж о так называемых сектантских сообществах России. Определенный изъян отечественной историографии святости восполнен в своей монографии норвежский исследователь ЮстинБёртнес (J. Børtnes), рассказавший о знаменитом *Житии* протопопа Аввакума в общем контексте национальной традиции святости и истории русской агиографии²⁹⁰. В работе Бертнеса протопоп Аввакум и литературный герой Алеша Карамазов предстали последними по времени персонификациями святости в русской православной культуре.

Комплексное изучение старообрядческой агиографии и житий новомучеников XX века было предпринято М. М. Лоевской в связи с развитием житийного жанра в кризисные эпохи истории²⁹¹. Автор диссертации предложил концепцию взаимосвязанности аксиологических установок русской агиографической традиции (православной и старообрядческой), постулировал культурное единство способов религиозного реагирования на события социальной катастрофы.

²⁸⁹ Мороз А. Б. Святые Русского Севера: народная агиография. М., 2009. С. 38.

²⁹⁰ См.: Børtnes J. *Visions of Glory: Studies in Early Russian Hagiography*. English transl. Oslo, 1988 (SlavicaNorvegica, vol. X). P. 194 – 277.

²⁹¹ См.: Лоевская М. М. Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох. Автореферат дисс. [...] д-ра культурологи. М., 2005.

Дальнейшие исследования источников русской агиографии, как можно предположить, значительно оживит интерес к культурным контекстам. В связи с феноменом почитания святых историография будет более внимательна к проблеме презентации индивидуума, до сих пор интересовавшей преимущественно культурную антропологию. Например, почитание святых мощей могло бы изучаться в контексте человеческого восприятия и культурного освоения смерти. Именно так построена работа О. Г. Постнова, проследившего изменение ментальности русского человека от средневековья до Нового времени²⁹². По мнению автора, восприятие святости нетленных мощей находится в зависимости от глубинных процессов саморепрезентации человека, от его стремления к единству живых и усопших христиан в Боге или же отказа от переживания этого единства.

Обращение к культурному контексту потребует также исследование почитания святости мирян. Вероятно, только тем, что мирская (светская) святость осталась в тени византийской монашеской традиции, можно объяснить факт ее непопулярности в историографии. Отметим, что интуитивный поиск духовных пастырей нации в лице поэтов А. М. Панченко объяснял падением авторитета церковных иерархов после уничтожения в России патриаршества²⁹³. Своеобразная «светская канонизация» А. С. Пушкина – далеко не единичный случай. В Новое и новейшее время в русской культуре сформировался архетип секулярной святости, способный выразить нравственную правоту, воплощенную совесть. Исследование этого феномена, предпринятое Ф. Буббаером, показало, как репрезентации светской святости сделались в советской России мощным фактором общественно-политических перемен²⁹⁴.

²⁹² См.: Постнов О. Г. Нетленные мощи и мертвые души: Смерть в России // Традиция и литературный процесс / Отв. ред. А. Б. Соктоев. Новосибирск, 1999. С. 349 – 364.

²⁹³ См.: Панченко А. М. Русский поэт, или Мирская святость как религиозно-культурная проблема // Он же. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 303 – 318.

²⁹⁴ См.: BoobbyerPhilip. Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia. London, New York, 2005.

На другом полюсе феномена светской святости оказываются *неизвестные святые*, праведники, сокрытые в повседневности. Применительно к советскому периоду русской истории М. Михайлова предложила плодотворную метафору святости частной жизни²⁹⁵. Таковая оказывалась единственной, кроме мученичества, формой святости, которую оставлял человеку государственный антирелигиозный террор. Верующий человек приводил в порядок тот маленький участок, который составлял сферу личной ответственности. В такой святости не было пафоса и идеологизации, исследовательница подчеркнула ее реалистический характер и своего рода растворенность в повседневности.

Как выяснила Е. А. Калужникова, фигуры, представляющие секулярную святость, и традиционно почитаемые святые тесно связаны ритуально-обрядовыми практиками паломничества²⁹⁶. Паломничество к святым, со всеми различиями и нюансами различных эпох, совершается в единых координатах сакрального времени и пространства.

Следует ожидать также появления работ на тему прагматического использования образов святости в русской историософии. Как показала Г. И. Зверева, на рубеже 80 и 90-х гг. XX в. содержательное переосмысление отечественной истории (при участии литературной и исторической публицистики) сопровождалось построением историософских моделей, активно вовлекавших органицистские метафоры. Основу новой историософии составили идеи цивилизационной специфики России, наличия особой Русской идеи, реализуемой в истории²⁹⁷.

²⁹⁵ См.: Михайлова М. Частная жизнь как форма святости в XX веке // Мученичество и святость в XX веке: материалы II Международных патристических чтений (25 – 26 января 2007 года) / Отв. ред. И. И. Евлампиев. СПб., 2007. С. 106 – 118.

²⁹⁶ См.: Калужникова Е. А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы. Автореферат дисс. [...] канд. культурологи. М., 2007.

²⁹⁷ См.: Зверева Г. «Присвоение прошлого» в постсоветской историософии России (дискурсный анализ публикаций последних лет) // Новое литературное обозрение. 2003. № 59. С. 540 – 556.

Поскольку новая историософия опирается на мифологические константы исторического опыта народа и наделяет атрибуты российской цивилизации антропоморфными чертами, в данном контексте может быть актуализирована семантика святых-помощников. В качестве примера укажу на вузовский курс о святорусском царстве С. В. Перевезенцева²⁹⁸. Аспектами Святой Руси предстают перед читателем – собор русских чудотворцев, конкретные позитивные черты коллективного характера русских, идеальный проект России, духовные факторы исторического развития общества. В тексте Перевезенцева заметно смещение акцента с веры Богу на веру в Святую Русь, в ее заступничество и самодовлеющее бытие.

В. Крупин отождествляет концепт Святой Руси и с собором национальных святых, и с наличной социально-политической реальностью. По его словам, русские святые сегодня охраняют души людей и духовную жизнь государства, утвержденного молитвами святых. «Молитва святых – это главное в духовной жизни, она направлена на созидание и мощь государства. Дело государства – тело человека, защита его, а дело святых – души людей, дух государства»²⁹⁹.

Социально-политическая прагматика способна идеологизировать церковные благочестивые практики; впрочем, происходит это не на пустом месте, в современном российском обществе присутствуют ожидания, связанные с сакральным. Судя по всему, переживание, идентифицирующее святость с «вечным» и «неизменным», глубочайшим образом укоренено в русской культуре; не случайно Д. В. Макаров писал об изображении святого в средневековом русском искусстве, литературе, иконе, как выражении единой и доминирующей для русской культуры идеи преображения³⁰⁰. В философском исследовательском поле сакральное может рассматриваться

²⁹⁸ См.: Перевезенцев С. В. Святорусское царство: Учебное пособие по спецкурсу «История русской святости». Арзамас, 2005.

²⁹⁹ Крупин В. Школа святости: Очерки о русских святых. М., 2009. С. 5.

³⁰⁰ См.: Макаров Д. В. Идея преображения в русской духовной культуре. Автореферат дисс. [...] д-ра культурологи. М., 2009.

как основа идентичности российской субцивилизации, так что отрыв в эпоху секуляризации от процессов жертвы сакральному, обмена с сакральным оценивается современными авторами ни много ни мало, как спусковой механизм общенационального кризиса³⁰¹.

Впрочем, историки, обращающиеся сегодня к теме русской святости, далеко не всегда прибегают к рискованным историософским обобщениям. Значительно более сдержанно представлены национальные образы святости в исторических исследованиях архимандрита Макария Веретенникова, избравшего для своих очерков о русских святых и их иконах традиционный позитивистский метод исторической биографии с солидной источниковедческой базой, обширной библиографией³⁰².

Особые задачи для историка формирует современная агиографическая продукция православной Церкви, прежде всего, жития новомучеников XX века. К российским новомученикам и жертвам репрессий XX в. трудно применить традиционные агиографические схемы, восходящие еще к византийской эпохе; проблема заключается также и в том, что новомученики XX века зачастую свидетельствовали не словом, но своим безмолвным присутствием в социуме³⁰³. Обсуждая критерии и характер будущей агиографии жертв антирелигиозного террора, священник Олег Митров признал непригодность позднесредневековых византийских житий для свидетельства о святости новомучеников³⁰⁴. Историкун придется столк-

³⁰¹ См.: Бобков А. И., Глебец В. И. Социально-философские аспекты взаимодействия сакрального и профанного в современном российском обществе: Курс лекций. Иркутск, 2005. С. 110 – 142; Глебец В. И. Феномен сакрального в современном российском обществе. Автореферат дисс. [...] канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2006.

³⁰² См.: Макарий (Веретенников), архим. Русская святость в истории, иконе и словесности: Очерки русской агиологии. М., 1998; Макарий (Веретенников), архим. Святая Русь: Агиография, история, иерархия. М., 2005.

³⁰³ См.: Шмаина-Великанова А. О новых мучениках // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 1998. Т. 3. Вып. 4. С. 504 – 509; Семенов-Басин И. Свидетельство российских новомучеников // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2000. Т. 5. Вып. 1. С. 66 – 76.

³⁰⁴ См.: Митров О., свящ. Опыт написания житий святых новомучеников и исповедников Российских. Проблемы жанра // Труды / РОФ «Память мучеников и исповедников РПЦ». М., 2004. Вып. 1. С. 24 – 27.

нуться с неопределённостью самого жанра агиографии российских новомучеников, равно как и с проблемой достоверности документов, отложившихся в результате деятельности репрессивных органов СССР, слежки, доносительства, предвзятого следствия³⁰⁵.

Проблематика агиографических источников затрагивает также тему канонизации святых. После классических работ В. Васильева, Е. Голубинского и архимандрита Евгения Мерцалова³⁰⁶, исследования канонизации русских святых значительно продвинулись³⁰⁷, причём свой заметный вклад внесли церковные историки³⁰⁸.

³⁰⁵ См.: Головкова Л. Особенности прочтения следственных дел в свете канонизации новомучеников и исповедников Российских // Альфа и Омега. Альфа и Омега. 2000. № 4 (26). С. 206 – 215; Романова С. Н. «Дела по обвинению» православного духовенства и мирян. 1937 – 1938 гг. // Отечественные архивы. 2001. № 4. С. 4 – 12; Иноземцева З. П. Совместимы ли эмоциональные идеологемы с научной критикой исторического источника? // Архивы Русской Православной Церкви: пути из прошлого в настоящее / Под ред. А. Б. Безбородова и др. М., 2005. С. 170 – 178.

³⁰⁶ См.: Васильев В. П. История канонизации русских святых. М., 1893; Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви / 2-е изд. М., 1903; Евгений, архим. Как совершалась канонизация святых в первое время существования Русской церкви? СПб., 1903.

³⁰⁷ См.: Емельянов К. С. Канонизация святых Русской церкви как объект социологического исследования. Автореферат дисс. [...] канд. социол. наук. М., 2005; Семенов-Басин И. В. Святость в русской православной культуре XX века: История персонификации. М., 2010; Freeze G. L. Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia // The Journal of Modern History. 1996. Vol. 68. № 2. P. 308 – 350; Semenko-Basin I. Eternamente fiorisce: I nuovi santi della Chiesa ortodossa russa. Milano, 2005; Greene R. H. Bodies like Bright Stars: Saints and Relics in Orthodox Russia. DeKalb, Illinois, 2010.

³⁰⁸ См.: Макарий [Веретенников], архим. Канонизация митрополита Макария // Канонизация святых на Руси: материалы VI Российской научной конференции, посвященной памяти святителя Макария (10 – 12 июня 1998 года). Можайск, 1998. С. 7 – 16; Цыпин В., прот. О канонизации святых в XX веке (до 1988 г.) // Канонизация святых в XX веке / Изд. Комиссии Синода по канонизации святых. М., 1999. С. 12 – 17; Георгий (Тертышников), архим. Критерии канонизации местночтимых святых в Русской Православной Церкви // Альфа и Омега. М., 1999. № 3 (21). С. 186 – 193; Андроник (Трубачев), игум. Канонизация святых в Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. Русская православная церковь / Научн. ред. прот. В. Цыпин, А. Назаренко. Ред. Е. Кравец. М., 2000. С. 346 – 371; Воробьев В., прот. Некоторые проблемы канонизации святых сегодня // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. М., 2002. С. 156 – 162; Беглов А. О происхождении религиозных настроений, лежащих в основе почитания Григория Распутина и царя Ивана Грозного // Царь Иван Васильевич: Грозный или Святой? Аргументы Церкви против канонизации Ивана Грозного и Григория Распутина. М., 2004. С. 54 – 55.

Как уже было замечено выше, в русской культуре понятие святости не слишком часто становилось предметом дефиниции, скорее, святость интуитивно угадывалась человеком, в частности, в ситуации религиозного поиска «душевной пользы». При этом формы почитания святости транслировались не в последнюю очередь благодаря повседневной литургической и учительной деятельности Церкви. Современный исследователь агиографических текстов стоит перед сложными задачами, требующими взаимодействия с религиоведами и специалистами иных социогуманитарных дисциплин. Можно предположить, что в ходе междисциплинарного диалога будет происходить вовлечение новых пластов информации, новых источников, тем и сюжетов, обогащение историографической проблематики.

Semenenko-Basin I.V.

SPEAK OF HOLINESS: RUSSIAN HAGIOLOGY IN THE RESEARCH LITERATURE

The paper proposed the study of hagiography in the Russian Orthodox tradition. Author considered the problem associated with the national religious culture. These issues may eventually significantly affect the formation of the problem field of the history of the Church in Russia.

Keywords: Hagiography, history, Russian Orthodox tradition, research approach

Силантьева М.В.

АВТОРИТАРНОСТЬ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ. АКСИОЛОГО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Как известно, церковные организации существуют не только в мировых религиях. Есть они и в религиях национальных, а также в НРД – новых религиозных движениях. Современные теории организации – доста-

точно специальный вопрос; и, разумеется, далеко не все частые выводы таких теорий могут быть безоговорочно распространены на организации церковные. Однако можно выделить ряд признаков, составляющих сущность организации как таковой.

Как отмечают специалисты, организация - это, во-первых, форма социальной целостности, реализующая свои функции путем определенной деятельности; во-вторых, она имеет социально значимую цель; в-третьих, обладает признаками системности (в частности, имеет структуру и координацию между составляющими ее элементами); в-четвертых, выделенная система не изолирована, она связана с окружающей средой³⁰⁹.

Церковная организация, если посмотреть на нее с «организационно-структурной» точки зрения, несомненно имеет свойства, позволяющие идентифицировать ее как таковую. По понятным причинам, специфические черты Церкви, рассмотренной с «организационной» точки зрения, связаны с той религией, которую данная организация представляет. Общие признаки религиозности позволяют говорить и о религиозной организации вообще, - а не только применительно к конкретному вероисповеданию.

Для большинства религий определяющим признаком будет выступать «вера в сверхъестественный объект» (И.Н. Яблоков), - точнее, вера в существование чего-то, выходящего за рамки натурального («естественного») существования³¹⁰. К слову, это «нечто» не обязательно должно быть «объективировано» (в смысле Н. Бердяева), - скажем, в христианстве идет скорее борьба со стремлением к объективации Бога; напротив, для архаических и современных «языческих» культов объективация является необходимым условием полноценной религиозности. Вместе с тем, в буддизме, этой «религии без Бога», по определению сложно говорить о «вере в сверхъестественный объект».

³⁰⁹Рогалева И.Г., Жанчипова Ц.Б. Теория организации. Курс лекций. Улан-Удэ: издательство Бурятского госуниверситета. – 2004. С.5-7. Электронный ресурс: <http://www.bsu.ru/content/pages2/338/09.pdf> (дата обращения 12.06.2013).

³¹⁰Яблоков И.Н. Основы религиоведения: учебник для вузов. М.: Изд-во МГУ.– 2006. С. 12-18, 33-36.

С учетом специфики буддизма и некоторых «харизматических де-номинаций» точнее было бы, вероятно, рассуждать даже не о вере в сверхъестественное, но о вере в *превосходящее наличное* (состояние человека и мира) и *требующее от человека ответа как самопревосхождения*. Отчасти именно этот подход представлен в онтологическом доказательстве бытия Божия Ансельма Кентерберийского. Как показано В.В. Бибихиным, «критика» онтологического доказательства со стороны И. Канта (как и последующий «ответ» Г.В.Ф. Гегеля) представляет собой уточнение и прояснение определенных позиций по отношению к специфике того самопревосхождения, о котором идет речь³¹¹. Таким образом, религиозная идея Бога «вырастает» не столько из социальности как таковой (мотивированная необходимостью решения управленческих задач сакрализация властных отношений и т.п.), сколько из глубинной связи *социального* и *антропологического*.

Отметим: связь определения религиозности с антропологическими характеристиками достаточно хорошо осмыслена; она видится уместной – по крайней мере - для рабочего определения. К тому же в определение, «выкроенное» по этой схеме, укладываются обозначенные выше парадоксы «безрелигиозных религий». Однако учет социальных проекций некоторых антропологических характеристик также необходим. В терминах современных теорий организации удастся уловить и осмыслить тот факт, что наличие религиозных организаций – не всегда церковного типа! – обязательное условие оформленной религиозности в любом виде.

Итак, христианская Церковь (и в частности, Церковь православная) может быть рассмотрена как религиозная организация определенного типа. Прежде всего, речь идет о наличии «вертикали власти», системы контроля и системы обратной связи. Классическое определение Августина, описавшего христианскую Церковь как «мистическое единство людей перед Бо-

³¹¹Бибихин В.В. Энергия. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. - 2010. С. 436-458.

гом» и вместе с тем «социальный институт» (т.е. «общественную организацию»), в наши дни нуждается в дополнительных комментариях, связанных с тенденциями к изменению прочтения антропологических параметров современного человека.

Первый и, наверное, самый радикальный, комментарий состоит в том, что церковная организация в большинстве современных христианских конфессий – дитя совершенно иного времени, времени распада Римской империи, - свою нынешнюю форму обрела также не сегодня, а в период европейского средневековья (католицизм), средневековья греко-славяно-русского (православие) и Нового времени в широком смысле (протестантизм). Конечно, «за бортом» такого упрощенного описания остаются так называемые Ориенталистские (нехалкидонские) церкви, получившие сравнительно завершённый строй своей догматической базы к 7-8 вв.³¹²; равно как и те православные церкви, которые существовали ранее как автокефалии (например, одна из четырех древних восточных Церквей - Антиохийская и др.). Следует упомянуть также организации, отделившиеся от Вселенской Церкви за последующие века. В этот список попадут греко-католики, а также целый ряд других деноминаций в рамках христианства (например, марониты³¹³ – одна из шести восточных католически церквей и т.д.).

«Историчность» церковной организации в свете сказанного – далеко не случайный повод для разговоров (и конкретных действий, заявленных либо производимых), направленных на «обновление», «реорганизацию» и т.п. В русской традиции хорошо известно «обновленчество», едва не приведшее в послереволюционный период к расколу русского православия, - которое, как известно, в то время оказалось (под давлением политической

³¹² Давыденков О.В. Философско-догматическая система Севира Антиохийского и ее место в истории Византийской философско-теологической мысли. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2008. С.5.

³¹³ Этноссы. Марониты. Электронный ресурс: <http://s30556663155.mirtesen.ru/blog/43618135664/HRISTIANE-MARONITYI> (дата обращения 12.06.2013).

сферы) перед выбором: «обновиться» или «быть сброшенным с корабля истории»³¹⁴. К счастью, исторический выбор – то ли случайно, то ли закономерно («промыслительно» либо с помощью «хитрости мирового разума») – в тот раз оказался, в конечном итоге, на стороне «традиционалистов».

Можно, однако, вспомнить деятельность о. Георгия Кочеткова, - «обновленца» совсем недавних дней, поставившего вопрос о возможности перевода службы РПЦ на русский язык. Как известно, этот весьма образованный священник, талантливый катехизатор, умелый духовный наставник и активно пишущий человек был, выражаясь церковным языком, «в запрете» с 1997 по 2000 гг. (в 2000г. «прещение» было снято специальным Указом тогдашнего Патриарха РПЦ Алексия Второго).

Судьба о.Георгия показательна для самой постановки проблемы: в современном православии, как и в других христианских церквях, назрела необходимость реформ, а возможно - и определенной организационно-структурной реорганизации, соответствующей современным запросам общества. Ничего из ряда вон выходящего и «подрывного» в подобных утверждениях, весьма распространившихся в последнее время и среди клира, и в среде верующих мирян, нет: как показывают исторические исследования, моменты реорганизации (как структурной, так и содержательной) сопровождают исторический путь христианства не в меньшей степени, чем исторический путь любой другой «старой» организации (например, государства)³¹⁵. Наиболее ярко выражен характер подобных реорганизаций в сознательно проводимых реформах либо расколах. Однако реорганизации присутствуют даже там, где им – сознательно либо спонтанно - не уделяется должного внимания.

³¹⁴ Ср.: Обновленчество / Древо. Открытая православная энциклопедия. Электронный ресурс: <http://drevo-info.ru/articles/116.html> дата обращения 12.06.2013).

³¹⁵ Печатнов В.В. Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина / В.В. Печатнов. -- М.: Паломник, 2008.

В «скрытых» реорганизациях, возможно, заключен меньший потенциальный риск, - ведь любая «перестройка» дестабилизирует систему и в определенный момент может поставить вопрос о ее целостности (по крайней мере, в прежнем виде). История христианства доносит множество свидетельств о рисках подобного рода. Не менее важен и тот факт, что хроническое «отставание» Церкви от запросов общества, глухота к новым социальным и психологическим явлениям, отсутствие их должной оценки с духовной точки зрения влекут за собой не меньшие риски дестабилизации и последующего распада (например, истощение мобилизационного ресурса, катастрофическое уменьшение числа последователей и т.д.), чем реформы.

Опасности, связанные с реформированием церковной организации, хорошо изучены. Современным «поставщиком» информации о них выступает, в частности, англиканство – ветвь протестантизма, имеющая наиболее ярко выраженные либеральные тренды.

Стоит подчеркнуть, что англикане «начинали» с довольно «безобидных» идей, имеющих хождение и в русском православии. В частности, речь идет об институте диаконисс, характерном для раннего христианства и возобновленном в Марфо-Мариинской Обители Милосердия под руководством св. Елизаветы Федоровны³¹⁶. Последователи либеральной ветви англиканства, как известно, на этом не остановились. Их деятельность привела к разрешению женского священства.

Кстати, организационным «тормозом» становления института женского священства в рамках церковной организации англиканства служили так называемые «Черные епископы» - представители многочисленных афро-англиканских церквей, имеющие право голоса на регулярной Ламберт-

³¹⁶ «Ибо и она была помощницею многим...» / Сайт Марфо-Мариинской обители милосердия. Электронный ресурс: http://www.mmom.ru/ru/news/events/archive/index.php?id_7=309 (дата обращения 12.06.2013).

конференции, соборном органе управления Англиканской Церковью³¹⁷. Стоит отметить, что сегодня «Черные епископы» не способствуют продвижению следующей либеральной идеи – разрешению однополых браков в среде англиканского священства. Однако, если учесть динамику развития предшествовавших событий, есть все основания предполагать, что очередной «прорыв» в реформировании данной деноминации не за горами...

Приведенный пример показывает, насколько справедливы позиции тех традиционалистов, которые (между прочим, и в рамках самого протестантизма) призывают «не следовать за обществом *слепо*», упирая на значимость традиций не в плане «слепого» консерватизма, но в качестве попытки сохранить «систему отсчета». Без такой «системы отсчета» духовные ориентиры, действительно, могут быть потеряны обществом задолго до того момента, когда оно окажется «сплошь» секулярным и даже постсекулярным³¹⁸.

Итак, в упрощенном виде дилемма состоит в следующем: стоит ли христианским церквям предпочесть «догоняющие технологии», позволяющие «угнаться» за стремительно изменяющимся обществом; или же остаться на позициях традиционализма – с риском (вплоть до исчезновения) превратиться в своего рода резервации консервативной морали и образа жизни, - как выражаются российские журналисты, стать «православной субкультурой»?

Стоит подчеркнуть, что идея «отдельно взятого» христианства - «Острова – Храма» - возникла не сегодня. Именно таким образом, как идею «Острова-Храма», можно «прочитать» миф о сказочном Камелоте в цикле легенд о Короле Артуре (записаны в 14 веке – время католицизма на земле Англии). Сходная картина угадывается в цикле сказаний «о невиди-

³¹⁷ Ламберт-конференции. Электронный ресурс: <http://translate.google.ru/translate?hl=ru&langpair=en|ru&u=http://www.answers.com/topic/lambeth-conferences> (дата обращения 13.06.2013).

³¹⁸ Григорий Нисский. Об устройении человека. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/nissky/nissky.html> (дата обращения 25.03.2013); 1. IV, 4

мом Граде Китеже»³¹⁹. Прекрасный замок и ушедший под воду город – метафоры Земного Рая; их не дано увидеть гордым, злым и стяжателям (М.Н. Громов)... При этом Земной Рай предстает воплощенный образ Рая Небесного, его возможным в земных условиях воплощением.

Стремление «христианской субкультуры» (в том смысле, в каком рассматривает данный феномен современное религиоведение), с ее обрядовостью и «дресс-кодом», занять место этого образа выглядит тем более убогим в свете парадокса самой идеи Утраченного Рая: ведь в качестве Образа в христианстве выступает не место, а Богочеловек, и перенесение характеристик первообраза на пространственные локусы – аналогия смелая, но сомнительная. Говоря о подобной аналогии, следует подчеркнуть, что она, тем не менее, насыщена не только эмоциональной, но и духовной притягательностью. И не только в силу своей сомнительной «практичности», но, прежде всего, в силу «высокого дерзновения» поставленной задачи, вполне соответствующей особенности «настоящего» человека, как понимает его философия Нового времени и религия в ее «антропосоциальном» измерении: стремление к самопревосхождению, «рвение» к запредельному (что и было определено в начале данного исследования как специфика религиозности в самом широком смысле).

Одной из особенностей христианства – как церковной организации, существующей в различных политических условиях и «привязанной» к различным политическим и социальным системам (коренное отличие от раннего христианства!), так и «христианской культуры» (в каком бы смысле – собственно «культуры или «субкультуры» - мы не оперировали данным понятием), - и по сей день является *авторитарность управления*. Ли-

³¹⁹Китежский летописец; Повесть и взыскание о граде сокровенном Китеже // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. – Ср.: Шестаков В. П. Эсхатологические мотивы в легенде о граде Китеже // Шестаков В. П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995; Шешунова С.В. Град Китеж в русской литературе: парадоксы и тенденции. Электронный ресурс: <http://transformations.russian-literature.com/node/5> (дата обращения 12.06.2013).

берализация, направленная в упомянутых ветвях христианских деноминаций, в том числе, и на расшатывание феодально-средневекового авторитаризма, в этих условиях, как ни странно, оказывается весьма привлекательна для более традиционно ориентированных Церквей. В качестве примера можно привести русское православие, где, помимо довольно заметного изменения положений социальной доктрины³²⁰, принятой на Соборе 2005, вот уже более 20 лет ведутся дискуссии о «демократизации» ее управления.

Проблема, как она видится в светском (но отнюдь не антирелигиозном) измерении, состоит в следующем: возможно ли провести, условно говоря «демократические» (антифеодальные) реформы, не разрушающие саму структуру Церкви и не превращающие ее в аморфный набор разнокалиберных субструктур, лишенных не только единого организационного, но также и единого духовного центра? Именно эту опасность усматривают критики позиции профессора С.Б. Филатова, представляющего сегодня в России американский Центр Карнеги. По существу, позиция Филатова отсылает к проекту «общинности» - как «духовно (хотя и не обязательно религиозно!) вооруженной» свободной социальности. Еще в до-революционный период в том или ином виде данный проект разрабатывали такие теоретики и практики, как П.А. Кропоткин, Н.А. Бердяев, В.И. Ленин. Ставка последнего на перековку «крестьянской общины» в коллектив социалистического типа, как известно, затем была «перевернута» историей – сталинская коллективизация, впрочем, была весьма своеобразным продолжением политики «военного коммунизма» в деревне... Анархизм Кропоткина тоже, в общем-то, не выходил за рамки сугубо социального проекта. С другой стороны, Бердяев уповал на «усиление свободы» как своего рода «измененное духовное состояние» русского человека. Его социальные общины как раз калькируют общины приходские, - только не на

³²⁰ Основы социальной концепции русской Православной церкви. Электронный ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения 12.06.2013).

основании государственно закрепленных религиозных обязанностей, а на основании свободного выбора.

Пожалуй, специфика подхода, сформулированного в социологии и религиоведении С.Б. Филатовым, состоит в проведении им аналогии с США³²¹, - тем более нестрогой в логическом смысле, что исторически и историко-церковно США и Россия сравнимы лишь с огромными оговорками. В Америке средневековья просто не было. Как не было и попыток его консервации в более позднее время.

Это, кстати, учли авторы новой «Социальной доктрины РПЦ», явно сделавшее акцент на учете изменившейся социальной реальности последнего времени. Рост социальной активности женщин, структурные изменения в экономике, политике и т.д., влияние заморских демократических институтов на сознание людей, – все это нашло посильное отражение в принятой там концепции.

В самой церкви также немало говорят о демократизации «вертикали власти» - создание системы «обратной связи», при которой клир и рядовые верующие могли бы «ограничивать» феодально-патриархальное всевластие епископа на вверенной ему канонической территории. Власть – тот соблазн, который, как известно, открывается следом за искушением «хлебами» (Мф. 4. 1-11). Духовно зрелые люди, каковыми являются священники, нередко оказываются во власти этого соблазна, будучи совершенно к нему не подготовленными, «непредупрежденными». На самом деле, разговоры о «гордыне» и борьба с этим грехом, видимо, в семинарских программах не сопровождается демонстрацией конкретных типов властных искушений, которым подвергаются священники, работающие на приходе, в структурах церковного управления и т.д. Жизненная важность освоения «теории» данного практического вопроса состоит в том, что отсутствие знаний о нем глубоко сказывается на личной судьбе многих священнослу-

³²¹Филатов С.А. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия» // Религия и конфликт. М., 2007. С.45.

жителей, и является на самом деле типичной проблемой, развертывающейся на самом неожиданном «материале» - от личных отношений с верующими до конфликтов с сослуживцами, вышестоящими и нижестоящими клириками и т.д. Более «защищенными» оказываются здесь смиренные сельские батюшка (часто – дети таких же смиренных сельских батюшек). Пастыри, призванные к духовной работе в последние, перестроечные и постперестроечные годы, - выходцы из «интеллигентских слоев» (военные, инженеры, художники, музыканты и т.д.) к решению таких проблем обычно оказываются неподготовленными. В том числе, и потому, что у них нет «невербального» опыта, транслируемого самим образом жизни окружающих людей, обладающих в их глазах духовным авторитетом. Кстати, «борьба», развернутая научным сообществом с предложенным «потихому» требованием снабжать преподавателей «светской теологии» в вузах пастырскими характеристиками, - на самом деле, борьба с ветряными мельницами. Наличие такой характеристики (коль скоро данное образовательное направление все-таки открывается) – не гарантия качества знаний, но необходимое условие духовной состоятельности кандидата на должность преподавателя этой дисциплины.

Пожалуй, чем выше должность клирика, тем больший объем «властных искушений» ему открывается. Однако нельзя сказать, что сегодня не существует «внешних» (по отношению к личной духовной работе) механизмов контроля над «искушениями властью», особенно – для клириков высшего эшелона, епископов³²².

Один из путей ограничения их все еще по-средневековому абсолютной власти – разрешение «матушкам» (женам священников) работать, и создание для них рабочих мест (преимущественно - в системе образования и социального обеспечения); также современной РПЦ активно приветству-

³²² Ср.: Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский. Слово пастыря. Искушение Христа в пустыне. Электронный ресурс: http://azbyka.ru/hristianstvo/iisus_hristos/mitropolit_kirill_slovo_pastyrya_30-all.shtml (дата обращения 12.06.2013).

ется получение священниками «светских» дипломов и научных степеней. С одной стороны, это позволит уклоняться от жесткой системы церковных наказаний (выразился священник «нелояльно» - в монастырь на хлеб и воду; семья – как правило, многодетная, - остается без жалования). «Легализованный» в светском образовании священник выводится из системы прямого властного насилия: не угоден – уйду работать в светское учебное заведение. С другой стороны, это создает условия для оказания «демократического давления» на светские структуры (опять же, преимущественно через систему образования) – путем трансляции и закрепления здесь одобряемых Церковью «духовно-нравственных ценностей»

Вместе с тем, сегодня наблюдается тенденция создания некоторый «парадемократических» институтов, по существу выполняющих аналогичные функции «влияния» на формирования позиции епископа по тому или иному вопросу «на входе» («доступ к полю внимания») и «на выходе» (принятие окончательного решения). Таким «институтом» часто становится ближайшее окружение епископа. Причем, если раньше подобный конгломерат людей складывался в основном на бытовом уровне (келейники; близкие родственники, вошедшие в состав клира; начальники, некогда поддержавшие продвижение по служебной лестнице и оставшиеся наперсниками в личных и карьерных делах и т.д.), - то сейчас данную позицию занимают, как правило, представители епархиального управления, выполняющие обязанности личного секретаря Владыки. Одна из главных миссий такого сотрудника, как и положено любому секретарю, - «фильтрация» информации, поступающей к епископу. По понятным причинам ротация на этом посту встречается крайне редко. Де-факто подобный «советчик» даже при «сильном» епископе облечен огромными (и очень ответственными) полномочиями. При определенном сценарии развития событий в РПЦ (например, в сторону постепенного омоложения состава действующих епископов - тенденция к чему наблюдается, по крайней мере, в дальних метрополиях) дальнейшая «институализация» деятельности секретаря

рей может привести к подобию создания реального механизма обратной связи, о котором шла речь.

Не следует забывать, однако, что полноценно такой механизм сможет работать только тогда, когда реально прозрачными станут финансовые операции, осуществляемые Церковью. Аналоги существуют. Например, в Финской православной церкви денежные поступления осуществляются через взимание налогов; все операции с этими средствами «выложены» на сайты соответствующих приходов, к которым «приписаны» прихожане-налогоплательщики³²³.

Однако новейшие требования к реформированию церковной жизни со стороны самой церкви как организации «демократизацией» могут быть названы лишь с оговорками (хотя в публичном дискурсе они как раз так и именуются). Речь идет, прежде всего, о 1) изменении политического статуса церковных организаций, создании условий для их активного участия (именно как организаций!) в политическом процессе; 2) усилении общественных позиций РПЦ (закон «о чувствах верующих»).

Политизация церковных организаций, как и лоббирование «чувств верующих» в качестве правового индикатора, - несомненно, шаг к постсекулярному обществу в рамках постсекулярного государства. «Новое средневековье», о котором так страстно говорил Н. Бердяев, нашло в этом процессе свое выразительное (и, увы, довольно точное!) воплощение. С точки зрения рассматриваемой здесь «проблемы власти» следует сказать, во-первых, о постепенном недеklarативном слиянии госаппарата (включая, по давней традиции, и силовые структуры) РФ с церковным чиновничеством, ставшим неформальным источником влияния на принятие решений во многих губернаторских администрациях. Во-вторых, можно с уверенностью утверждать, что подобное «сращивание» церкви и административно-

³²³Юдина Н.Ю. Культурообразующая роль православной церкви Финляндии. Дисс. на соискание ... кандидата культурологи. – М., 2011.

го аппарата отвечает не личным стремлениям тех или иных персоналий самих по себе. В российском обществе существует запрос на антиимитационную социальную и, с позволения сказать, социально-антропологическую активность. Люди устали от «низких потолков», задающих, в лучшем случае, «равенство человека самому себе» (себе, «звезде», «модели» и т.д.). А в худшем – «потолки» занижены до животного или даже растительного состояния. Чем, как не призывом к растительной душе в человеческом существе, можно объяснить власть потребительского проекта «бери от жизни все!»? «Овощи», в которые превращаются последователи «быстрого гедонизма», поверившие подобным инвективам, - результат антирелигиозной установки «низкого потолка»: не надо никому себя превосходить, ты и так превосходный, «человек – это звучит гордо» и т.п.

Правда, не стоит забывать и сформулированное Н. Бердяевым суждение о том, что эпоха «нового средневековья» - «ночная»³²⁴. Разум в такие эпохи «спит». А сон разума, между прочим, «рождает чудовищ»...

Авторитарность – один из существенных признаков средневековой религиозности. «Идолы театра», описанные Ф. Бэконом, опасны не тем, что они – легко узнаваемые «чудовища»; а тем, что такие чудовища легко навязывают веру, верифицировать которую не представляется возможным. В конечном итоге чем, как не призывом Христа «различать духов» был обусловлен расцвет разума, - в том числе, и научного?!

Чувственные способы такого различения, правда, остались за бортом «постпозитивного знания». Стоит заметить, что авторитарность действительно авторитетного человека – предел, импульс стремления к которому церковная организация сохраняет и по сей день. Было бы очень досадно, если бы она получила в процессе реализации своей деятельности власть, ориентированную на псевдодемократические механизмы в совокупности с

³²⁴Бердяев Н.А. Новое средневековье / Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т.т. – М.: Изд-во «Искусство». 1994. – Т.1.С.406-408.

утратой идеала «здоровой авторитарности», - вместо того, чтобы соединить демократические механизмы со зрелой – по-настоящему «компетентной» авторитарностью.

Литература:

1. Августин. О Граде Божьем. -М.: Харвест, АСТ.- 2000.
2. Бердяев Н.А. Новое средневековье / Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т.т.– М.: Изд-во «Искусство». 1994. – Т.1.
3. Бибахин В.В. Энергия. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. - 2010.
4. Григорий Нисский. Об устройении человека. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/nissky/nissky.html> (дата обращения 25.03.2013).
5. Давыденков О.В. Философско-догматическая система Севира Антиохийского и ее место в истории Византийской философско-теологической мысли. Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2008.
6. «Ибо и она была помощницею многим...» / Сайт Марфо-Мариинской обители милосердия. Электронный ресурс: http://www.mmom.ru/ru/news/events/archive/index.php?id_7=309 (дата обращения 12.06.2013).
7. Кирилл, Митрополит Смоленский и Калининградский. Слово пастыря. Испытание Христа в пустыне. Электронный ресурс: http://azbyka.ru/hristianstvo/iisus_hristos/mitropolit_kirill_slovo_pastyrya_30-all.shtml (дата обращения 12.06.2013).
8. Китежский летописец; Повесть и взыскание о граде сокровенном Китеже // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981.

9. Ламберт-конференции. Электронный ресурс: <http://translate.google.ru/translate?hl=ru&langpair=en|ru&u=http://www.answers.com/topic/lambeth-conferences> (дата обращения 13.06.2013).

10. Обновленчество / Древо. Открытая православная энциклопедия. Электронный ресурс: <http://drevo-info.ru/articles/116.html> дата обращения 12.06.2013).

11. Основы социальной концепции русской Православной церкви. Электронный ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения 12.06.2013).

12. Печатнов В.В. Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина / В.В. Печатнов. -- М.: Паломник, 2008.

13. Рогалева И.Г., Жанчипова Ц.Б. Теория организации. Курс лекций. Улан-Удэ: издательство Бурятского госуниверситета. – 2004. Электронный ресурс: <http://www.bsu.ru/content/pages2/338/09.pdf> (дата обращения 12.06.2013).

14. Филатов С.А. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия // Религия и конфликт. М., 2007.

15. Шестаков В. П. Эсхатологические мотивы в легенде о граде Китеже // Шестаков В. П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995.

16. Шешунова С.В. Град Китеж в русской литературе: парадоксы и тенденции. Электронный ресурс: <http://transformations.russian-literature.com/node/5> (дата обращения 12.06.2013).

17. Этносy. Марониты. Электронный ресурс: <http://s30556663155.mirtesen.ru/blog/43618135664/HRISTIANE-MARONITYI> (дата обращения 12.06.2013).

18. Юдина Н.Ю. Культурообразующая роль православной церкви Финляндии. Дисс. на соискание ... кандидата культурологи. – М., 2011.

19. Яблоков И.Н. Основы религиоведения: учебник для вузов. М.: Изд-во МГУ.– 2006.

Silantyeva M.V.

**AUTHORITARIANISM IN THE CHURCH ORGANIZATIONS.
AXIOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS**

The article examines the key approaches to the theme of "power and the priesthood" in relation to the processes occurring in contemporary Russian Orthodox Church. It focuses on the mechanisms of authoritarianism and how their location - as theoretically justified and accepted practice in the church life.

Keywords. Anthropology, axiology, religion, power, and the church, authoritarianism as a mechanism of ecclesiastical authority.

Симонян Л.Д.

**БЕЗЫМЯННЫЕ ЯЗЫЧЕСКИЕ БОГИ В АРМЯНСКИХ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛАХ**

В исследовании на основе феноменологического подхода делается попытка анализа культов и мифов, связанных с божествами, не обозначаемыми собственными именами, вместо которых применяются атрибуты, функции или эвфемизмы. Главными принципами для обозначения исследуемых феноменов остатками поклонения языческим божествам, а также для отбора материала являются:

а. наличие культа, т. е. определенные обрядовые действия, связывающие человека и объект поклонения,

б. особенность предмета культа, наличие у него или приписывание ему качеств, могущих влиять на судьбу человека или общества,

в. наличие текстов-обращений, выражающих просьбу или требование,

г. определенная независимость культа и сопровождающей его мифологии как от христианской доктрины, так и от влияния современной науки, д. отсутствие у объектов культа собственных имен, несводимых к их качествам³²⁵.

Данные, собранные армянскими этнографами в период с середины 19-го до середины 20-го вв. позволяют судить о наличии таких культов среди армян, преимущественно сельского населения. Используются этнографические материалы, собранные автором и коллегами в течение 2011-2013 гг. в районах Арагацотн и Котайк с привлечением данных, собранных методом интернет-опроса на странице “Ншхар” в социальной сети “Фейсбук”.³²⁶

Небо и светила

В 1899-ом г. в тифлисском журнале «Лума» была ранняя работа Г. Срвандзтянца «Мушский мир»³²⁷, в которой основоположник армянской этнографии упоминал молитвы и клятвенные воззвания к небу, называемому Капутик Тер, т. е. «Голубой властелин». По этому поводу в константинопольских периодических изданиях и «Бюзандион» развернулась дискуссия, в которой участвовали языковеды и собиратели фольклора из раз-

³²⁵ Строго говоря, речь идет об отсутствии “непереводимых” имен, которые могли бы дать повод к предположениям о заимствовании данных культов. Как известно, в развитых религиозных системах древнего язычества также немало “безымянных” богов, обозначения которых становятся собственными именами исключительно при условии перевода текстов об этих божествах на другие языки, тогда как на родном языке носителей данной культуры это всего лишь обычные слова, означающие луну, солнце, ветер, огонь и т. д. или качества-атрибуты: “прекрасный”, “лучезарный”, “бессмертный”, “непобедимый” и т. д.

³²⁶ Этот новый метод собирательства (инициатор и автор проекта – журналистка и собирательница Амалия Ованнисян, проект действует с начала весны 2013 г.) интересен тем, что в одновременное обсуждение одной и той же темы вступают не только жители разных этнографических регионов, в т. ч., представители армянской диаспоры, но и представители разных поколений, в т. ч. молодые люди. В результате есть возможность наблюдения сохранности и передачи традиционного наследия, а также одновременного сравнения данных из разных мест. Участие в работе проекта “Ншхар” профессиональных этнографов способствует обеспечению научного уровня собирательства.

³²⁷ Срвандзтянец Г. Мушский мир // Лума, Тифлис, 1899, кн. А. С. 111.

ных областей Западной Армении, в т. ч. редактор журнала «Бюракн» Д. Хачконц, которые вспомнили и другие названия божества неба, как то «Жангари аствац» - «бог купороса», у которого был свой особый культ в народе.³²⁸ Позднее в том же журнале была опубликована легенда об окаменевших матери с ребенком, центральным персонажем которой был Капутик тирук, и которая начиналась с молитвенного обращения:

“Капутик тирук, переведи меня через эту воду,
Принесу тебе в жертву барана, как только вернусь домой”³²⁹.

Ученые сходились во мнении, что культ голубого хозяина – это архаический пережиток, сохранившийся как реликт и близкий к исчезновению.

Спустя почти 120 лет в селе Меградзор Котайкского района, где живут потомки переселенцев из Западной Армении, была зарегистрирована молитва: «Когда не было дождя, сельчане смотрели в небо и говорили: «Капут капавор» (тот, на ком голубая повязка), справедливый судья, ты пошли полноводный дождь для земли и растительности нашей.»³³⁰. В том же селе местная собирательница записала архаический миф о том, как по вине молодой женщины Голубой хозяин обижается и уходит от людей. От засухи земля трескается, урожай хлеба погибает, и собаки начинают выть

³²⁸ Бюракн. Константинополь, 1899. С. 312. Трактовка „купорос“ оспаривалась, некоторые исследователи считали, что „жангари“- дериват от „тенгри“, т. е. тюркского слова, обозначающего Бога, см. Бюзандион. Константинополь, 1899, NN 743. С. 1. В связи с существованием диалектного понятия “жангярк”, обозначающего час заката, а также вариантов, содержащих обозначение “Капутик тиракал”, такую этимологию можно считать ошибочной.

³²⁹ Дальнейшее развитие сюжета: Голубой властелин помогает женщине с маленьким ребенком, которая пытается перейти бурную реку Анко, текущую между скалами и пропастями под проливной дождь и сильный ветер. Он посылает ей ветер, который переносит ее на ровное плато. Оказавшись в безопасности, ребенок засыпает, а мать начинает очищать его волосы от вшей. Найдя толстую вошь, она “отдает ее в жертву” Голубому властелину. В тот момент, когда она протягивает руку, чтобы задавить вошь, рассерженный хозяин неба превращает ее в камень, см: Бюракн. 1899. С. 664-665

³³⁰ Собирательница - Г. Акопян, записала со слов матери, Маргарит Акопян, с. Меградзор, 2008 г.

от голода. Тогда Хозяину становится их жаль, и он посылает дождь и хлебные злаки.³³¹ Подобный миф, в котором божество названо просто Небом, был опубликован Е. Лалаянцем в 1900-м³³² и вновь записан в 1961 г.³³³, причем все варианты зафиксированы в географически отдаленных друг от друга районах.

Небо (или божество неба) - это несколько абстрактный образ, наделенный человеческими качествами, как то особое отношение к хлебу как к священному объекту, милосердие и карательная функция, связанные с плодородными дождями. Известно также восприятие неба в качестве «Божьего сита»³³⁴, т. е., сита, из которого Бог просеивает дождь и снег, и которое может задерживать град. Но именно «Голубой хозяин» – главный атрибут божества неба, культ которому не связан с паломничеством и священными местами, т. к. оно наделено также качеством вездесущности, и единственное условие при обращении к нему – нахождение в открытом месте, «под открытым небом».

Традиционные армяне называли луну дядей («керы» – дядя со стороны матери), как то в поговорке: «Дядя месяц, порвись твой бекмезовый (сироповый) бурдюк»³³⁵. Это обращение связано с мифом о Луне– старшем брате - и Солнце – младшей сестре, объясняющем происхождение светил,

³³¹ Собираательница - Г. Акопян, записала со слов Тамар Акопян, 1922 г. р., в селе Меградзор в 2013 г.. С этим мифом связана до наших дней бытующая поговорка «Хлеб пришел к нам с воем собак» (Ганалаян А. Авандапатум, Ереван, 1969. С. 403) и обычаем отдавать первые семь новоиспеченных хлебов собакам, в наше время бытующий, например, среди потомков переселенцев из Сасуна, проживающих в поселке Талин и окружающих селах, сообщила Женя Оганян, 1987 г. р., с. Арагацаван. В Котайкском районе также принято отдавать первый хлеб дворовой собаке. Здесь бытует легенда о собаке некоего Шабо, у которой глаза вылезли из орбит, пока она ожидала свою долю, отсюда – поговорка, относящаяся к тем, кто долго ждет чего-то «Глаза как у собаки Шабо», сообщила Анаит Еремян, 1969 г. р., с. Джрарат// Данные интернет-опроса клуба «Ншхар», модератор-собираатель – Амалия Ованнисян (далее - Ншхар), 2013 г..

³³² Лалаянц Е. Область Борчалу // Этнографическое обозрение (далее – ЭО), кн 6, Тифлис, 1900. С. 344.

³³³ Ганалаян А. ук.соч.. С. 486.

³³⁴ Малхасян О. Орот-морот, кн. 1, Тифлис, 1898. С. 111.

³³⁵ Тумачан М. Отечественная песня и слово, т. 2., Ереван, 1983. С. 320.

пятен на луне и способности солнца колоть глаза.³³⁶ Е. Лалаянц зафиксировал в районе Нового Баязда (ныне – марз Гегаркуник) не только обращение к луне как к дяде, но и к солнцу, как к матери. «Так и сейчас старухи во время утренней молитвы после обращения к святым обращаются к солнцу: «О мать наша солнце, приди нам на помощь!»»³³⁷. Кроме этого миф, прекрасно сохранившегося и распространенного в большинстве этнографических регионов мифа есть также сюжеты, в которых солнце выступает юношей, а луна – девушкой³³⁸. У ростовских армян бытовала загадка: «Сестра приходит в гости к брату, а брат прячет лицо» с ответом «Солнце и луна»³³⁹, и у них же в обряде вызывания солнца, исполняемом детьми во время дождя, фигурирует «сестренка луна»:

*Солнце, солнце, выйди,
У нас хорошие вести для тебя,
Твоя сестренка луна
Принесла тарелку изюма...*³⁴⁰

В волшебных сказках солнечный герой, который называется то Арег, то Арегназан, сначала выступает как девушка, но после серии испытаний превращается в мужчину.³⁴¹

Из других выражений культа солнца осталась разве что повсеместно среди городского и сельского населения распространенная привычка клясться солнцем, причем в выражении «Солнце моего отца» или

³³⁶ Арутюнян С. Б. Арэв // Мифы народов мира, т. 1, М., 1987. С. 112.

³³⁷ Лалаянц Е. Область Нор-Баязет, ЭО, кн. XVII, Тифлис, 1908. С. 94.

³³⁸ Согласно одному из таких мифов, Луна – девушка, которую мать посылает за водой для теста, она встречает прекрасного юношу по имени Арег (одно из имен солнца), который целует ее так, что она теряет сознание и возвращается лишь поздно ночью. Разозленная мать дает ей пощечину, а пристыженная Луна убегает на небо и бродит по ночам, со следом теста на лице, см. Архив Института Археологии и этнографии НАН РА (далее – Архив ИАЭ), фонд Мушега Акопяна, папка N2, Л. 12, записано в 1970 г., сказительница – Ехсум Марукян.

³³⁹ Тигранян Г. Пословицы, поговорки и сказанья армян Нор-Нахичевана, Ростов, 1892. С. 94.

³⁴⁰ Там же. С. 101.

³⁴¹ Армянские народные сказки, т. XV, Ереван, 1998. С. 31-37.

«Клянусь солнцем сына» понятие «солнце» означает скорее «жизнь», чем небесное светило. Между тем в начале прошлого века сохранялись такие обычаи, как обращение повивальной бабки к солнцу сразу после рождения ребенка, которого она брала на руки, в другую руку брала железный шампур с вдетой на него головкой лука, выходила к солнцу и молилась: «Священное солнышко («сурп регнак») дай долю этому ребенку, прысни росой с неба, да получит он плод с земли».³⁴²

Остатки культа солнца можно найти также в обрядовых песнях весеннего цикла. В песнях ритуального обхода подростков с трещотками на Вербное воскресенье выступает некий “товарищ”:

*Мой товарищ упал в море,
Море стало пурпуром,
Пурпур стал зеркалом,
Зеркало стало картиной...*³⁴³

“Товарищ” в другом варианте оказывается солнцем:

*Бабочка (трещотка) упала в море,
Из моря вышло солнце,
Солнце, солнце, джан, солнце,
Вынь лицо свое наружу, солнце.
Солнце вышло из моря,
Мир-мирской светом залило.*³⁴⁴

Наряду с этими сюжетами и представлениями, в селах Евдокии (Малая Азия) армяне называли луну «Аствац-Папук», т. е. «Бог-дедушка», и, показывая пальцем ребенку, призывали: «Аствац-Папук, приди, приди, залазь за пазуху к мальчугану моему»³⁴⁵.

³⁴² Лалаян Е. Область Борчалу // ЭО, кн X. С. 184.

³⁴³ Навасардянец Т. Армянские народные сказания, Ереван, 1883. С. 40.

³⁴⁴ Национальный архив Армении, фонд 109, список 7, дело 1015, Л. 003411, собиратель - Г. Тарвердян.

³⁴⁵ Алпоячян А. История армян Евдокии, Каир, 1952. С. 1396.

Тема любви и влюбленных в связи с луной нередко поднимается в лирических народных песнях, многие из которых структурно почти неотличимы от молитв:

*Луна, луна, высокая луна,
Ты, что округляешься в пятнадцатидневье,
Пойдешь, в дом зайдешь, в хоромы-палаты,
Пойдешь и встанешь над головой скитальца моего.*³⁴⁶

В с. Лусагюх записан обычай, по которому влюбленные клялись друг другу в верности, обращаясь к новой луне с молитвой, «как к Богу», и просили ее помощи для устройства совместной семейной жизни. Они также клялись перед луной в верности³⁴⁷. Очевидно, обращение к покровительству луны в вопросах любви восходит к древности. В сказке, записанной в районе Лори герой обращается к луне с молитвой, в которой просит ее сделать царскую дочь своей невестой, и его желание исполняется³⁴⁸.

Среди традиционных армян до нашего времени распространено представление о влиянии фаз луны на погоду, на рост растений и размножение насекомых-вредителей. Так, если срубить древесину в период новолуния, то она испортится, т. к. древесные черви размножаются в ней быстрее, поэтому считалось правильно загатавливать древесный стройматериал в полную или убывающую луну³⁴⁹. Напротив, для борьбы с бородавками наиболее удобным периодом считалось наволунье, когда проделывались магические манипуляции

Мушег Акопян в 1940-ом и 1979-ом г. в разных селах Лорийского района записал магические обряды и заклинанья против бородавок. Один вариант предполагал, что обладатель бородавок должен в ночь новолуния

³⁴⁶ Шеренц Г. Ванский саз, часть первая, Тифлис, 1885. С. 64.

³⁴⁷ Симонян Л. Полевые материалы, Апаран, 2011, сказитель – Агабек Геворкян. Информатор сообщил также, что в этой деревне грудных детей не выносили из дому в новолуние, боясь «норенцк» - «удара» новой луны.

³⁴⁸ Армянские народные сказки, т. VIII, Ереван, 1976. С. 99.

³⁴⁹ Мурадян О. Армяне Амшена // ЭО, кн. 6, Тифлис, 1900. С. 113.

после захода солнца трижды обернуться вокруг своей оси, стоя на пятке правой ноги, потом плюнуть в место, где находилась нога, смазать образовавшейся из слюны и земли смесью бородавки и трижды прокричать: «Луна новая, бородавка сухая». Обряд следовало повторять три ночи подряд³⁵⁰. Вторым вариантом предполагалось только семикратное произнесение заклинания в среду или пятницу во время новолуния: «Уродина, эта уродина тебе говорит, что ты уродина, Кто уродливей – ты или это?»³⁵¹. Слово, обозначающее бородавку в армянском языке совпадает со словом «лягушка», тогда как лягушка является символом внешнего уродства. В сказке царь Каджей (здесь-подземных духов) показывает герою лягушку и спрашивает: «Кто красивей – я или эта лягушка?», а герой отвечает: «Тот, кто люб сердцу, красивей всех на свете». От этих слов лягушка превращается в прекрасную девушку³⁵². Вероятно, в нашем ритуале вместо магического ответа ожидается воздействие луны.

В наше время также производится ритуал избавления от бородавок с помощью новой луны, называемой просто «нор» («новая»). В Эчмиадзине в первую пятницу новолуния смотрят на луну, трижды крестятся и произносят:

*Нор, нор, новый свет,
Бородавки едят меня,
Срежь бородавку, пусть не съест меня.*³⁵³

³⁵⁰ Архив ИАЭ, фонд Мушега Акопяна, папка 4, Л. 1021. Ср с записью Е. Лалаянца в Лори (бывш. Борчалу), содержащей только формулу заклинания: ЭО, кн. X. С. 159.

³⁵¹ Архив ИАЭ, фонд Мушега Акопяна, папка 4. Л. 1024.

³⁵² Армянские народные сказки, т. XI, Ереван, 1980. С. 279.

³⁵³ Сообщила Мари Григорян, Ншхар, 2013. Ср. с записью в Эчмиадзине (бывш. Вагаршапате):

Нор, нор, новый царь,

Я седой, ты – царь.

Какие вести принес из того (загробного) мира?

Нор, нор, посмотри на меня,

Бородавка пришла, ест меня,

Съешь бородавку, чтоб не съела меня:

Навасардянц Т., Армянские народные сказки, кн. шестая, Тифлис, 1890. С. 146.

Период новой луны считался “сухим”, если ее серп был “лежачим”. Согласно поверью, дождь содержится в невидимом ведре, подвешенном на серпе луны. Когда серп стоит на “роге”, дождь выливается из ведра, а когда на “спине”, “спокойно спит”, то погода будет сухой³⁵⁴. По всей видимости, сухость погоды символически влияет на осушение бородавок.

Одним из интереснейших аспектов культа луны является ее связь с новорожденными детьми. В одних случаях ребенка выносят к новой луне, чтобы он вырос и располнел, в других – избегают воздействия луны на новорожденного, так как луна может «ударить» его, и он может заболеть, а то и умереть. В связи с этим в Меградзоре известно поверье о том, что луна «ударяет» ребенка, идет на кладбище и ждет, когда его принесут хоронить. Если же этого не происходит, то она возвращается к нему. Поэтому копоть с приспособления для выпечки хлеба разводят водой и получившейся сажой наносят кресты на лоб и ногу простуженного ребенка, рисуют ему усы, браслет на руке и приговаривают:

*Нор, нор, мой ребенок – мальчик,
И твой ребенок – мальчик,
Пусть не боится мой ребенок твоего.*

По поверью, увидев измазанного ребенка, луна пугается и уходит³⁵⁵.

Очевидно, это обломок более полного мифа, в котором, судя по песне, фигурирует и сын луны, и в котором зловредное поведение луны мотивируется.

В отличие от лунного, культ радуги – явление гораздо более редкое. С ней чаще связываются поверья, а не обряды. Но связь радуги с окончанием дождей иногда проявляется и в ритуале прекращения дождя. Так, в деревнях Гориса до недавнего времени проводили обряд «матери-пояса». Невинная девушка с половником, наряженной куклой, в руках, ходит по домам и собирает масло, пшено, мед, яйца, кур для принесения в жертву. У каждой двери она произносит:

³⁵⁴ Симонян Л. Полевые материалы, Апаран, 2011, Меградзор, 2012.

³⁵⁵ Армянские народные фольклорные материалы, Ереван, 2003. С. 151.

*Пояс-пояс,
Мать-пояс,
Муж умер, мать пояс,
Сын пропал, мать пояс.
Принесите масла – смажем невестке волосы,
Принесите яйца – дадим ей в руку.
Дайте жертвы для приношения Богу,
Чтоб Он дал солнце.³⁵⁶*

По поверью, радуга – это пояс Бога, который архангелы Гавриил и Михаил стирают во время дождя, а потом повязывают Господу³⁵⁷. В ряде диалектов радуга называется поясом Бога или Тиркан готи, т. е. «Пояс Хозяина»³⁵⁸ (вероятно, все того же Голубого хозяина), а также “канач-кармир” - “зелено-красное”, т. е. цветами нитей, ритуально используемых при крещении ребенка и цветами повязки жениха в свадебном обряде (эта повязка также называется “канач-кармир”). Согласно одному варианту, радуга – это та нить, которую царь Гаспар принес для крещения младенца-Христа³⁵⁹. Но в вышеупомянутом ритуале радуга выступает не в качестве атрибута небесного божества, а как особое женское божество, сравнимое разве что с героиней загадки:

*Дождь – его/ее отец,
Солнце – его/ее мать,
Небо – место его/ее прогулки.
Ответ – “радуга”³⁶⁰.*

Ритуал не менее архаичен, чем представление о поясе Голубого хозяина, и два мифа сосуществуют вместе с двумя культурами.

³⁵⁶ Архив ИАЭ, фонд Арама Маргаряна, папка 3, Л. 72. Информант – Аршалуйс Маргарян уроженка с. Татев, записано в 1974 г.

³⁵⁷ Лалаянц Е. Джавахк // ЭО, кн. А, Шуши, 1895. С. 349.

³⁵⁸ Алишан Г. Древняя вера и языческие религии армян, Венеция, 1895. С. 119.

³⁵⁹ Лалаян Е. Варанда, Верования // ЭО, кн. Б, Тифлис, 1897. С. 221.

³⁶⁰ Арутюнян С. Б. Армянские народные загадки, 1965. С. 15-16. Записано в с. Гарни Котайкского марза. В связи с отсутствием родов в армянском языке, “пол” божества определить сложно.

География культа и мифологии безымянных, но чаще всего антропоморфно представляемых природных образов позволяет сделать вывод о том, что они имеют общеармянское распространение, т. е. в прошлом (или даже в настоящее время) их культ был распространен в различных этнографических районах и в армянской диаспоре.

Антропоморфные божества и святые

Такое же общеармянское распространение имеют культовые действия и мифы, связанные с божествами-покровителями погоды, среди которых особо выделяются антропоморфное олицетворение февральских холодов и снежной бури, известное под именем общеармянского святого Саркиса и олицетворение майских гроз, известное под общехристианским образом Илии пророка. Довольно позднее привязывание сезонных праздников к образам этих святых, местный и хозяйственно-народный характер их культов и мифологии позволяет утверждать, что речь идет именно об архаических языческих божествах, скорее всего не имевших имен ко времени принятия христианства.

С другой стороны, образ Св. Саркиса вероятнее всего был глубоко разработан в эпоху развитого (полисного и имперского) язычества, т. к. ему присущи довольно четкие характеристики и развитая богатая мифология³⁶¹, в которой христианский аспект заглушен почти до полного исчезновения.³⁶² Образ снежной бури, спасителя, освобождающего из заточения, дарователя мужей для порядочных девушек многогранен, а культ, “легитимизированный” церковным календарем, и заключающийся в сложном многодневном ритуале с пятидневным постом, поеданием соленого хлебца, приготовлением блюда из прожаренной и толченой пшеницы, отдаванием волос ветру, гаданием и распеванием особых песен-молитв, не только

³⁶¹ Довольно скромный свод мифологии Св. Саркиса собран в кн: Ганалаян А. ук. соч. С. 364-368, и Асчян М. Скороприходящий Сурб Саркис, Ереван, 2002. С. 11-143, тогда как эта мифология включает сказки, отрывки эпоса и песенных сказаний, ритуальные песни, молитвы и т. д, значительная часть которой хранится в архивах, не считая бытующих устных вариантов..

³⁶² Симонян Л. Календарно-обрядовый цикл, т. 2, Ереван, 2007. С. 23-26.

продолжает бытовать, но и в настоящее время поощряется церковью для противопоставления чуждой моде на Св. Валентина.

Для подтверждения мысли о языческом облике и архаическом происхождении образа Св. Саркиса приведем пример молитвы, обращенной к нему в зимний период и особенно в период его праздника (конец января – первая половина февраля):

“Вышла я в полночь, увидела конного святого, имя его – святой Саркис, имя сына его – святой Мартирос. От святого Мартироса свет исходит, идет на облака, облако идет на другое облако, святой верхом на коне. Пойдите и увидите: пленных освобождает солнцем своим. Кто три дня для меня говеть будет, кто пять дней мой пост блюсти будет, того возьму я на коня своего, уничтожу зло, заменю добром, доведу его каждый год.”³⁶³ Святой, повелевающий снежной бурей, которому посвящен самый холодный и снежный период года, в течение которого в основном игрались традиционные свадьбы, почитался по всей исторической Армении и был особенно любим диаспорой, т. к. считался покровителем и защитником армянского народа.

Таким же по сути языческим образом для армян являлся пророк Илия. Наряду с христианизированным, хотя и народным образом святого-покровителя сапожников, в мифологических сюжетах, связанных с природными явлениями он чаще всего выступает как громовержец. Так в поверьях, записанных в начале 20-го в. Илия ходит по небу в карете, грохот ее колес – это гром, а от удара его плетки бывает молния. Град – это его охлажденные слезы, которые на земле превращаются в алмазы, а на воде – в жемчуг³⁶⁴. Известны также простые обряды обращения к Илии, напр. молитва во время града: «Илия пророк, здесь поселенье, дай разрушенному

³⁶³ Навасардянц Т. Армянские народные сказки, кн. восьмая, Тифлис, 1894. С. 100.

³⁶⁴ Жамкочян А. Библия и армянская устная традиция, Ереван, 2012. С. 43-44, 224-225, Ганалаян А. ук. соч.. С. 348, Лалаянц Е. Область Нор-Баязет // ЭО, кн. XVII. С. 96 и др.

миру»³⁶⁵. В Шираке обычные для сезона после Пасхи воскресенья (периоды табу на работу) назывались «воскресенья града» и посвящались Или пророку, чтобы предотвратить град, т. к. град, дождь и молния находятся в ведении пророка, и только он волен приказать им излиться на землю.³⁶⁶ В отличие от Св. Саркиса, Илия-пророк в своей функции громовника практически забыт в постсоветское время и более не является тем популярным образом, каким был еще в начале 20-го в.

Намного более “скромными” функциями обладает Бездетная старуха (букв. “старуха, не оставившая по себе памяти”). Она привязана к хозяйственной деятельности прядения и к юным девушкам и их дальнейшей судьбе, культ ее распространен в тех районах Армении, где живут переселенцы из провинций Западной Армении Васпуракан и Баязет, т. е. это Гехаркуник, Котайк, Ширак и Арагацотн. Мифология Безымянной старухи сводится к нескольким сказаниям и одной молитве, представленной во множестве вариантов. Эта молитва произносится, если во время прядения попадают труднорасправляемые узлы, и во время расчесывания матерью или бабушкой волос юных девушек после их мытья имеет следующий вид:

Кр, кр, кр,

Бездетная старуха,

Собрала камни, просеяла песок,

Пошла в Иерусалим,

Не просила Царства Божия душе своей,

Просила спутанной нити, спутанной личности - освобождения

(букв. - чистоты).³⁶⁷

В более ранних вариантах молитвы начинаются с заупокойной формулы:

³⁶⁵ Лалаянц Е. Область Борчалу. С. 203.

³⁶⁶ Мхитарянц А. Россыпи из амбаров Ширака // Эминский этнографический сборник, кн. 1, М.-Вагаршапат, 1901. С. 203.

³⁶⁷ Записано в с. Меградзор, 2012 г., информатор – Тамара Акопян, 82 г., записала Гоар Акопян.

*Упокой Господи душу Босой старухи,
Служанки Непоминаемого Креста,
Семь раз ходила в Иерусалим,
Просила спутанному волосу, спутанной пряже, судьбе незамужней
девушки - освобождения (букв. - раскрытия).³⁶⁸*

Архаическая богиня судьбы, сохранившаяся в семейном женском культе, связывается с одной стороны с чисто женской домашней работой, с другой – с представлениями о женском счастье и заговариванием на удачное замужество, и с третьей – с культом мертвых. Легенда связывает с Бездетной старухой строительство небольшой церкви недалеко от озера Севан, на которую она заработала прядением³⁶⁹, и основание культа мертвых воскурением ладана в вечер каждой субботы, при котором полагалось вспоминать бездетную старуху Кашо³⁷⁰ (от “каж” – “пряжа”). Этот культ близок к исчезновению вместе с многовековой традицией ручного прядения, с которой он связан. Однако еще в прошлом веке к Бездетной старухе обращались также при расчесывании девичьих волос³⁷¹.

Наиболее распространенным и хорошо сохранившимся до наших дней культом, который одновременно и наименее изучен, является культ Тух Манука, т. е. Смуглого мальчика. Многозначность самого слова “манук” в армянском языке, обозначающего новорожденного ребенка, подростка, воина, а также являющегося личным именем, дала повод для различных толкований этого явления. По мнению одних, святилища под названием Тух Манук, распространенные на большой территории Армении, являются могилами воинов-мануков, по сути героев-предков, ставших

³⁶⁸ Тух-Крпо Говор провинциалов (шатахцев) // Бюракн, 1898. С. 652.

³⁶⁹ Микаэлян Г. Нор Баязет / Армянская этнография и фольклор (далее - АЭФ), т. 11, Ереван, 1980. С. 79-80.

³⁷⁰ Шепикян А. Паломные места Акна, “Бюракн”, 1900. С. 92.

³⁷¹ Jivanyan A. The Old Woman as a Patron Spirit of Hair in Armenian Fairy-Tales // Знание и символ, поверье и обычай, Материалы международной конференции, Ереван, 2006. С. 57.

предметом поклонения³⁷², по мнению других – это архаические чисто женские капища, предназначенные для сохранения детского здоровья и построенные на месте древних языческих, в т. ч. урартийских разрушенных храмов и христианских церквей³⁷³.

Однако любые выводы преждевременны, т. к. до сих пор соответствующие места поклонения и паломничества и связанные с ними обряды и мифы не изучены последовательным образом, не составлены карты географического распространения, не произведена систематизация по типу материальных памятников, не собран свод мифических сказаний и историй о чудесных исцелениях паломников.

О том, что Тух Манук (в настоящее время его все чаще называют святым), возможно, является еще одним безымянным божеством, культ которого пережил эпохи христианства и атеизма, свидетельствует глубокая архаичность и вместе с тем – внутреннее богатство этого культа. Поскольку исследование данного феномена только началось, здесь ограничимся только местными обобщениями³⁷⁴.

1. К Тух Мануку обращаются с просьбами, касающимися личности, но не общины, напр. у него не просят дождя или его прекращения, а лишь здоровья, потомства, соединения с любимыми, сохранения жизни ушедших на войну мужчин и т. д. При этом во многих местах у Тух Манука есть особые дни паломничества, иногда совпадающие с церковными праздниками, но не выходящие за пределы периода от Пасхи до конца сентября (Св. Георгия).

³⁷² Лалаян Е. Васпуракан, Верования // ЭО, кн. XXV, Тифлис, 1914. С. 54, Мнацакян А. О памятниках, называемых «Тух Манук» // Историко-лингвистический журнал, Ереван, 1976, №2. С. 189-204 и др.

³⁷³ Г. Шеренц Святылища, Тифлис, 1902. С. 85 и др.

³⁷⁴ Выводы сделаны на основе совместных полевых исследований Л. Симонян и К. Оганесяна за 2011-2013 гг. в г. Апаран, с. Сараландж, с. Лусагюх, с. Нигаван, с. Цахкашат, с. Парпи, с. Карби марза Арагацотн, с. Джрарат, с. Лусакерт, с. Меградзор, с. Макраванк марза Котайк, с. Аргаванд, с. Аревшат марза Арарат.

2. все памятники Тух Манук, исследованные доныне, связаны с камнями, воплощающими особую святость: это разбитые хачкары (крестовые камни), камни с изображением преимущественно женских образов или даже обычные речные булыжники.

Культ процветает, к Тух Мануку продолжают многолюдные паломничества, молодые люди заинтересованы в восстановлении памятников и в соблюдении чистоты культа и территории памятника.

Болезни и средства излечения нередко тоже предстают в антропоморфных или зооморфных образах, отношение к которым выдает их языческое происхождение. Их имена, являющиеся одновременно диагнозами, их культ, выражающийся прежде всего в паломничестве к местам, посвященным либо им, либо заменяющим их христианским святым, их богатая мифология выделяются на фоне религиозной жизни традиционных армян. С развитием медицины из быта традиционных армян практически исчезли древние духи некоторых болезней, такие, как Дзаг («птица»)³⁷⁵, олицетворение внезапного ночного удушья, или старуха Алк – древнее божество развалин, считающаяся врагом всех рожениц, крадущая и несущая своим детенышам печень рожениц, от чего те умирают³⁷⁶.

Из исчезнувших антропоморфных покровителей болезней можно упомянуть Гроха («писатель») – воплощение брюшного тифа. Согласно поверью, Грох приходил то в образе женщины, то в образе мужчины, у него три плети – зеленая, красная и черная. Он хлещет ими людей («пишет» на телах), и от этого на теле остается след, причем от удара черной плети человек умирает в мучениях³⁷⁷. Из реликтов этого образа осталось выражение «Грохи гзир», т. е. «вестник Гроха», так и по сей день обзывают очень некрасивых, пугающе выглядящих людей. У Гроха был уродливый вестник, который указывал зловещему повелителю на людей,

³⁷⁵ См. Бюракн 1900. С. 428.

³⁷⁶ См. Бюракн 1899. С. 488-489, 542, 667-668.

³⁷⁷ Мхитарянц А., ук. соч. С. 168.

которых надлежало отметить или убить. Согласно другому варианту, такими вестниками становились очень старые и некрасивые женщины, которых Грох поднимал среди ночи с постели и заставлял указывать путь к своим «избранникам»³⁷⁸. «Унеси Грох!» - также распространенное выражение, соответствующее идиоме «Черт побери!».

Цахкамайр (“Мать цветов”), в числе прочих своих функций олицетворяла черную оспу. Она предстает то в образе прекрасной женщины, то в образе страшной черной старухи или даже двух старух³⁷⁹.

Цахкамайр, или просто Цагик (“цветок” и одновременно “оспа”) – распространенный культовый образ. До нашего времени многолюдными остаются регулярные паломничества к святилищам Цахкаванк (“монастырь цветов”). Если в Васпуракане Цахкаванк представлял собой развалины старого монастыря, а паломничество к нему было обычной прогулкой молодых людей в хорошую погоду на покрытую цветами долину³⁸⁰, то другие - в Восточной Армении и на территории Грузии – больше схожи с обычными часовнями или священными пещерами, паломничество к которым связано с лечебными свойствами земли или воды вокруг них. Большая их часть связана с лечением или “профилактикой” оспы или слепоты, причиненной оспой. Часть святилищ Цахкаванк связана с именем Св. Варвары. Так, сохранилась пара Цахкаванк и Святая дева Варвара в с. Кармиргюх марза Гехаркуник³⁸¹, пещерное святилище Цахкаванк между селами Айкаван и Армавир и, наиболее популярное для паломничества, пещерное святилище Цахкаванк на горе Ара, называемое также пещерой святой Варвары.

В сказке “Цветок Адама”³⁸², главная героиня которой Цагик, очевидно, и есть языческое божество растительности, у нее есть сестра по имени

³⁷⁸ Лалаянц Е. Область Нор-Баязет. С. 108.

³⁷⁹ Лалаянц Е. Область Борчалу, с. 212.

³⁸⁰ Шеренц Г. Святилища. С. 145-146.

³⁸¹ Старое описание сестер-часовен см. Лалаянц Е. Область Нор-Баязет. С. 102-103.

³⁸² Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК), вып. XIII, Тифлис, 1892, отдел II, С. 93-99.

Варвара, причем эта сказка – вариант серии сказок о полуживом юноше, спасаемом девушкой, а календарные сроки, указанные в ней (напр. 9 марта как первый день весны) не оставляют сомнения в том, что речь об умирающем и возрождающемся календарном божестве природы и его жене-цветке. Можно предположить, что некоторые функции Цагик, в частности, лечение оспы, были переняты Св. Варварой в связи с ее житием, и образы в христианскую эпоху контаминировались или сочетались, как функции других местных и общенациональных богинь, имеющих связь с болезнями, были переняты различными местными образами Богоматери, напр., Джарахеки Сурп Тирамер (Св. Мать Господня Врачевательница язв)³⁸³. С развитием медицины, которая победила черную оспу, образ Матери цветов потерял свою зловещую форму, и в современной форме выражается исключительно в празднике Вознесения в виде майской невесты, все еще сохранившемся в сельских областях, лечение же слепоты от оспы заменено просто лечением глазных болезней.

Безымянные боги при всей архаичности облика имеют вполне структурированный культ и определенную, практически повсеместно среди армян распространенную мифологию. У всех у них есть определенные функции, которые связаны с конкретными обрядовыми действиями, временем и местом их проведения, произносимыми или распеваемыми по каждому конкретному поводу текстами, половозрастным составом участников действия. Их культ исчезает “за ненадобностью”, когда их функции, как то лечение от болезней, покровительство трудовой деятельности, заменяются или вымирают. Живучесть культа связана, вероятнее всего, с неистребимым человеческим стремлением влиять на случайные, неконтролируемые процессы, добиться невозможного, надеяться на чудо. Именно это условие является основным для слияния языческих культов с каноническим христианством, что и происходит повсеместно, и примерами чего можно счи-

³⁸³ О культе Джарахеки Сурп Тирамер в конце 19-го в. в Западной Армении см. Шеренц Г. Святые места. С. 78-81, Авакян С. Арчак / АЭФ, т. 8, Ереван, 1978. С. 97-98.

тать освящение “неофициальных” святилищ со стороны Армянской Апостольской церкви.

Simonian L.D.

NAMELESS HEATHEN DEITIES IN ARMENIAN ETHNOGRAPHICAL MATERIALS

Treatment toward the sky, the sun and the moon as deities is usual in Armenian folk representations. Ethnographical data picked up during the last three years indicates preservation of such beliefs along with ritual representations, mythology and texts (archaic prayers). There are anthropomorphous characters like the Childless old woman, Swarthy Boy, Flower which have their own mythology and cult and whose names mean attributes and functions. Christian personages such as Saint Sargis and prophet Elias were and are worshipped more in the form of heathen deities of snowstorm or of thunder. Some diseases were formerly represented in the form of anthropomorphous deities, but distinguished when medicine learned to effectively heal or prevent them. Shrines and pilgrimage dedicated to such characters are a part of active religious life of Armenians.

Keywords: unnamed pagan deities tuh Manuk, childless old woman, cult, Blue host, mother-sun, moon, Tsagik, the sanctuary.

Смелова Н.Е.

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ МОЛИТВЫ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В ходе развития философского знания попытки найти унифицированное знание обнаружили свою несостоятельность. Все виды человеческого знания имеют определенную ценность и незаменимость. Поэтому

необходимо включение в гносеологическую тематику всего многообразия феноменов знания, в том числе и религиозного опыта. Особенность религиозного познания в том, что оно имеет дело с абсолютным знанием. Стремление к такому познанию порождает в человеке духовный поиск и беспокойство, которые не требуются при достижении любого другого вида знания.

Сам факт такого рода познания уже выходит за рамки обыденного опыта или чисто интеллектуального познания. В случае религиозного познания человек вступает в сферу действия сил, выходящих за пределы постижимого им. Иначе он остается в ограниченных пределах гносеологического субъекта, предполагающих полное размежевание субъекта и объекта познания. Это сводит человека к чистой рациональности.

Религиозное познание позволяет субъекту трансцендировать свои пределы, становясь открытой системой. Открытость этой системы предполагает связь с социокультурной средой, с одной стороны, и связь с Божественным, с Абсолютом, с другой стороны. Одним из самых действенных способов достижения последней является молитва. Смыслом молитвы становится снятие раздвоения между субъектом и объектом, человеком и Богом.

Молитва традиционно воспринимается как основа религиозного опыта. Религиозный опыт является неотъемлемым, базовым элементом всякой культуры. Каким бы ни было отношение к нему, какие бы ни делались попытки вывести его за рамки объективного научного и философского рассмотрения, он всегда давал мощный импульс философской рефлексии.

Существуют разные подходы к трактовке религиозного опыта. Часть философов подчеркивает его субъективный характер, зависимость от субъективных состояний, эмоций и впечатлений верующего человека. Соответственно, молитва в таком понимании сводится к определенному психическому состоянию, медитации.

Значимость собственно философского изучения религиозного опыта, определяется тем, что оно позволяет понять религию с точки зрения предельных оснований бытия человека, а не только конфессии или доктрины. Однако ввиду концептуальной неопределенности самого понятия "религиозный опыт" оно допускало и допускает использование в очень разных аспектах и смыслах. Разница между представлениями о религиозном опыте вытекает из различия основных методологических парадигм философского исследования этого феномена.

Вследствие этого, в философии возникло множество противоречащих друг другу концепций, содержащих не только различное понимание сущности и структуры религиозного опыта, но и различные представления о критериях его оценки и о самой возможности такой оценки.

В западном христианстве можно достаточно отчетливо проследить ориентацию на интеллектуальное познание Бога. В этом смысле интересны взгляды Гегеля, у которого явно прослеживается познавательный аспект культа и молитвы. Однако это познание предстает у него только одной из ступеней истинного познания.

Для Гегеля именно интеллектуальным познанием достигается вершина познания вообще, которая не сводится к познанию эмпирического наличного бытия и жизни, а является познанием того, что есть Бог, какова его природа. Основой такого познания является соприродность человеческого и Божественного ума.

Всеобщий путь познания по Гегелю идет от ощущений к образам, от образов к представлениям. Но ощущений и образов недостаточно, чтобы познать предмет религии. Представления входят в пределы фрагментарности, связанной с ощущениями и дают возможность познать мир как нечто целое и единое. Но и представление не до конца свободно от чувственности. Для приближения к истине необходимо вытеснение чувственности мышлением.

Гегель полагал, что, только мысля разумно, в понятиях человек может познать Бога, потому что познание Бога заключается в определении его мышлением: «Предмет разума есть бог, который должен быть познан, т.е. должен быть определен мышлением»³⁸⁴. Гегель утверждал, что разум, проявляющийся в логических определениях и доказательствах, может прийти до Божественной истины. Бог в христианстве сообщает себе форму понятия и таким образом выражает абсолютное содержание истины.

Несмотря на истинность своего содержания, даже христианство, в силу общей формы религиозного представления, являлось для Гегеля неадекватным выражением абсолютной истины. Такое выражение оно получает в философии. Познание истины для Гегеля связано с восхождением к абсолютному и вечному Богу, понятому как единство понятия и бытия, мысли и бытия. Мысль о Боге и его бытие, таким образом, нераздельны. Гегель интерпретировал христианство как задачу познания Абсолюта. Бог для него открывается как всеобщее в себе содержание, как предмет мыслящего духа, как определяемое понятие, доступное естественному человеческому разуму.

Практической конкретностью религии, утверждал Гегель, является культ. Культ входит естественным образом в структуру любой религии и является служением богам или богослужением. Молитва один из элементов культовой деятельности. Именно с помощью молитвы человек способен наиболее полно удовлетворить свою потребность в контакте со сверхъестественным. Она признается важнейшей формой выражения религиозных чувств. Однако было бы ошибкой считать, что молитва ограничивается только областью чувств. Она включает в себя психологический, теологический, лингвистический, дидактический и др. аспекты.

Культ, таким образом, охватывает всю совокупность внутренних и внешних действий, цель которых — восстановление упомянутого единства. Гегель не согласен понимать под культом лишь внешние, публичные

³⁸⁴Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. М., 1975. С. 169.

действия: «Мы же будем под культом понимать такую деятельность, - говорит Гегель, - которая охватывает как внутреннее, так и внешние проявления, восстанавливает единство с абсолютным и есть тем самым существенное внутреннее преобразование духа и души. Так, например, в христианский культ входят не только таинства, церковные обряды и обязанности, но и так называемое спасение как чисто внутренний процесс, как последовательность ступеней в деятельности души, вообще как движение, которое происходит и должно происходить в душе»³⁸⁵.

Одна из самых распространенных трактовок взглядов Гегеля, по сути, сводит наличное бытие абсолютного духа к человеческому духу.

Ярким, хотя и не совсем типичным представителем этой точки зрения является А. Кожев.

«Гегель постиг это, - пишет А.Кожев, - и провозгласил, что именуемая ранее «Богом» действительность есть человеческая действительность, взятая в тотальности своего заверченного исторического развития. До пришествия гегелевского знания «абсолютное сознание казалось внешним» человеку. Именно поэтому догегелевский человек называл его «Богом». Но это было лишь иллюзией. На деле теология всегда была бессознательной антропологией; человек, не отдавая себе в том отчета, проецировал вовне идею о самом себе, или идеал того совершенства, к которому сам стремился»³⁸⁶.

Другая точка зрения, менее распространенная, представлена А.В. Кричевским. А.В.Кричевский, критикуя взгляды И.А. Ильина на гегелевское учение, подчеркивает односторонность подхода, абсолютизирующего момент имманентности абсолютного духа человеческому сознанию³⁸⁷. Он указывает, что в основе кажущегося парадокса лежит глубоко продуманное концептуальное единство. Конечное существует лишь потому, что

³⁸⁵Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. М., 1975. С. 257.

³⁸⁶Кожев А. Гегель, Маркс и христианство // Вопросы философии. 2010. № 10. С.132.

³⁸⁷Кричевский А.В. Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопросы философии. 1993. № 5. С.163.

бесконечное полагает и вместе с тем снимает его в едином акте и этот процесс снятия конечного есть по существу лишь манифестация этой в себе и для себя осуществленной снятости конечного в бесконечном. При этом, утверждает А.В.Кричевский, было бы ограничением считать, что абсолютный дух у Гегеля есть лишь самосознание логической идеи. Абсолютный дух есть осознание абсолютным духом самого себя в качестве именно абсолютного духа. Он есть чистый акт самосознания, в котором субъект и объект тождественны. Абсолютный дух как первая метафизическая реальность, как абсолютная рефлексия трансцендентен. Он открывается только самому себе как абсолютному духу, но не конечному сознанию. Однако это не означает, полагает А.В. Кричевский, что абсолютный дух непознаваем для человека. Он существует вне и независимо от человеческого самосознания и вместе с тем имманентен ему: «Абсолютное Самосознание вездесуще. Абсолютный дух присутствует повсюду, и это его присутствие есть именно его самосознание. Абсолютный дух осознает себя во всем, - и это есть основание самого бытия всего сущего»³⁸⁸.

А.В. Кричевский говорит, таким образом, о двух уровнях абсолютного духа у Гегеля: макроуровне и микроуровне. Абсолютный дух, взятый в аспекте извечного пребывания в самом себе независимо от конечного сознания, есть Абсолютный дух макроуровня. Он же, реализуемый в человеке и через человека есть Абсолютный дух микроуровня. С этой точки зрения познание Бога, Абсолюта на макроуровне имеет своим метафизическим условием познание Богом человека. Бог присутствует в человеке объективным образом, как он присутствует во всем. Субъективное же бытие человека в Боге означает наличие его именно в человеческом сознании и для него. Бог познает себя в человеческом сознании и через него.

Независимо от того, какой точки зрения придерживается исследователь – точки зрения имманентности Абсолютного духа человеку или точки зрения двухуровневого подхода - рассмотрение соотношения объект –

³⁸⁸Там же, С. 165.

субъект требует ответа на вопрос о природе субъективности, о структуре познания средствами веры. Результаты такого познания переживаются как безусловное знание и убеждение. Эти убеждения субъективны по своему характеру и находят свое преломление в личности, опыте человека. Такие убеждения имеют духовное содержание и несут общезначимый смысл. Согласно Гегелю, религия пытается установить тождество объекта и субъекта, но не способна устранить разрыв так, как это делает философия. Гегель полагал, что в религии содержание уходит от нее и, по крайней мере, по видимости, остается чем-то чуждым³⁸⁹. Божественная объективная идея противостоит сознанию как другое, как нечто, что дано авторитетами и отчасти присваивается в молитве. Такое представление приводит к выводу о том, что божественное содержание не может и не должно быть познано, оно лишь пассивно сохраняется в вере. Но, с другой стороны, содержание религии приводит, также, к субъективности ощущения, попытке снять разрыв иным путем, чем познание. Это достигается как результат богослужения и молитвы. Молящийся погружается в свой предмет своим сердцем, своей молитвой, своей волей. В этом молитвенном экстазе снимается разрыв, существующий на точке зрения сознания. В результате погружения содержание постигается не как что-то далекое, а как абсолютная близость, присутствие.

Молитва, таким образом, является одним из способов достижения этого тождества. Это один из видов деятельности, благодаря которой внутренний мир субъекта может прийти в соответствие с божественной идеей так, чтобы это нашло выражение в его поступках. Инобытие, конечность, слабость человеческой природы не разрушает единства, которое составляет субстанциальное начало примирения. Возможность примирения состоит в том, что сознается в себе сущее единство божественной и человеческой природы. Бог не есть нечто чуждое для человека. Человек может сознавать себя принятым в Бога по своей сущности, по своей свободе и субъективно-

³⁸⁹Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. Т.2. М., 1977. С.203.

сти. Смыслом молитвы как раз и является это снятие раздвоения, цель ее есть бытие Бога в человеке. Она направлена против особенной субъективности. Человек должен быть в духе, а предмет в качестве духа в нем. Культ, молитва, как действие, в качестве одной из сторон имеет милость Бога. Гегель отмечает, что перед этим действием представление испытывает замешательство в связи со свободой человека. Учение о духе исключает всякие представления об отчуждении, об отношениях господства и рабства. Акцент на это учение рождает антиномию Абсолюта и человеческой свободы. Этот момент Гегель поясняет следующим образом. Свобода человека заключается в знании и волеии Бога. В этом знании и волеии снимается человеческое знание и воление. Поэтому в акте милости Бога человек не является просто пассивным материалом. Цель осуществляется в человеке и через человека и то, на что направлено действие, есть отказ от себя. Эта двойная деятельность Бога и человека и есть культ. Только дух, говорит Гегель, может установить связь между словом и действием и эта живая связь находится в самом человеке. Молитва может быть либо вполне объективной предписанной обязанностью, либо действием, основанным на определенной потребности³⁹⁰, но она не может быть моральным долгом. Гегель указывает, что Иисус порицал видимость благочестия в молитве, выражающуюся, в частности, в излишнем многословии, посредством которого ей придается характер долга и его выполнения³⁹¹.

Таким образом существующие трактовки взглядов Гегеля абсолютизируют либо имманентный, либо трансцендентный аспект понимания и познания Абсолюта. Для изучения молитвы в качестве способа познания трансцендентный аспект кажется нам более перспективным, более того, единственно возможным. Сам Гегель, указывая на культ, включающий молитву, как на один из моментов познания, направляет нашу мысль именно к трансцендентному пониманию абсолюта.

³⁹⁰Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. М., 1975. С.115.

³⁹¹Там же. С.116.

Другой подход у У. Джеймса, для которого религиозный опыт имеет чисто субъективное значение. Хотя он признает, что молитва представляет собой душу и сущность религии, посредством которой осуществляются отношения человека с Богом, для него не имеет значения, объективна такая связь или субъективна. Вера в объективный характер божества базируется на чисто прагматистском подходе.

Многие исследователи настаивают на возможности философского рассмотрения религиозного опыта в экзистенциально-феноменологической и герменевтической парадигмах. Изучая этот подход, Полонская И.Н. утверждает, что проблемы философского статуса религиозного опыта в силу самой природы религиозных переживаний выходят далеко за рамки эвристических возможностей когнитивно-эпистемологической методологии и вообще рациональности когнитивного типа³⁹².

С этой довольно ограниченной точки зрения в силу того, что содержание опыта прямо или косвенно затрагивает предельные основания человеческого бытия, а выражение оно обретает в эпистемологических формах дискурса, религиозный опыт вторгается в сферу философии, где основным фокусом его изучения становится проблема когнитивного статуса религиозных переживаний.

В такого рода рассуждениях, безусловно, есть логика, а проблема когнитивной значимости религиозного опыта становится достоянием рационалистической философии. Обоснование достоверности и когнитивной значимости такого опыта требует ввода логических, семантических, эпистемологических и метафизических критериев верификации. Однако провести аналогию религиозного опыта с понятием эмпирического опыта невозможно в силу его особой природы. Поэтому приходится сделать вывод

³⁹²Полонская И.Н. Религиозный опыт: экзистенциальный аспект социально – философского анализа. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ростов-на – Дону, 2001. С.3.

о невозможности прибегнуть в отношении религиозного опыта к эмпирическим критериям верификации.

Феноменологическая трактовка сознания требует интерпретации его без соотнесения с какой-либо трансцендентной по отношению к нему реальности. Феноменологический подход основан на доверии ко всякого рода опыту, а применительно к сознанию - на доверии к внутреннему опыту индивидуального сознания. Отсюда вытекает отсутствие необходимости обращаться к любым объективным критериям для верификации.

Для феноменологии, таким образом, опыт сознания выступает как нечто вполне достоверное. Близок к феноменологическому экзистенциальный подход к изучению религиозного опыта, но для экзистенциализма реальность раскрывается человеку в его собственном внутреннем психическом опыте. Экзистенциально-феноменологическая трактовка религиозного опыта сводится к пониманию его как достоверного и самодостаточного раскрытия человеческой реальности. Согласно такой методологии, неправомерно объяснение внутренней жизни сознания при помощи факторов, трансцендентных по отношению к самому сознанию.

Если же рассматривать истину как итог познавательной деятельности субъекта, то выделяется диалогичный характер познавательного процесса. Диалогичность становится в таком случае познавательным фактором.

Диалог, по мнению М.Бубера есть особое отношение «непосредственного» присутствия другого, «связь» «взаимопроникновения» друг в друга. Причем М.Бубер указывает, что диалог возможен не только с другим человеком. «Если это религия, то она есть просто все, простое пережитое все в его возможности диалога, - писал он, - Здесь есть место и для ее высших образов. Когда ты молишься, ты не отдаляешься от своей жизни, а именно ее имеешь в виду, пусть даже только для того, чтобы отдать ее, так же и пребывая в неслыханном, покоряющем, когда к тебе взывают сверху, когда ты востребован, избран, восславлен, послан, ты всегда подразумева-

ешься твоей смертной жизнью, это мгновение не изъято из нее, оно при-
мыкает к прошлому и кивает еще оставшейся жизни; ты не погружаешься
в холодную полноту, ты желаем для связи»³⁹³. Философия диалога М. Бу-
бера и его последователей исключает возможность познания вне диалога.

Специфика изучения молитвы предполагает интерес к психологиче-
скому аспекту, фокусирующему внимание на молитвенных состояниях.

Н.Л.Мусхелишвили исследует психологию молитвенных состояний
через семиотику и герменевтику³⁹⁴. Изучение психологии молитвы для не-
го тесно связано с исследованием особенностей молитвы как текста. Но
это текст особого рода, произнесение которого предполагает определенные
состояния души. Произносящий текст становится автором либо соавтором
этого текста. Поэтому Н.Л.Мусхелишвили подчеркивает значение герме-
невтики для реконструкции психологических состояний.

В.Н. Нечитайло в статье «Философия молитвы: проблема виртуаль-
ных состояний сознания» исследует философско-концептуальный фено-
мен молитвы как четвертого состояния сознания. Подобные состояния ча-
сто называют иллюзорными. В рамках своей статьи автор останавливается
на концептуальном оформлении религиозной веры как виртуального со-
стояния сознания - на философии молитвы³⁹⁵.

С этой позиции молитва выполняет свое определенное функцио-
нальное назначение в духовном развитии личности, создавая при помощи
психических свойств иллюзорную, виртуальную реальность. Она является
актом коммуникации человека с сакральным, с Богом, со сферой транс-
цендентного, со сверхъестественными силами. Это диалоговый путь к Бо-

³⁹³ Бубер М. Диалог [Электронный ресурс] //URL: <http://i-text.narod.ru/lib/buber/dialog.htm#bdn|4> (дата обращения 10.05.13).

³⁹⁴ Мусхелишвили Н.Л. Через семиотику и герменевтику молитвы к психологии молит-
венных состояний // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 1. С. 73.

³⁹⁵ Нечитайло В.Н. Философия молитвы: проблема виртуальных состояний сознания
[Электронный ресурс] // URL: http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/11/articles/sec3/s3a4.html (дата обращения 27. 05.13).

гу, где происходит общение, участие и взаимодействие. Гносеологически корни молитвы являются особые психологические состояния.

В результате анализа философской сущности молитвы В.Н. Нечитайло делает вывод, что молитва – это не просто естественное состояние сознания, а естественный механизм самовведения в виртуальное состояние. Это и открывает возможность ее научного исследования.

В русской религиозной философии предпринимались попытки осмыслить проблемы религиозного опыта с философской позиции, что делало ее всегда несколько еретичной по отношению к официальным православным доктринам. Это утверждение представляется оправданным в творчестве таких русских мыслителей, как В. Соловьев, С. Трубецкой, Е. Трубецкой, П. Флоренский, С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк, Л. Карсавин, А. Лосев, И. Ильин и др. С их точки зрения, абстрактное мышление несколько не противоречит конкретному, непосредственному созерцанию предмета религиозного познания. Причем, как писал Н. Лосский, описание такого познания иногда заменялось словом «вера». Однако это не дает оснований считать русскую философию не рациональной.

Русские мыслители полагали, что задача философии заключается в разработке теории о мире как едином целом, которая бы опиралась на все многообразие опыта. Это относится к интеллектуальному познанию, нравственному, эстетическому опыту, но особенно к мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом.

Н. Лосский отмечал, что русская философия отошла от понимания чувственных данных религиозного опыта как субъективных психических состояний наблюдателя и признала их транссубъективный характер³⁹⁶.

Многие русские мыслители провозгласили идеал цельного познания (познания как органического всеобъемлющего единства). Однако из всего многообразия опыта (чувственного, нравственного, эстетического и т.п.)

³⁹⁶Лосский Н. О. История русской философии. М., 2000. С.483.

русские философы всегда отдают предпочтение мистическому религиозному опыту, поскольку именно он позволяли установить связь человека с Богом.

Все сказанное выше о стремлении к цельному познанию и транс-субъективности русской религиозной философии уже не раз отмечалось в посвященных ей исследованиях.

Сам Н.Лосский называл молитву «личной встречей с Богом». Она не обязательно находит выражение в словах: «...на высших ступенях но на высших ступенях, когда воля полностью отдана Богу, духовная молитва происходит без слов...»³⁹⁷. Молитва становится созерцанием, непосредственным восприятием Бога.

По С.Булгакову же, молитва есть тот жизненный акт, с помощью которого человек связывает себя с первоисточником жизни. Причем под молитвой, в данном случае, имеется в виду не пустой набор слов, не простое повторение заученных освященных формул, а движение души, входящей в личные отношения с Богом. Однако для С.Булгакова субъективность религиозного опыта вовсе не исчерпывается только душевными, психическими состояниями человека. Он критикует подобный подход у Канта и Фихте. Точку зрения Гегеля, который, в отличие от Канта и Фихте дал высокую оценку культу, а значит и молитвы, как части культа, С.Булгаков также оценивал как позицию радикального имманентизма и подвергает критике.

Как были убеждены большинство русских философов (С.Франк, И.Ильин, С.Булгаков), религия невозможна не только без Бога, но и без человека, без его субъективного личного опыта. Более того, религия как человеческое состояние есть прежде всего религиозный опыт.

Соответственно, молитва понимается в русской философии как личное общение с Богом, встреча с Ним. Молитва в таком опыте не всегда находит выражение в словах, более того, на «высших ступенях» она может

³⁹⁷ Там же, С. 479.

обходиться без слов. Цель такой молитвы — в достижении постоянного «нахождения перед Богом»³⁹⁸.

Изучение молитвы как непосредственного общения с Абсолютом позволяет связать ее с поиском метода приближения к Богу, предполагающего цельность, глубину и транссубъективность религиозного опыта. Поиск такого метода мы видим у С.Булгакова, И. Ильина. Подобный подход характерен для русской религиозной философии в целом. Идея религиозного метода, религиозной предметности и транссубъективности связаны для нее с самым существом религии.

Литература

1. Бубер М. Диалог [Электронный ресурс] //URL:<http://i-text.narod.ru/lib/buber/dialog.htm#bdn|4>(дата обращения 10.05.13).
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцание и умозрения. М., 2001. 672с.
3. Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. М., 1975. 536 с.
4. Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. Т.2. М.,1977. 574 с.
5. Ильин И. А. Собрание сочинений: Аксиомы религиозного опыта. Том I. М., 2002. 608 с.
6. Кожев А. Гегель, Маркс и христианство // Вопросы философии. 2010. № 10. С.128 -143.
7. Кричевский А.В. Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 161 – 172.
8. Лосский Н. О. История русской философии. М., 2000. 496с.
9. Мухелишвили Н.Л. Через семиотику и герменевтику молитвы к психологии молитвенных состояний // Московский психотерапевтический журнал. 1994, № 1. С. 73-85.

³⁹⁸Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцание и умозрения. М., 2001. С. 479.

10. Нечитайло В.Н. Философия молитвы: проблема виртуальных состояний сознания [Электронный ресурс]// URL: http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/11/articles/sec3/s3a4.html (дата обращения 27. 05.13).

11. Полонская И.Н. Религиозный опыт: экзистенциальный аспект социально – философского анализа. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ростов-на – Дону, 2001. 24с.

Smelova N.E.

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF PRAYER: COGNITIVE ASPECT

The article considers case study concepts of worship and prayer. There are different approaches to the interpretation of religious experience. Some philosophers say about its subjectivity, its dependence on emotions and excitement of a believer. That is why the prayer, in this sense, is reduced to a state of mind, meditation. Russian philosophy understands experience of prayer as transsubjectivity.

In this paper we try to analyze this approach examining the works of who studied the problems of religious experience, the method of achieving the knowledge of God and the prayer was of great importance for this study.

Russian religious philosophy tried to understand the problems of religious experience from philosophical position. Russian thinkers considered that the task of philosophy is to develop a theory of the world as a whole and this theory is based on the diversity of experience that is the intellectual knowledge, moral, aesthetic experience and especially the mystical religious experience, which, in turn, establishes a relationship with God.

Keywords: prayer, religious experience, Russian philosophy.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

В социологической аналитике религии нет предмета, труднее доступного исследовательскому инструментарию, нежели религиозный опыт индивидов. Мистическое умонастроение, сопровождающее акты религиозного опыта, не позволяет эксплицировать однозначные и поддающиеся социологической операционализации признаки этого феномена. В свое время на это обратил внимание один из авторитетных исследователей в социологии религии — Иоахим Вах, который констатировал пределы компетенции социологии по отношению к религии. По его мнению, доступным социологическому анализу может быть только то, что относится к практическим — ритуально-культовой и организационной — сторонам выражения религиозности³⁹⁹. Трансцендентный характер источника религии выводит религиозный опыт за пределы предмета социологии. Поэтому все, что связано с переживанием «нуминозного», оказывается вне досягаемости социологии религии. Социология должна отказаться от претензии проникнуть в эти состояния. В то же время, как заметил Вах, упускать из социологического поля зрения явления религиозного опыта тоже нельзя, и это требует каких-то исследовательских приемов, например, анализа религиозных мотивов социальных связей, типологизации группировок и авторитетов, возникших на религиозной основе, выяснения религиозной подоплеки взаимоотношений этих групп друг с другом и другими общественными группами⁴⁰⁰.

При его рациональном осмыслении, религиозный опыт можно рассматривать как комплекс чувственно-эмоциональных, волевых и умственных состояний, возникающих у индивида при переживании контакта с тем,

³⁹⁹ См.: Wach J. *Sociology of Religion // Twentieth Century Sociology / Ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore. New York: Philosophical Library, 1945*; также: Вах И. *Социология религии / Пер. с англ. // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М.: ИНИОН РАН, 1994.*

⁴⁰⁰ Wach J. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian. Chicago: University of Chicago Press, 1951.*

что является для него сверхъестественным. Эта характеристика не претендует быть строгим определением, скорее — очерчивает общий контур того, что в научном дискурсе допустимо обобщающее называть религиозным опытом.

В науках, изучающих религию, по своей «ведомственной принадлежности» этот предмет скорее принадлежит психологии религии. Со времени знаменитого труда Уильяма Джемса⁴⁰¹ в научную мысль вошла установка о «многообразии религиозного опыта» (the varieties of religious experience), которая акцентирует внимание на спонтанно возникающих субъективных переживаниях и психоэмоциональных актах.

В то же время, свидетельства наличия или отсутствия религиозного опыта, его интенсивности и влияния, с наибольшей достоверностью могут быть установлены только эмпирически. А это предполагает исследовательские процедуры с конкретными носителями религиозного опыта в конкретных обстоятельствах их бытия, т. е. изучение социального контекста и соответствующих детерминант сознания и поведения. При всей его интровертивности, религиозный опыт неизбежно, так или иначе, обретается в определенной социальной среде и проецируется, в свою очередь, в эту среду посредством деятельности религиозно мотивированного индивида⁴⁰².

Субъективность религиозного опыта и преобладание в нем иррациональных составляющих существенно затрудняют установление его эмпирически проверяемых показателей. Обладание религиозным опытом фиксируется главным образом по трем параметрам: по самооценке индивида

⁴⁰¹ Первое русское издание: Джемс В. Многообразие религиозного опыта. Перевод с английского В. Г. Малахеевой-Мировичь и М. В. Шикъ. Под редакцией С. В. Лурье. М.: Издание журнала «Русская Мысль», 1910. В современном переводе см.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта [Фрагменты]. Пер. с англ. Е. С. Элбакян // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998.

⁴⁰² Laubach M. The Social Effects of Psychism: Spiritual Experience and the Construction of Privatized Religion // Sociology of Religion: A Quarterly Review. 2004. Vol. 65. No 4.

(т. е. по собственному объявлению об этом); по наблюдаемым специфическим признакам в его поведении; по признанию этого опыта в нем другими людьми.

В комплекс религиозного опыта входят: 1) интуитивное предчувствие индивидом встречи с чем-то «совершенно иным»; 2) сложная гамма одновременно испытываемых противоречивых эмоций (страх, трепет, благоговение, восторг и др.) в отношении к неотмирному; 3) ощущение причастности к сверхъестественной реальности (тактильные акты, визуальные — видения, слуховые — голоса); 4) восприятие каких-либо объектов или событий в собственной жизни как явлений священного; 5) представление о трансцендентных основаниях повседневного бытия; 6) уверенность в откровенном характере приобретенных знаний (о видимом и невидимом мирах, о прошлом и будущем и пр.); 7) безусловное убеждение в действительности произошедшего контакта.

Религиозный опыт обретается индивидуально и всегда отражает персональные особенности испытывающего его человека. Поэтому можно утверждать о разнообразии религиозного опыта даже при совместном исповедании индивидами одной и той же религии и совершении общих религиозных действий. Это будет справедливо как в отношении к исторически сложившимся религиозным системам, со всеми их конфессиональными вариациями, так и в отношении к религиозным новообразованиям последнего времени⁴⁰³.

Вхождение в состояния, характеризующие религиозный опыт, происходит спонтанно. В то же время, возможна и намеренная активизация этих состояний, производимая с помощью специальных религиозных

⁴⁰³ Barker E. Yet More Varieties of Religious Experience: Diversity and Pluralism in Contemporary Europe // *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa: Freikirchen und Sekten* / Hrsg. von H. Lehman. Göttingen: Wallstein Verlag, 2005; Stone D. New Religious Consciousness and Personal Religious Experience // *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion*. 1978. Vol. 39.

практик (обряд, медитация, молитва и др.). В рамках конфессий на уровне религиозной идеологии вырабатываются стереотипные интерпретации религиозного опыта, устанавливаются пути его достижения, даются трактовки его значения для духовной жизни индивидов и групп⁴⁰⁴. Типология религиозного опыта может формироваться на основе различий между факторами, его вызывающими, а также исходя из степени его признания с позиций наиболее распространенных религиозных институтов.

В социологии религии наличие религиозного опыта рассматривается как одно из измерений религиозности и, быть может, наиболее существенное измерение, без наличия которого вообще вряд ли уместно говорить о религиозности. В этой связи имеет смысл немного коснуться самого состояния, именуемого религиозностью, и рассмотреть некоторые его толкования.

По общему представлению, религиозность — это состояние сознания и поведения индивидов, при котором взгляды на мир в целом, отношение к окружающему и мотивация жизненных действий основаны на религиозной вере. Единого понимания природы религиозности не существует, оно зависит от мировоззренческих, научных или вероисповедных позиций объясняющей стороны⁴⁰⁵.

Наиболее распространены два предельно общих подхода: 1) трактовка религиозности как врожденного качества индивидов, изначально и постоянно присущего человеческому естеству (при таком подходе явная или скрытая религиозность усматривается в любых духовных мотивациях лю-

⁴⁰⁴ Lippy Ch. H., Williams P. W. *Encyclopaedia of the American Religious Experience*. New York: Charles Scribner, 1988.

⁴⁰⁵ Грусман Я. В. Понятие «религиозность» как теоретико-методологическая проблема отечественной социологии религии // *Социологическая эпистемология и методология в XXI веке: Материалы Первых Ковалевских чтений* / Под ред. Н. Г. Скворцова. СПб.: Астерион, 2006; Семенов В. Е. *Социология религии и современная религиозность* // Тезисы докладов и выступлений на Втором Всероссийском социологическом конгрессе «Российское общество и социология в XXI в.: социальные вызовы и альтернативы»: В 3 т. Т. 3. / Редкол.: И. П. Рязанцев (отв. ред.) и др. М.: Альфа, 2003.

дей); 2) трактовка религиозности как приобретенного качества, возникающего у индивидов при их взаимодействии с природной и социальной средой (при этом подходе появление религиозности и ее характеристики связываются с условиями общественного бытия). В том и в другом случаях признается, что наличие религиозности у индивидов — это фундаментальное условие для образования и функционирования любой религии (хотя само состояние религиозности возможно и вне формальной системы институтов той или иной религии). В социологии религии встречаются оба этих подхода (первый из них преимущественно — в религиозной социологии).

Неоднозначность трактовок религиозности создает дискуссионность в объяснении ее критериев и в описании форм ее проявления. Одной из интерпретаций религиозности стало сведение ее признаков исключительно к выполнению индивидами официально установленных в религиозных системах норм и предписаний. Существует и точка зрения, согласно которой о религиозности можно говорить уже тогда, когда наблюдается общая направленность сознания людей на ценности, в основе которых лежит вера в их сверхъестественное происхождение. При этом даже полное или частичное незнание доктринальных положений, нерегулярность обрядовых действий или их несоблюдение не считаются свидетельствами отсутствия религиозности⁴⁰⁶. Имеет место и представление о том, что религиозность есть результат воздействия религии на духовную жизнь конкретных социальных и демографических групп, отдельных людей⁴⁰⁷. Такое представление подразумевает, что религия является фундаментальной сущностью, а феномены религиозности — ее конкретными проявлениями. Распространенность получило и расширительное толкование религиозности, при котором все акты духовной жизни рассматриваются как религиозные по сво-

⁴⁰⁶ Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7.

⁴⁰⁷ Копылов О. С. Религиозные предрассудки и формирование религиозности как социально-адаптивного явления // Социально-гуманитарные знания. 2002. № 6.

ему существу⁴⁰⁸. Каждая из отмеченных интерпретаций предполагает соответствующую специфическую операционализацию понятия религиозности, что осложняет его применение в эмпирической социологии религии.

Религиозность носит индивидуальный характер, но при объединении верующих общим религиозным культом она приобретает также и коллективные признаки. Уровень религиозности индивида определяется наличием религиозных проявлений в его поведении, а уровень массовой религиозности — количеством верующих в тех или иных группах населения, числом практикующих верующих среди участников религиозных объединений. Степень религиозности определяется влиянием установок религиозного сознания на мотивацию и поведение индивидов, интенсивностью совершаемых ими религиозных действий. Уровень и степень религиозности выражаются набором эмпирически обнаруживаемых признаков, конкретных для каждого вероисповедания, которые фиксируются с помощью количественных и качественных показателей (измерений и индикаторов религиозности). Выявление устойчивых сочетаний идентичных показателей позволяет типологизировать их и проводить классификацию религиозности (последовательная или «размытая», явная или латентная, институциональная или «приватизированная» и пр.).

Наиболее сложным аспектом научного исследования религиозности является установление достоверных критериев, т. е. таких показателей, которые бы однозначно подтверждали ее присутствие у индивидов⁴⁰⁹. Обычно для выявления религиозности и характеристики ее уровня и степени используются показатели соблюдения религиозного культа (участие в религиозных ритуалах, частотность выполнения религиозных практик и т. п.).

⁴⁰⁸ Баранников В. П., Матренина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. 2004. № 9.

⁴⁰⁹ Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 3; Кырлежев А. И. Религиозность в ситуации постмодерна // Классификация религий и типология религиозных организаций: Материалы научно-практической конференции (Москва, 20 марта 2008 г.) / Редкол.: И. Я. Кантеров (отв. ред.) и др. Сост. Е. С. Элбакян. М.: Издат. дом «АТИСО», 2008.

Полученные по этим показателям данные поддаются статистической обработке и количественному анализу.

Однако сам факт совершения религиозных действий еще не является безусловным свидетельством религиозности индивида. Мотивация этих действий не всегда имеет собственно религиозную цель — она может быть связана с демонстрацией лояльности, выразить потребность в общении с другими людьми, эстетические побуждения и т. д. Кроме того, по своей форме (речевые акты, телодвижения, манипуляции с предметами) религиозные действия чаще всего оказываются идентичны нерелигиозным. Это требует раскрытия их мистико-символического смысла, что далеко не всегда и не в полном объеме доступно средствам научного анализа⁴¹⁰.

Дополнительным критерием, удостоверяющим наличие или отсутствие религиозности, считается самоидентификация индивида. Первичным актом при этом становится общая самоидентификация — отнесение себя к верующим (с разными градациями, например, — убежденный и регулярно практикующий; убежденный, но практикующий нерегулярно; убежденный, но не практикующий), колеблющимся, индифферентным, неверующим. Признание индивидом своей религиозности уточняется следующим актом самоидентификации — конкретизацией вероисповедной принадлежности (последователь какого-либо вероучения, верующий внеконфессионально и пр.). Религиозная самоидентификация это необходимый, но не достаточный показатель религиозности, в силу его субъективного характера. Для верификации этого показателя выясняется наличие у индивида специфически религиозных представлений: как общего свойства — о сверхъестественном, о реальности трансцендентного инобытия, о Боге, так и присущих вероучению той религии, с которой по самооценке человек себя идентифицирует. Подтверждением религиозности служит также непри-

⁴¹⁰ Свечников В. С. Религиозность и магические мистификации в массовом сознании // Социологический журнал. 2003. № 1.

ятие атеизма, понимаемого как отрицание действительного сверхъестественного божественного существования.

Таким образом, посредством разнообразного исследовательского инструментария социологии религии, можно пытаться приблизиться к «ядру» религиозности — религиозному опыту. Насколько адекватной будет полученная картина этого состояния — зависит от тщательности и корректности применяемых процедур. Вряд ли сердцевина религиозного опыта поддастся рационально-аналитической обработке. Но чем больше проекций и рецепций этого состояния удастся выявить и комплексно рассмотреть, тем точнее будет знание исследователя о религиозности.

Smirnov M.Yu.

RELIGIOUS EXPERIENCE AND RELIGIOSITY: SOCIOLOGY OF RELIGION'S POINT OF VIEW

The paper provides an analysis of the religious experience in the frameworks of religiosity. The author also considers some interpretations of religiosity in the contemporary sociology of religion.

Key words: religion, religious experience, religiosity, sociology of religion

Терюкова Е.А.

ПОНЯТИЯ «СВОБОДА СОВЕСТИ» И «СВОБОДА ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ» В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА НАЧАЛА XX ВЕКА

Рубеж XIX-XX веков в России был отмечен нарастающим общественно-политическим кризисом, который вылился в 1905 году в первую русскую революцию. Религиозный вопрос был одним из самых острых и

животрепещущих вопросов общественной жизни того времени. В российском обществе преобладало мнение о необходимости проведения коренной реформы в сфере государственно-церковных отношений, а проблема свободы совести и вероисповедания в России стала предметом обсуждения в широких кругах общественности и в печати. Ярким примером подобной полемики может служить дискуссия, развернувшаяся в российской печати осенью 1901 года. Причиной для неё послужило выступление в сентябре 1901 года на орловском миссионерском съезде, рассматривавшем ряд вопросов о борьбе православия с обуревающими его ересями и сектами, местного губернского предводителя дворянства Михаила Александровича Стаховича. Его «речь, касающаяся вопроса о свободе совести» была опубликована в «Орловском вестнике» и «Санкт-Петербургских ведомостях» «с надеждой, что она привлечёт общественное внимание и вызовет принципиальное обсуждение затронутого в ней вопроса»⁴¹¹. Чаянья редакции оправдались. В дискуссию в качестве оппонентов включились такие периодические издания как «Московские ведомости», «Новое время» и др.

М.А.Стахович обратился к орловскому съезду с предложением высказаться в пользу провозглашения свободы совести и отмены всякой уголовной ответственности за отпадение от православия и переход в иное исповедание. Опираясь на имена таких русских мыслителей второй половины XIX столетия как И.С. Аксаков, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Вл. Соловьев, М. Стахович напомнил участникам съезда, что «где нет свободы для слова, свободы для мнения, свободы для сомнения, свободы для исповедания - там нет и места для дела веры, там не веет Дух Господень, там пребудут бессильными все старания, всякое рвение»⁴¹². По его мнению, требование свободы совести было не данью увлечению либерализмом, а единственным условием здоровой духовной жизни в самой православной церкви. Свобода совести рассматривалась им как возвращение

⁴¹¹ Стахович М. О свободе совести. // Санкт-Петербургские ведомости. 1902. №267. С. 2.

⁴¹² Там же.

«Божьего Богу», а «Кесарева кесарю». М. Стахович отмечал, что широко распространённое убеждение, что в России есть свобода верований, является глубоким заблуждением. Не совместимыми с духом свободы совести представлялись Стаховичу и те карательные меры, которые, по мысли законодателей, должны были воспрепятствовать переходу православных в другую веру, ибо запретными должны быть не вера, а дела, не чувства, а поступки. Вслед за И.С. Аксаковым он повторял, что «орудия церкви могут быть только духовные, если она прибегает к насилию, то это значит, что она отрекается от своей стихии, отрицает саму себя, перестаёт быть «церковью», становится государственным учреждением».

В роли главного оппонента Стаховича выступили «Московские ведомости», на страницах которых автор этой «печально-знаменитой речи» был объявлен «революционером» и «сеятелем смуты», покушающимся на «незыблемый и единственно верный для России союз церкви и государства». С точки зрения данного печатного органа выступление орловского предводителя дворянства представляло собой «любопытный инцидент», который, тем не менее, внушал определённую тревогу в силу того, что «циничное предложение» было сделано ни кем-нибудь, а «представителем сословия, прежде помогавшего создавать то самое законодательство, которое ныне предлагалось разрушить». Эта речь, по их мнению, была ещё одним «свидетельством той дезорганизации, которая постепенно охватывала Россию»⁴¹³.

Своеобразную попытку примирения двух позиций сделал профессор М. Красножен, поместивший в «Новом времени» публикацию «К вопросу о свободе совести и веротерпимости». Соглашаясь с мнением М. А. Стаховича, что оружием православия должны быть долготерпение, любовное обращение, убеждение и просвещение, он, тем не менее, в духе действующего законодательства советовал различать свободу личного ис-

⁴¹³ Московские ведомости. 1901. № 268-269. С.3.

поведания и свободу религиозного соединения. По его мнению, государство не могло оставить без своего надзора и регламентации публичные религиозные объединения⁴¹⁴.

Приведённая выше полемика в печати свидетельствовала о том, что российское законодательство по вероисповедным вопросам не удовлетворяло сложным реалиям общественной и религиозной жизни России начала XX века и нуждалось в дальнейшем развитии. Насыщенная религиозная жизнь, время от времени обогащавшаяся появлением новых религиозных общин и церквей, ставила законодателей перед необходимостью определения их юридического положения и регламентации системы управления ими. С. Мегульнов в работе «Церковь и государство» в России (вышедшей в свет в 1907 г.) в связи с этим писал, что «одна из крупных аномалий в русской общественной жизни», а именно «посягательство со стороны государства на свободу совести, вторжение его в интимную область религиозных убеждений и попытка установить крепостническое состояние в вопросах вероисповедания», требовала своего разрешения в сторону расширения свободы совести и признания за верующими права самостоятельно и безнаказанно определять свою религиозную принадлежность⁴¹⁵.

Российский император Николай II в первые годы XX столетия неоднократно выражал намерение «охранить освящённую Основными Законами Империи терпимость в делах веры», «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям», принять «меры к устранению в религиозном быте их всякого прямо в законе не установленного стеснения и расширить права вероисповеданий»⁴¹⁶, что нашло своё выражение в серии указов и манифестов, подписанных Николаем II в период с 1903 по 1905 гг.. Воля

⁴¹⁴ Новое время. 1901. № 9207. С.4.

⁴¹⁵ Мегульнов С. Церковь и государство в России. (К вопросу о свободе совести). Вып. I. М., 1907. С. 25.

⁴¹⁶ Правительственный вестник. СПб. 1904. №283. С. 2

монарха даровать населению империи основы свободы совести была подтверждена и Манифестом 17 октября 1905 г.

Однако, по оценкам многих современников, этот Указ «не затрагивал общих руководящих идей российского законодательства и только несколько расширял прежние рамки привилегированных вероисповеданий», и в этом смысле был далёк от действительного признания принципа свободы совести⁴¹⁷.

Отвечая на критику нового законодательства, Министерство внутренних дел разъясняло, что все обвинения в адрес правительства происходили от смешения таких понятий как свобода совести (*la liberté de conscience*) и свобода исповедания (*la liberté de culte*). Под первым, с точки разработчиков российского вероисповедного законодательства, следовало понимать «индивидуальное право исповедовать те или иные системы религиозных воззрений и принадлежать к исповеданию или вероучению, избранному единственно под влиянием влечений своей совести», тогда как свобода исповедания подразумевала «право публичного оказательства известного культа»⁴¹⁸.

В связи с необходимостью реализовать на практике положения Манифеста 17 октября на правительство была возложена обязанность «наметить необходимые меры к обеспечению каждому возможности беспрепятственно осуществлять на практике права, вытекающие из дарованной монаршей волей милости»⁴¹⁹. Эту же задачу поставила себе и Государственная дума I-го созыва (27 апреля - 8 июля 1906 г.). Уже 15 мая 1906 г. председатель Думы препроводил Министру внутренних дел поданное за подписью 49 членов Думы заявление с приложением проекта основных положений предполагаемых изменений в законах о свободе совести⁴²⁰.

⁴¹⁷ Мегульнов С. Церковь и государство в России. (К вопросу о свободе совести). Вып. I. М., 1907. С. 93.

⁴¹⁸ Российский государственный исторический архив. Ф.821. Оп.133. Д. 314. Л.7.

⁴¹⁹ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.2 Оп. 25. Д. 11. Л.1.

⁴²⁰ Российский государственный исторический архив. Ф. 821 Оп.10 Д.39. Л.366.

Согласно установленному порядку после оглашения в Думе заявления о необходимости внесения изменений в законодательство, министерство, в ведении которого находился обозначенный вопрос, должно было выработать новый законопроект и внести его на обсуждение в Думу⁴²¹. Тем самым министр внутренних дел был поставлен перед необходимостью высказаться, принимает он на себя обязанность выработать новый законопроект, направленный на осуществление свободы совести, или нет.

Чиновники Министерства внутренних дел, в состав входил Департамент духовных дел иностранных исповеданий, как никто другой осознавали несовершенство российского вероисповедного законодательства и вели большую работу по сбору информации «как понимается свобода совести в науке и в западных странах», а также анализу имеющейся в России правовой базы⁴²². В 1906 г. в типографии МВД была напечатана «Справка о свободе совести», которая была подготовлена оставшимся анонимным чиновником Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Уже 7 августа 1906 г. по распоряжению министра внутренних дел П.А. Столыпина директором Департамента В. Владимировым справка была разослана членам Совета министров «как материал для предстоящего обсуждения закона». В сопроводительном письме на имя помощника управляющего делами Совета Министров Н. В. Плеве уточнялось, что эта справка «не имела исчерпывающего значения, была подготовлена исключительно для домашнего употребления, и поэтому изложенные в ней выводы никакой санкции не получили»⁴²³.

В справке указывалось, что согласно основными началами государственного права Российской империи «свобода совести понималась как

⁴²¹ Учреждение Государственной Думы 20 февраля 1906 г. // Библиотека электронных ресурсов кафедры по отечественной истории Тихоокеанского государственного университета. URL: http://09403.khstu.ru/studentsbooks/othistory/historyist/uchreg_gos_dum.htm (дата обращения: 28.08.2012)

⁴²² Научно-исторический архив ГМИР. Ф.2 Оп. 25. Д. 11. Л.1.

⁴²³ Российский государственный исторический архив. Ф. 821 Оп.10 Д.39. Л.6.

право каждого, обладающего достаточно созревшим самосознанием лица, беспрепятственно и без всякого для него правового ущерба признавать или заявлять свою веру или даже отсутствие таковой»⁴²⁴. Свобода исповедания рассматривалась как естественное следствие этого положения, и под ней подразумевалось право тех, которые исповедуют одно и тоже религиозное учение, соединяться в союзы, совместно исповедовать свою веру и исполнять обряды своего культа.

С одной стороны, понятие свободы совести должно было включать в себя такие элементы, как: право каждого лица заявлять свою веру и убеждать других к принятию исповедуемого им учения; право лица, принадлежащего к тому или иному исповеданию, беспрепятственно отправлять богослужения по предписаниям своей религии в своем частном помещении и т.д.. В то же время отмечалось, что самое широкое толкование свободы совести должно было подразумевать и определённые ограничения, основанные на требованиях государственного порядка. Так, в представлении Департамента духовных дел иностранных исповеданий в Государственную Думу от 28 февраля 1907 г. говорилось, что «никакой абсолютной свободы в современном культурном и правовом государстве быть не может, и никакое благоустроенное общество не может терпеть, чтобы под знаменем свободы исповедания проводилась свобода преступления и анархия»⁴²⁵.

По мнению оставшегося неизвестным автора упоминаемой выше «Справки о свободе совести», «для полного уяснения тех законодательных мероприятий, которые подлежат осуществлению в целях проведения в жизнь свободы совести», было необходимо прежде всего обеспечить реализацию такого её условия как свобода выхода из вероисповедания и избрания такового⁴²⁶. В условиях многонациональной и многоконфессиональной России свобода выхода из вероисповедания и избрания такового

⁴²⁴ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.2 Оп. 25. Д. 8. Л.1.

⁴²⁵ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.2 Оп. 25. Д. 8. Л.2

⁴²⁶ Российский государственный исторический архив. Ф. 821 Оп.10 Д.39. Л.8.

должна была подразумевать различные варианты переходов из одного исповедания в другое. Так, например, в российском праве переход из христианства в не христианское исповедание или в язычество не был прописан, но и не был разрешен. Но, как указывал автор Справки, для всесторонней реализации на практике свободы перехода из христианства в нехристианское исповедание или язычество необходимо было «указать в самом законе, что такой переход разрешается или признаётся государством»⁴²⁷. Затруднён был и переход из одного христианского вероисповеданий в другое и из нехристианского в иное нехристианское. Наконец, как указывалось в Справке, «не может, конечно, подлежать сомнению, что нет более нежелательного элемента в государстве, чем подданные без религии, этого главного устоя нравственности: такие лица легче всего являются благодатной почвой для зарождения всякого рода смуты и беззакония»⁴²⁸. Тем не менее, опыт ведущих западных государств, показывал необходимость признания возможности существования граждан, не исповедующих никакой религии. В действующих в Российской империи законах не содержалось прямого запрета на такое безрелигиозное состояние, но при этом имелись косвенные постановления, указывающие на его невозможность (отдельные статьи Уложения о наказаниях, Устава о цензуре и печати и др.). По мнению автора Справки, с установлением свободы совести правила эти также подлежали отмене, что делало актуальным задачу установления нового порядка гражданской метрикации, разрешения внеконфессиональных погребений, а также введения гражданской присяги и брака.

Высказанные автором Справки предложения нашли своё отражение в отзыве министра внутренних дел П.А. Столыпина на заявление 49-ти членов Государственной Думы⁴²⁹. В заключение отзыва министр указывал, что, так как предложенные 49-тью членами Государственной думы поло-

⁴²⁷ Российский государственный исторический архив. Ф. 821 Оп.10 Д.39. Л.9.

⁴²⁸ Там же. Л.16.

⁴²⁹ Там же. Л.367.

жения о свободе совести затрагивали «вопросы первостепенной важности, могущие оказать влияние на все стороны государственного устройства и управления, Министерство внутренних дел вменяло себе в обязанность» заняться выработкой нового законопроекта и представить свои предложения по этому вопросу на рассмотрение Совета Министров, что и было сделано к февралю 1907 г., когда Министерством было представлено семь новых законопроектов по вероисповедным вопросам. Т.к. они остались не рассмотренными из-за роспуска Думы по Указу от 3 июля 1907 г., их вновь внесли на рассмотрение в ноябре 1907 г..

Все это время активного законотворчества и думской чехарды, продолжалось общественное обсуждение данного вопроса.

Так, в газете «Русское слово» от 6 декабря 1907 г. появилась заметка К. Фабианского под названием «Веротерпимость», в которой автор писал: «Внесённые законопроекты, конечно, - только первые шаги... Тяжёлый это, больной вопрос о веротерпимости. Вообще всякой, политической, научной, иной какой терпимости у нас мало. Ещё меньше терпимости религиозной. Чужих мнений, верований мы уважать не умеем, считаться с ними не способны. Если что-нибудь нам так кажется, - мы другого ничего слушать не хотим. Считаем вздором. Возмущаемся, негодуем, как смеют думать по-своему, иметь с нами несогласное мнение. При столкновении мнений мы не разбираемся в вопросе спокойно. Мы горячимся, бранимся, сердимся, переходим на личности. Противника мнений считаем врагом и поступаем с ним, как с неприятелем. При религиозных несогласиях эта вражда ещё более обостряется»⁴³⁰.

Сохранившиеся в Государственном историческом архиве документы подтверждают точность приведённого выше наблюдения. Это целый комплекс телеграмм, которые поступили на имя Председателя Совета Министров и Российского Императора от членов различных, главным образом,

⁴³⁰ Там же. Л.151.

южнорусских отделений Союза Русского народа, Православных народных братств и сельских обществ в период с февраля 1908 г. по июнь 1909 г. (т.е. в тот период пока, шло активное согласование и обсуждение на различных правительственных уровнях новых вероисповедных законов). Приведём лишь несколько выдержек из них:

«Соединённое собрание Советов Киевских патриотических организаций Губернского Отдела Союза Русского народа, Киевской монархической партии и русского православного братства, в заседании 2 февраля сего года, ознакомившись с законопроектом, касающимся инославных и иноверных религиозных обществ, внесённым Вашим Высокопревосходительством в Государственную Думу, постановило: обратиться к Вашему Высокопревосходительству с выражением полного недоумения перед тем, что православный представитель власти в православном государстве стремится отнять исторические права у своей же православной церкви, столь много содействовавшей созданию государства, передавая эти права всем другим, имеющимся в Империи вероучениям и сектам и грядущей армии новых вероучений, сект и религиозных общин...»⁴³¹.

«Члены киевского отдела русского собрания монархической партии русского братства правового порядка и союза русских рабочих припадают к державным стопам вашего императорского величества с усердною мольбою заступитесь государь за права и достоинство родной русскому народу православной церкви..., да не осуществляются недальновидные намерения бюрократической власти уровнять православие не только с инославными христианскими исповеданиями но и с исламом, иудейством, идолослужением и иными суевериями и сектами произвольное возникновение которых предполагается вверить надзору и санкции светской власти ...»⁴³².

Похожие голоса раздавались не только в российских губерниях, схожее мнение можно было услышать и в столице. Так, например, в Москов-

⁴³¹ Там же. Л.216.

⁴³² Там же. Л.218.

ских ведомостях было опубликовано письмо Александра Николаевич Трубникова (шталмейстера Двора его Императорского Величества). В нём говорилось: «Что же сделал Государственная Дума, как не соблазнила своим постановлением многомиллионный православный народ, ... и предоставила ему свободно отказаться от православной веры, которой он и предки его жили, и которая составляет основу и надежду его жизни. Не следовало издеваться над народом, представителями которого вошли в Государственную Думу в исполнение воли Самодержца Императора; задача членов Государственной Думы – помогать советами в деле государственного строительства, а не подрывать важнейший из государственных устоев – религию народа»⁴³³.

Не менее резкой критики удостоились новые законодательные инициативы Министерства внутренних дел и со стороны Святейшего Синода, который на страницах «Церковных ведомостей» представил свои «Определения» о законопроектах, касающихся свободы совести. Газета «Биржевые ведомости», откликнулась на них следующим образом: «Характерно, до чего же всё в определении синода сведено к ограждениям, ограничениям, охранам. Эта боязнь за целостность государственной религии не дала авторам «определения» даже обмолвиться одной, «для приличия», для виду фразой сочувствия идее духовной свободы людей. Даже в виде вводного предложения не брошено: «верования свободны». Точка зрения государственных соображений, государственных польз, мертвецкий взгляд под углом Победоносцева – проникает все «определение» с поистине изумительной выдержкой»⁴³⁴.

Однако, несмотря на острую необходимость скорейшего разрешения вопроса, под давлением Определения Синода Министерство внутренних дел 6 сентября 1909 г. вышло с инициативой изъятия из рассмотрения Государственной Думы законопроектов: «Об отношении государства к от-

⁴³³ Там же. Л.295.

⁴³⁴ Там же. Л.169.

дельным исповеданиям» и «О вызываемых провозглашённой Высочайшим Манифестом 17 октября 1905 г. свободой совести изменениях в области семейственных прав»⁴³⁵.

Новый виток публичной дискуссии по поводу законопроекта о переходе из одного вероисповедания в другое пришёлся на 1911 г., когда Государственная Дума вернулась к его обсуждению. 4 ноября на заседании в Думе законопроект был представлен новым министром внутренних дел А.А. Макаровым, который обратил внимание присутствовавших на мотивы, побудившие правительство внести этот законопроект в законодательные учреждения, а именно на необходимость согласовать с жизненными условиями положения Высочайшего указа 17 апреля, первая и третья статья которого на практике вызвали ряд недоразумений, а сам Указ не охватывал целый ряд вопросов, связанных с особенностями религиозной жизни России начала XX века⁴³⁶.

Обсуждение проходило в ставшей уже привычной, когда вопрос казался вероисповедных вопросов, форме острой дискуссии. Архиепископ Николай Варшавский выступил со словами: «Историческая задача России и русского правительства состоит в том, чтобы обрусить все нерусское и оправославить все неправославное. Долгое время эта задача исполнялась. Церковь и государство в тесном союзе стремились к общей цели. В России все были убеждены, что истина заключается только в православной вере... Система эта была чужда религиозного индифферентизма, государственной сентиментальности и беспочвенного либерализма. Но вот, во время революционного движения, вдруг, в одно прекрасное утро читаю, что у нас на Руси объявляется свобода вер и их уравнивание. Зачеркивается прошлое и ставится новый идеал...»⁴³⁷.

⁴³⁵ Там же. Л. 346

⁴³⁶ Научно-исторический архив ГМИР. Ф.2 Оп. 26. Д. 5. Л.1

⁴³⁷ Там же. Л.2

В ином духе была выдержана речь князя Алексея Дмитриевича Оболенского, который утверждал, что «наличие господствующей православной церкви не только не вредит и не противоречит свободе совести, но прямо её вызывает. Свобода совести в русском государстве дана именно в интересах господствующей церкви, а не в интересах совершенно оторванной и отвлечённой от веры свободы, как это было сделано во Франции. Вмешательство принудительного государственного аппарата и меча в дело совести и благодати Божией совершенно не уместно...»⁴³⁸.

Михаил Александрович Стахович обратил внимание присутствующих, что «поднимать вопрос о свободе исповедания не означает утверждать равноценность всех вер. Никто не утверждает, что все веры одинаковы, но все мы утверждаем, что все совести одинаковы. Потребность совести того или иного человека должна быть разрешена в законе. Свобода совести - сказал он, - складывается из двух понятий: положительного и отрицательного. Первое заключается в праве исповедовать ту веру, в которой совесть видит спасение. Второе отрицает принуждение и лицемерие в вере...»⁴³⁹.

Своеобразное резюме обсуждению подвёл Анатолий Федорович Кони, который подчеркнул, что «осуждаемый законопроект и в общем собрании, и в комиссии назывался «декларацией», «декорацией» и «прокламацией» свободы совести. Сами слова «свобода совести» употреблялись не иначе как «так называемая свобода совести», «какая-то свобода совести» и т.д. Такое отношение к этим словам вряд ли основательно. Необходимо помнить, что слова «свобода совести» употреблены в манифесте 17 октября 1905 г. ... Свободу вероисповедания нельзя оставлять так, чтобы люди недоумевали, в чем их право и вечно нуждались в услугах подпольных адвокатов»⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Там же.

⁴³⁹ Там же.

⁴⁴⁰ Там же.

Однако, несмотря на бурный характер обсуждения, эти законодательные предложения не были приняты.

После свержения самодержавия, Временным Правительством в своем обращении к населению выразило намерение отменить все вероисповедные ограничения и ещё до созыва Учредительного собрания обеспечить страну твердыми нормами, гарантировавшими гражданскую свободу и гражданское равенство (Декларация 3 (16 марта) 1917 г.). Для реализации тех положений декларации, которые касались вопросов веры, было создано Особое Совещание при МВД под председательством комиссара Временного правительства профессора Сергея Андреевича Котляревского. Это совещание разработало законопроект о вероисповедных переходах, руководствуясь в своей работе мнением, что «что из всех видов гражданских свобод именно свобода совести не мирится с компромиссами и требует своего полного осуществления»⁴⁴¹. Заключение, ставшее итогом его, впоследствии легло в основу постановления Временного правительства о свободе совести от 14 июля 1917 г., которое впервые в истории России сформулировало принцип, что «каждому гражданину российского государства обеспечивается свобода совести. Посему пользование гражданскими и политическими правами не зависит от вероисповедания и никто не может быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры»⁴⁴².

Teriukova E.A.

THE NOTION OF FREEDOM OF CONSCIENCE AND FREEDOM OF WORSHIP IN RUSSIAN RELIGIOUS LEGISLATION OF THE EARLY 20TH CENTURY.

The article deals with problem of elaboration of notions of Freedom of Conscience and Freedom of Worship in Russian Religious Legislation of the

⁴⁴¹ Российский государственный исторический архив. Ф. 821 Оп.10 Д.57. Л. 53

⁴⁴² Там же. Л. 56

early 20th century. This activity was provoked by the events of First Russian Revolution 1905-1907. By Russian government and State Duma (the lower house of the Russian parliament) the notions of Freedom of Conscience and Freedom of Worship were fundamentally analyzed and a range of new laws which should be created were determined. These legislation initiatives were discussed by different public figures and political parties and estimated in different ways.

Key words: Freedom of Conscience, Freedom of Worship, Religious legislation

Тимощук Е.А.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Феноменологическая онтология религии

Феноменологическая онтология религии может быть экстраполирована из работ Р. Ингардена – ученика Э. Гуссерля, основателя философского учения феноменологии. Феноменология – это учение о предпосылках всякого мышления. Вследствие того, что в феноменологии делается упор на исследовании актов сознания, онтологическая тематика у Гуссерля не имеет самостоятельного значения. Оставаясь на феноменологических позициях, Р. Ингарден восстанавливает бытие, проводя тончайшую демаркацию природы социокультурных объектов. Одним из типов социокультурных объектов выступают религиозные верования и отправления. Религия – это общественное явление, чья устойчивость поддерживается направленностью сознания участников контактной группы.

В сочинении «Спор о существовании мира» Р. Ингарден вступает в дискуссию с Э. Гуссерлем в отношении зависимости мира от сознания⁴⁴³]. Ингарден исходит из того, что с позиции трансцендентальной феноменологии невозможно установить существование независимого от сознания мира. Любые попытки сказать что-то о мире не прибегая к сознанию обречены на неудачу. Так феноменология заводит себя в тупик в вопросе о существовании мира. Ингарден полагает, что решить это противоречие можно лишь выйдя за пределы феноменологического метода. Поэтому он разделяет философию на онтологию и метафизику и переводит проблему существования мира в область метафизики. Онтология есть чистая философия, посредством которой мы открываем и устанавливаем необходимые связи между идеальными качествами благодаря интуитивному анализу содержания идей. Онтология Ингардена ставит вопрос не о наличном существовании, а о возможном существовании, а также о необходимых условиях существования различных объектов. Религия выступает в этом контексте формой социокультурной идентичности и её онтологический статус целиком зависит от интенциональности участников особой общественной группы.

Ингарден различает 4 вида зависимости, в оппозиции к которым находятся 4 вида независимости.

1. Зависимость обособленной вещи от другой для поддержания своего существования.
2. Генетическая зависимость, когда одно от другого зависит в своем происхождении.
3. Зависимость в своем существовании и качественной определенности от другого.

⁴⁴³ *Ingarden R. Spyr o istnienie swiata. 3 vols.. 3rd critical ed. Danuta Gierulanka ed., Warszawa, 1985.*

4. Полная зависимость, когда одно сосуществует с другим как полное целое.

Характеристика разных видов зависимостей позволяет идентифицировать специфику бытия культурных объектов. Куликовское поле, церковь, гончарный круг не являются только физическими объектами. Их физические параметры (устойчивость, сущность, существование) не совпадают с культурными. Храм Христа Спасителя был разрушен в 1931 году, как физический объект он перестал существовать. Но не как объект культуры, иначе как бы он мог быть воссоздан в 1997 году? Гончарный круг не представляет интереса как современная техника, мы не заинтересованы в его устойчивости как физического объекта. Его существование в культуре зависит от исторической памяти.

Храм, флаг, медаль и прочие социокультурные объекты зависят в своём бытии от интенциональных актов сознания, на них распространяются определённые социальные ожидания, что нельзя сказать о материале, из которого они изготовлены. Если мы возьмём такую же ткань, как и на флаге, но не придадим её социокультурного статуса, она не будет существовать как флаг.

Социокультурные объекты, однако, сохраняют свою тесную зависимость с некоторым материальным (информационным) носителем. Так, если картина не сохранилась и не осталось ни одной копии, то, по мере того, как стирается социальная память об этом объекте, угасает и её бытие.

Современные культурные тренды вынуждены учитывать социальную неоднородность. Отныне социальное памятование не может уже осуществляться через универсальность, общезначимость. Существование культурных ценностей и смыслов продолжается в разнородных художественных, религиозных и иных группах⁴⁴⁴.

⁴⁴⁴ Ingarden R. *Ontology of the work of art*. Athens, Ohio, 1989. P. 259.

Многослойная онтология Ингардена позволяет оценить особый статус социокультурных объектов, отказаться от редукционизма по отношению к ним. Их существование определяется индивидуальным и коллективным сознанием и поэтому помещается в особый экзистенциальный модус. Так, чтобы для верующего православного существовала икона, должна быть не просто расписанная красками доска. Существует нематериальный фактор сознания, на основании которого принимается или не принимается икона как существующий в духовном статусе объект. Это зависит, в частности, от её сакрализации. Более того, икона должна продолжать служить посредником между человеком и Богом. Если, допустим, икона попадает в музей, она перестаёт существовать для верующего в своём духовном статусе, но не перестаёт существовать как физический объект и как произведение искусства.

Экзистенция Ингардена не является ни признаком, ни сущностью, ни формой объекта. Экзистенция – это всегда бытие чего-либо; то, что существует в определенной модальности. Модальное существование определяется принадлежностью вещи. Модусы бытия состоят из экзистенциальных дуальностей: раздельность – нераздельность, автономия – гетерономия, единство – различие и др. Бесконечные модусы существования Ингарден разворачиваются в четырех основных сферах бытия:

- 1) абсолютное (стационарное);
- 2) идеальное (вне времени);
- 3) реальное (темпоральное и, вследствие этого, бесконечно дробное, делимое и нечеткое);
- 4) чисто интенциональное (вневременное или кажимо временное).

Абсолютное бытие – это бытие Бога, который существует постоянно и независимо от всего⁴⁴⁵. Ингарден оставляет без разъяснения эту сложнейшую категорию, уделяя внимание другим формам существования.

Идеальное бытие присуще чистым конструктам (число, точка, линия). Реальное бытие – это существование наличных вещей. Интенциональное бытие есть существование социокультурных объектов, порожденных сознанием участниками социокультурных отношений.

Категория интенциональности является концептуальной в онтологии Ингардена, которого занимает не только аналитическая идея векторности в интенциональности, а также его витализм, пульсация, потенциальность. Здесь он испытывает влияние немецкой иррациональной философии (И. Г. Фихте – Ф. Ницше – А. Шопенгауэр). Интенциональность – это «мерцание» сознания в третий мир, его путеводная направленность через мир культуры, мир художественных произведений. Мир творческих конструктов появляется из-за нежелания человека жить просто в природе. Из-за изначальной неудовлетворенности человека построенный мир культуры трагичен и непрочен.

Таким образом, социорелигиозные объекты в феноменологии Р. Ингардена обладают двойственной зависимостью: с одной стороны, они зависят от физических носителей, с другой – они порождены интенциями общественного сознания, которое является определяющим в поддержании их устойчивости. Интенциональная природа социокультурных объектов делает их онтически хрупкими. Являются ли социорелигиозные денотаты реальными? Ингарден помещает их в отдельную категорию «абсолютное бытие», но отказывается давать какие-либо разъяснения. Нам остаётся только проводить феноменологический анализ религиозности.

⁴⁴⁵ Ingarden R. *Times and Modes of Being*. Illinois, 1964. P. 157.

Интерсубъективность социокультурного мира религии

Промежуточной категорией, призванной разорвать противоречия субъективного и объективного является «интерсубъективность» как сплетение индивидуализированных исторических смыслов. Исходное временное существование «я» с его личной историей является основой для общественной истории, которая есть сопряженность смыслов повседневного коллективного бытия. Религия, с точки зрения социокультурной феноменологии, предстаёт как коллективная ценностно-смысловая среда, опосредующая свою истинность посредством включения/исключения участников коммуникации.

Особый смысл в интерсубъективность вкладывал позитивизм, надеявшийся на создание общедоступного и общезначимого языка, который передавал бы однозначные состояния мира. Однако только выражение эмпирических состояний, сделанное здоровыми людьми, могло претендовать на несомненную достоверность. Такие чувственные состояния (зелёный, холодный, гладкий и т.п.) и составляют основу естественных наук и поэтому являются объективными, но не интерсубъективными. Последняя составляет очевидность / когерентность / осмысленность / согласие для двух и более субъектов. Это межличностная матрица смысла, область контактов и генератор значений малой группы, их мифологема, концепт и контекст, горизонт ценностей-смыслов-установок. С этой точки зрения каждое религиозное учение истинно с точки зрения своего коллективного сознания.

Э. Гуссерль пришёл к интерсубъективности после гносеологизма (солипсизма) его ранних работ, где нозза и нозма составляют главную структуру сознания. Смысловые взаимодействия между сущностями-монадами и составляют ткань интерсубъективности у Э. Гуссерля.

Понятиями, наполняющими интерсубъективность, являются мифологичность, коммуникативность (диалогичность), автопоэтичность, коопе-

рация (синергия), игра. Каждое из них существенно эксплицирует горизонты религиозных смыслов и состояний.

Интерсубъективность *мифологична*, т.к. является культурно-символическим выражением нескольких жизненных миров. Порой это согласие может касаться базовой физической реальности, как, например, квантовая физика, однако оно может представляться мифом для обыденного сознания. Равно как и обывательские представления о заговоре рептилий в виде политиков для научного мировоззрения есть разновидность мифологемы. Здесь, однако, нельзя встать на позицию релятивизма и анархизма П. Фейрабенда. Научные «мифы» позволяют делать фотографии, запускать ракеты, передавать сигнал на расстояние сотен тысяч километров и пр., чего нельзя сказать о профанных мифах. Тем не менее, и те и другие обладают магией личного сопряжения нескольких участников коммуникации. В основе любой религии, особенно народных религий, лежат сакральные мистифицированные мифологемы – освобождения от плохой кармы, смерти и воскрешения, непорочного зачатия, апокатастасиса, страшного суда, путешествия на Аль-Бураке и т.п. Каждая мифологема специфична для своего культурно-исторического ареала, т.к. она поддерживает самоидентичность определённой группы. Например, мифологема «страшный суд» особенно была востребована в период угнетения евреев другими народами Ближнего и Среднего Востока, она помогала осуществлять транспонирование исторического времени в надисторическое, консолидировала вокруг этно-религиозных ценностей.

Интерсубъективность *диалогична и коммуникативна*, т.к. она возникает только в процессе ситуации обмена «я – другой», которая, в действительности всегда имеет развёрстку «я – другие», поскольку незримо в ситуации взаимодействия даже двух людей присутствуют иные участники коммуникации (сверх-Я, оно, тексты, институты, трансцендентный обозначающий). Следует также выделить такой необходимый параметр ком-

муникации как рефлексивность или наличие обратных связей участников intersубъективного процесса⁴⁴⁶.

Общающееся бытие М. Мерло-Понти структурировано двумя уровнями: 1) безмолвной (природной) символизацией, осуществляемой на принципах спонтанности тактильных, визуальных и аудитивных восприятий, где восприятие и опыт тела включаются друг в друга, где тело выступает здесь в качестве источника любой экспрессии и проектирования культура; 2) уровнем языкового (искусственного) общения⁴⁴⁷.

Г. Марсель также полагает, что intersубъективность нельзя свести к коммуникативности, дело здесь в особом онтическом свойстве, а именно открытости, «расположенности», «приобщению», что вообще является самой атмосферой существования не только мира людей, но и бытия в целом⁴⁴⁸.

Поэтому он так ценил философию М. Бубера, называя её «метафизической intersубъективности»: «Только в том случае, когда индивидуум осознает Другого как свою собственную инаковость и когда на основе этого он пытается проникнуть в Другого – только тогда он может разорвать замкнутый круг одиночества... Именно так и поступает Бубер»⁴⁴⁹. М. Бубер развил диалогическую тему исходя из иудаизма, где молитва понимается как разговор с Богом. Еврейская культура вообще являет уникальный пример коллективной религиозной респонзивности.

Intersубъективные образования воплощаются в факты культуры, формируя собственный аксиологический рейтинг – чем больше участников intersубъективной формации, тем выше ценность и значимость данного культурного факта. Самые высокие intersубъективные образования ста-

⁴⁴⁶ Лепский В.Е., В.А.Лефевр, П.Г.Щедровицкий // Рефлексивные процессы и управление <http://www.reflexion.ru>

⁴⁴⁷ Вдовина И.С. Морис Мерло-Понти: intersубъективность и понятие феномена // История философии. № 1. М., 1997.

⁴⁴⁸ Тавризян Г.М. Габриэль Марсель: Бытие и intersубъективность // История философии. № 1. М., 1997.

⁴⁴⁹ Marcel G. The Philosophy of Martin Buber. La Salle, Ill, 1967. P. 42.

новятся универсалиями, например, конституционные права и свободы. В этом смысле те религии, который больше всего сделали для цивилизации, становятся самыми большими интересубъективными образованиями – католицизм, ислам, индуизм. Католицизм дал миру университет, науку, идею компьютера (Р. Луллий). Ислам создал рациональную религиозную культуру и право, дав многим народам государственность и принципы общественного регулирования. Индуизм (ведизм, буддизм, брахманизм) известен культурообразующим влиянием на Юго-Восточную Азию.

Интерсубъективность связана с врождённой потребностью живого существа к игре. *Игровой характер культурных взаимодействий* был зафиксирован задолго до Й. Хейзинги и Э. Берна. В Древней Индии жизнь и культура рассматривались сквозь призму понятий *раса* – эстетический вкус и *лила* – божественная игра⁴⁵⁰. Шаманские пляски, сатурналии, жертвоприношение, театр – всё это разновидности игр, наполняющих религиозное пространство.

Автопоэтичность интересубъективности означает нелинейный характер её направленности, определяемый эмерджентными процессами, т.е. в процессе разворачивания и становления.

Прагматика интересубъективности заключается в *кооперативности (синергии)* участников, объединяющих волевые и речевые усилия для выработки совместной программы выживания, правовой организации деятельности, рационализации повторяющихся общественных моделей, социальной структуризации, выработке новых культурных смыслов. Кооперативность есть сплав общности целей участников, совместного опыта и понимания, их эмоциональных связей и чувства солидарности, вовлечённости. В политических исследованиях конца XX в. именно интересубъективная кооперативность и рефлексивность рассматриваются как движущий

⁴⁵⁰ Тимощук А.С. Эстетика ведийской культуры. Владимир, 2003.

фактор политических процессов⁴⁵¹. Очевидно, что взаимодействие участников социальнокультурных процессов выступает творцом и религиозных учений. Так, христианство возникло в поливалентной среде под влиянием иудаизма, египетских и древнешумерских мистерий, зороастризма и эллинизма. При этом политическое давление римской империи на подчинённые народы оказало не последнее влияние на его революционность, радикальность и пассионарность.

Коммуницирующие субъекты intersубъективно вырабатывают совместные стандарты рациональности (смыслы, цели, ценности, нормы и пр.), постоянно обновляя и координируя свои запросы и реакции в соответствии с достигнутыми соглашениями, а также формируя проективные устремления по выживанию своих сообществ. Этот процесс Ю.Хабермас называет «коммуникативной рациональностью»⁴⁵². Немецкий мыслитель тем самым подчеркивает специфику социального мышления, связанного с выбором, текст-контекстными отношениями, ситуативностью контакта. Социальная структура – это активная нейронная сеть, состоящая из внутренне-внешних точек бифуркации.

Интерсубъективность образуется синергетической проекцией нескольких интенциональностей, допредикативно разделяющих некоторые участки жизненных миров (релевантных зон), что есть трансцендентальная предпосылка любой социокультурной общности по Гуссерлю⁴⁵³. Интерсубъективные социальные кластеры образуются, прежде всего, как априорно-идеальные общности. Используя феноменологическую терминологию, можно предложить этапы образования intersубъективной модальности группы: 1) встреча, 2) эмпатия (неосознаваемая предрасположен-

⁴⁵¹ Bernstein R. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia, 1983.

⁴⁵² Фарман И.П. *Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса*. М., 1999.

⁴⁵³ Смирнова Н. М. *От трансцендентальной феноменологии к феноменологии социальной реальности: мировоззренческие основания «Великого синтеза» // Феноменологические исследования*. 1998. №2 С. 26–34.

ность субъектов), 3) аппрезентация (соучастливое изложение), 4) трансцендентальная апперцепция (единство познающих форм, доопытное единство распознавания), 5) аналогизирующая апперцепция (достраивание отдельных сторон объекта через опыт другого), 6) созерцательное проникновение в душевную жизнь alter ego, 7) сведение воедино нескольких описаний реальности (обобщение норм коммуникации у Ю. Хабермаса), 8) выбор коллективных апперцепций и презентаций, а также форм их описания.

Взаимодействие в интерсубъективной общности рождает привычное, стандартное знание и понимание для этой группы, а также модусы восприятия и модели поведения на основе коллективных когниций и партиципаций. Последнее, в свою очередь, обуславливает последующие интеракции, создавая узнаваемые схемы (типизация у Т.Бергмана и П. Бергера). Конфликт интерпретаций, о котором пишет П. Рикёр, по сути, является конфликтом типизаций, когда одна схема апперцепции не согласуется с другой. Допустим, восприятие И. Грозного как жестокого тирана плохо согласуется с его апперцепцией набожного христианина. Типизации порождают проекции на неизвестное и именно поэтому Гуссерль призывал их выносить за скобки, т.к. они создают препятствия для необусловленного раскрытия иных сторон объекта. В целом же, социокультурный мир и конфликты не делимы. Прошлое и настоящее, отцы и дети, буржуазия и рабочие, женщина и мужчина, наука и религия – конфликт ожиданий, типизаций и проекций составляет нервную ткань социума. Существует несколько моделей снятия конфликтов: 1) подавление (обыденная реакция), 2) вытеснение (психоанализ), 3) завершение (метод гештальт терапии).

Индивидуальная жизнь предстаёт как последовательность автоматизмов, растущих по мере удаления от конкретных ситуаций. Это же можно сказать и про коллективную жизнь обществ. Так, особая роль в истории принадлежит греко-римской рациональности выпестовавшей теоретическое мышление и критическую функцию разума. Именно последние послужили мощнейшим катализатором всемирной истории.

В этом смысле феноменология культуры позволяет нейтрально, незаинтересованно рассматривать любые социокультурных объекты, независимо от их порождения мифологическими, религиозными, научными, идеологическими и обыденными сферами. Она также позволяет описывать смысловые структуры сознания как генераторы социокультурных объектов.

Определённые умвельты из узеньких тропинок прокладывают более широкую социокультурную трассу, если их ценностно-смысловое наполнение имеет универсальное значение. Прежде всего, это социокультурные объекты, связанные с организацией жизни общества (конституционные права и свободы), получением знаний (всеобщее образование). Когда-то эти идеалы были выработаны в малых группах, но сейчас разделяются большими сообществами. Можно говорить о целых исторических кластерах, разделявших (разделяющих) идеалы просвещённой монархии, социализма, гражданского общества. Интерсубъективная культурология как раздел социальной феноменологии должна изучать процесс проникновения ноэматических горизонтов и формирование социокультурных целостностей. Культура предстаёт, таким образом, как конститутивная область смыслов универсалий *homo sapiens*.

Переход умвельта в социальный институт происходит через те же инструменты, описанные П. Бергером и Т. Лукманом: серийность, анонимность, объективация, сигнификация, типизация, институализация⁴⁵⁴.

Серийность. Цикличность бытия подталкивает человека к повторению одних и тех же действий связанных с организацией жизни индивидуального или общественного тела. Это могут быть ритуалы по усопшему, включение света, шахматная партия, покупка-продажа, прокладка рельсов – деятельность любой модальности (утилитарной, познавательной, эстетической или смешанной) подвергается рутинизации и становится, таким об-

⁴⁵⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

разом, тканью повседневной реальности. Особенно важна серийность для религии, где она фундирует традиционность, исконность, примордиальность, возводя ареал незыблемой сакральности и ветхозаветности.

Анонимность означает, что со временем изначальная цепочка передатчиков ценностей-смыслов-действий (передатчики пуран, древних сказаний) утрачивается либо подвергается мифологизации (создатели Евангелий).

Объективация – это перенос идеального порядка на общественную жизнь, превращение мыслительных структур в социокультурное тело. Примером объективации в религии могут служить практика захоронения в башнях молчания в парсизме, построение централизованного управления в католицизме.

Сигнификация – разновидность объективации, соотнесение предмета с ценностно-смысловым параметром, главный инструмент социокультурного трансцендирования – преодоления своей пространственно-временной ограниченности за счёт самосоотнесения с удалёнными горизонтами символического универсума. Сигнификация – это двусторонний процесс генерации смысловых значений и считывания чужих объективаций. Продукты сигнификации выражаются в знаковых формах, крупнейшим накопителем из которых является естественный язык. Во время речевого акта происходит онто-хроно-топо-поэтическая конкретизация или точка сборки символического индивидуального социокультурного универсума. Религиозная сигнификация заключается в точном следовании деталям ритуала в соответствующей традиции.

Типизация – обобщение другого, схематическая репрезентация объектов в свёрнутом виде; создание опорных точек определённости для последующего разворачивания социокультурного объекта. Типизация явлений психологической жизни позволила Ф. Brentano и Э. Husserl заложить основы феноменологии.

Последовательность типизаций составляет ткань социокультурного мира: первичные обобщения индивидуальны и по мере удаления от ситуаций визави обезличиваются. Научные типизации составляют стандартное знание науки и образования; обыденные типизации – здравый смысл. Типизации религиозного сознания – «язычник», «кафир», «млеччха», «мунафик» и т.п.

Институализация – значительная социокультурная типизация, разделяемая множеством интересубъективностей; конституирование устойчивых ценностно-смысловых социальных форм. Наука, религия, философия, искусство и т.п. – это смысло-нагруженные участки (семантические зоны) культуры, объективированные и типизированные для каждодневного использования.

Совокупность интересубъективных миров образуют социальную сеть знаний, которая с помощью технических носителей сегодня обрела облик интернета. На границах умвельтов происходит взаимодействие коллективных рациональностей и естественных установок: одни подвергаются дестабилизации и деконструкции, другие штампуются из плавильного тигля повседневности. Это и делает интересубъективность социокультурного мира важнейшим свойством его сущности и существования.

Интерсубъективность сопряжена с такими близкими категориями как «Другой», «диалогизм», «коммуникативная рациональность». Другой делает возможным моё существование.

Интенциональность социокультурного мира религии

Подробное исследование художественных образов приводит Ингардена к развитию теории интенционального существования, что позволяет наделить особым статусом этот домен бытия.

Р. Ингарден останавливается на примере со знаменем, чтобы рассмотреть разнородность, разноплановость существования объекта. С точки зрения материала, флаг – это всего лишь ткань и, если она обветшала, то не

представляет никакой ценности. Однако старые знамя продолжают бережно хранить, отдают ему воинские почести. Ценность знамени не зависит от ткани, она генетически связана с сознанием. Знамя имеет реальную опору в физическом мире, ткань выступает её онтическим основанием, но знамя как социокультурный объект «выходит далеко за пределы свойств реального объекта и не исчерпывается его сущностью. Поэтому реальный объект, служащий онтическим основанием такой объективности не может быть единственным основанием бытия вещи, ибо субъективное отношение и соответствующие акты сознания создают то, что мы называем "церковь", "флаг" и формируют второе и возможно более важное онтическое основание»⁴⁵⁵.

Феноменолог приводит пример церкви, чтобы раскрыть длительность поддержания интенционального объекта. Существование церкви зависит не только от освящения определённого здания, но и от сохранения отношения к этому зданию как к церкви со стороны верующих, которые поддерживают некоторые модели поведения⁴⁵⁶.

Социокультурные объекты, однако, сохраняют свою тесную зависимость с некоторым материальным (информационным) носителем. Так, если картина не сохранилась, и не осталось ни одной копии, то, по мере того, как стирается социальная память об этом объекте, угасает и её бытие. Внешние физические параметры – звуковые волны, краски и пр. материалы, являются каркасом для поддержания интенциональной устойчивости социокультурного артефакта. Однако Ингарден проводит тонкую грань между физическим носителем и интенциональным объектом: почести отдаются не ткани, а флагу, восхищение вызывают не буквы, а литературное произведение; то есть, даже если бы сохранился физический объект, но при этом не было бы направленности сознания, то сущность интенционального объекта не сохранилась бы.

⁴⁵⁵ Ingarden R. *Ontology of the work of art*. Athens, Ohio, 1989. P. 260.

⁴⁵⁶ *Ibid.* P. 259.

Говоря об природе интенциональных объектов не следует забывать, что их зависимость от сознания не перечёркивает физическую субстратность своих носителей. Книга, картина, икона, церковь, здание суда, национальный флаг, текст конституции и т.п. не перестают существовать как вещь, они лишь простирают свои дополнительные интенциональные параметры. В понимании природы таких объектов нам помогает концепция многослойности.

На социокультурные объекты распространяются определённые социальные ожидания, что нельзя сказать о материале, из которого они изготовлены. Если мы возьмём такую же ткань, как и на флаге, но не придадим ей социокультурного статуса, она не будет существовать как флаг. Таким образом, существование социокультурных объектов зависит не от одного сознания, а от согласия нескольких. Интенциональные образования поддерживают своё существование intersубъективно за счёт коммуникативного согласия, которое хранит параметры целостности интенциональных объектов. Благодаря знаковым системам интенциональные образования становятся публичными, доступными для ознакомления/оценки/изменения.

Интенциональные образования имеют разную продолжительность жизни. Сколько было создано произведений искусства в каждую эпоху, однако в общественном сознании остаются единицы. Какие-то интенциональные образования носят более устойчивый характер, например, идеалы истинности, равенства, свободы. Однако параметры этих объектов постоянно находятся в согласовании/корректировке специфических intersубъективных умвельтов (философские, правовые сообщества). Разные типы мировоззрений, с этой точки зрения, представляют собой коллективные формы идентификации смысловых объектов и самоидентификации участников смыслового обмена.

Интенциональность не равна индивидуальной проективности, поскольку устойчивость социокультурного объекта осуществляется публичной медиацией его характеристик. Совокупность интенциональных актов, поддерживающих стабильность социокультурного объекта может быть названа смысловым блоком. Это позволяет «чисто интенциональным объектам как бы освободить себя от непосредственного соприкосновения с актами сознания в процессе их исполнения и приобрести относительную независимость от них... Благодаря этому смещению в своей онтической относительности эти объекты получают некоторое превосходство в сравнении с первичными интенциональными объектами. Эти образования "субъективны", поскольку они, прежде всего, доступны одному сознающему субъекту, который породил их в акте своего сознания и, принадлежа этому конкретному акту, субъективные интенциональные образования не могут освободить себя от их зависимости.

Другое дело интенциональные образования, порождённые несколькими сознаниями, они соотносятся с некоторым смысловым блоком, являются "интерсубъективными" и могут быть означены и поняты разными сознающими субъектами как идентичные»⁴⁵⁷. Такие объекты являются публичными хотя бы формально, в силу их доступности любому, владеющему языком. Интерсубъективность объекта отстраивает его от индивидуального произвола. Собственно, понятие объективности, с точки зрения феноменологии, означает интерсубъективную защиту объекта. Наши индивидуальные фантазии, утопии могли бы нанести ущерб стабильности интенционального объекта.

Таким образом, интенциональность может быть индивидуальной и коллективной. Коллективная интенциональность – это интерсубъективность, процесс поддержания стабильности социокультурного объекта. Ре-

⁴⁵⁷ Ingarden R. The Literary Work of Art. Illinois, 1973. P. 126.

лигии лишь в догматической репрезентации являются богооткровенными и вечными. При внимательном социокультурном исследовании, они оказываются результатом сборки определённых исторических интересубъективностей. Так, буддизм – это социальная критика кастового брахманизма, плюс свободомыслие шраманов и джайнов. Христианство – это сплав революционности иудаизма и его диаспоры, эллинизма, митраизма, египетских мистерий. Габитуальность феноменологии ставит её ближе к понимающей методологии, нежели объясняющей.

Феноменология является актуальным культурологическим трендом, поскольку сейчас мы имеем дело с растущей социальной неоднородностью. Существование культурных ценностей и смыслов продолжается в разнородных художественных, религиозных и иных группах благодаря интенциональности сознания⁴⁵⁸. Теория ценностно-смыслового традирования может обогатиться опытом традиционных культур, где маршрутизация потоков социальной памяти осуществляется не классически, т.е. не через принудительную унификацию, а через актуализацию малого⁴⁵⁹.

Феноменология религии позволяет отказаться от привычной дихотомии материальное – идеальное. Религия и её памятники, документы двуедины: они имеют пространственно-временное нахождение и интенциональное содержание. Несмотря на свою строгую зависимость от материальной основы, объекты культуры генетически связаны с сознанием. Если в случае с утратой физического носителя возможно продолжение его существования в сознании людей, то в отсутствии интенциональной направленности, физический объект перестаёт быть памятником религиозной культуры. Идея онтического богатства интенциональных объектов является важным достижением феноменологии, так как она исправляет упрощён-

⁴⁵⁸ Ingarden R. *Ontology of the work of art*. Athens, Ohio, 1989. P. 259.

⁴⁵⁹ См.: Тимошук А.С. *Традиционная культура: сущность и существование*. дис. ... докт. филос. наук. – Нижний Новгород, 2007. С. 182–240.

ное платоническое деление. Категория интенционального заполняет провал между материальным и идеальным огромным разнообразием модусов социокультурных объектов.

На границах жизненных миров возможны конфликты конкретизации (интерпретации). Так, конфликт конкретизации конституционных прав и свобод можно рассмотреть на примере обсуждения проекта закона об оскорблении религиозных чувств. Сторонники этого законопроекта видят в нём гаранта неприкосновенности священного, а противники полагают, что он выводит религию из сферы общественной критики, что плохо для самой же религии. Конституционные права и свободы имеют индивидуальные интенциональные параметры и их тождественность устанавливается intersubjectively.

Timoschuk E.A.

PHENOMENOLOGY OF RELIGION

The paper develops the topic of phenomenological analysis of religion. Religion is taken as a language-value formation, which is articulated and negotiated in living worlds with their identities, interests, cognition, models of behaviour.

Keywords: Negotiation of sociocultural objects status, phenomenology of religion, socio-cultural objects, social constructivism.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РАЙОНЕ ТРИДЦАТИКИЛОМЕТРОВОЙ ЗОНЫ РОСТОВСКОЙ АЭС

Представление о значении внешнего окружения и необходимости учитывать силы, внешние по отношению к предприятию, появилось в управленческой мысли в конце 50-х годов, а сегодня прочно вошло в тезаурус антикризисного управления как понятие «среды косвенного воздействия». Для того чтобы обеспечить выживание и достижение поставленных целей, предприятие должно быть в состоянии эффективно реагировать и приспособливаться к изменениям внешнего окружения.

К значимым переменным среды косвенного воздействия принято относить технологию, состояние экономики, политическую обстановку и социокультурные факторы. Среди последних заметную роль играет религиозная ситуация в регионе расположения предприятия.

Сегодня под «религиозной ситуацией» понимают определенное положение дел в обществе, регионе, на конкретном объекте, которое характеризуется специфическими особенностями и интенсивностью религиозных проявлений, их динамикой и направленностью изменений, характером и степенью их воздействия на общественную среду. Изучение религиозной ситуации, как правило, ведется на двух взаимосвязанных уровнях: институциональном и уровне массового сознания⁴⁶⁰.

Не преследуя в данной статье столь масштабных целей, представим краткую характеристику религиозного ландшафта тридцатикилометровой зоны РоАЭС. При этом мы будем рассматривать данную территорию как зону «ближайшего внешнего окружения», способного оказывать на станцию «косвенное воздействие», оставляя «за кадром» другой смысл, свя-

⁴⁶⁰ Лопаткин Р.А. Религиозная ситуация в современной России и место в ней протестантизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 4. – с. 273-277.

занный с печальными событиями Чернобыльской аварии (тридцатикилометровая зона - «территория, населению которой придётся непосредственно реагировать на аварийную ситуацию»; «зона потенциального поражения» и т. д.). Отметим также, что избранное нами ограничение для «ближайшего внешнего окружения» РоАЭС районом тридцатикилометровой зоны весьма условно, особенно если учесть, что без станции сегодня уже нельзя помыслить социально-экономического развития всей Ростовской области.

Тридцатикилометровая зона РоАЭС охватывает части четырех районов Ростовской области: Волгодонского, Цимлянского, Дубовского, Зимовниковского. Крупнейшее представительство здесь имеет Русская православная церковь. До 2011 года Волгодонск, вместе с храмами соседних районов, входил в состав Волгодонского благочиния Ростовской и Новочеркасской епархии. С 2011 года Волгодонск стал центром Волгодонской епархии, охватывающей, помимо Волгодонска, 23 района востока и юго-востока Ростовской области, в том числе Волгодонский, Цимлянский, Дубовский, Зимовниковский.

На территории Волгодонска действует 8 православных приходов, причем часть из них входит в Волгодонский центральный благочинный округ, а другая часть – в Волгодонско-Цимлянский благочинный округ. Большинство православных приходов Волгодонска были заложены в начале 90-х годов. С 2006 года православный храм Покрова Пресвятой Богородицы действует и на территории Ростовской АЭС. В районе тридцатикилометровой зоны расположены также 1 приход в с. Дубовском (Волгодонский центральный благочиннический округ), 2 прихода в г. Цимлянске и 1 приход в ст. Романовской (Волгодонско-Цимлянский благочинный округ)⁴⁶¹.

Кроме православных приходов в Волгодонске официально осуществляют деятельность следующие религиозные организации: 1 римско-

⁴⁶¹ Официальный сайт Волгодонской Епархии: <http://viseparchia.ru>.

католический приход, 6 протестантских общин различного толка, 1 община Духовных Христиан Молокан, 1 община Свидетелей Иеговы, Волгодонский филиал Международного общества сознания Кришны⁴⁶².

Эксперты считают, что кроме этих религиозных организаций в Ростовской области, в том числе в районе тридцатикилометровой зоны РоАЭС, действуют религиозные группы, осуществляющие деятельность без государственной регистрации и приобретения правоспособности юридического лица. Часть из них, такие как баптисты «отделенные», не регистрируются принципиально. Часть – были зарегистрированы, но по различным причинам не перерегистрировалась или снимаются с учета. Многие религиозные объединения имеют, наряду с зарегистрированными религиозными организациями, «дочерние» незарегистрированные религиозные группы: малочисленные приходы РПЦ Московского Патриархата, старообрядцы, баптисты, пятидесятники, мормоны, Свидетели Иеговы, евангельские христиане, адвентисты, Армия Спасения, группы мусульман, представленные народами Северного Кавказа и др.⁴⁶³

Особо необходимо сказать о деятельности мусульманских общин. Всего на территории Ростовской области зарегистрировано 19 таких общин, что почти в пять раз меньше, чем протестантских религиозных организаций (Евангельских христиан-баптистов – 34; Адвентисты седьмого дня – 32; Христиане веры евангельской – пятидесятники – 27), и почти столько же, сколько организаций иеговистов (Свидетели Иеговы – 16)⁴⁶⁴. В восточной части Ростовской области сегодня фиксируется преимущественно автономное существование мусульманских общин. Регистрация общин, входящих в централизованные структуры духовных управлений, предполагает постоянную отчетность перед налоговыми органами и орга-

⁴⁶² Авиаспортивный сайт (содержит неофициальную информацию о населенных пунктах Российской Федерации); по запросу «г. Волгодонск» - <http://mmorgbb.ru>.

⁴⁶³ Официальный портал правительства Ростовской области (общие сведения о численности зарегистрированных религиозных организаций в целом по Ростовской области) - <http://www.donland.ru/Default.aspx?pageid=75380>.

⁴⁶⁴ Там же.

нами юстиции, что требует немалых расходов. Поэтому многие из областных религиозных общин функционируют автономно, не входят в состав ДУМов и не зарегистрированы в органах юстиции. Всего на Востоке области таких общин, по некоторым данным, около пяти⁴⁶⁵.

Необходимо подчеркнуть, что население, проживающее на территории тридцатикилометровой зоны РоАЭС и исповедующее ислам, является довольно пестрым по своему составу. Исследователи считают, что на Востоке Ростовской области проживает основная часть чеченской диаспоры, которая начала переселяться сюда еще с середины 60-х годов после сталинских репрессий. Так уже к 1989 году и в Дубовском, и в Зимовниковском районах проживало более чем по 2 тысячи чеченцев. Кроме чеченцев в этих двух районах Ростовской области с конца 70-х годов отмечается рост числа представителей дагестанских народностей - даргинцев, аварцев, лезгин, кумыков, табасаранцев, а также переселенцев с Южного Кавказа – азербайджанцев⁴⁶⁶.

События последних десятилетий еще более изменили этническую и конфессиональную карты Ростовской области. По данным последней переписи, самой большой этнической группой мусульман, проживающих в области, стали турки-месхетинцы, которые сконцентрировались, в том числе, в Волгодонском и Зимовниковском районах⁴⁶⁷.

Представители различных диаспор ведут достаточно автономную религиозную деятельность и даже молятся отдельно. Несмотря на то, что все последние годы традиционное лидерство в официальных исламских структурах Ростовской области оставалось за татарским духовенством, с изменением этнического облика исламской общины появились лидеры и из числа кавказских диаспор.

⁴⁶⁵ Добаев И., Патеев Р. После Ставрополя: ислам и миграция на Юге России (на материалах Ростовской области) // Информационный портал «Юг России Инфо» - http://southru.info/1148145839-igor_dobaev_rinat_pateev.html.

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Краткая социально-демографическая характеристика населения Ростовской области: По данным Всесоюзной переписи. Часть 1. Ростов н/Д, 1991. С. 198–201; Ростовская область в цифрах 2003 / Статистический ежегодник. Ростов н/Д, 2004. С. 44.

Существенным фактором дезинтеграции мусульманской общины стал раскол в общероссийских централизованных управлениях мусульман и деятельность отдельных лидеров, ориентирующихся на разные центры. Так на базе местного мухтасибата, который с 1982 г. возглавляется Джафаром Бикмаевым – татарин по национальности, создается Духовное управление мусульман Ростовской области и Юга России с ориентацией на Центральное Духовное управление Мусульман России (ЦДУМ, г. Уфа). В результате появления новых лидеров в мусульманской общине области, в противовес традиционному управлению, в Новочеркасске создается Главное духовное управление мусульман Ростовской области, которым руководит также один из представителей татарской общины Флюр Арсланов. Новое управление ориентируется и входит в состав Духовного управления мусульман Европейской части России (ДУМЕР, г. Москва)⁴⁶⁸.

Еще одной многочисленной диаспорой Ростовской области может быть названа корейская, которая в случае тридцатикилометровой зоны РоАЭС сконцентрирована в Волгодонском районе⁴⁶⁹. Единственная коллективная организация многочисленной донской корейской диаспоры - Ассоциация корейцев Ростовской области - была создана в 1991 году. Основными целями и задачами организации, которые никак нельзя назвать религиозными, являются «объединение усилий донских корейцев в деле возрождения и сохранения национальной культуры, традиций, родного языка, сплочение корейцев в единую дружную семью, содействие в сохранении традиций добрососедских взаимоотношений между всеми народами Дона, поддержание связи с исторической родиной». Лишь половина корейцев считает себя верующими, оставшаяся половина исповедует пре-

⁴⁶⁸ Патеев Р.Ф. Религиозное возрождение в Ростовской области // Сайт Духовного управления мусульман Европейской части России - <http://dumrf.ru/regions/61/history>.

⁴⁶⁹ Официальный портал правительства Ростовской области (национальные отношения) - <http://www.donland.ru/Default.aspx?pageid=77513>.

имущественно христианство и традиционный для восточных народов буддизм⁴⁷⁰.

Взаимоотношения Правительства Ростовской области с религиозными объединениями строятся в строгом соответствии с российским законодательством о свободе совести и о религиозных объединениях. Руководство традиционных религий поддерживает с представителями органов власти и местного самоуправления партнерские конструктивные отношения взаимодействия и сотрудничества во всех областях, в которых есть общий интерес. Взаимодействие с другими религиозными объединениями менее интенсивно, по преимуществу связано с нуждами религиозных общин⁴⁷¹.

Если говорить о Волгодонске, то в целом религиозная ситуация здесь характеризуется как стабильная и спокойная. Так начальник межмуниципального управления МВД России «Волгодонское» Юрий Середа на пресс-конференции 15 января текущего года, посвященной итогам криминальной обстановки на территории обслуживания за 2012 год, заявил, что в городе «не произошло серьезных инцидентов и проблем, связанных с межнациональными вопросами, с проявлениями экстремистского характера на религиозной почве»⁴⁷².

Несмотря на то, что с изменением этноконфессионального баланса в восточных районах Ростовской области неоднократно случались конфликты с участием турок-месхетинцев, чеченцев, представителей дагестанских народов (в том числе, в Дубовском и Зимовниковском районах), эксперты отмечают, что подавляющее число этих конфликтов имели хозяйственную либо криминальную, но не межнациональную и межконфессиональную основу, что особенно ярко проявилось в недавних событиях, произошед-

⁴⁷⁰ Сайт «Корё Сарам. Записки о корейцах» - <http://kore-saram.ru/Kore-saram-na-Donuput-dlinoi-v-20-let>.

⁴⁷¹ Официальный портал правительства Ростовской области (общие сведения о численности зарегистрированных религиозных организаций в целом по Ростовской области) - <http://www.donland.ru/Default.aspx?pageid=75380>.

⁴⁷² Главный полицейский Волгодонска подвел итоги криминальной обстановки в городе, 15 января 2013 – Городской портал «Волгодонск.Про» <http://www.volgodonsk.pro/novosti/novost-dnja/>.

ших в соседнем с Дубовским – Ремонтненском районе Ростовской области⁴⁷³.

Завершая краткую характеристику религиозной ситуации в районе тридцатикилометровой зоны РоАЭС, выделим главное: несмотря на внешнее благополучие и относительную стабильность, религиозная ситуация на данной территории все же содержит обстоятельства, которые при неблагоприятных условиях могут выступить как факторы дезинтеграции общества. Имеется в виду, прежде всего, сам факт поликонфессиональности, автономности и закрытости некоторых религиозных сообществ. Не меньшую озабоченность вызывает деятельность множества религиозных общин без официальной регистрации, в отрыве от центральных религиозных организаций, а также разобщенность внутри самих конфессий по этническому или территориальному признаку. В этих условиях становится актуальным целенаправленное и тщательное изучение религиозной ситуации вблизи РоАЭС с целью выявления и профилактики возможных зон риска, как для безопасной эксплуатации станции, так и для безопасности регионального сообщества в целом.

Topilina N.V.

FEATURES OF A RELIGIOUS SITUATION IN THE THIRTY-KILOMETER ZONE OF THE ROSTOV NUCLEAR POWER PLANT

This article gives a brief description of the religious situation in the thirty-kilometer zone of RoNPP; significance of safe operation, careful studying the of features of the religious situation near the station that are associated with poly-faith, existence of ambiguous dynamics of religious communities are actualized.

Keywords: indirect effects, poly-confessional, disintegration factors, inter-faith dialogue

⁴⁷³ Ищенко А. Нужны немедленные меры, чтобы на востоке Ростовской области не повторилось еще одно «Ремонтное» - Комсомольская правда <http://rostov.kp.ru/online/news/1267938>.

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ПРОЦЕССА
СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В ХРИСТИАНСКОМ
И ИСЛАМСКОМ ОБЩЕСТВАХ**

Процесс развития религии в течение нескольких последних столетий тесно связано с феноменом секуляризации. С середины XIX века данный процесс стал особенно очевиден и потребовал своего теоретического осмысления.

Сам процесс секуляризации далеко не очевиден и вызывает множество споров: есть ли он вообще, действительно ли религия утрачивает свои позиции в обществе или только трансформируется в новых социальных условиях. Л. Шайнер (Shiner) в 1967 г. выделил шесть значений термина «секуляризация»: упадок религии, ее приспособление к «миру», выдавливание религии из общества (дифференциация), трансформация религиозных верований и институтов в светские альтернативы, десакрализация мира и, наконец, переход от «сакрального» общества к «светскому»⁴⁷⁴. Многие исследователи, поддерживающие расширительное толкование определения религии (М. Йингер, Р. Белла, Н.Лукман и др.)⁴⁷⁵, считают понятие секуляризации несостоятельным. Например, Милтон Йингер признавая в качестве «религиозных» не только церковные формы, считает, что религия будет существовать в любом обществе и в разных формах, и, соответственно, как таковое понятие «секуляризации» псевдонаучно⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ Shiner L. The concept of secularization in empirical research // Journal for the scientific study of religion. 1967. Vol. 6. P. 209 - 217.

⁴⁷⁵ Узланер Д.А. Секуляризация как социологическое понятие // Социологические исследования. №8. 2008. С. 62 – 67.

⁴⁷⁶ Yinger M. Scientific study of religion. P. 38.

В историческом плане секуляризация общественных институтов оказалась связанной с христианством. В результате Реформации и дробления католического мира, формирования национальных государств, дифференциации науки в самостоятельную общественную силу и усиление рационалистических тенденций, нередко носивших антиклерикальный характер, в эпоху Просвещения проявилось снижение роли религии в общественных процессах. Для христианского богословия, начиная с XVIII в., процесс секуляризации стал вызовом, требующим адекватного ответа. Разнообразные концепции секуляризации первоначально создавались в рамках самой теологии, где католическая и протестантская апологетика рассматривала этот процесс как великое отпадение от Бога и веры. Попытки опровергнуть новейшие научные направления в XIX веке в конечном итоге оставили религии лишь область так называемых «вечных вопросов» - происхождения мира, смерти, вины, страдания. Либеральные теологи XIX столетия обратились к самому человеку и попытались доказать, что он «априорно» религиозен и, соответственно, любой «нормальный индивид» должен не только логически мыслить, морально судить, но и религиозно жить ⁴⁷⁷.

В XX в. появляются богословы - Д. Бонхёффер (Bonhoeffer), П. Тиллих, Д. Робинсон (Robinson), Х. Кокс (Cox) - которые в свете испытаний Второй Мировой войны, предприняли попытку не противостоять секуляризации, а увидеть в ней результат исторического пути самого христианства, когда, к примеру, П. Тиллих стал писать об излишней иерархизированности и консервативности христианства (в частности традиционного христианства, «ортодоксии»), т.е. основных исторических «юрисдикций».

В социологию понятие «секуляризации» было впервые введено М. Вебером в XX веке в работе «Протестантская этика и дух капитализма»⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Коначева С.А. Религиозная ситуация в постсоветской России: особенности процесса секуляризации. // Трансформация идентификационных структур в современной России: Сборник научных трудов. М.: Московский Общественно-научный Фонд, 2001. С. 90.

⁴⁷⁸ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.

В начале 1970-х гг. «секуляризация стала правящей догмой в социологии религии»⁴⁷⁹. Данные целого ряда социологических исследований подтверждают, что роль «исторических юрисдикций» в последнее десятилетие XX века в развитых странах Запада заметно снизилась, уступая место атеизму, агностицизму или равнодушию к религии. Например, по данным исследований конца 1990-х годов, регулярно выполняли все христианские обряды и посещали церковь только 58% жителей США, 17% французов, 33% немцев, 11% жителей Финляндии, Дании и стран Восточной Европы. Исключения составляли лишь Польша, Италия и Испания, где религиозность населения была самой высокой в Европе - на уровне 70 - 80%⁴⁸⁰.

Однако уже в 1980-е годы стало наблюдаться «великое возрождение религий» и рост религиозности, которые вызвали перелом в осмыслении явления секуляризации. Во весь голос заявили о себе новые религиозные движения, усилилось влияние фундаменталистских движений, выступающих за сохранение традиционных религий в их первоначальном виде⁴⁸¹.

Видные социальные теоретики – Ю. Хабермас, Ж. Деррида, Ч. Тэйлор (Taylor) – связывают эти изменения в религиозной сфере с появлением «постсекулярного общества», где мир снова становится «волшебным»⁴⁸². Юрген Хабермас писал: «Чтобы общество можно было назвать постсекулярным, оно сначала должно было быть секулярным. Итак, это выражение может относиться только к европейским обществам или таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия, у граждан которых постепенно (а после второй мировой войны даже резко) ослабились религиоз-

⁴⁷⁹ Christiano K.J., Swatos W.H.Jr. Secularization theory: the course of a concept // The secularization debate (ed. W. H. Swatos, D. VA. Olson). Lanham, Boulder, N. Y., Oxford: Rowman & Littlefield publishers, inc., 2000. P. 23.

⁴⁸⁰ Парашевин М. Теория секуляризации в европейском научном дискурсе // Социология: теория, методы, маркетинг. 2006, №2. С. 93 - 94.

⁴⁸¹ Узланер Д. А. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. 2008. № 2. С. 135

⁴⁸² Руткевич Е.Д. Западная социология о перспективах религии // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М. П. Мчедлов. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 434.

ные связи. В этих странах осознание жизни в секулярном обществе распространилось более или менее широко»⁴⁸³.

Так, в общенациональном опросе 2003 года в США (проведено исследовательской организацией «PewCenterResearch») были зафиксированы довольно высокие оценки значимости религиозных организаций для социальной жизни. 52,2% американцев считали, что религиозные организации должны выражать свою позицию по первоочередным социальным и политическим вопросам; при этом 24,4% опрошенных хотели бы увеличения участия религиозных лидеров в различных телевизионных ток-шоу; 33,4% — чтобы таких выступлений было меньше, а 39,3% были удовлетворены существующим уровнем; 37,1% согласны с тем, чтобы религиозные лидеры выступали советниками политиков, а 30,9% ратовали даже за усиление подобного сотрудничества; наконец, 38,3% высказались в поддержку того, чтобы религиозные лидеры сами занимали общественно значимые должности, а 27,7% хотели бы видеть побольше их на таких должностях⁴⁸⁴.

В европейских странах в основном сохраняется высокий уровень религиозной самоидентификации, причем, согласно социологам службы «EuropeanValueSystem» жители крупных европейских городов в конце XX века переживали «духовное возрождение», а значит, разговоры об упадке религиозности в современном обществе беспочвенны⁴⁸⁵. Тот факт, что в последнее время «лицо» религии сильно изменилось, не вызывает вопросов. Харвей Кокс (Сох) в своей книге «Религия в светском городе» (1965) писал о потере религией своего влияния, причем это ему казалось неоспо-

⁴⁸³ Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 1 // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). Апрель.

⁴⁸⁴ Парашевин М. Теория секуляризации в европейском научном дискурсе // Социология: теория, методы, маркетинг. С. 94.

⁴⁸⁵ Европейские горожане стали религиознее. URL: <http://www.atheism.ru/archive/text/260.phtml>. (дата обращения: 12.11.2011).

римым фактом⁴⁸⁶. Однако, уже в 1984 г. Кокс говорит о более поздней тенденции «возрождения религии и возвращении людей к вере»⁴⁸⁷. По его мнению, этот поворот произошел в 70-х — начале 80-х годов. П.Бергер в те же годы заявил, что вся литература, касающаяся теории секуляризации (в том числе и его собственные труды), ошибочна по сути, и уже можно говорить о десекуляризации⁴⁸⁸.

Интересна позиция британского социолога Брайана Уилсона (Wilson), который пишет, что процесс секуляризации сам развивается и, таким образом, современные западные общества проживают «взятый взаймы капитал», т.е. религиозные смыслы и ценности, нажитые в прошлом. В связи с тем, что светская рациональность не может сформировать позитивные ценности и способствует «вандализму и хулиганству», «черствости по отношению к тем, кто плохо приспособлен к жизни или находится в невыгодном положении», «снижению чувства собственного достоинства в широком смысле слова... невниманию к внешнему виду и архитектуре городов, невниманию к состоянию природы»⁴⁸⁹ [16], население обращается к прошлому, к религии, в поисках решения указанных проблем.

С другой стороны, Р. Инглхарт (Inglehart) считает, что отказываться от теории секуляризации, несмотря на то, что она переживает сегодня кризис — пока рано. Критики секулярных процессов, по его мнению, делают ошибочный упор на отдельные аномалии и сильно концентрируют внимание на США, которые сам он считает «девиантным» случаем. Поэтому с

⁴⁸⁶ Нельсон Л.Д. Секуляризация и социальная интеграция в сопоставительном аспекте // Социологические исследования. 1992. № 5. С. 111.

⁴⁸⁷ Cox H. Religion in the secular city: Toward a postmodern theology. N.Y.: SimonandSchuster, 1984. P. 20.

⁴⁸⁸ The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics // ed. by Berger P. Grand Rapids, Mich.: William B. Erdmans Publishing Co., 1999. P. 28.

⁴⁸⁹ Wilson B. Religion in sociological perspective. .N.Y.: Oxford University press, 1982. P. 182, 50—52, 176—178.

его позиции необходимо не отвергать теорию секуляризации, а только откорректировать в соответствии с новыми данными и процессами.

Р. Инглхарт выводит закономерность изменения степени религиозности в обществе, ставя ее в зависимость от такого фактора, который он называет «экзистенциальной безопасностью» и понимаемый как уровень ощущения гражданами своей безопасности. Соответственно, чем выше этот уровень у каждого гражданина, тем ниже уровень религиозности, тем сильнее разрушаются религиозные ценности, верования и практики. Р. Инглхарт пишет: «...Эрозия религиозных ценностей, верований и практик обусловлена длительными изменениями в экзистенциальной безопасности, связанными с человеческим развитием и социоэкономическим равенством, а также с культурным наследием и религиозными традициями каждого общества»⁴⁹⁰. Ощущение безопасности очень важно для человека с позиции социолога, поскольку разрушается такая функция религии, как «релятивация» человеческих страданий и несчастий⁴⁹¹. Этим Инглхарт и объясняет религиозность жителей стран третьего мира.

Созвучными с концепцией десекуляризации являются концепции «скрытой религии» Э. Бэйли (Bailey) и так называемой «диффузной религии» Р. Чиприани (Cirigliani)⁴⁹². Авторы концепций утверждают негасимую потребность людей в трансцендентных смыслах своего бытия, даже при повсеместном распространении мирских ценностей. «Диффузная религиозность» - тип современной религиозности, существующей «размыто» (диффузно), в тесном переплетении со светскими установками и ценно-

⁴⁹⁰ Inglehart R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge, 2004. URL: http://ksghome.harvard.edu/~pnorris/Books/Sacred_and_secular.htm. (дата обращения: 15.02.2012)

⁴⁹¹ Yinger M.J. Sociology Looks at Religion. L. 1963. P.24

⁴⁹² Смирнов М.Ю. Краткий обзор истории социологии религии // Социология религии: словарь. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та. 2011. С.18.

стями, и активизирующей только в ситуациях значимых конфессиональных событий⁴⁹³.

К 90-м гг. XX в. устанавливается некоторый консенсус относительно понимания сути явления секуляризации, под которой признается процесс утраты религией своей социальной значимости⁴⁹⁴. Брайан Уилсон в 1960-х гг. определил секуляризацию как «процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость»⁴⁹⁵. Одновременно религия вполне может оставаться значимым явлением для того или иного индивида: «Для отдельных индивидов или групп религия, конечно, может оставаться мощным - а возможно даже и самым мощным - фактором в их жизни. Но это не распространяется на всю совокупность людей в западном обществе, вне зависимости от того, ходят ли они в церковь или нет»⁴⁹⁶.

Современное общество тесно связано с таким процессом как глобализация. Глобализация приводит к распространению секулярных тенденций в иные культурные социосистемы. Процессом секуляризации в современном мире затронуты не только христианские страны. Неоднократно отмечается, что аналогичное явление можно наблюдать и в странах исламских, когда вначале XX в. начался важный процесс диалога, взаимопроникновения и взаимопонимания двух культур – исламской и христианской, в мусульманскую среду стали проникать как идеи и образ жизни современного западного общества, так и те проблемы, с которыми сталкиваются христианские деноминации. Однако особенность религиозности в исламе

⁴⁹³ Смирнов М.Ю. Чиприани Р. // Там же. С. 301 – 302.

⁴⁹⁴ Узланер Д.А. Секуляризация как социологическое понятие // Социологические исследования. С. 63.

⁴⁹⁵ Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment. L.: Watts, 1966. P. 14.

⁴⁹⁶ Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment. L.: Watts, 1966. P. 12.

является то, что в нем нет «института церкви», нет разделения на светское и духовное, «здесь все целостно»⁴⁹⁷.

П. Дж. Ватикоти (Vatikiotis) считает, что нестабильность в современном исламском мире является всего лишь «поиском... возможности существования» традиционного образа жизни, «который безвозвратно разрушен, смещен со своих позиций и подавлен», с современностью, «которая наступает со всех сторон»⁴⁹⁸. Проведение в ряде стран антиклерикальных реформ позволило сблизить их с Западом⁴⁹⁹. Тем не менее, С. Фарах приводит ряд доказательств того, что висламской культуре присутствует особое отношение кразличного рода заимствованиям, когда те осуществляются только в области техники и технологии, а не в сфере искусства и духовной культуры. Развитие реформаторского движения в исламе приводит в итоге к тому, что «историческое возобладало над современным и фантастическое – над рациональным»⁵⁰⁰.

Л.Д. Нельсон (Nelson) пишет: «Я вижу немного доказательств того, что процесс «возрождения» религии действительно происходит. Скорее история Ислама доказывает, что эта религия труднее, чем какая-либо другая приспособляется к изменениям современного мира. Из-за глобальной политики, а также использования новых технологий, Ислам столкнулся с такими проблемами, которые, до недавнего времени могло избежать большинство истинных мусульман»⁵⁰¹. Альберта Урани (Hourani) отмечает «То, что называют возрождением Ислама» до известной степени... является ил-

⁴⁹⁷ Мансуров С. Секуляризация и ислам. Аппрайд. 2007. №7 (66). URL:<http://islam.com.ua/gazeta/0704/sekul.shtml> (дата обращения: 14.06.2012).

⁴⁹⁸ Vatikiotis P.J. Islamic resurgence: A critical view // Islam and power. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981. P. 194.

⁴⁹⁹ Алиев С.М. История Ирана. XX век. М., Институт Востоковедения РАН. 2004. С. 487.

⁵⁰⁰ Фарах С. Духовная секуляризация и религия: опыт христианств и ислама. М., 2008. С. 128-129.

⁵⁰¹ Нельсон Л.Д. Секуляризация и социальная интеграция в сопоставительном аспекте // Социологические исследования. 1992. № 5. С. 117.

люзией: то, что произошло — это не изменение чувств и верований людей, но расширение сферы политических дискуссий и политической деятельности»⁵⁰².

Тем не менее, современное исламское духовенство озабочено процессом секуляризации. Среди ее признаков указываются следующие: проявление феномен обрядовой религиозности, потеря религией роли нравственного императива в жизни людей, в межчеловеческих отношениях, семья перестает выполнять «роль домашней религиозной общины», происходит утрата веры в превосходство ислама над другими религиями, в результате чего «принципы ислама перестают быть главными жизненными принципами», а к самому «исламу начинают относиться как к культу, а не как к образу жизни»⁵⁰³.

Таким образом, теория секуляризации зародилась на рубеже XIX – XX веков в связи с потребностью в осмыслении процессов потери церковными организациями своего влияния в Европе. Она стала логическим продолжением теории прогресса и основывалась на эмпирических данных о религиозности в Европе, США и некоторых нехристианских странах (Турция, Египет). В середине 1970-х – нач. 1980-х гг. были зафиксированы данные, противоречащие теории секуляризации. Ряд исследователей отказался от тезиса о необратимости секулярных процессов (П. Бергер, Х. Кокс). В целом можно утверждать, что сегодня не существует неопровержимых доводов ни в пользу теории секуляризации, ни против нее.

Глобализация способствовала распространению секуляризации на нехристианские страны, что, однако, ставит вопрос о ее природе как «западном влиянии», внешнем факторе, анализ которого требует специальных концептуальных форм.

⁵⁰² Hourani A. The emergence of the Middle East. London: Macmillan, 1981. P. 189.

⁵⁰³ Мансуров С. Секуляризация и ислам. Арраид. 2007. №7 (66). URL:<http://islam.com.ua/gazeta/0704/sekul.shtml> (дата обращения: 14.06.2012).

Khlopkova O.V.

SOME ASPECTS OF DEVELOPMENT OF SECULARIZATION IN CHRISTIAN AND ISLAMIC SOCIETIES

The article discusses features of the development process of secularization in Europe and the U.S., as well as Muslim countries. Examines the impact of globalization on the religious life of the Islamic states.

Key words: secularization, desecularization, globalization, sociology, theology

Худякова Г.П.

ГРЕХ И ПОКАЯНИЕ В АВРААМИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В центре современного этапа религиоведения находится исследование религиозных учений о человеке. Религиозная антропология является естественным полем для междисциплинарного, межрелигиозного и межкультурного диалога. Смысложизненной ценностью авраамических учений о человеке выступают категории «грех» и «покаяния». В религиозном смысле, «покаяние» - это «исправление последствий, нивелирование греха». *Тип и характер покаяния определяется нравственно-смысловым содержанием греха.*

Слово «грех» широко распространено в древнерусском (с XI в.) и старославянском языках со значением «огрех», «ожжение (совести)». ⁵⁰⁴ «ошибка», «заблуждение», «проступок». «грешить» значит «не попадать в цель», «отклоняться от истины» ⁵⁰⁵. В словаре В.И. Даля, «грех - это

⁵⁰⁴ См.: Этимологический словарь русского языка. /Под ред. М. Фасмера, пер. с нем. О. Н. Трубача. М., 1986. С. 456-457.

⁵⁰⁵ См.: Вахромеев. Ф. Проблемы богословской антропологии. // Труды Минской духовной академии. Жировичи, 2005. №3. С. 7.

поступок, противный закону Божию, вина перед Господом, ошибка, погрешность, беда, напасть, несчастье...». В словарях библейского богословия грех рассматривается как **непослушание, которым человек сознательно и умышленно противопоставляет себя Богу, отказ человека от любви Бога**. В «Библейском словаре» В.П. Вихлянцева,⁵⁰⁶ «грех - это то, что разделило и продолжает разделять человека с Богом, его Творцом». «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона»⁵⁰⁷ трактует грех как **отступление делом, словом и помышлением от заповедей Божиих и нарушение закона Божия**.

В «Российском гуманитарном энциклопедическом словаре»⁵⁰⁸: **«грех - религиозно-богословское понятие, соответствующее тому, что в этике называется "злом", а в праве - "преступлением"...**». В «Психологической энциклопедии»⁵⁰⁹ зафиксирована широкая интерпретация греха: прежде всего «действия, нарушающие законы, установленные людьми, преступления, **правонарушения или судебно наказуемые проступки**».

Таким образом, можно выделить два аспекта феномена «грех»: объективно-смысловое содержание - «ошибка, проступок, преступление, нарушение божественных, нравственных законов» и субъективно-личностное переживание состояния греховности - «жжение совести, беда, болезнь». Исходя из смысловых аспектов греха, определяется и характер покаяния – внешнее выражение, ритуал покаяния; и внутреннее личностное переживание. Феномен личностного переживания покаяния сложен. Необходимо выделить хотя бы два уровня личностного переживания покаяния – «раскаяние» и собственно «покаяние». *Часто термины «раскаяние» и «покаяние» не различают по смыслу. Причиной*

⁵⁰⁶ См.: Вихлянец В.П. Библейский словарь [Электронный ресурс]. - 1998. - Режим доступа: [http://www.bible-center.ru/4\(28\)2013/4.html](http://www.bible-center.ru/4(28)2013/4.html).

⁵⁰⁷ См.: Энциклопедический Словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона [Электронный ресурс]. - 2001. - Режим доступа: [http://www.vehi.net/4\(28\)2013/4.html](http://www.vehi.net/4(28)2013/4.html).

⁵⁰⁸ См.: Российский гуманитарный энциклопедический словарь: в 3 т. Т.1. СПбГУ, 2002. С.166.

⁵⁰⁹ См.: Психологическая энциклопедия /под ред. Р. Корсини, А. Ауэрбаха. Питер, 2005. С. 290.

тому является обращение внимания на их общий признак, связанный с признанием, переживанием ошибки. Но «покаяться» отличается от «раскаяться». Так, в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля⁵¹⁰: *покаяться* — «принести покаяние, признаться в проступке, исповедаться в грехах, отречься от прежней, дурной, греховной жизни, сознательно приступив к лучшей»; *раскаяться* — «сожалеть о поступке своем, сознавать, что следовало бы сделать не то, не говорить и не делать чего; убиваться совестью, казниться за прошлое». *В раскаянии нет еще отречения человека от себя прежнего, он раскаивается лишь в отдельном поступке. Покаяние буквально с греческого (μετάνοια) означает «перенос разума», то есть перерождение его в высшую духовную силу – «разумение сердцем». В покаянии человек отрекается от прежней своей жизни, от прежнего своего «Я». Здесь рождается новый человек, сердце его обновлено и очищено от греха.* В культуре древних греков грех (αμαρτία) буквально означает промах или непопадание в цель, ошибка разума, непонимание истинного блага. Так, сущность греха Плотин определял как пренебрежение души к единению с божественным и подчинения ее низшему животному началу. Согласие на грех человек дает не добровольно и не сознательно: он совершает ошибку, так как его ум, поглощенный неподвластной ему страстью, фактически не способен «правильно сознавать». Его ошибка объективно есть грех, хотя человек может и не признавать, что совершил ошибку, соответственно он не готов и покаяться. У греков феномен покаяния (μετάνοια) имел глубокий смысл: покаяние означало очищение души от животных страстей и освобождение разума, а также раскаяние разума по поводу отдельных частных проступков. Греки говорили о разумной перемене намерений или воли как активном начале в человеке. В отдельных случаях существовал и ритуал покаяния, например, братская исповедь в школе эпикурейцев, или ежедневная исповедь-самоотчет в правилах жизни пифагорейцев.

⁵¹⁰ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т.3. М., 2008. С.196.

На иврите грех звучит как «авера» (от глагола «авор», миновать, обходить), что означает «переход за грань дозволенного». Грех — прямое или косвенное нарушение религиозных предписаний и заповедей (заветов) Бога. Грех – это преступление и долг человека перед Богом. Тяжесть грехов определяла строгость полагающейся за них кары. Так, законоучители Талмуда считают совершение запрещенного действия в большинстве случаев более тяжким грехом, чем несоблюдение положительного предписания; прегрешения против ближнего в определенном отношении более преступны, чем нарушение религиозных и ритуальных законов; проступки, совершенные непроизвольно, по ошибке, по незнанию закона или по принуждению, караются менее сурово, чем преднамеренное и сознательное нарушение предписания; публичное пренебрежение законом более греховно, чем нарушение его не на людях; несоблюдение законов, имеющих авторитетность библейских предписаний, наказывается строже, чем пренебрежение установлениями законоучителей Талмуда и т.д. В иудаизме важное значение имеет объективно-смысловое содержание греха, его рационально-правовой аспект. Объективной внешней стороне покаяния также придавалось особое значение. Ритуальные обряды и институт жертвоприношений явились внешними формами выражения общественного или личного покаяния. Однако они были даны не для того, чтобы их применяли механистически, наоборот, чтобы они служили для возбуждения в народе внутреннего раскаяния. В законе Моисеевом содержится обещание грешнику о прощении грехов после принесения жертвы, Возлагая руки на голову животного, жертвователю символически переносил на него грехи. В некотором смысле, жертвоприношение – это своеобразное возмещение «долгов». Богу за совершенные грехи. Раскаяние в форме жертвоприношения, также как и наказание за грех, было регламентировано, оно определялось видом совершенного греха и определяло характер жертвоприношений. Из двух основных видов жертвоприношения («ола-всесожжение» и

«шламим-мирная жертва») выросла система, которая предусматривает все случаи и события общественной и частной жизни, связанные с обязательным или добровольным жертвоприношением, и определяет их порядок. К двум первоначальным видам жертвоприношения прибавились искупительные жертвы: «хатат» — жертва за грех, совершенный по неведению, и «аилам» — повинная жертва за грех, совершенный сознательно. Наряду с обязательными жертвоприношениями, имевшими общественный характер, в библейский период широко практиковались частные жертвоприношения: искупительные, очистительные, благодарственные и добровольные. Особый вид покаянного жертвоприношения, носившего одновременно и общественный, и частный характер представлял собой пасхальный ягненок (или козленок), приносившийся в жертву каждой семьей. Позднее раскаяние через жертвоприношение было заменено молитвой. Утренняя и предвечерняя молитвы (шахарит, минха) стали рассматриваться как замена утреннего и вечернего жертвоприношения («тамид»).

В ветхозаветных книгах встречается описание распространенных форм внешнего выражения раскаяния, как со стороны всего народа, так и отдельных личностей. Раскаяние подчеркивали внешним смирением: пост («цом»), раздирание своих одежд и облачение во вретище («сак»), сидение либо возлежание в пепле или посыпание им своей головы. Публичное раскаяние назначалось за грехи-преступления: отпадения от веры, убийства и нарушение брака. Эти преступления были публичны, представляли собою соблазн, поэтому требовали и публичного раскаяния. Кающиеся являлись в церковное собрание с головою покрытою пеплом, с остриженными волосами, в плохом одеянии; падали ниц пред верующими, вымаливая их молитв за себя. Было и публичное раскаяние всего народа, как, например, при Самуиле, когда народ раскаялся в идолопоклонстве при Неемии; в момент возобновления Завета, когда сыны Израилевы встали и исповедывались во грехах своих и в преступлениях отцов своих.

Саадия Гаон, крупнейший галахический авторитет, систематизировал опыт раскаяния в правовой практике, он сформулировал четыре основные элемента раскаяния: отход от греха, сожаление о содеянном, просьба о прощении и обязательство воздерживаться от греха в будущем. Саадия Гаон обозначил и нравственно-правовые градации раскаяния: высшая степень — раскаяние сразу же по совершении греха, пока грешник еще помнит все подробности своего поступка; более низкая степень — когда оно следует за угрозой наказания; самая низкая степень — раскаяние перед смертью. Искренне раскаяние предполагает свое внешнее выражение в действиях. Необходимо устранение последствий греха, исправление или заглаживание проступка, вины, возмещение ущерба. При раскаянии человек должен испытывать искреннее отвращение к своему проступку и, более того, доказать это отвращение всем своим поведением, прекратить грешить и начать совершать благие поступки.

Цель раскаяния – искупление греха. Согласно законоучителям Талмуда, молитва, раскаяние и благодеяние обеспечивают искупление грешнику в той же мере, как оно обеспечивалось жертвоприношением. В культуре иудаизма обозначен отдельный особый день раскаяния и искупления грехов («киппурим», «киппур», «каппара») - праздник Йом-Киппур. Это день поста, покаяния и отпущения грехов. Отведены и особые другие дни для раскаяния: «Раскаяние в грехах и молитва особо действенны на протяжении десяти дней от Рошха-Шана по Йом-Киппур и принимаются тотчас же»⁵¹¹ (Майм. Яд., Хилхот тшува 2:6).

Маймонид четко регламентировал процесс раскаяния и искупления, он выделил четыре ступени «тшувы» («возвращение»), или искупления: признать, что поступок был совершен неправильно (тшува, проведенная через сознание); почувствовать неправильность своего поступка, продумать и прочувствовать, какие далеко идущие последствия он мог повлечь

⁵¹¹ Еврейская Живая Вики-энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.ejwiki.org/4\(28\)2013/4html](http://www.ejwiki.org/4(28)2013/4html).

за собой - нужно, чтобы воспоминание о грехе стало отвратительно человеку, необходимо исследовать свои действия, чтобы понять причины плохого поступка и сделать возможным его предотвращение в будущем (тшува, прошедшая через сердце, через чувства); следует исправить все, что можно исправить, возместить весь причиненный кому-либо ущерб, признать неправильность своего поступка перед всеми, кто от него пострадал (тшува, прошедшая через действие); никогда больше так не поступать. Тшува считается законченной, только когда она осуществилась на всех уровнях: интеллектуальном, эмоциональном, волевом и в сфере действия. Полное раскаяние («тшува гмура») достигается тогда, когда человек, попав в условия, позволяющие повторить прежний проступок, способен воздержаться от него.

Библейские пророки стремились обратить иудейский народ от ритуального раскаяния к духовно-личностному и охарактеризовали это состояние в как отношения двух личностей — Бога и народа. Например, пророк Осия изображает отношения Господа с Израилем как брак, в котором Израиль представлен неверной женой, пророк Исаия говорит об Израиле как о сыновьях, возмущившихся против своего Отца, а Иеремия называет грех изменой Господу. Поэтому раскаяние предполагает уже не внешнее выражение, а духовно-нравственное возвращение к прежним правильным отношениям Израиля и Господа, первоначально установленным Заветом между Богом и Его народом.

Пророк Иезекииля говорит о необходимости раскаяния не всего израильского народа, а конкретного человека, которого он называет «раша», т.е. «злой, грешный», «беззаконник», тот, кто погрешает и в религиозном, и в ритуальном, и в моральном плане. Пророк призывает к покаянию. Покаяние, в отличие от ритуального раскаяния, означает, что грешник полностью меняет свой жизненный путь, оставляет согрешения и стремится стать тем, кого Иезекииль называет «цадик», т.е. «праведник». Вошли в историю исповеди-покаяния отдельных личностей — покаянная молитва

Даниила и песнь трех отроков (Седраха, Мисаха и Авденаго), вверженных в вавилонскую печь, а также известные покаянные псалмы Давида.

Таким образом, в иудаизме заложены основы учения о грехе и покаянии в авраамической антропологии: разработана типология грехов, раскрываются уровни и виды покаяния, в наибольшей степени представлено рационально-правовое системное осмысление греха и покаяния.

В христианстве большое значение придается субъективно-личностному аспекту греха и покаяния. Грех рассматривается как болезнь души, когда нарушается закон личностной внутренней жизни, собственной человеческой природы. Основным атрибутом греха в религиозном дискурсе выступает «отвратительность»: грех «смраден», «противоестественен», «уродлив», «безобразен». В нравственном богословии разработана типологии греха: грех опущения, когда не исполняются то, что повелевается; грех действия или нарушения, когда делается то, что нарушает; грех вольный, когда человек совершает преступление по собственной воле и грех невольный, совершаемый по незнанию, неосмотрительности, неосторожности, по духовной или физической слабости; грехи простительные и тяжкие, и т.д. Механизмом, посредством которого грех властвует над человеком, являются страсти, сообщающие ложное, превратное направление жизнедеятельности человека. В христианском мировоззрении страсть определяется как страдания, муки, маета, мучения, душевная болезнь. «Душа, которая всегда недужна и страдает болезнью гнева и похоти и других многих страстей, не знает бедная, и не понимает, что это суть болезни».⁵¹² Игнатий Брянчанинов выделяет внутренние и внешние причины греха-болезни. Внутренние причины – это страсти и вожеления: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская. **Главные внешние причины греха - наущения и разврат окружающей жизни.** Человек

⁵¹² Симеон Новый Богослов, преп. Слово 14 // Творения в 3 тт. Т.1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С.135.

может ненавидеть грех, но так привыкает к нему в повседневной жизни, что становится бессильным в борьбе с ним. «А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим.7;17). И для таких людей не закрыт путь спасения от греха, путь покаяния. Личность, человек, его сердце, а не сами по себе добродетели и заслуги, - высшая драгоценность для Бога: «Сыне, дай Мне сердце твое» (Притч. 23;26). Добродетельные поступки с холодным сердцем – это еще не критерий покаяния. В святоотеческих наставлениях часто говорится о том, как под видом добродетелей часто скрываются тайные страсти и пороки человека.

Вначале призыв к покаянию в Новом Завете звучит из уст пророка Иоанна Крестителя: «... покаяйтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф.3;1,2). В контексте ветхозаветного «шув» это означает: «обратитесь к Богу», «измените свой жизненный путь». В качестве первоначальной ступени покаяния Иоанн Креститель выбирает внешнюю форму — погружение в воде, или крещение. Само крещение служило только средством инициации – перехода на новую, духовно-личностную, ступень в отношениях человека с Богом. Но это лишь первое необходимое условие для подлинного духовно-личностного покаяния. Главное условие покаяния – научиться видеть и осознавать свои грехи, которые часто могут внешне никак не выражаться. «Почувствовать собственную греховность важнее, чем совершать чудеса и иметь сверхъестественные мистические видения, ибо с этого чувства начинается путь покаяния. И само покаяние выше многих великих добродетелей: Восчувствовавший грехи свои лучше того, кто молитвой своей воскрешает мертвых...».⁵¹³

Святитель Иоанн Златоуст предлагает пять путей покаяния:⁵¹⁴ осуждение своих грехов; не помнить зла, сдерживать гнев, прощать грехи

⁵¹³ «Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христоролюбиваго града Ниневии. Слова подвижническая». Издание третье, исправленное. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911. (Репринт выполнен изд-вом „Правило веры“, М., 1998.)

⁵¹⁴ См.: Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея евангелиста: в 2 т. М., 1993. С.474.

другим; пламенная и усердная молитва, идущая из самой глубины сердца; милостыня: она имеет великую и несказанную силу; смиренномудрие. Покаяние символизирует крест. Если крест несешь с терпением, то крест сам тебя несет, а если тяготишься им, то падаешь под тяжестью. В христианстве покаяние - это не просто раскаяние за отдельный проступок, не приступ угрызения совести и жалости к себе, не внешнее оплакивание своих грехов, но покаяние - это весь жизненный путь человека, его внутренний, не заметный внешне, повседневный подвиг: крайнее недоверие себе во всем, осторожное отношение ко всем движениям души своей, ко всем чувствам своим, всегдашнее окаявание себя, внутренний плач о себе, чувство собственного недостойнства, осознания своего странничества на земле, своей удаленности от Бога. Вместе с тем, покаяние – это не упадок духа, а синэргийное ожидание, видение и осознание Божественной красоты, истины и любви. Покаяние в христианском мировоззрении есть тот идеальный образ личностного бытия, который имеется у каждого человека, но часто этот образ остается под спудом, гнетом жизни и сложившихся страстей. Человек призван подвигом покаяния уподобиться запечатленному в нем «образу и подобию Божию», для этого человек должен относиться к самому себе так, как художник относится к своему материалу, говорит А. Сурожский. Таким образом, с точки зрения христианства, покаяние дает человеку огромный морально-онтологический потенциал, возлагает на него великую задачу преобразования своего духовно-нравственного состояния.

По мусульманскому учению, грех («кафир») — это нарушение человеком своих обязанностей перед Богом. Грехом является поступок, который относится к категории «харам» (запрещенное деяние). Противоположным «харам» является «халяль» (разрешённое деяние). Критерием определения запрещённости (харам) или разрешенности (халяль) поступка является Свящ. Шариат, который выводит свои положения из Корана и Сунны.

Грехи в подразделяются на две группы. Одну группу составляют

«большие», «тяжкие» грехи (ал-кабира), а другую – незначительные «прегрешения» (ас-сагира). В случае нарушений религиозных заповедей, у человека всегда есть возможность раскаяться и встать на путь исправления. Пророк Мухаммад говорил: **«Каждый потомок Адама ошибается, а лучшими из ошибающихся являются кающиеся»**.⁵¹⁵ Раскаяние (ат-тауба, арабское имя существительное «тауба») обозначает возвращение. Слово «ат-тауба» употребляется в Коране в разных значениях:⁵¹⁶ раскаяние перед Аллахом в совершенном проступке; прощение (то, что Аллах принимает покаяние, прощая своих рабов); отказ от чего-либо, что не угодно Аллаху. Кающийся достигнет истинного покаяния, отказавшись от того, что запретил Аллах и совершив то, что Аллаху угодно. Зарра говорил: «Я попросил: "Посланник Аллаха, наставь меня", и он ответил: Если ты совершил дурной поступок, то соверши вслед за ним хороший, который сотрет его».⁵¹⁷ Другой хадис, выводимый от Абу Хурайры, передает следующие слова Мухаммеда: «Когда раб Божий совершает грех, он остается черной точкой на его сердце, а когда кается, сердце его очищается. Если же он множит грехи, множатся и точки, пока не покроют все его сердце».⁵¹⁸ «После прегрешения соверши доброе дело, и ты загладишь свой грех»,⁵¹⁹ - гласит арабская пословица. Тексты Корана и Сунны свидетельствуют о том, что человек обязан немедленно раскаяться Аллаху в своем прегрешении и просить у Него прощения, Он не должен откладывать раскаяние, до момента, когда начинается предсмертный хрип, и человек уже не может раскаяться по своей воле. Откладывание покаяния - грех, в котором нужно раскаяться.

⁵¹⁵ Хадис приводит имам Ахмад в сборнике «Муснад»: 3/198, а также имам Тирмизи в своем сборнике «Сунан» в главе об описании Судного дня: 3/491.

⁵¹⁶ См.: Аль-Истигфар Покаяние [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://islam-book.info/zakon-obryadi/pokayaniya-tauba/al-istigfar-pokayanie/3\(23\)2012/html](http://islam-book.info/zakon-obryadi/pokayaniya-tauba/al-istigfar-pokayanie/3(23)2012/html).

⁵¹⁷ См.: ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. М., 2000. С. 128.

⁵¹⁸ См.: ас-Суйути Джалал ад-Дин. СПб., 2007. С. 155.

⁵¹⁹ Цит. по: Ушаков В.Д. Фразеология Корана. М., 1996. С. 193.

Следует приносить покаяние за каждый совершённый грех. «При этом если прегрешение состояло в том, что раб ослушался Аллаха Всевышнего, а других людей это никак не затронуло, то покаяние его должно будет удовлетворять трём условиям: 1) человеку следует отказаться от совершения подобного; 2) человеку следует раскаяться в том, что он совершил это; 3) человеку следует принять твёрдое решение никогда не совершать подобного впредь».⁵²⁰ Если совершённый грех так или иначе затрагивает другого человека, раскаяние должно будет удовлетворять и четвертому условию - загладить свою вину перед тем, кто пострадал от этого, попросив у него прощения или же вернув пострадавшему незаконно присвоенное, если дело касается незаконного присвоения материальных ценностей.⁵²¹ Если же человек принесёт раскаяние за какой-либо определённый грех, а потом снова станет совершать его, то тогда будет считаться, что он сделал своё раскаяние недействительным, Считается, что Всевышний даже за сам акт хотения, намерения, воздаёт человеку добро: «Аллах записал все хорошие и плохие деяния. Затем он объяснил, что если кто-нибудь намеревался совершить хорошее деяние, но не совершил его, Аллах у себя записывает это, как хорошее деяние; если кто-нибудь намеревался совершить хорошее деяние и совершил его, Аллах у себя записывает это, как десять хороших деяний. Если кто-нибудь намеревался совершить плохое деяние, но не совершил его, Аллах у себя записывает это, как хорошее деяние; если кто-нибудь намеревался совершить плохое деяние и совершил его, Аллах у Себя записывает это, как одно плохое деяние»⁵²² (Аль-Бухари, 37).

Особое место в мусульманской трактовке раскаяния занимает феномен справедливого наказания Бога за совершенный грех. Вероучение ислама исходит из того, что Бог справедлив и никого не карает за чужие

⁵²⁰ Там же, с.63.

⁵²¹ См.: там же. С.64.

⁵²² Там же. С. 68.

грехи или некие изначальные грехи. Согласно Корану, **человек получит только то, к чему он стремился и что заслужил**. Все люди рождаются в мир свободными и непогрешимыми. Им дается от Бога свобода выбора или «фуркан» (различение добра и зла). Человек будет отвечать перед Богом по справедливости за свои грехи. В исламе, как и в иудаизме, значительное место имеет рационально-правовое осмысление греха и наказания. Рационально регламентировано и раскаяние, как своего рода необходимое возмещение нанесенного ущерба ближнему, и заглаживание вины перед Богом, возвращение должного Богу. Учения о грехе и покаянии в авраамических религиях взаимно дополняют друг друга, здесь разработана целостная антропология, представляющая интерес для философской антропологии, психологии, этики, права.

Hydiakova G.P.

SIN AND PENANCE IN THE ABRAHAMIC ANTHROPOLOGY

There is offered the methodology of the scientific research in sin and penance. The types of confession are identified: repentance and penance. Repentance is the emotional regret about any peccancy, perception of the mistake by the mind. Penance is transformation of the mind in the superior spiritual strength or “Comprehension by the heart”. There is considered the characteristic features of sin and penance in Judaism, Christianity, Islam.

Key words: sin, confession grading, penance, repentance, Judaism, Christianity, Islam.

**МИСТИЧЕСКОЕ СЕКТАНТСТВО В РОССИИ КАК ОБЪЕКТ
ИСТОРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В XIX – XXI ВВ.⁵²³**

Имперский период в истории России ознаменовался интенсивным ростом числа адептов различных религиозных движений, в частности быстрые темпы роста оказались присущи так называемому «мистическому сектантству», представленному сообществами христоверов и скопцов. Причины и условия распространения сектантских религиозных учений вызвали острую полемику в кругах российских и зарубежных исследователей в различные исторические периоды. Особенно остро проблема сектантства стояла в XIX – начале XX вв., что было связано с необходимостью формирования теоретической базы знаний для практического противодействия распространению сектантства. В данной работе автор, анализируя научные публикации различных периодов, касающихся вопросов генезиса и эволюции мистического сектантства в России, предпринял попытку разобраться в аргументированности тех или иных выводов, сделанных в опубликованных исследованиях, а так же в причинах искажения фактов.

Отечественная и зарубежная историография публикаций, посвященных мистическому сектантству, насчитывает тысячи статей, книг, брошюр и монографий. Такое обилие объясняется острой полемикой вокруг феномена религиозного сектантства, кроме того число исследований, содержащих беспристрастный анализ данной проблемы было крайне невелико (большинство исследований использовало сектантскую тему для формирования определенного общественного восприятия сектантов-мистиков).

Отечественную историографию, посвященную мистическому сектантству, можно разделить на дореволюционную, советскую и современную, в рамках этих групп происходило значительное изменение взглядов на проблему сектантства. В публикациях дореволюционного периода

⁵²³ Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 12-31-01231

можно выделить церковно-миссионерскую, ведомственную и буржуазную литературу, посвященную мистическому сектантству в России⁵²⁴. Первое систематизированное исследование 1844 года касалось секты скопцов и принадлежало авторству В.И. Даля, которое ему было поручено Министром внутренних дел графом Л.А. Перовским. Однако эта монография была опубликована небольшим тиражом для ограниченного круга читателей, преимущественно работников различных государственных органов, но была почти полностью включена в одноименное исследование Н.И. Надеждина, в которой были затронуты вопросы возникновения и начальной истории русского скопчества, описана структура и функции ритуалов, а так же приводились воссозданные биографии ключевых деятелей скопческой секты в начале XIX века⁵²⁵. Давая характеристику общине скопцов, Надеждин и Даль приходят к выводу, что «скопцы прикрываются только личиной религиозного фанатизма, а дышат единственной корыстью и славолюбием», кроме того секта представляет реальную опасность для русской монархии, по причине того, что лидер скопцов Кондратий Селиванов отождествляется с императором Петром III.

В 1871 году была выпущена книга Е.В. Пеликана «Судебно-медицинские исследования скопчества и основные сведения о нем»; источниками к работе послужили обширные материалы Министерства внутренних дел и судебно-следственные материалы. В итоге перед читателями предстал систематизированный анализ о различных видах и способах оскпления с подробным описанием процесса, а так же с подборкой следственных материалов, в которых указываются мотивы, побудившие различных членов секты совершить подобный ритуал. По мнению Панченко А.А. главным недостатком в работе Пеликана было «неквалифицированное использование материалов московского следствия 1740-х годов, во

⁵²⁴ Надеждин Н. И. Исследование о скопческой ереси. М.: Либроком, 2012. С. 16

⁵²⁵ Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.:ОГИ, 2004. – 541 с. С. 19.

время которого последователям христовщины навязывали показания о якобы существующих в секте кровавых ритуалах»⁵²⁶.

Схожей с предыдущими авторами точки зрения на феномен мистического сектантства в Российской империи придерживался чиновник особых поручений министерства внутренних дел П.И. Мельников: «Не говоря уже об изуверном уродовании, подрывающем самые основы человеческого общежития, секта «белых голубей» и по верованиям своим отличается дикой уродливостью извращенных понятий о боге и спасителе мира»⁵²⁷.

Годом позже по инициативе Министерства Юстиции была опубликована еще одна ведомственная работа «Люди божьи и скопцы. Историческое исследование», автором которой стал чиновник министерства Н.В. Реутский. В исследовании отмечается специфика скопчества как «плотно-организованной секты» в России по сравнению с аналогичными мировыми сообществами, которые в отличие от «белых голубей» не являлись религиозно-политическими сектами. В вопросе генезиса мистического сектантства Реутский придерживается точки зрения Протоиерея Рудакова: «эта ересь есть отпрыск квакерства, занесенного к нам в конце XVII века Иноземцем Кульманом»⁵²⁸. Наибольшее внимание уделяется генезису и истории христовщины и скопчества на территории Российской Империи, в то время как особенности ритуальной практики и статистики мистического сектантства изучены весьма поверхностно. При этом существенным недостатком работы является смешение своих умозаключений с реальными фактами, как, например, вывод о том, что основателем христовщины являлся Кульман.

⁵²⁶ Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.:ОГИ, 2004. – 541 с С. 20.

⁵²⁷ Мельников, П.И. Белые голуби [Электронный ресурс] // URL: http://az.lib.ru/m/melxnikowpecherskij_p/text_1868_bely_golubi.shtml (дата обращения 20.06.2013)

⁵²⁸ Реутский, Н.В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М.: Типография Грачева и К., 1872. С. 5.

Работы указанных авторов являются характерными примерами ведомственной литературы, посвященной мистическому сектантству в России. Соответственно, выводы, к которым они приходят, подвержены влиянию государственной идеологии, по которой сектанты-мистики понимались как негативное явление российского общества, что, в частности, было выражено в приписывании хлыстовщине кровавых ритуалов, хотя данное заключение основано исключительно на следственных показаниях сектантов, которые вероятнее всего были подвергнуты пыткам.

Новой вехой историографии мистического сектантства в России стало появление научных работ, характеризующихся новым буржуазно-либеральным взглядом на проблему сектантства, которое произошло в 1860-х годах. Одной из таких работ можно считать статью Н.И. Барсова «Русский простонародный мистицизм», опубликованную в 1869 году, в которой он подверг критике некоторые выводы, сделанные в своих ранее опубликованных работах П.И. Мельниковым и И. Добротворским. В работах этих авторов, по мнению Н.И. Барсова, мистическое сектантство рассматривается в отрыве от социальных и исторических условий того времени, а «для Мельникова секта составляет не более, как простой курьез». Основываясь на обширных архивных материалах, преимущественно относящихся к г. Липецку, Барсов подробно описывает ритуалистику и обрядность христоверов и скопцов, анализируя различные аспекты повседневной жизни и обрядовой практики сектантов. Итогом этого анализа становится вывод о том, что главной причиной распространения мистического сектантства на территории России явился окружающий его ореол таинственности: «Вся тайна успеха их в тайне. Приподнимите завесу перед глазами народа и секты потеряют свою таинственную прелесть»⁵²⁹.

Некоторые авторы второй половины XIX века в своих научных работах мифологизировали русское мистическое сектантство, в частности, это

⁵²⁹ Барсов Н. Русский простонародный мистицизм. М.: Издательство: Тип. Деп. уделов, 1869 г. С. 481.

было присуще В.И. Кельсиеву. Первые его работы, пересказывающие беседы автора с сектантами содержат ряд любопытных подробностей ритуалистики, однако позднее Кельсиев опирается уже не на собственные записи, а на сложившуюся традицию критики мистического сектантства, и, зачастую, приписывает христоверам и скопцам «традицию кровавого причастия». Такое кардинальное изменение во взглядах В.И. Кельсиева могло быть вызвано его встречей с известным противником сектантства П.И. Мельниковым.

С началом XX века проблема сектантства не теряет своей популярности, в этот период публикуется обширное исследование феномена сектантства в Российской империи под названием «Материалы к изучению русского сектантства и раскола», автором которого являлся В.Д. Бонч-Бруевич. Ему удалось собрать и опубликовать различные документальные материалы, характеризующие исторические и культурные особенности религиозных движений того времени, например, значительное внимание уделено секте «Новый Израиль», являющейся одним из ответвлений христоверия, но не сохранившей значительной части ее обрядовой практики.

В советской историографии феномен сектантства первоначально рассматривался, как проявление классовой борьбы в религиозном контексте. Однако после завершения гражданской войны и стабилизации социально-политической обстановки в стране началось активное противостояние распространению скопчества, которое было примером негативного влияния религии на народные массы, выражающегося в физических дефектах. Наиболее именитыми исследователями мистического сектантства в советской России были А.И. Клибанов и Н.Н. Волков, которые, несмотря на государственный атеистический подход, смогли продолжить исследования мистического сектантства.

А.И. Клибанов в своем исследовании обращает внимание на секты как отдельное и весьма обширное направление в идеологии российского общества, при этом концентрируя внимание на социально-экономической

причине возникновения религиозных движений. Иными словами, церковный раскол произошел по причине роста недовольства крестьянства от «эксплуатации труда подвластных церкви крестьян и разветвленной системы религиозных податей». Итак, несмотря на то, что Клибанов считался ведущим советским специалистом в области сектантства, однако, приверженность марксистской методологии не позволила ему увидеть в мистических сектах что-то иное, кроме формы социального протеста крестьян⁵³⁰.

Особое место в советской историографии занимают работы Н.Н. Волкова, содержащие массив полевых и архивных данных, собранных самим автором. В его работах проводятся параллели, как на фоне «тяжелой и безрадостной жизни эксплуатируемых масс вырастает и расцветает скопчество», как форма бегства из тюрьмы народа и народов: «скопчество развивается в те периоды человеческой истории, когда появляются классовое неравенство, войны и тирания деспотов»⁵³¹. Так же, особенностью исследования «Скопчество и стерилизация» является попытка автора соотнести религиозную догматику скопческой секты с борьбой «фашистов за чистоту расы», что, по большому счету, объясняется политическими процессами, протекающими в мире в 30-е годы XX века. «Доступные нам материалы, — писал Волков, — позволяют утверждать, что скопчество развивается в те периоды человеческой истории, когда появляются классовое неравенство, войны и тирания деспотов. Скопчество не только пережиток мрачных времен варварства или позорных веков российского самодержавия. Являясь физическим уродованием человека с целью лишения его возможности деторождения, оно существует еще до сих пор, превращаясь в руках фашистов в одно из сильнейших средств политической борьбы»⁵³².

В последнее время тематика мистического сектантства в России в различные периоды истории приобретает все большую популярность сре-

⁵³⁰ Клибанов, А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX век-1917). М.:Наука, 1965. С. 36.

⁵³¹ Волков, Н.Н. Скопчество и стерилизация. М.-Л.: Академия наук СССР, 1937. С. 4.

⁵³² Волков, Н.Н. Скопчество и стерилизация. М.-Л.: Академия наук СССР, 1937. С. 28.

ди исследователей, что выражается в увеличении количества исследований различных аспектов данного вопроса. В конце XX в. в изучении мистического сектантства появляются несколько ярких авторов, сумевших обобщить и проанализировать имеющиеся данные: А.А. Панченко, А. М. Эткин и Л. Энгельштейн.

А.А. Панченко в своей книге «Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект» приводит подробный анализ сектантской литературы и эпоса, проводит сравнительный анализ официальных государственных и этнографических материалов по данной проблематике. В этой работе российское мистическое сектантство – это органичное проявление понимания христианских идей широкими массами крестьянства, не получившего образования, но от этого не менее, чем образованные круги общества, имеющего оригинальный взгляд на мир и общество. Особое внимание Панченко уделяет обрядовой практике и ритуалистике христовщины и скопчества, анализируя генезис феномена радения и пророчества⁵³³.

Монография Л. Энгельштейн «Скопцы и Царство Небесное», основана большей частью на материалах, собранных В.Д. Бонч-Бруевичем, и посвящена возникновению и развитию скопческой секты, начиная с 1760-х гг. и заканчивая скопческими процессами 1930-х гг.⁵³⁴. При этом значительное внимание в данной работе уделяется вопросам психофизиологических особенностей скопчества, месту женщин в скопческих общинах, описанию жизни скопцов в сибирских поселениях. Таким образом, большая часть книги Энгельштейн была посвящена истории и идеологии позднего скопчества, что привело к отсутствию полномасштабного анализа генезиса скопчества из христовщины.

⁵³³ Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.:ОГИ, 2004. С. 65.

⁵³⁴ Энгельштейн Л. Скопцы и Царство Небесное. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 21

В работе А.М. Эткинда «Хлыст» представляется разносторонний взгляд на процесс генезиса христовщины и скопчества. Автор проводит анализ процесса эволюции двух крупнейших русских мистических сект, в том числе, с точки зрения интерпретации особенностей культа скопческой секты в рамках различных философских теорий, при этом так же, отмечая, что хлыстовщина к концу XIX века по числу своих последователей стала третьей верой в Российской империи⁵³⁵. Однако, несмотря на новый подход к изучению генезиса мистического сектантства в России и анализ социально-культурных факторов, привлечших внимание русских философов и поэтов к проблеме мистического сектантства, в работе Эткинда не содержится целостного взгляда на мистическое сектантство в России. Уделяя большое внимание месту этой проблемы в философии, прозе и поэзии, А.М. Эткинд фактически не рассматривает взаимоотношения сектантства и органов государственной власти, сектантства и Русской Православной церкви.

Таким образом, в историографии мистического сектантства можно выделить четыре основных этапа. Первоначально, все исследования, касающиеся вопросов мистического сектантства носили исключительно ведомственный характер и предназначались для узкого круга читателей, основную массу которых составляли чиновники. Но с распространением сектантства по территории империи эта тематика стала привлекать к себе все большее число исследователей, в том числе и публицистов, оказавших большое влияние на популяризацию мистического сектантства. При этом ведомственные и публицистические работы объединяла идея, что секты являются злокачественными образованиями российского общества и не имеют право на существование. Советская историография характеризовалась кардинально новым взглядом на саму проблему сектантства, которая стала изучаться как вид классовой борьбы. Иными словами, исследования,

⁵³⁵ Эткинд А. Хлыст (секты, литература и революция) [Текст] / А. Эткинд. – М.: Новое литературное обозрение, 1998. С. 5.

касающиеся мистического сектантства, соответствовали парадигме того периода. Современные же исследователи стремятся проанализировать процессы возникновения и развития мистического сектантства беспристрастно, дав адекватные характеристики христоверию и скопчеству в их исторической эволюции. Однако все исследования по данной тематике являются важными элементами общей картины, дающей представление о мистическом сектантстве.

Chernysh A.V.

MYSTICAL SECTARIANISM IN RUSSIA AS AN OBJECT OF HISTORICAL RESEARCH XVIII – XXI CENT.

The work is devoted to historical research of mystical sectarianism. The author analyzes advantages and disadvantages departmental, bourgeois, missionary, soviet and present-day historiography of mystical sectarianism in Russia.

Key words: mystical sectarianism, chistoverie, skopchestvo, historiography.

Чирков Н.В.

ИНКУЛЬТУРАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА В МИССИОНЕРСКОЙ ПРАКТИКЕ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Сегодня Римско-католическая церковь занимает одно из ведущих мест в конфессиональной структуре и миссионерской практике не только в странах Европы, но также целого ряда стран Азии, Африки и Латинской Америки. Во многих странах и регионах разрабатываются и реализовываются программы по евангелизации местного населения. В процессе мисси-

онерской деятельности среди различных народов, католическая встречается с многообразием культур и вовлекается в так, называемый процесс инкультурации. Современные методы инкультурации начинают активно применяться в миссионерской практике для более продуктивной ассимиляции и внедрения христианского вероучения среди различных народов и культур.

В настоящее время понятие инкультурации христианства не достаточно определено. Существует несколько различных интерпретаций данного понятия. В данной статье мы будем пользоваться определением, сформулированным Синодом епископов 1985 г., включенного в Компендиум социального учения Римско-католической церкви и постановление Конгрегации Евангелизации Народов Римско-католической церкви. Согласно данному определению, инкультурацию (*лат. – inculturatio*) следует понимать, прежде всего, как социо-религиозное направление в деятельности Римско-католической церкви, обозначающее укоренение христианства в различных культурах, при котором христианство принимает положительные элементы конкретной культуры, и на основе их трансформации прививает в данную культуру христианские идеи и ценности⁵³⁶.

В последнее десятилетие данный термин стал часто употребляться в документах и постановлениях Римско-католической церкви наряду с понятием «евангелизация». Чтобы в дальнейшем нам было легче оперировать данным понятием дадим ему определение. Евангелизация (*происходит от греч. языка. euangelion – благая весть*) – термин, употребляемый в христианстве для обозначения деятельности, направленной на обращение народов и отдельных людей в христианство. В Римско-католической церкви совершение евангелизации означает возвешение «Благой Вести» во все слои общества и способность преобразования изнутри, обновления челове-

⁵³⁶ Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007 г. С. 28.

ческого сообщества: ««Се, творю все новое». Но когда не будет нового человечества, если прежде не будет нового человека, обновленного крещением и жизнью по Евангелию»»⁵³⁷. Согласно Второму Ватиканскому собору, цель евангелизации усматривается во внутреннем преобращении человека: «...Церковь евангелизирует только тогда, когда Божественной силой Вести, которую она несет, она стремится изменить как личное, так и общественное сознание людей, их деятельность, жизнь и среду, которая их окружает»⁵³⁸. Согласно Катехизису католической церкви, Церковь, провозглашая Евангелие, «во имя Христово свидетельствует человеку о его собственном достоинстве и его призвании к общению с людьми; она учит его требованиям справедливости и мира, в соответствии с мудростью Божией»⁵³⁹. Таково основное понимание евангелизации в Римско-католической церкви.

Стоит отметить, что понятие «инкультурация» вошло в церковный оборот сравнительно недавно. Впервые оно было оглашено Федерацией Конференции епископов Азии (*англ. Federation of Asian Bishops Conference, FABC*) в Тайпее в 1974 г., после того, как бывший понтифик Иоанн Павел II первый раз употребил данный термин в обращении к Папской Библейской Комиссии (*лат. Pontificia Commissio Biblica*), а позднее в своем Апостольском обращении *Catechesi Tradendae*, посвященного теме современной катехизации, а также в энциклике *Redemptoris Missio*, раскрывающую основы современной миссионерской деятельности Римско-католической церкви⁵⁴⁰.

После завершения работы Второго Ватиканского собора, в 1965 г.

⁵³⁷ Апостольское обращение Его Святейшества Папы Павла VI «*Evangelii nuntiandi*» об евангелизации современного мира. – Москва: Издательство Францисканцев, 2002. С. 34.

⁵³⁸ Там же. С. 35

⁵³⁹ Катехизис Католической церкви. М.: Изд-во Рудомино, 1996. 2419.

⁵⁴⁰ Демченко М. Католическая церковь на рубеже веков: путь к толерантности [Электронный ресурс] // URL: <http://krotov.info/spravki/persons/21person/demchenko.htm> (дата обращения: 28.10.11).

произошли коренные изменения и нововведения в организации миссионерской деятельности и евангелизации среди различных народов и культур. В частности одним из знаменательных событий, явилось обнародование декларации *Nostra Aetate* (Об отношении Церкви к нехристианским религиям), в которой решением Второго Ватиканского собора было провозглашено, что «Католическая церковь не отвергает ничего, что истинно и свято в других религиях, Она с искренним уважением рассматривает те правила и учения, которые приносят нередко луч истины, просвещающий всех людей»⁵⁴¹. Данным положением, Римско-католическая церковь впервые в своей истории официально признала, что «в других религиях присутствуют элементы истины, на которые опирается Бог, действуя в жизни людей, их исповедующих»⁵⁴². Далее в декларации приводится обоснование выдвигаемого тезиса: «... ведь все народы составляют одно общество; они одного происхождения, так как Бог расселил весь человеческий род по всему лицу земли, у них также одна конечная цель – Бог, чье провиденье, свидетельство благости и спасительные замыслы распространяются на всех...»⁵⁴³. Согласно официальной позиции Римско-католической церкви в отношении осуществления миссионерской деятельности католическая церковь должна сама призывать миссионеров, катехизаторов и мирян, чтобы «в беседе и сотрудничестве с последователями других вероучений и вероисповеданий они, свидетельствуя о христианской вере и жизни, в то же время «признавали, хранили и поддерживали обнаруживаемые у них ду-

⁵⁴¹ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostra aetate*», Его Святейшества Папы Павла VI с отцами Святейшего Собора. / Документы II Ватиканского собора. – Москва.: Паолине, 2004 г. С. 278.

⁵⁴² Ковалевский И. Евангелизация – неотъемлемая черта Церкви [Электронный ресурс] // URL: <http://www.cathmos.ru/content/ru/publication-2010-09-24-11-08-39.html> (дата обращения: 25.04.12).

⁵⁴³ Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostra aetate*», Его Святейшества Папы Павла VI с отцами Святейшего Собора. / Документы II Ватиканского собора. – Москва.: Паолине, 2004 г. С. 279.

ховные нравственные блага, а также социально-культурные ценности»⁵⁴⁴.

Исходя из социального учения Римско-католической церкви, инкультурация является формой реализации миссионерской заповеди, которая была установлена Иисусом Христом, содержащаяся в Священном Писании, в частности в Евангелие от Матфея: «...и приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам...» (Мф. 28,18-20). Исходя из этого, можно заключить, что инкультурация тесно связана с деятельностью Церкви, заключающая в своей основе «передачу и поиск Божественного Откровения в конкретных культурах и религиях»⁵⁴⁵. Согласно положению Конгрегации евангелизации народов, фундаментом концепции инкультурации христианства является два главных факта. Во-первых, факт воплощения тайны Иисуса Христа в конкретной культуре⁵⁴⁶. Во-вторых, генезис и история Церкви. Следует отметить, что в последнем тезисе, акцентируется внимание на свидетельство о последовательной инкультурации христианства сначала в европейскую культуру и далее в культуру других континентов, стран и регионов⁵⁴⁷.

Руководствуясь постановлениями и декларациями Второго Ватиканского собора мы также можем выделить две важные позиции инкультурации христианства. Во-первых, Римско-католическая церковь в вопросах, не касающихся веры или блага всей общины, «не желает обязывать, даже в

⁵⁴⁴ Там же. С. 279.

⁵⁴⁵ Демченко М. Католическая церковь на рубеже веков: путь к толерантности [Электронный ресурс] // URL: <http://krotov.info/spravki/persons/21person/demchenko.htm> (дата обращения: 28.10.11).

⁵⁴⁶ Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007 г. С. 29.

⁵⁴⁷ Там же. С. 29.

совершении Богослужения к строгому единообразию»⁵⁴⁸. Во-вторых, Римская католическая церковь «уважает и развивает качества и индивидуальности различных рас и народов; и все то, что в обычаях народов нерасторжимо с суевериями и различными заблуждениями, она благосклонно оценивает, и если возможно сохраняет неизменным»⁵⁴⁹. Следует взять во внимание еще тот факт, что иногда католическая церковь инкорпорирует некоторые элементы культуры в обрядово-культовую практику при условии, что «если только это совместимо с принципами и истинного литургического духа и обряда»⁵⁵⁰.

В процессе евангелизации народов применяются различные подходы и методы инкультурации. Согласно постановлению Конгрегации евангелизации народов, в религиозно-обрядовой практике должны употребляться доступные для восприятия коренными народами различные символы и знаки. Выражение идей и основ вероучения христианства должно осуществляться на приемлемом для конкретной культуры языке, где осуществляется евангелизация. Что касается музыкального искусства, религиозной литературы, произведений изобразительного искусства, интерьера и экстерьера богослужебных сооружений, то они также должны быть наиболее тесно сопряжены с общепринятыми культурными реалиями того региона, где проходит миссия⁵⁵¹. Согласно решению Второго Ватиканского собора, в ходе инкультурации необходимо учитывать специфическую культуру различных поколений, субкультур и национальных меньшинств⁵⁵².

Процесс инкультурации основан на длительном взаимодействии

⁵⁴⁸ Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский собор – Милан, 1966. С. 31

⁵⁴⁹ Там же. С. 32.

⁵⁵⁰ Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский собор – Милан, 1966. С. 31

⁵⁵¹ Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский собор – Милан, 1966. С. 31.

⁵⁵² Там же. С. 31.

между катехизатором, катехизируемым и католической церковью, представленной с ее разнообразием культур⁵⁵³. Согласно Конгрегации евангелизации народов, в процессе инкультурации «Церковь принимает в свою общину все народы с их культурной самобытностью и традициями. Церковь передает им свои религиозные ценности, при этом принимая и обновляя традиционные культурные составляющие»⁵⁵⁴. Согласно Компендиуму социального учения Римско-католической церкви, инкультурация должна руководствоваться двумя главными принципами: во-первых, это совместимость с учением Вселенской Церкви и Евангелием, во-вторых – абсолютное единение со Вселенской Церковью⁵⁵⁵. Правильность соблюдения данных принципов подробно представлена в постановлениях и декларациях Второго Ватиканского собора.

Следует отметить еще два важных аспекта осуществления инкультурации. Первый аспект постулирует о том, что в различных регионах настойчиво требуется более глубокая адаптация христианского вероучения. Согласно постановлению Второго Ватиканского собора, «компетентная церковная территориальная власть должна тщательно и благоразумно рассмотреть то, что в этой области, исходя из традиций и дарований различных народов, может быть своевременно включено в Богослужение и другие религиозные обряды»⁵⁵⁶. Таким образом, адаптации, считающиеся полезными или необходимыми, должны быть представлены Апостольскому престолу и введены только с его согласия. Второй, аспект, основывается на том, что благодаря деятельности поместных церквей Вселенская Церковь

⁵⁵³ Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007 г. С. 59.

⁵⁵⁴ Там же. С. 28.

⁵⁵⁵ Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский собор – Милан, 1966. С. 352.

⁵⁵⁶ Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский собор – Милан, 1966. С. 31.

сама обогащается новыми формами выражения и ценностями, относящимися к разным областям христианской жизни, таким как евангелизация, богослужение и обряд, богословие и социальная деятельность⁵⁵⁷.

Не мало важным стоит сказать, что согласно Компендиуму социального учения Римско-католической церкви, католические учебные заведения должны нести важную воспитательную функцию служения среди различных народов и культур, «с особым усердием, занимаясь инкультурацией вести обеспечивать плодотворное взаимодействие между Евангелием и различными областями знаний»⁵⁵⁸. Социальное учение Римско-католической церкви должно являться необходимым инструментом действенного христианского воспитания «в духе любви, справедливости и мира»⁵⁵⁹. Большое значение в данном аспекте имеет изучение христианской антропологии, которая, по мнению католической церкви «оживляет и поддерживает деятельность по инкультурации веры», нацеленную на то, чтобы обновлять изнутри, силой Евангелия, критериями суждения, основополагающие ценности, образ мыслей и жизни современного человека⁵⁶⁰. Таковы основные положения инкультурации христианства в Римско-католической церкви.

Подводя некоторый итог, следует заключить, что процесс инкультурации представляет собой древнюю практику Церкви, которая основывается на распространении религиозных ценностей христианства, выражающихся в основах Евангелия различных культур и народов⁵⁶¹. Согласно

⁵⁵⁷ Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II «Redemptoris Missio» о неизменной актуальности миссионерского послания. – Москва: Издательство Францисканцев, 1990. 52: AAS 83 (1991) 300.

⁵⁵⁸ Компендиум социального учения Церкви / *Liberia Editrice Vaticana*. Русский перевод – Римско-католическая Архиепархия Божией Матери в Москве. – Минск.: Paoline, 2006. С. 349.

⁵⁵⁹ Там же. С. 349.

⁵⁶⁰ Там же. С. 348.

⁵⁶¹ Николенко С. Что такое инкультурация [Электронный ресурс] // URL: <http://www.wvj.ru/news/catholic/chto-takoe-inkulturacija> (дата обращения: 06.11.11).

Римско-католической церкви, данная задача требует, прежде всего, выражения содержания вероучения на языке понятном различным народам и культурам, использования приемлемых для католической церкви традиционных символов, обрядов и обычаев, свойственных конкретной евангелизируемой культуре. Следуя решению Второго Ватиканского собора, нормой и конечным итогом инкультурации становится бережное укоренение христианского вероучения среди различных культур.

Исходя из положений Римско-католической церкви, инкультурация является одним из базовых принципов современной миссионерской деятельности католической церкви. В процессе инкультурации католическая церковь принимает в свою общину все народы с их культурной самобытностью и традициями. В ходе инкультурации традиционные ценности конкретной культуры включаются в катехизацию. Тем самым, инкультурация – социо-религиозный феномен, оказывающий значительное влияние не только на христианское просвещение, но и на мышление и практику католической церкви. Согласно социальному учению Римско-католической церкви, это сложный и длительный процесс, требующий изучения конкретных культур и языка. Главная цель инкультурации заключается в формировании христианского мировоззрения у катехизируемого, построения системы христианского идеала нравственности.

Chirkov N.V.

INCULTURATION OF CHRISTIANITY IN MISSIONARY ACTIVITY OF ROMAN CATHOLIC CHURCH

Nowadays the Roman Catholic Church is one of the leading in the confessional structure and missionary activity of Christianity, not only in Europe, but also in a number of countries in Asia, Africa and South America. In many regions the programs for the Evangelization of the local population are developed and implemented. Doing the missionary work among the various peoples, the

Catholic Church meets with a variety of cultures and is involved in the so-called process of inculturation. Inculturation is one of the basic principles of modern missionary activity of the Roman Catholic Church.

Key words: Roman Catholic Church, evangelism, Second Vatican Council, Dogmatic ruling, inculturation of Christianity, encyclical, Compendium of the Social Doctrine of the Church, Congregation for the Evangelization of peoples, missionary work, culture.

Раздел 3
ТЕРМИНОЛОГИЯ ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО
«МИССИЯ, ОБРАЩЕНИЕ, ВЕРООТСТУПНИЧЕСТВО
В ХРИСТИАНСКОМ ОПЫТЕ ЗАПАДА И ВОСТОКА ЕВРОПЫ
В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ»,

научная конференция (Ассоциация историков религии, Факультет философских, исторических и социальных наук ВлГУ, Лаборатория медиевистических исследований факультета истории НИУ ВШЭ, Российская национальная комиссия международной комиссии по сравнительной истории церквей (COMMISSION INTERNATIONALE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE COMPARÉE) и Центр украинистики и белорусистики Исторического факультета МГУ),
25 – 26 июня 2013 года, г. Гусь-Хрустальный

Арапов Д.Ю.

МУСУЛЬМАНЕ КАВКАЗА И ЗАГРАНИЧНЫЙ ИСЛАМСКИЙ МИР
В «ВЫСОЧАЙШИХ ПОВЕЛЕНИЯХ» ИМПЕРАТОРА НИКОЛАЯ I

Правление Николая I (1825-1855) было временем принятия значительного числа законодательных решений по вопросам бытия российской уммы, в том числе по делам контактов и связей ее кавказского сегмента с заграничным «магометанством»⁵⁶². Наше внимание привлекла судьба двух подобных николаевских «Высочайших повелений», адресованных наместнику Кавказу М.С. Воронцову⁵⁶³. Предварительно данные законодательные акты прошли через Кавказский комитет – высшую правительственную структуру, существовавшую в 1845-1882 гг.⁵⁶⁴ Посредником в передаче

⁵⁶² Речь шла, как правило, прежде всего о двух сопредельных с Кавказом мусульманских государствах – суннитской Турцией и шиитской Персии.

⁵⁶³ Воронцов Михаил Семенович, князь-генерал-фельдмаршал. В 1823-1854 гг. новороссийский и бессарабский генерал-губернатор, в 1844-1854 гг. одновременно наместник Кавказа и главнокомандующий войсками на Кавказе.

⁵⁶⁴ Кавказский комитет – в 1845-1882 гг. специальный орган «высшего управления и надзора» за кавказской администрацией // Лисицина Г.Г. Кавказский комитет – высшее государственное учреждение для управления Кавказом (1845-18982) // Россия и Кавказ – сквозь два столетия. СПб., 2001.

Воронцову этих царских распоряжений выступил глава Кавказского комитета А.И. Чернышев⁵⁶⁵.

Первое из этих «повелений» было оглашено в сенатском указе от 8 мая 1847 г., коим регулировались обязанности турецких и персидских «магометан» по отношению к их женам, находящимся в российском подданстве [документ № 1]. Из текста указа видно, что инициатором его появления являлся сам наместник Кавказа⁵⁶⁶. Судя по всему русская администрация на Кавказе столкнулась с конкретными фактами оставления мужьями-иностранцами своих семейств без средств на проживание. Необходимо подчеркнуть, что данное царское «повеление» в целом соответствовало известной шариатской норме, по которой мужья обязаны поддерживать материальное существование своих жен и потомства⁵⁶⁷. На наш взгляд, можно признать позитивным появление подобного правового обеспечения интересов российских мусульманок⁵⁶⁸. Действенность этого законодательного акта обеспечивалась фактом его официальной публикации в «Полном собрании законов Российской империи».

Более сложной оказалась история второго заинтересовавшего нас «Высочайшего повеления» Николая I. Царские администраторы придавали первостепенное значение пресечению путей влияния на мусульман Русского Кавказа со стороны зарубежных исламских духовных и образовательных центров⁵⁶⁹. Так, в 1840 г. при обсуждении проекта устройства управления кавказским исламом министр государственных имуществ

⁵⁶⁵ Чернышев Александр Иванович, князь-генерал от инфантерии, генерал-адъютант. В 1832-1852 гг. военный министр, в 1845-1856 гг. председатель Кавказского комитета.

⁵⁶⁶ М.С. Воронцов, начавший свою службу на Кавказе еще в первые годы XIX в., хорошо представлял местные реалии и по мнению современных исследователей, в целом удачно вписался в непростую ситуацию тогдашней кавказской жизни. Более подробно см.: Волхонский М.А. Муханов В.М. Россия на Кавказе. Пять веков истории. М., 2009. С. 61-73

⁵⁶⁷ Изложение начал мусульманского законовещения. СПб., 1850. С. 163-164.

⁵⁶⁸ Представляется, что указ 1847 г. обеспечивал права как постоянных, так и т.н. временных жен. Временные браки были особенно распространены среди шиитов-выходцев из Персии и многих коренных обитателей Восточного Закавказья.

⁵⁶⁹ Важнейшие Священные места ислама – Мекка, Кербела и Неджеф в XIX – начале XX вв. находились под властью Турции.

П.Д. Киселев писал: «Время... приучать молодых мусульман для духовного звания под влиянием наших начал... Нельзя ожидать хороших последствий от ахундов и мулл, получивших свое образование и посвящение во враждебных нам странах»⁵⁷⁰. Данное мнение в конечном счете было поддержано самим Николаем I. «Высочайшим повелением» от 3 января 1848 г., также переданным М.С. Воронцову через А.И. Чернышева, запрещался въезд в русские владения мусульманам (как иностранцам, так и русскоподданным), получившим духовное образование за рубежом⁵⁷¹.

Фактическое смягчение данного запретительного режима произошло лишь после завершения Кавказской войны. Нами ранее отмечалось то, что к 1870-м гг. стало очевидным отсутствие на Кавказе (кроме, пожалуй, Дагестана) мусульманских учебных заведений, способных конкурировать с турецкими и персидскими медресе. В подобной ситуации тогдашняя кавказская администрация на практике «закрывала глаза» на учебу молодых мусульман за границей, стараясь лишь ограничить допуск к этому занятию политически неблагонадежного «элемента»⁵⁷². Само «повеление» 1848 г. так и не было официально опубликовано, его столичный текст (или тексты) постепенно затерялся в недрах петербургских канцелярий.

Актуализация «мусульманского вопроса» в начале XX в. заставила власти империи Романовых обратить самое пристальное внимание на связи российской уммы с ее зарубежными единоверцами⁵⁷³. Первостепенное значение разработке данной проблемы придавал глава правительства мо-

⁵⁷⁰ Цит. по: Колониальная политика царизма в Азербайджане в 20-60-е гг. XIX в. М.-Л., 1937, Ч. II. С. 339.

⁵⁷¹ Текст данного «Высочайшего повеления» см.: Императорская Россия и мусульманский мир. Сб. материалов. Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2006. С. 74.

⁵⁷² Программа государственных экзаменов для «мусульманского духовенства» Закавказья (1873 г.) (Публикация Д.Ю. Арапова и В.О. Бобровникова) // Кавказский сборник. М., 2006. Т. 3 (35). С. 190.

⁵⁷³ Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.). М., 2004. С. 153-155.

нархии в 1906-1911 гг. П.А. Столыпин⁵⁷⁴. Именно тогда столичные чиновники вспомнили о существовании вышеупомянутого николаевского запрета. Однако судя по всему найти сам текст «повеления» 1848 г. в Петербурге им так и не удалось. В этой ситуации последовал соответствующий запрос столичного Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД⁵⁷⁵ в канцелярию наместника Кавказа⁵⁷⁶ [документ № 2]. В конечном счете была сделана копия текста хранящегося в Тифлисе «повеления» 1848 г., которая затем была переправлена в столицу империи вместе с соответствующим сопроводительным письмом [документ № 3]. Материал николаевского «распоряжения по мусульманству» 1848 г. оказался тогда крайне полезным для петербургских чиновников, широко использовавших его при составлении директив и указаний по «исламизму»⁵⁷⁷. Так этот документ несомненно был учтен при составлении столыпинской записки от 15 января 1911 г., посвященной «мусульманскому вопросу». Столыпин отмечал значение обеспечения российской мусульманской школы необходимым «учебным контингентом», но тут же подчеркивал то, что империя Романовых должна «оградить себя от опасности привлечения к руководительству подрастающим поколением лиц, получивших подготовку не в правительственной школе и, в особенности, за границей»⁵⁷⁸.

Необходимо отметить, что и после 1917 г. новая власть также старалась ограничить связи советских мусульман с их заграничными единовер-

⁵⁷⁴ Там же. С. 196-197.

⁵⁷⁵ Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД (ДДДИИ МВД) – центральная структура по «государственному присмотру» за «иноверцами», в том числе российскими мусульманами. Существовал в 1832-1917 гг. // Арапов Д.Ю. Департамент духовных дел иностранных исповеданий // Большая Российская энциклопедия. М., 2007. Т. 8. С. 545-546.

⁵⁷⁶ Наместником Кавказа в 1905-1915 гг. являлся генерал-адъютант граф И.И. Воронцов-Дашков. Оценку его деятельности см.: Волхонский М.А. Муханов В.М. Указ. соч. С. 105-131.

⁵⁷⁷ О методике подготовки подобного рода документов см.: Шепелев Д.Е. Чиновный мир России. XVIII – начало XX в. СПб., 1999. С. 47-55.

⁵⁷⁸ Цит. по: Записки П.А. Столыпина по «мусульманскому вопросу». 1911 г. // Императорская Россия и мусульманский мир.. С. 326.

цами. В итоге некоторой либерализации религиозной политики, начиная с 1944 г., в принципе стали возможны обучение в заграничных мусульманских центрах и паломничество в Святые места ислама, но число участников подобных мероприятий всегда было резко ограниченным. Браки между советскими гражданами и иностранцами многие годы вообще были запрещены, стали как-то допускаться лишь на рубеже 1960-1970-х гг., но вплоть до середины 1980-х гг. на практике не одобрялись⁵⁷⁹.

Публикация упомянутых выше документов производится в первом случае по официальному изданию 1848 г., во втором и третьем – по машинописным текстам, хранящимся в Российском государственном историческом архиве. Материалы воспроизводятся с учетом особенностей написания употребленных в них терминов и дефиниций; их издание снабжено необходимыми примечаниями.

* * *

[Документ № 1]

Указ Сенатский, по Высочайшему повелению 8 мая 1847 г. – О предоставлении Турецким и Персидским подданным права, брать с собою в отечество жен своих Магометанского закона.

Правительствующий Сенат слушали предложение Министра Юстиции⁵⁸⁰, от 28 минувшего Апреля, что Генерал-Адъютант Князь Чернышев⁵⁸¹, от 21 того Апреля, сообщил ему, что Государь Император, по представлению Наместника Кавказского и по положению Кавказского Комитета, Высочайше соизволил повелеть: предоставленное ст. 99 Т. 10 Свода Зак. Гражд. (изд. 1842) Бухарцам⁵⁸² право брать с собою в отечество жен

⁵⁷⁹ Ланда Р.Г. Россия и мир российского ислама. М., 2011; Ислам и советское государство (1944-1990). Сб. документов. Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2011. Вып. 3.

⁵⁸⁰ Панин Виктор Никитич, граф – действительный тайный советник, в 1841-1862 гг. министр юстиции.

⁵⁸¹ Любой генерал-адъютант имел право объявлять словесно «Высочайшие повеления».

⁵⁸² Под «бухарцами» могли иметься в виду: 1) мусульмане - выходцы из Бухарского ханства (т.н. Великой Бухарии); 2) мусульмане, попавшие в Россию из Китайского Тур-

своих Магометанского закона, если согласны будут на то отцы и матери последних, распространить на Турецких и Персидских подданных из Магометан, в отношении к Закавказскому краю; но если женившиеся на Магометанках заграничные Магометане, при обратном выезде в отечество, пожелают оставить свои семейства в России, то обязаны, по примеру ст. 91 того же Тома, давать подписки о возвращении к женам, в определенный эту последнюю статью срок, и обеспечивать их содержанием. О сем Высочайшем повелении он, Министр Юстиции, предлагает Правительствующему Сенату. Приказали: об означенном Высочайшем Его Императорского Величества повелении, для надлежащего по оному исполнения, к Наместнику Кавказскому, Дербентскому Военному Губернатору⁵⁸³, управляющему и гражданской частью, в Тифлисское, Кутаисское и Шемахинское Губернские Правления и к Начальнику гражданского управления Закавказского края⁵⁸⁴ послать указы.

Печатается по изданию: Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе, 1847, СПб., 1848, т. 22, Отделение 1^е, с. 439 (№ 21194).

* * *

[Документ № 2]

Министерство внутренних дел. Департамент духовных дел. 7 октября 1910 г. № 9654.

В Канцелярию Наместника ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА на Кавказе.

кестана (т.н. Малой Бухарии). «Бухарцами», упоминаемыми в «Евгении Онегине», в Москве 1820-х гг. называли уроженцев Средней Азии, занимавшихся торговлей восточными товарами (в частности, знаменитыми шальями) // Лотман Ю.М. Пушкин. СПб., 1995. С. 697.

⁵⁸³ Гагарин Александр Иванович, князь – генерал-майор, в 1846-1851 гг. дербентский военный губернатор.

⁵⁸⁴ Ладинский Петр Антонович – генерал-лейтенант, в январе 1845 – ноября 1847 гг. начальник гражданского управления Закавказского края.

В отзыве Наместника Кавказского⁵⁸⁵ от 13 Августа 1879 года, № 459, к Министру Внутренних Дел⁵⁸⁶, по делу об утверждении дербентского жителя Мола-Мир-Ахмеда-Джафара-оглы, получившего образование и звание муллы в Персии, в должности дербентского казия, имеется ссылка на ВЫСОЧАЙШЕЕ повеление 1848 года, воспрещающее въезд в пределы России всяким лицам духовного магометанского звания, кто бы они ни были, даже русским подданным, если только они получили духовное звание за границей.

Встречая надобность в ознакомлении с точным текстом указанного ВЫСОЧАЙШЕГО повеления и не находя его ни в Полном Собрании Законов, ни в делах архива Министерства, Департамент имеет честь покорнейше просить Канцелярию Наместника ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА на Кавказе не отказать в доставлении в Департамент копии этого узаконения.

Директор, в должности Гофмейстера ВЫСОЧАЙШАГО Двора Ал. Харузин⁵⁸⁷

Управляющий Отделением И. Платоников

Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 484. Л. 22. Подлинник. Текст машинописный.

⁵⁸⁵ Михаил Николаевич, великий князь – генерал-фельдмаршал, в 1862-181 гг. наместник Кавказа и главнокомандующий войсками на Кавказе.

⁵⁸⁶ Маков Лев Савич – действительный тайный советник, в ноябре 1878 – августе 1880 г. министр внутренних дел.

⁵⁸⁷ Харузин Алексей Николаевич – крупный ученый-этнограф и антрополог, в 1908-1911 гг. директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД. При П.А. Столыпине руководил разработкой «мусульманского вопроса». Пребывание Харузина в должности гофмейстера, т.е. приравненного к генерал-лейтенанту придворного чина III класса «Табели о рангах», не давало ему прямо этот чин, но ускорило производство в оный, произошедшее в 1913 г.

[Документ № 3]

Канцелярия наместника его императорского величества на Кавказе.
Отделение Об[щих] Д[ел] 28 октября 1910. № 23564. Г. Тифлис.

В Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий.

Вследствие отношения от 7 сего октября за № 9654, Канцелярия препровождает при сем в Департамент копию отзыва Председателя Кавказского Комитета, Князя Чернышева⁵⁸⁸, от 3 января 1848 года за № 5, в коей имеется текст ВЫСОЧАЙШАГО повеления, воспрещающего въезд в пределы России всяким лицам духовнаго магометанскаго звания и даже русским подданным, если только они получили духовное звание за границей.

За Директора, Вице-Директор. В. Смирнов

Делопроизводитель [Нрзб]

Там же. Л. 24. Подлинник. Текст машинописный.

Arapov D.Yu.

**MUSLIMS OF THE CAUCASUS AND THE FOREIGN ISLAMIC
WORLD IN THE DECREES OF EMPEROR NICOLAS I**

The article covers the research of the imperial policy towards Islam in the reign of the Emperor Nicolas I. The Russian tsar tried to restrict the cultural and educational contacts between the Russian and Foreign Muslims.

Key words: Islam, Muslims, Nicolas I, imperial decrees, cultural contacts, educational contacts.

⁵⁸⁸ А.И. Чернышев и М.С. Воронцов находились в постоянной служебной переписке, которая велась по всем правилам письменного этикета той эпохи. В реальной жизни же оба сановника терпеть не могли друг друга и пребывали в стадии перманентной «холодной войны».

Н. ЛУМАН И НОВОЕ ПОНИМАНИЕ РЕЛИГИИ КАК «АУТОПОЙЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ»

Введение

Загадочность религии, невозможность формулировки строгих научных определений ее «сущности» и «природы» были многократно отмечены исследователями⁵⁸⁹. Парадоксальность фундаментальной природы веры и религиозности, в отличие от рационального знания и собственно науки, состоит в том, что «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая»⁵⁹⁰.

Вместе с тем, в современных отечественных СМИ и обыденном сознании нередко противопоставляют «религию» как традицию вероисповедания, к примеру, Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) – «иноверию», «сектам» (особенно «тоталитарным сектам»), «новым религиозным движениям», «деструктивным культам» и т.п.⁵⁹¹. Такого рода семантика возвращает нас к уровню массового миропонимания, зафиксированному в знаменитом словаре В.Даля (1882), где слово «религия» весьма кратко определялось как «вера, духовная вера, исповедание, богопочитание или основные духовные убеждения», тогда как слово «вера» было представлено на порядок выше развитой семантикой, включающей в себя такие значения как «уверенность, убеждение, твердое сознание, понятие о чем-либо, особенно о предметах высших, невещественных, духовных;|| верование; отсутствие всякого сомнения или колебания о бытии и существовании Бога; безусловное признание истин, открытых Богом;|| совокупность уче-

⁵⁸⁹ Saler, Benson, *Conceptualizing Religion: Immanent anthropologist, transcendent natives and unbounded categories*. 1993, P. 1-26; Аринин, Е.И. *Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография.*/ Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. - С.225-243; Saler, Benson, *Understanding Religion: Selected Essays*. 2009, P.3-30 и др.

⁵⁹⁰ Bleeker, C.J., *Epilegomena/Historia religionum*. v.2. Leiden, 1971, p.646–647.

⁵⁹¹ Кантеров, И.Я. «Деструктивные, тоталитарные» и далее везде//<http://jhwww.narod.ru/anti20.html>

ния, принятого народом, вероисповедание, исповедание, закон (Божий, церковный, духовный), религия, церковь, духовное братство;|| уверенность, твердая надежда, упование, ожидание;|| клятва, присяга;|| охота, желание, намерение, стремление;| ...вероисповедание, исповедание, вера, признаваемая каким-либо народом, религия;|| образ богопочитания по учению и по обрядам внешним»⁵⁹². Близкие группы значений зафиксированы и в Словаре русского языка XI–XVII веков⁵⁹³.

Такая ситуация объясняется историей слова «религия», которое, согласно этимологическим исследованиям, сравнительно недавно (с XVIII века) пришло в русский язык из польского, употребляясь в общеевропейском значении «должного» и официально-государственного, легитимно-принудительного «вероисповедания» и «благочестия»⁵⁹⁴. В Европе латинское слово «religio» долгое время обозначало объективное отношение – принадлежность к «Ecclesia», христианской Церкви, воспринимавшееся как универсальное отношение Бога (Начала Бытия) и человечества, в подлинной форме представлявшееся «монашеским образом жизни» или осуществлением соответствующей «ритуальной обрядности» – в этом смысле использует данный термин еще Иероним в «Вульгате»⁵⁹⁵. Я. Кротов полагает, что субъективно понимаемая религия или слово «религиозность» (его еще нет в словаре В.Даля), отличаемая от «религии» как объективно-социального феномена «в русский язык вошло недавно, только в 19-м веке», отражая особый феномен, проявившийся в результате «огромной духовной революции, которая свершилась на переходе от средневековья к

⁵⁹² Религия//Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. С.90-91; Вера//Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. С.331-333.

⁵⁹³ Вера// Словарь русского языка XI–XVII веков. Выпуск 2 (В-Вологда). М.: Наука, 1975. С.79-80.

⁵⁹⁴ Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1993. Т.2. С.109; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т.3. С.466.

⁵⁹⁵ Smith W.C. The Meaning and End of Religion., L., 1978. P.28; The Oxford English Dictionary. Second ed., Oxford, 1989.V.XIII.P.568–569; Jackson R. Religious Education. An Interpretive Approach, L., 1997. P.51.

новому времени», когда религия как социальный институт стала утрачивать безличный и государственно-принудительный характер, лишившись силовой поддержки политических властей, и, тогда оказалось, что она «нуждается в опоре в душах людей»⁵⁹⁶.

В Европе данное разделение утвердилось в эпоху Просвещения, когда Ж.Ж.Руссо (1762), писал, что «религия, рассматриваемая в ее отношении к обществу, которое бывает или общим, или частным, может быть тоже разделена на два рода, именно: религия человека и религия гражданина», при этом «первая – без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутренним почитанием всевышнего Бога и вечными обязанностями морального свойства, - составляет чистую и простую религию Евангелия, истинный теизм, то что можно назвать естественным божественным правом, тогда как вторая «введенная в одной стране, дает ее богов, ее специальных патронов – покровителей; она имеет свои догматы, свои обряды, свой внешний культ, установленный законом; исключая единственную нацию, которая ей следует, все для нее неверные, чужие, варвары; она распространяет идею об обязанностях и правах человека не дальше тех мест, где стоят ее алтари»⁵⁹⁷. В XIX веке М.Мюллер, «отец современного религиоведения», тоже призывал различать два значения слова «религия», первое из которых выражает особенности иудаизма, христианства или индуизма как учений, «передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам», тогда как второе – саму способность «верить, независимо от всех исторических религий», жажду постигать Бесконечное, лежащую в основании более поздних и формальных «символов веры», внешней оболочки религии, об «элементах естественной религии», включенных

⁵⁹⁶ Кротов Я. О религиозности. С христианской точки зрения. 05.03.2000// <http://www.svoboda.org/programs/Christ/2000/Christ.030500.asp>

⁵⁹⁷ Rousseau J.-J. Du contract social, ou principes du droit politique. Paris, 1922. P. 332 – 333; Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре или начала политического права. Пер. с фр. Френкеля под ред. А.К. Дживелегова // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С. 44.

как в высшие, «чистые», «откровенные», так и в низшие, «идолопоклоннические», или «испорченные» религии⁵⁹⁸.

Исторически в европейской культуре термин «религия» относился как к античному политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму; как к объективно существующим массовым конфессиям, юрисдикциям, вероисповеданиям («церквям», «раскольникам» и «сектам»), эксплицирующимся в универсальных теологических системах, так и к глубоко интимному и весьма слабо выразимому в слове переживанию уникальной субъективной устремленности к Богу, Сакральному, Началу Бытия; как к объективным феноменам, эмпирическим явлениям, так и к их теоретической сущности, универсальным основаниям⁵⁹⁹. Вместе с тем, человечество всегда так или иначе пыталось «объяснить религию», дать определения ее «сущности», «природы» или «специфики», что неизбежно порождало формы редукционизма, т.е. сведения ее к тому, что ею не является.

В этой связи представляется важным рассмотреть некоторые аспекты понимания феномена религии с позиций теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927—1998), многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но еще почти не применялись для расширения методологического горизонта религиозоведческих исследований⁶⁰⁰. А.Ф.Филиппов полагает, что «социоло-

⁵⁹⁸ Мюллер, Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года/Пер. с англ., предисловие и комментарии Е.С.Элбакян. Под общей редакцией А.Н.Красникова.- М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002.С.20-21.

⁵⁹⁹ Аринин, Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография./ Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. - С.17, 225-243.

⁶⁰⁰ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М., 2006. - С. 10; Филиппов, А.Ф. Луман Никлас // Современная западная философия: словарь. - 2-е изд., перераб. и доп. – М., 2000. - С. 234-236; Филиппов, А.Ф. Социально-философские концепции Никласа Лумана// Социологические исследования, 1983, N 2. С. 177-184. Посконина, О. В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества: Монография./ Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1997. С. 124; Литвинова, О.А. Система и окружающая среда социологии Никласа Лумана. М.: Альфа-М, 2007. С.5; Антоновский, А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФ

гов такого масштаба после второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигуры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности»⁶⁰¹.

Проблема специфики религии

Особенностям религии в наследии Н. Лумана посвящены целый ряд статей и две монографии, частично переведенные на английский язык, но отсутствующие на русском⁶⁰². Задача детального, обстоятельного и кропотливого религиоведческого анализа данных монографий, за редким исключением, уже около 40 лет ждет своих энтузиастов, что, возможно, объясняется сложностью рецепции лумановской терминологии, сочетающей социологию с естествознанием, кибернетикой и теорией систем. В России А.В.Назарчук кратко рассмотрел лумановское представление о религии, тогда как Е.Воронцова раскрывает ряд аспектов теологической рецепции его работ⁶⁰³. Наша публикация обращается как к отмеченным оригиналам (особенно к прижизненно изданной монографии 1977 года), доступным, к примеру, в электронной библиотеке “Library Genesis” (<http://gen.lib.rus.ec/>), так и к другим его работам, содержащим размышления о религии, что поз-

РАН, 2007. – С.76; Назарчук, А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012. - С. 224; Воронцова, Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана//<http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2012/02/%D0%9C%D0%A1-2010-7-%D0%BE%D1%82-17.02.2012.pdf> и др..

⁶⁰¹ Филиппов, А.Ф. Памяти Никласа Лумана //http://www.fidel-kastro.ru/sociologia/luman/fillipov_luhmann.htm

⁶⁰² Luhmann, Niklas. Funktion der Religion, Frankfurt: Suhrkamp, 1977. 326 s.; Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. 364 s.; Luhmann, Niklas. Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. New York/Toronto: Mellen Press, 1984, 137 p.; Luhmann, Niklas. A Systems Theory of Religion. Ed. by André Kieserling, transl. by David A. Brenner with Adrian Hermann. Stanford University Press, 2013. 320 p.

⁶⁰³ Назарчук, А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012. С. 170-172; Воронцова, Е. Теологическая рецепция социологии религии Никласа Лумана// <http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2012/02/%D0%9C%D0%A1-2010-7-%D0%BE%D1%82-17.02.2012.pdf>.

волит относительно корректно представить те аспекты его концепции, которые фокусируются на понимании общей природы и типологизации религии, представивших в контексте идей отечественного религиоведения.

В отечественной литературе религия часто определялась как «вера, богосознание или сознание своего отношения к Богу и к невидимому миру...» (1876), или, позднее, «вера в сверхъестественное», как, к примеру, в «Большой советской энциклопедии» (1975), где религия трактовалась как «мировоззрение и мироощущение, ...которые основываются на вере в существование ...той или иной разновидности сверхъестественного»⁶⁰⁴. Такого рода представления восходили к работам антропологов, особенно Л.Леви-Брюля, хотя с критикой термина «сверхъестественное» выступали, к примеру, Ю.А.Левада, который писал, что само это понятие представляет собой «экстраполяцию современных религиозно-философских категорий на примитивное сознание», и А.Д.Сухов, справедливо отмечавший, что «не всякая вера в сверхъестественное есть религия», поскольку понятие «вера в сверхъестественное» значительно шире, включая в себя такие феномены как «мантика», «спиритизм», «астрология» и «идеализм»⁶⁰⁵.

Сведение религии к «вере в сверхъестественное» оставалось распространенным в российских изданиях вплоть до 90-х годов XX века, тогда как в мировой науке понимание религии еще в начале XX века стало смещаться в сторону более универсального концепта «священное (сакральное)», которым стали обозначать то фундаментальное содержание, которое сближает христианство, буддизм или ислам с индуизмом, иудаизмом, ма-

⁶⁰⁴ Религия//Гогоцкий С.С. Философский словарь. СПб: Изд-во «Тропа Троянова», изд. Товарищество «Роща Академии», 2009. С.182; Гараджа В.И. Религия // Большая советская энциклопедия; гл. ред. А.М.Прохоров. - М.: Советская энциклопедия, 1975 – Т.21.- С.629.

⁶⁰⁵ Lucien Lévy-Bruhl *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931, русский перевод Л.Леви-Брюль «Сверхъестественное в первобытном мышлении», 1937; Левада,Ю.А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965, с. 72; Сухов, А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1973. С.50–53.

гией, шаманизмом, мантикой и т.п.. Так Э.Дюркгейм, Р.Отто и М.Элиаде принимали «разделение мира на две области — мирскую (профанную) и священную, которые поставлены религиозным сознанием в положение антагонистов», при этом важнейшим признаком собственно «сакрального» выступала его «неприкосновенность», «отделенность», «запретность», «табуированность» как коллективное установление⁶⁰⁶. На этот термин, к примеру, ориентированы как филологические реконструкции Э.Бенвениста, так и определение религии в современной русскоязычной «Католической энциклопедии», где говорится, что «религия» это «система верований, эмоций и поступков, относящихся к особой – *священной* - реальности, т.е. к такой, которая противопоставляется реальности обыденной (*профанной*, мирской) и рассматривается как принципиально непостижимая и не находящаяся в распоряжении человека, как такая реальность, от которой зависит вся его жизнь и которая задает смысл его существования»⁶⁰⁷. В отечественной религиозноведческой литературе эти воззрения получили значительное распространение только после «перестройки» конца XX века⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ Забияко, А.П. Сакральное/ Новая философская энциклопедия. Т.3. М.: Мысль, 2010. С.482-483; Посконина, О.В. Никлас Луман о политической и юридической подсистемах общества: Монография./ Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1997. С. 124.

⁶⁰⁷ Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1998. - С.343-344, 421; Горелов, А. Религия // Католическая энциклопедия. – М. : Изд-во Францисканцев, 2011. – Т.4.– С.128.

⁶⁰⁸ Забияко, А.П. Святое// Религиоведение: Энциклопедический словарь - М: Академический проект, 2006. С.962; Религия//Новейший словарь религиоведения Авт.-сост.О.К.Садовников, Г.В. Згурский; под ред. С.Н. Смоленского.- Ростовн/Д: Феникс, 2010. С.325.

На необходимость наблюдения за изменением самих научных представлений указывал К.Леви-Строс, отмечавший, что «ученые под прикрытием научной объективности бессознательно стремились представить изучаемых людей – шла ли речь о психических болезнях или о, так называемых, «первобытных людях» – более специфическими, чем они есть на самом деле.., радикально разделяя термины, исследователь подвергается опасности не понять их генезиса»⁶⁰⁹. Сегодня в отечественной культуре, представленной в литературе и интернете, «религиоведением» называет себя множество «проектов», которые, с известной степенью условности, можно сгруппировать, как минимум в три направления: конфессиональное, эзотерическое и научно-академическое⁶¹⁰.

Конфессиональное религиоведение представляет взгляды конкретных юрисдикций на религиозное многообразие мира, как правило, с позиций апологетическо-доктринальной дифференциации последнего на «истинные и ложные», тогда как второе стремится представить данное многообразие как формы «интеррелигии будущего» с позиций «окультурной квалификации», позволяющей осуществить невиданный ранее «живой» синтез «науки, философии и Высших Знаний»⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Леви-Строс, К. Первобытное мышление. М., 1994. С.38, 39, 106.

⁶¹⁰ Аринин, Е.И., Маркова, Н.М. Религиоведение как «школа телерантности» в современной России//Свеча-2011. Владимир: ВлГУ, 2011. С.48-49; Аринин, Е.И. Вопрос о происхождении и современном развитии российского религиоведения, Ученые записки Орловского государственного университета. Серия Гуманитарные и социальные науки. Научный журнал, Орел, 2011, 1. С. 93 – 97; Arinin, E. Religion, Theology and Science in Russia//European Journal of Science and Theology, 2013, Vol.9, No.3.P.119-128.

⁶¹¹ Панкин, С. Основы религиоведения. Пенза: Золотое сечение, 2011. С.13-15.

Третья, собственно научная традиция предполагает, что описание религии должно опираться не столько на термины самоописания (доктрины, «теологии») религиозных (или «эзотерических») объединений, сколько на особый «метаязык» второго порядка, отстраненный от самой непосредственной религиозной жизни. Как подчеркивал Ф.Штольц, «на этом языке явления (которые первоначально получили выражение в собственном контексте символической системы) реконструируются еще раз ... для того, чтобы всеохватно указать их значения»⁶¹². Тем самым научно-академическое религиоведение всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к терминам теоретической (социологической, психологической, исторической и т.п.) модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной, неоднозначной и многомерной реальности в категориях всеобщего и универсального знания.

Методологический подход Н.Лумана, получивший название «операционального конструктивизма», исходит из того, что «предполагает мир не в виде некоего предмета, а феноменологически – как горизонт», т.е. «как недостижимый», в свете чего «не остается никакой другой возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность»⁶¹³. Лумановская теория стремится «наблюдать за наблюдателями», показывая, что каждый наблюдатель сам является частью мира, который он наблюдает, в связи с чем возникает проблема того, как «мир может наблюдать себя сам», поскольку любое наблюдение предполагает систему, которая наблюдает внешнее окружение, т.е. основано на различении между «наблюдателем» и «окружением»⁶¹⁴. Формируется система бинарных кодов, преобразующих неопределенность окружения в «формулы контингентности», гарантирую-

⁶¹² Stolz, F. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen, 1988.S.230.

⁶¹³ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.17.

⁶¹⁴ Антоновский, А.Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФРАН, 2007. – С.7.

щие поддержание определенного единства, к примеру, «религии», без сведения к ее «природе», «метафизическим потребностям» или «механической причинности», когда многочисленные и динамически изменяющиеся функциональные связи или «помогают системам наблюдать самих себя, ориентироваться по отношению друг к другу и уточнять свои системные функции»⁶¹⁵.

Луман выделяет три типа отношений, присутствующих в любой системе - функцию (отношение подсистемы с системой в целом), услугу (отношение с другими подсистемами) и рефлексивность (отношение к себе)⁶¹⁶. Функция в религиозной подсистеме выступает как «церковь» в духе Э.Дюркгейма, т.е. не институт или организация, но как ритуал и спонтанная коммуникация «по поводу веры». Услуги выступают как «диакония» т.е. как «коммуникация» по поводу «вечных вопросов», неразрешимых в других подсистемах, тогда как саморефлексия оформляется как «теология» («догматика»), выступающая как идентификация религиозной подсистемы перед лицом различного окружения, аналогичная логике в научной системе⁶¹⁷. Именно «теология» приводит неопределенность той или иной личной идентичности к соответствующей духу времени догматической определенности⁶¹⁸.

Автономия любой системы, т.е. границы, отделяющие ее от мира, задается, согласно Луману, бинарным кодом, который призван различать «истинное/ложное», при этом к высказыванию можно присоединить следующее истинное высказывание, так как всех и всегда интересует именно «истина» (знание), а не «неистина» (заблуждение). Традиция отечественной науки большей части XX века противопоставляет «знание» (науку) «вере» (религии), особенно «вере в сверхъестественное», в рамках луманов-

⁶¹⁵Luhmann, N. Funktion der Religion. Frankfurt, 1977. S. 201; Назарчук, А.В. Теоретико-политические воззрения Никласа Лумана// <http://www.nazarchuk.com/articles/article14.html>.

⁶¹⁶Luhmann, N. Funktion der Religion. Frankfurt, 1977. S. 54.

⁶¹⁷Luhmann, N. Funktion der Religion. Frankfurt, 1977. S. 56-58.

⁶¹⁸Luhmann, N. Funktion der Religion. Frankfurt, 1977. S. 176.

ской концепции выступает стремлением одной подсистемы только себя именовать «истиной», отбрасывая религию в область «мракобесия», «опиума», «обмана» или, в лучшем случае, «иллюзий», «отмирающей надстроечной формы», «пережитков». Только в последние 25 лет (с 1988 года) стали открыто публиковаться работы, признающие, с одной стороны, за религией ее собственную «истинность», отличную от собственно «научной», а, с другой, в самом феномене прежней «научной марксистско-ленинской философии» и идеологии усматривавшие элементы «религии» и «веры», что предполагает необходимость обращения к концепциям, которые, подобно идеям Н.Лумана, открывают более широкий методологический горизонт для анализа феноменов «религии», «науки», «знаний» и т.п..

В лумановской концепции мы видим, что термин «религия» рассматривается не в контексте противостояния верующих/неверующих или истинноверующих/маловерных и т.п., но с более нейтральной и объективной позиции «наблюдения за ними как наблюдателями». Действительно, с одной стороны, религиоведение стремится найти нечто общее всем тем культурно-историческим феноменам, которые именуют словом «религия», тогда как этимология убедительно показывает, что само слово «религия» отсутствовало в словаре индоевропейского языка, возникая в специфической латинской культуре как «истинное почитание» в оппозицию «суеверию» (чужим религиям)⁶¹⁹. Наука всегда конструирует некий собственный «метаязык», в том числе и религиоведческий, где слово «религия» превращается в термин со специальным значением.

Н.Луман находит такое значение для термина «религия», которое позволяет ему выступать в особом и предельно широком значении, охватывающем не только упоминавшиеся выше конкретные исторические римские и европейские феномены, обозначавшиеся словом «religio», но древ-

⁶¹⁹ Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1998. - С.343-344,394, 402.

нейшие (изначальные, базовые, антропологические, психологические) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теологического представления: «Религия формируется в качестве первой попытки отвести место ненадежному в надежном – пусть даже речь идет о нескольких костях в мужском доме, по которым можно идентифицировать и умилоstitвить предков»⁶²⁰. Религия описывается им как «'re-entry' (обратное вхождение, возвращение, повторное вхождение) различия между *известным* и *неизвестным* в пределах известного», они с магией «надзирают за границей с неизвестным»⁶²¹.

Специфика природы религии, как и любой подсистемы, состоит в особой трансформации сложности окружающей среды, являющейся непознанной, неопределимой и неопределенной, в нечто определяемое и определенное⁶²². Появление самого слова, обозначающего «тайное», «непостижимое», то есть то, что «сопротивляется языку», выразило необходимость маркировать саму сферу неизвестного, непонятного и, соответственно, опасного, т.е. с абсолютной необходимостью нуждающегося в наименовании и обозначении. Язык символически осваивает мир, и, соответственно, то, что не названо, оказывается «не существующим», однако человечество так или иначе «маркировало» это «неназываемое», что оказывалось возможным поскольку даже «сопротивление языку может осуществляться только посредством самого языка»⁶²³. Религия сопоставляется с моралью, языком и медиа, выступая как «наиболее элементарное средство коммуникации... вследствие применения языкового кода к самой коммуникации» то

⁶²⁰ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 61.

⁶²¹ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 64, С.61-62.

⁶²² Luhmann, N. Funktion der Religion. 1977. S. 20, 37.

⁶²³ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.153.

есть именно как «потребность хранить тайну», «коммуникация о непостижимом»⁶²⁴.

Н.Луман объяснил парадокс самой возможности «знания о непознаваемом», которое, по самому определению, невозможно, поскольку оно стремится познать то, что признается принципиально непознаваемым – «природу» тайного, сакрального, божественного, а «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна», т.е. религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», что и есть «'religio' в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала»⁶²⁵. Луман пишет: «В ее истоках религию лучше всего понимать, интерпретируя ее как некую семантику и практику, имеющую дело с различением чего-то знакомого и незнакомого», при этом «это различие понимается как подразделение мира, проводимое без осмысления того, что для каждого наблюдателя, поселения или рода оно разнится», т.е. «тем что религия дает незнакомому проявляться в знакомом, она делает доступным его недоступность, она формулирует и практикует мировое состояние той или иной общественной системы, которая видит себя окруженной пространством и временем неизвестности»⁶²⁶.

Визуальным воплощением такого уникального «контакта с таинственным» еще в советское атеистическое время можно назвать как ироничное изображение киногероя А.Миронова в «Бриллиантовой руке» в эпизоде встречи с «мальчиком, идущим по водам», так и, в серьезном контексте, «порог комнаты» в знаменитом «Сталкере» А.Тарковского. Как в современных, так и древних культурах это «тайное» как непонятное, непостижимое и непостижимое, требовало исключения критическо-эмпирической проверки, поскольку только «через сохранение в тайне

⁶²⁴ Назарчук, А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012. С. 170.

⁶²⁵ Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 250, 248-249

⁶²⁶ Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 249

ограничиваются произвольность и возможная легкомысленность в обращении с неэмпирическим знанием – т.е. уменьшается вероятность быть обманутым»⁶²⁷.

Такого рода идеи лежали в основе распространившейся еще в античности теории «религии как обмана», хотя сама религии постоянно и совершенно серьезно дистанцирует себя от того, что можно считать «обманом» или «фокусом». Концептуальность понимания религии, к примеру, в «Бриллиантовой руке», близкая «теории обмана» и определениям, сводившим религию только к «вере в сверхъестественное», радикально отлична от концептуальности понимания религии в «Сталкере» (где герои, оказавшись на границе с неизвестным, так и не решаются переступить порог «комнаты», где потрясающе наглядно и драматично визуализировано переживание «надзора за границей с неизвестным»). Определение Лумана фиксирует данный факт, открывая совершенно новые перспективы для религиоведения, значительно более широкие, чем они открываются упомянутым выше термином «священное (сакральное)».

Преимственность религиозных систем опирается на понимание истинного как «традиционно тайного», непосредственно связанного с «значительными» символами и ритуалами, смысл которых состоял именно в их педантично подтверждаемой «тайности». Необъяснимыми и необъясняемыми ритуалами пронизана жизнь любого современного и «светского» человека, при этом психологи отмечают их особую важность в детстве⁶²⁸.

Формы исторического бытия религии

Религия, выступающая для Лумана как «аутопойетическая» (самовоспроизводящаяся) система, характеризуется «самореференцией» (когда, к примеру, если в науке одна эмпирическая или логическая истина отсыла-

⁶²⁷ Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 251

⁶²⁸ Казакова, Ж. Зачем нам нужны ритуалы//<http://www.myjane.ru/articles/text/?id=11816>; Пономаренко, А. Ритуалы: зачем они нужны ребенку?// http://adalin.mospsy.ru/1_03_00/10100.shtml

ет к другим, то о религии можно сказать, что традиционные мифы и ритуалы передаются как строго соблюдаемое «свое истинное предание») и «инореференцией». Инореференция отсылает к «иному», хотя это «иное» таково, как его видит эта система и для религии можно предположить, что это «традиции чужих», называемых «сказками», «вымыслами» или «суевериями», с одной стороны, и, с другой, «эмпирико-практичное», «профанная культура», «рутинно-обыденное», «протонаука». Можно говорить о близости этих идей концепции классика современной антропологии религии Б.Малиновского, который писал о трех сосуществующих формах «традируемости» в человеческой культуре – магии (овладение через принуждение «таинственными силами»), религии (овладение через доверительные дары и поклонение «духам» или «богам») и науке (овладение «профанным»), при этом «магия и религия – это не просто доктрины или философии, не просто системы умственных воззрений, а особые типы поведения, прагматические установки, построенные в равной мере на здравом смысле, чувстве и воле», но «и образ действия, и системы верований, и социальные феномены, и личные переживания», образующие вечные измерения отношения человека с миром⁶²⁹. В отличие от О.Конта или Дж.Фрезера он не строил эволюционные схемы «теология-метафизика-наука» или «магия-религия-наука», явно или неявно присутствующие и во многих современных изданиях по религиоведению, но представил данные концепты в качестве взаимообусловленных дифференциаций, вечных измерений человеческого бытия в мире.

Луман опирается на антропологические данные о том, что древние общества дифференцированы не на верующих/еретиков, или верующих/неверующих, а на «знающих/незнающих», когда к «существенному –

⁶²⁹ Малиновский, Б. Магия. Наука. Религия: Пер.с англ. / Вступ. статьи Р. Редфилда и др. — М.: Рефл-бук, 1998. С.26; Малиновский, Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека» // Диспут. № 3, 1992, с.42–43.

требующему своего сохранения – знанию общества, к знанию сакральных вещей, допускаются», к примеру, «лишь мужчины, причем только по прохождению семиступенчатого ритуала инициации, так что в условиях высокой смертности, лишь малая часть населения...приходит к обладанию этим знанием»⁶³⁰.

Можно сказать, что изначально дифференцируются две бинарные системы символического кодирования, одна из которых («протонаука») символизирует эмпирическое и прагматическое «знание о повседневной действительности», тогда как другая («проторелигия») – неэмпирическое «знание о тайном», при этом обе они авторитетно противостоят легкомысленности «непосвященных» - «детей», «чужих» и «трикстеров» (глупцов-хитрецов-обманщиков).

А.В.Назарчук отмечает, что «религия непосредственно связана с самими основаниями наблюдений», занимая «то невидимое «unmarkedplace», слепое пятно, которое возникает при наблюдении мира», сосредотачивая «в этом месте последний горизонт мира», придавая «ему трансцендентный смысл»⁶³¹. Преэссенциальность знаний эмпирических (протонауки) и неэмпирических (магии, проторелигии) опирается на бинарность понимания природы их специализирующей и дифференцирующей «истинности» как приверженности (воспроизводимой практике) в первом случае, тонкостям эмпирических данных особенностей феноменов реальности, тогда как во втором - «традиционному», непосредственно связанному с «изначальными» символами и ритуалами, смысл которых состоял и состоит именно в их педантично утверждаемой «тайности». Любые «ритуализации», согласно Луману, «переводят внешние неопределенности во внутренний схематизм, он не может варьировать и потому нейтрализует способность к об-

⁶³⁰ Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 250.

⁶³¹ Назарчук, А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012. С. 170.

ману, лжи, отклоняющемуся поведению»⁶³². При таком подходе «нарушения ритуалов считается не странностью, причудой, шуткой, а опасной ошибкой; но вместо того, чтобы начать рефлексию, ошибку подавляют»⁶³³.

Дифференциация «проторелигии» и «протонауки» складываются на уровне «наблюдения первого порядка», наряду с которым выделяется и «наблюдение за наблюдением», т.е. «наблюдение второго порядка» или «мудрость» и «мораль» (точнее сказать «протомораль»), традиционно приписываемые старшему поколению, «посвященным». Позднее, с изобретением письменности, они образуют символы «нормативности» наблюдений и описаний, формирующиеся «на основе выделенных позиций» мудрецов, священников, аристократов и т.п., т.е. «выделяющихся форм жизни»⁶³⁴. Обладание таким «знанием» отделяет человека от жизни в непрерывных отношениях повседневного непосредственного общения, поскольку оно, т.е. обладание, «всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»⁶³⁵.

«Протонаука», «проторелигия» и «протомораль» выступают как функциональные subsystemы, которые основывают «любую операцию на различении между двумя значениями – как раз на двоичном коде – и тем самым гарантируют, что всегда возможна такая подсоединяющаяся коммуникация, которая может вызвать переход к противоположному значению», т.е. то, что принимается как «традиция», может служить новой постановкой вопроса о своей аутентичности, или ее отсутствии («нечестии», «кощунстве»), т.е. то, «что казалось истинным, может при новых данных

⁶³²Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007. С. 251.

⁶³³Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007. С. 586.

⁶³⁴ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.147.

⁶³⁵Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 168.

или теориях нуждаться в пересмотре»⁶³⁶. Можно, несколько упрощая термины Н.Лумана, говорить о трех изначальных «кодах истины» т.е. «истины вечно тайного», «истины вечно морального» и «истины вечно природного», когда педантизм магов дополнялся педантизмом мудрости старейшин (жрецов, царей) и прагматиков-экспериментаторов, благодаря чему формируются преемственные традиции трех видов, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»⁶³⁷.

Луман отмечает становление и смену функций религии в социальной эволюции, различая три типологически специфичные формы: архаичные сегментированные общества, где коммуникация ограничена устными отношениями интеракции «лицом-к-лицу» в самостоятельных группах; стратифицированные общества (в пределе - империи), где присутствует дифференциация «высокая/низкая традиция» и современное «дифференцированное общество» («общество обществ»), где религия собственно и превращается в специализированную «аутопойетическую систему».

Древние общины, где каждый лично знал другого соплеменника и помнил о предках, сменяются пространственно-временными цивилизациями, где особое значение принадлежит изобретению и распространению письменности, которая «необъятно расширила коммуникативный потенциал общества и вывела его за пределы интеракции непосредственно присутствующих, а значит, и из под контроля конкретных систем интракции»⁶³⁸. Городская культура порождает новый образ религии как символической системы, способной унифицировать многообразные племенные традиции в «таинственную» причастность к богам или Богу, «подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу, иерархии незримого», при этом само имя Бога «хранится в тайне», как и «формулы, с помощью которых можно

⁶³⁶ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С.176.

⁶³⁷ Луман, Н. Социальные системы. Перевод И.Д. Газиева / Под ред. Н.А. Головина. – Санкт Петербург. «Наука», 2007. С. 95 – 96.

⁶³⁸ Луман, Н. Власть: пер.с нем. А.Ю. Антоновского - М.: Практисис, 2001. С. 15.

обосновать свое право» на отношение с Ним, «поскольку их предъявление привело бы к открытому спору об этом праве»⁶³⁹. Исторически это проявлялось в известных попытках конструирования новых, рационально-универсалистских религиозных доктрин, в свете которых прежние верования и ритуалы начинают выступать как «псевдорелигии» («суеверия»), складываются противостояния «магов», «царей» и собственно «жрецов». Возникают «стратифицированные общества», которые «чтят свой специфически человеческий строй, отгораживаются от мира зверей и первобытных людей», причем «в основу этого различения кладут ... религиозно-космологически обоснованный смысловой континуум»⁶⁴⁰. Вводятся известные юридические запреты на колдовство, т.е. древние формы семантик и практик отношения с «таинственным».

В цивилизации рождается «самокритическая семантика», выступавшая «в Израиле в форме пророчеств, в Греции в форме новой разновидности основанного на письменности стремления к познанию», но в «обоих случаях – в не привязанной к установившимся должностям форме наблюдения второго порядка: наблюдения за наблюдениями»⁶⁴¹. Возникает периодически обостряющееся настроение переживания крушения норм и традиций в порой крайне «рискованных формах проповеди или доктринерства», которые формировали новые установки на миропонимание (натурализм и атеизм философов)⁶⁴². Создаются многочисленные «теологии», в том числе и натурфилософские, начинается утверждение дифференциации религия/ суеверие (благочестие/ нечестивость) на которое складывающаяся

⁶³⁹ Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 252.

⁶⁴⁰ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С. 31.

⁶⁴¹ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – 320 с. С. 93.

⁶⁴² Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. –С.59.

система юридического права реагирует судами по обвинениям в нечестии, атеизме, кощунстве и богохульстве⁶⁴³.

Спецификой высших проявлений этого этапа – «великих империй», стало то, что у них «есть возможность воспринимать самих себя в качестве центра земли, а все остальное – как периферию», когда, к примеру «Китай даже в середине XIX века считал себя единственной «Поднебесной империей», а не, например, одной из культур, не говоря уже о самопредставлении как государства среди государств»⁶⁴⁴. При этом «большинство жителей таких великих империй как будто вообще не знали о том, что они живут в империи», поскольку «имперские идеологии, например, конфуцианство Китая, или письменно разработанные мировые религии оставались в значительной степени неизвестными или известными лишь в популярных изложениях; а представители бюрократических элит тоже едва ли интересовались тем, что происходит в головах простых людей»⁶⁴⁵. Именно «официально воспринимающая себя в качестве центра разделенная на ведомства бюрократия образует видимую структуру империи и берет на себя ее религиозное или этическое самописание»⁶⁴⁶.

Возникают культурные феномены, непосредственно сходные с латинским «religio», особенно в его средневековом имперско-христианско-эклесиальном своеобразии, когда возник исторический прецедент, в результате которого до XX века включительно в большинстве стран мира было «свойственно считать действовавшую религию фундаментом ста-

⁶⁴³ Шахнович, М.М. Парадоксы античного атеизма: Проблемы и мнения // Диспут. 1992, № 1, с.36–37; Суриков, И.Е. Перикл и Алкмеониды // <http://ancientrome.ru/publik/surikov/surikov01.htm>; Никитюк, Е.В. Процессы по обвинению в религиозном нечестии (ajsevbeia) в Афинах в последней четверти V в. до н.э. (к проблеме кризиса полисной идеологии) // <http://centant.spbu.ru/aristeas/autoref/nikitiuk/001.htm>; Суриков, И.Е. Перикл и Алкмеониды // <http://ancientrome.ru/publik/surikov/surikov01.htm>; Андреев, Ю.В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. — СПб.: Алетейя, 1998. С.306-308.

⁶⁴⁴ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С. 87.

⁶⁴⁵ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С. 88.

⁶⁴⁶ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С. 91.

бильности в обществе», при этом «принуждение к религиозному однообразию» имело «повсеместный характер»⁶⁴⁷. Сложился специфически европейский феномен «religio» как утверждаемая всей мощью государства принудительная причастность отдельных индивидов и целых региональных сообществ («человечества») к легальным формам понимания высшего порядка бытия, как лично-интимное чувство присутствия в осмысленном, упорядоченном и целостном мире, связанным со священным космосом, спасающим от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникального способа бытия в вечности, величественной, сильной и яркой формы действительного благочестия, древнего и возвышенного идеала единства Красоты, Истины и Блага в отношении с подлинным бытием (Бытием), неизбежно таинственного и ускользающего от однозначных определений, которые бы позволяли этой подлинностью манипулировать.

Монотеизм стал логичным результатом символизации трансцендентного, при этом Бог выступил как «наблюдатель» за религией⁶⁴⁸. Именно Бог определяет, что есть священное, что профанное, что греховно, а что праведно, что чисто, а что не чисто, выступая как трансцендентный наблюдатель всех наблюдений и самонаблюдений, остающийся при этом незримым⁶⁴⁹. Религия отличается от других смысловых систем удвоением реальности, так как она представляет для наблюдения то, что реально в более узком смысле, т.е. то, что есть в физическом мире, и то, что таковым не является – т.е. сакральное⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ Дейвис, Д. Декларация Организации Объединенных Наций “О ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религий или убеждений” как фактор защиты религиозной свободы / Д. Дейвис // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: сборник статей. Вып. 3. – М: Российское объединение исследователей религии, 2006. - С.6.

⁶⁴⁸ Luhmann, N. Funktion der Religion. 1977. S. 38; Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.24

⁶⁴⁹ Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.28

⁶⁵⁰ Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.60

Отделение «своего» от «чуждого» задается при помощи кода, который в религиозной подсистеме выражается через оппозицию «истинное/ложное», понимаемую в контексте различения «имманентное/ трансцендентное», поскольку именно из трансцендентного при рассмотрении наблюдений в этом мире мы получаем религиозный смысл⁶⁵¹. В отличие от наблюдающего человека, который может наблюдать мир и себя, но не то, как он наблюдает себя и мир, поскольку нельзя выйти из себя и посмотреть на себя со стороны, Бог, как считается, «всеведущ», он может наблюдать самого себя, что и определяет различие между имманентным и трансцендентным⁶⁵². В подсистеме религии человек находится на стороне имманентного, но причастен к трансцендентному, в котором интерпретируется то, что происходит в имманентном⁶⁵³. Бог же находится на стороне трансцендентного, но причастен к имманентному.

В целом на этапе великих империй «семантика подразделяется на High Tradition и littletradition, а также ступенчатый folk/urban континуум»⁶⁵⁴. В Римской империи возникает уникальная монотеистически-тринитарная религиозная картина мира, когда «отношение к Богу, примысливаемое всякому переживанию и действию, выступало скрытой самореференцией общественной системы», при этом «считалось, что без Божьей помощи ничто не ладится», на основании чего «устанавливались общественные и моральные требования», при этом «религиозную семантику формулировали не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность»⁶⁵⁵. Христианская тринитарная догматика стала формой легитимного «ортодоксального» самоописания «кафолической еkkлeсии» как исклю-

⁶⁵¹Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.77

⁶⁵²Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.325

⁶⁵³Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.84

⁶⁵⁴Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С. 90.

⁶⁵⁵Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007. С. 595.

живной юрисдикции, позволяющего отделить свое от иного, автономизируется «теология» как формирование догматической определенности.

Распад «кафолической еkkлeсии» на противостоящие «юрисдикции», возникновение ригористического «юрисдикционно-конфессионального эксклюзивизма», развитие международной торговли, формирование национализма, возникновение капиталистической экономики неизбежно привело к тому, что П.Бергер назвал «кризисом правдоподобия» в религии как юрисдикционном институте. В этих условиях «субъективно рядовой человек склоняется к неуверенности относительно оснований религии», а «объективно же он сталкивается с большим разнообразием религиозных и иных сил, предлагающих определения реальности, которые борются между собой за обращение его в свою веру или, по меньшей мере, за его внимание и ни одна из которых не имеет силы принудить его к подчинению»⁶⁵⁶.

Н.Луман писал, что исторически «политика территориальных государств... и притом под сенью пышно инсценированного конфликта между императором и Папой и внутрицерковного конфликта Вселенских Соборов – приобрела примечательную независимость от религиозных вопросов», а «территориальные государства направляют посланников наблюдать за Вселенскими соборами и все более рассматривают религиозные распри в качестве политических вопросов, и даже политических шансов»⁶⁵⁷. Луман считает, что «в массовом порядке этому стало способствовать книгопечатание, т.е. с середины XVI в.», когда «наука тоже дистанцируется от религии – например, с помощью эмфатически наполненного понятия природы, посредством скандальных конфликтов (Коперник, Галилей) и благодаря использованию свободы ради скепсиса и любознательного новаторства»

⁶⁵⁶Юдин, А. Введение / А. Юдин // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия; составитель А. Юдин. - М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея., 2001. - С.67-68; Ванханен, Н. Реконкиста — гром победы// <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/1370/>; Бергер, П. Религия и проблема убедительности // <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>

⁶⁵⁷Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 135-136.

при этом «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»⁶⁵⁸.

В этот период «если религия тяготеет к насильственным столкновениям, чтобы доказать или внушить правую веру, то ей приходится отыскивать политического заступника; политика же постепенно все более дистанцируется от ведения религиозных войн»⁶⁵⁹. Связь религиозности с агрессивностью ведет к тому, что «последняя должна регулироваться церковно-политически или субъективно направляться во внутренний мир человека в форме ригористических требований», в результате чего «даже религия становится дифференцированной системой»⁶⁶⁰.

Луман описывает эту переломную эпоху следующим образом: «идея... поначалу гласила, что основа порядка должна быть в сокровенном и непознаваемом. Необходимым условием порядка выступает латентность. Рука, всем управляющая, остается незримой. Нити, на которых все висит, закреплены на невысказанной высоте. Благодаря хитрости разума мотивы действий непреднамеренно упорядочиваются. Метафоры такого рода выступали в то же время компромиссными предложениями в адрес религий, которые по своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его однако общество не могло выбрать одну из нескольких религий, ему хватало непознаваемости в общем виде. По крайней мере, это было четко и верно подмечено. В самом деле, чтобы обеспечить непрерывность найденного социального порядка, не требуется консенсус в его обоснова-

⁶⁵⁸Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 135-136.

⁶⁵⁹Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 143.

⁶⁶⁰Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 142-143.

ниях, как не требуется оптика, чтобы видеть»⁶⁶¹. Именно в таком социокультурном контексте и возникают «философия религии» и «религиоведение», наука о религии, исследование многообразия культурных форм презентации «непознаваемого».

Распространение книгопечатания «форсирует развитие дополнительной техники, а именно – техники грамотности», причем «это умение уже невозможно ограничить темами определенных функциональных систем», поскольку «кто умеет читать Библию, умеет также читать памфлеты религиозной полемики, газеты, романы» и «теперь экономика регулирует, какие печатные изделия могут быть произведены и проданы» и «прочие формы коммуникации утрачивают контроль над коммуникацией»⁶⁶². В таких условиях «религия и политика.. пытаются (более или менее безуспешно) защититься с помощью цензуры или угрозы штрафов», однако, «для этого необходимы решающие критерии, которые уже не исходят из общего миропознания, но должны функционально-специфическим образом развиваться, позитивироваться и при необходимости изменяться в религиозной, политической и правовой системе»⁶⁶³.

В таких условиях религия переживает функциональную потерю поскольку большинство ее функций, кроме трансцендирования, отдано другим социальным системам. Однако отказ от социального контроля и политической власти дает новые возможности для раскрытия потенциала религии⁶⁶⁴. По мнению Лумана, религия как система может раскрыться полностью только в ситуации постмодерна. Религия отвечает на человеческие потребности и осуществляет свой вклад в систему общественных компе-

⁶⁶¹ Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007. С. 176.

⁶⁶² Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 149.

⁶⁶³ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 149.

⁶⁶⁴ Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S. 147

тенций при наблюдении ненаблюдаемого («слепых пятен») и вечно открытых вопросов «предельного смысла бытия»⁶⁶⁵.

Это приводит к тому, что сегодня именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям»⁶⁶⁶. Как писал один из авторов еще в эпоху начала современности «...нет такой Церкви, каждая часть которой так взывала бы к моему Сознанию, чьи Уставы, Уложения и Обычай казались бы столь созвучными разуму и были бы столь как бы соразмерны моему личному Благодетию, как та, в которую я вкладываю свою Веру, как Церковь Англии; я клянусь верить в ее Веру, и потому имею двойное Обязательство подписываться под ее Уставами и соблюдать ее Уложения. Все, что помимо этого – безразличные для меня вопросы – я соблюдаю согласно правилам моего частного разума или же настроения и характера моего Благодетия; не веруя в то-то, потому что это утверждал Лютер, и не осуждая того-то, потому что это разоблачал Кальвин...(1643)⁶⁶⁷.

Разрушение прежних форм религиозного единства ведет к появлению концепций «индивидуальной исключительности», выступающих проявлением утраты идентичности, естественной общности, которая начинает осмысливаться только как «схема»: «Я создан непохожим ни на кого из тех, кого я видел; я смею верить, что создан быть непохожим ни на кого из тех, кто существует. Если я не лучше, по крайней мере, я другой»⁶⁶⁸. В обществе изобретается проблема «социальной самости» или «идентичности», которой «должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, - чтобы для других явиться чем-то, чем он

⁶⁶⁵ Luhmann, N. Die Religion der Gesellschaft. Fr/M., 2002. S.42

⁶⁶⁶ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 157.

⁶⁶⁷ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 169-170.

⁶⁶⁸ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.195.

по своей самости...не является»⁶⁶⁹. Возникает современная нам культура, где «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречаются ли его собственные проекции признание»⁶⁷⁰. Утрата «определенности» неизбежно ведет к «неклассифицируемости», в том числе и «юрисдикционной»⁶⁷¹.

Еще И.В.Гете иронизировал над попытками твёрдого и строгого проведение классификаций (идентификаций) с позиций принципа рационализма, который, в духе таксономии Карла Линнея, стремился распределить личности по категориям – «христианин», «лютеранин», «пиетист», «атеист», «пантеист» и т.п., причем считалось, что, подобно тому, как «одно и то же растение... не могло одновременно фигурировать» под разными рубриками, то точно так же «оказывалось нежелательным нарушение соответствующей рубрикации и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика “эклектики”»⁶⁷². Действительность с новых позиций предстает гибкой, динамичной и изменчивой, где любые «рамки» начинают пониматься как условные огрубления.

Разрушение средневекового религиозного ощущения высшего единства ведет к появлению новых «эрзац-представлений», когда «в XVIII в. От Шотландии до Польши возникают “патриоты”», а «XIX век обращается к национализму», однако все эти «новые формы, которые стремятся воспринимать общество опять-таки политически центрировано, терпят крах из-за самого государства или, точнее, из-за территориальной сегментации политической системы общества, теперь бесповоротно ставшего мировым»⁶⁷³. В XVIII в., отмечает Луман, «вместе с отходом от религиозного обоснова-

⁶⁶⁹ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.195.

⁶⁷⁰ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 41.

⁶⁷¹ Luhmann, N. Funktion der Religion. 1977. S. 29-30.

⁶⁷² Свасьян, К.А. Иоганн Вольфганг Гете. - М.: Мысль, 1989. - С. 71.

⁶⁷³ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 160.

ния мира, конфессиональной сегментации религии и после провала движений религиозного фанатизма на мораль возлагаются возрастающие надежды», само социальное начинает определяться «в терминах морали»⁶⁷⁴. Шефтсбери пытался «поставить смешное в качестве теста на службу морали, основанной на естественном разуме», что, однако, в перспективе терпело неудачу, поскольку «смешное» выступает как «скрытый враг морали, потому что оно отчасти конкурирует с ней»⁶⁷⁵.

Выделяющаяся в самостоятельную субсистему общества наука, научное знание, как отмечает Н.Луман, «делает человека негодным для жизни при дворе, так как оно всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно всегда существует в форме цепи, обязывает к чрезмерно продолжительному изложению и отвлекает внимание от партнеров по интеракции»⁶⁷⁶. Наука создает собственную и доминирующую в настоящее время традицию, где «истины выступают во взаимосвязи, а заблуждения, напротив, порознь»⁶⁷⁷. Луман отмечает, что исторически «тот факт, что мир повседневности, жизненный мир, фольклор etc. может представать в виде научных понятий», становится ясным только в XIX веке «вместе с крушением метафизических конструкций мира и началом поиска других оснований для наблюдения «реальности»», когда и складывается «нововременная, посттеологическая наука», когда «мы знаем, что летать можно только самолетом, а не на ковре самолете»⁶⁷⁸.

В разных науках, отмечает Н.Луман, сложились «многочисленные, культурно удостоверенные возможности корректировки заблуждений»,

⁶⁷⁴ Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007. С. 314.

⁶⁷⁵ Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007. С. 315, 314.

⁶⁷⁶ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006.С.168.

⁶⁷⁷ Луман, Н. Социальные системы. Перевод И.Д. Газиева / Под ред. Н.А. Головина. – Санкт Петербург. «Наука», 2007. С. 95 – 96.

⁶⁷⁸ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.132, 150.

кроме того, «со времен Маркса и Фрейда открываются возможности самоподозрения..., осознания того, что мы руководствуемся латентными интересами или мотивами», и «для этих целей общество обзаводится «критическими» интеллектуалами и терапевтами. Однако это (подозрение в латентных интересах и мотивах) является всего лишь условием коррекции действительных операций, а следовательно, перспективы на будущее, в то время как в операциях актуальной современности невозможно различить мир таким, каков он есть, и мир, каким его наблюдают»⁶⁷⁹.

В таком широком культурно-историческом контексте именно «массмедиа», появившиеся в XVI столетии еще до современной науки, возникают как «организация производства новостей» (или «еженедельный обман для вытягивания денег»), причем «истинное интересует массмедиа лишь в очень ограниченных пределах, которые серьезно отличаются от ограничительных условий научного исследования»⁶⁸⁰. Сегодня общество выступает как «дифференцированное», где каждый участвует в нескольких подсистемах и определяющим являются не демаркации язычники/правоверные, правоверные/еретики, элита/чернь, клир/миряне, образованные/профаны, эксперты/дилетанты, гении/толпа и т.п., но неизбежная внутренняя сложность каждого гражданина, обусловленная причастностью к этим дифференциациям, поскольку «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»⁶⁸¹.

Процесс этот внутренне противоречив, и еще «с первых выступлений против Просвещения разума в конце XVIII в., все время полагали что оно наносит вред латентным областям, для которых невыносимо никакое Про-

⁶⁷⁹ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.25.

⁶⁸⁰ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.51, 53.

⁶⁸¹ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 171.

свещении», при этом «такие явно иррациональные образования как религия (для низов) и вкус (для высших слоев), превозносились из-за их темпоральных преимуществ, т.е. по крайней мере в этом отношении понимались функционально», хотя и осознавалось, что «функциональный анализ не способен служить религиозной истине», ему «не подвластной», результатом чего стал весьма противоречивый призыв «оберегать всякую устойчивую религию, даже если она уже абсурдна, до тех пор пока нет ничего ей взамен»⁶⁸².

Возникшее дифференцированное глобальное общество, или лумановское «общество общества», стало системой, где «условием общения - является разобщенность. ...чем больше в корабле отсеков, тем труднее его затопить, чем меньше общения, тем меньше конфликтов», при этом «сами конфликты институционализируются и задействуются как важнейшие условия системной динамики в уже обособившихся частях общества», когда «ученые спорят с учеными, а политики спорят с политиками, но вот поспорить друг с другом у них как-то не получается»⁶⁸³. В таких обстоятельствах «тот, кто 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»⁶⁸⁴. В отношениях функциональных систем друг к другу может присутствовать «деструкция – в той мере, в какой они зависят друг от друга, – но не инструкция»⁶⁸⁵. Это новое «дискурс-дифференцированное общество получило иммунитет к конфликтам именно потому, что коллапс в одной сфере – скажем, в религиозном общении (межрелигиозные кон-

⁶⁸²Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории: пер.с нем. / Н. Луман. - СПб.: «Наука». 2007. С. 453.

⁶⁸³ Антоновский, Ю.А. Общество как общение и разобщение// Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С.307, 241.

⁶⁸⁴ Антоновский, Ю.А. Общество как общение и разобщение// Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С.313.

⁶⁸⁵Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 179.

фликты) или в искусстве (отказ от прекрасного как критерия произведения искусства и, соответственно, базиса эстетического общения и объекта для эстетических текстов) – уже не приводит к коллапсу во всех остальных сферах социального общения, как это было характерно для традиционных недифференцированных обществ, где отождествлялось все преступное-безобразное-ложное-бедное-нелюбимое-нездоровое-безбожное»⁶⁸⁶.

В таком обществе утверждается плюрализм и многообразие трактовок даже собственного вероисповедания как «флуктуации привлекательных для индивидов мод»⁶⁸⁷. В ответ на них «развиваются разного рода фундаментализмы», когда «можно выступить с заявлением: это – мой мир, мы считаем правильным то-то», а «сопротивление, на которое при этом наталкиваются, выступает скорее в качестве усиливающего мотива, оно может способствовать радикализации и не приводит к сомнениям в реальности»⁶⁸⁸. Луман обращает внимание на то, что «фундаментализмы являются новыми явлениями последних десятилетий и что речь идет не о ‘глубоко укорененных’ традиционных ощущениях, а об успехах убеждения со стороны интеллектуалов, среди которых можно предположить наличие проблемы идентификации», причем «в отличие от ‘энтузиазма’ более старой модели здесь нет необходимости ни опираться на божественное вдохновение, ни поддаваться противоположному утверждению об иллюзорности/реальности/», а «достаточно сплавить собственное воззрение на реальность с собственной идентичностью и утвердить ее в качестве проекции», поскольку «реальность и без того больше не требует консенсуса»⁶⁸⁹.

Таким образом, Никлас Луман:

сформулировал определение термина «религия», которое позволяет сформулировать определение термина «религия», которое позволяет

⁶⁸⁶ Антоновский, Ю.А. Общество как общение и разобщение// Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С.314.

⁶⁸⁷ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. С. 241.

⁶⁸⁸ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С 162

⁶⁸⁹ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С 162

объединить данные антропологии, психологии, истории и социологии религии, квалифицировав религию как универсальный антропологический и психологический феномен коммуникативного парадокса: «потребности хранить тайну», «надзора за неизвестным», «коммуникации о непостижимом»;

представил типологию религий через призму сменяющихся коммуникативных средств: от «интеракции лицом к лицу», к эпохе «изобретения письменности» в цивилизациях и, наконец, к эпохе господства «медиа» в современном дифференцированном обществе;

показал особенности современного «кризиса идентичности», в том числе и религиозной («юрисдикционной»), поскольку «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречаются ли его собственные проекции признание» в обществе, где сама дифференцированность делает невозможным консенсус.

Arinin E.I.

NIKLAS LUHMANN AND A NEW UNDERSTANDING OF RELIGION AS "AUTOPOIETICAL SYSTEM"

Article is devoted to a number of aspects of understanding of a phenomenon of religion in a context of the theory of «autopoietical (self-referential)» systems of Niklas Luhmann. The religion acts as renewed «control abroad with the unknown», knowledge of «secret». Three typological forms of religion are allocated: magic-mythological tradition, differentiation of "High Tradition/little tradition" and religiousness «a discourse - the differentiated society».

Keywords: Niklas Luhmann, religion concept, religion forms

ОТ АТЕИЗМА К АПОЛОГЕТИКЕ. ДУХОВНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ К. С. ЛЬЮИСА

Жизнь К.С. Льюиса представляет собой сложный, многогранный и очень непростой путь становления личности человека, потерянного в этом мире. Все произведения писателя посвящены поискам самого себя, своего места в этом мире, посвящены поискам Бога и веры в него.

Уже в детстве мальчику пришлось понести большую утрату, пережить смерть самого дорогого человека – матери. В своей книге «Настигнут радостью» Льюис потом напишет о том, что многие назвали бы первым религиозным опытом. Он напишет о молитвах, в которых обращался к Богу без почтения, без любви, без страха, в которых требовал от Бога чуда – воскресения матери. В это время Бог был для него вроде волшебника: сделав нужное, Он мог удалиться⁶⁹⁰. И как вера и христианство могли стать для Льюиса светлыми и радостными символами, когда живым примером для него являлся его дед Томас Гальтон, пастор, считавший католиков «детьми сатаны» и пророчившим им исчезновение с лица земли?

Позже, в трактате "Страдание", он писал: "Когда я поступил в университет, я был настолько близок к полной бессовестности, насколько это возможно для мальчишки. Высшим моим достижением была смутная неприязнь к жестокости и к денежной нечестности; о целомудрии, правдивости и жертвенности я знал не больше, чем обезьяна о симфонии. По милости Божией я встретил людей молодых, из которых ни один не был верующим, в достаточной степени равных мне по уму – иначе мы просто не могли бы общаться, – но знавших законы этики и следовавших им"⁶⁹¹.

⁶⁹⁰ Lewis, C. S. Surprised by Joy. HarperCollins Publishers, London, 2012

⁶⁹¹ Льюис, К.С. Страдание. / Пер. Н. Трауберг. М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2011, с. 46.

Первые отголоски веры в Бога у Льюиса появляются в английской школе, куда он был отправлен учиться в 1908 году. Сложные отношения с учителем-тираном и ощущение одиночества среди таких же забитых одноклассников отнюдь не скрашивают учебные будни в ненавистной Льюису Англии... но зато приводят мальчика в церковь. Он начинает посещать местный приход, интересоваться богослужением, молиться по ночам и изучать Священное Писание.

Однако уже в 1911 году, в Виверне, он от этого отходит. Основной причиной этого стала сильная увлеченность Льюиса сверхъестественным. В школе Виверна у Льюиса была прекрасная воспитательница, которую любили все: во время игр она была веселой и дружелюбной участницей, во время болезней – заботливой сиделкой. Казавшаяся почти старухой, в действительности она была еще так молода, что не достигла духовной зрелости, она все еще искала истины и затерялась между теософами, розенкрейцерами и спиритами, заблудилась в лабиринте англо–американского оккультизма. Конечно, ей бы и в голову не пришло пошатнуть его нетвердую веру — она хотела только внести в комнату свечу, не догадываясь, что комната полна пороха⁶⁹². До встречи с ней, мальчик никогда прежде не встречал нигде, не считая сказки, иных существ, кроме Бога и человека. А тут он впервые узнает, что видимый мир — всего лишь завеса, за которой скрываются другие миры, о которых и не подозревала его скудная теология.⁶⁹³ Так в нем рождается страсть, доставившая впоследствии много хлопот и огорчений, — страсть к сверхъестественному ради сверхъестественного.

Обращение к оккультизму было весьма легким, ведь сам того не осознавая, Льюис давно уже отчаянно жаждал избавиться от своей веры. Молитва стала для него тяжким бременем. С детства ему твердили, что молитва без веры – «ложь перед Богом», но как добиться правильной молитвы? Этого Льюис не знал. Он принимался за вечернее правило снова и

⁶⁹² Lewis, C. S. *Surprised by Joy*. HarperCollins Publishers, London, 2012

⁶⁹³ Там же.

снова, все с меньшей надеждой, что на этот раз молитва удастся. Он начал ночное бдение с молитвы о «правильной молитве», но была ли эта предварительная молитва правильной? Ему надолго запомнились те мучительные вечера, когда он пытался с силой выдать из себя «исполнение», холодный линолеум, часы, мерно отбивающие минуту за минутой, бессилие, измождение, обреченность. В итоге он со страхом ожидал наступления вечера и часа молитвы.

В колледже у Льюиса зарождается непреодолимая увлеченность мифологией, особенно скандинавской. Он пишет трагедию, норвежскую по содержанию, греческую по форме — Локи Прикованный. Локи Льюиса не был злоумышленником. Он восстал против Одина, потому что Один пренебрег его советом, создал мир, хотя Локи предупреждал, что это бессмысленно и жестоко. Правильно ли создавать разумных существ, не спросив на то их согласия? В этой трагедии Льюис утверждал, что Бога нет, но одновременно и проклинал Его именно за это.

Главное было для Льюиса — чтобы не вернулись школьные ночи, когда он постигал Библию и вел со своими товарищами беседы на религиозные темы. Ему легче было от чего-то отказаться, чем что-то искать; важнее избежать боли, чем обрести счастье. Он возмущался тем, что создан и пущен в этот мир без его согласия. Вселенная материалистов была хороша своей ограниченностью — никакое несчастье здесь не вечно, смерть избавит от всего. А если и временное несчастье окажется невыносимым, самоубийство решит проблему⁶⁹⁴. Самый ужас христианской вселенной, по мнению Льюиса, в том, что из нее нельзя выйти. К тому же ее внешнее выражение не соответствовало его представлению о красоте. Восточная образность и пышность были ему противны, а в целом христианство ассоциировалось с уродливыми храмами, скучной музыкой и плохими стихами⁶⁹⁵. Однако сам Льюис видел главную роль в своем отказе от веры в своей ненависти к авторитету и диком индивидуализме. Больше всего на

⁶⁹⁴ Lewis, C. S. *Surprised by Joy*. HarperCollins Publishers, London, 2012

⁶⁹⁵ Там же.

свете он не любил, когда вторгаются в его личное пространство. Христианство, казалось ему, будет вмешиваться в «святая святых» его жизни. С ним невозможно договориться, в самых глубинах души невозможно огрести место, обнести колючей проволокой и надписать: Вход воспрещен.

Большое влияние на отношение Льюиса с религией оказал профессор Керкпатрик, который давал юноше частные уроки. Он был не просто атеистом, но рационалистом той старой, высокой и чистой школы, которую создал XIX век⁶⁹⁶. Именно он учил Льюиса холодному, бескомпромиссному, логическому рассуждению.

С 1919 года Льюис надолго связал свою судьбу с Оксфордским университетом. И здесь с ним начинают происходить самые странные метаморфозы. В университете Льюис обретает родственную душу, нового друга и с ужасом обнаруживает, что тот — самый умный и начитанный студент в классе — христианин. Затем Льюис замечает нелепейшее противоречие между своей философией и той, что преподносят ему книги, которыми он очень увлекался. Льюис замечает странное совпадение: Джордж Макдональд повлиял на него больше, чем все остальные авторы (вот только он был христианином), Честертон оказался разумнее всех его современников вместе взятых — если не принимать во внимание его веру, Доктор Джонсон был одним из немногих писателей, которым Льюис мог полностью довериться, и, как ни странно, у него был тот же самый изъян. Удивительное совпадение касалось и Спенсера с Мильтоном. Даже с классическими авторами отношения Клайва Стейплза складывались так же странно: очевидно он склонялся к самым религиозным из них, к Платону, Эсхилу, Вергилию⁶⁹⁷.

Когда Льюис занялся историей английской литературы, тот парадокс стал проступать отчетливее. Его глубоко тронуло «Видение креста», еще

⁶⁹⁶ Там же.

⁶⁹⁷ Там же.

больше — Лэнгленд, особенно разбередило душу знакомство с Джорджем Гербертом.

Решающим в вопросе обращения, стало для Льюиса знакомство, а впоследствии крепкая дружба, с Дж.Р.Р. Толкином, который также оказался христианином.

Льюису пришлось оставить реализм, он уже был не столь уверен в своем мировоззрении. Летней ночью 1929 года в своем кабинете в колледже он встал на колени и, переступив через гордость, неохотно признал перед Господом, что Бог есть Бог.

Тем не менее, Льюис пока еще исповедовал теизм, окончательное обращение к Христу произошло позже, 28 сентября 1931, когда он уверовал во Христа как в Сына Божьего. Перед этим между Толкином и Льюисом состоялся долгий диалог, в котором ортодоксальный католик пытался объяснить другу значения распятия и Воскресения.

Когда Льюис что-то узнавал, он делился этим. До обращения он говорил о литературе, мифологии, шок же обращения побудил его делиться мыслями обо всем том, что перевернуло его духовную жизнь.

Его первая книга - «Кружной путь, или Возвращение паломника» – вышла весной 1932 года. В 1940 он пишет «Страдание», в 1941 - «Письма Баламута», в которых бес-наставник дает советы своему ученику, бесенку об обольщении новообращенного христианина. С этой книги началась мировая известность Льюиса. Тираж «Писем Баламута» превысил миллион экземпляров, а Льюиса пригласили выступать с лекциями о христианстве на радио. В результате этих радиобесед была издана книга «Просто христианство».

В 1939-1945 годах Льюис пишет Космическую трилогию, наполненную (как впоследствии и «Хроники Нарнии») библейскими аллюзиями и реминисценциями.

«Хроники Нарнии» стали первым произведением Льюиса, написанным для детей. И хотя, по словам автора, он не намеревался в форме сказки учить детей основополагающим особенностям христианской веры, ценност-

ная модель христианства играет в «Хрониках» главную роль. И не смотря на то, что автор ни разу не упомянул в своей книге таких слов, как "Евангелие", "Бог" или "Спаситель", множеству людей она указала на христианство. Неслучайно «Хроники Нарнии» называют даже детским Евангелием.

«Хроники» состоят из семи книг. Подобно семи библейским дням, вся история Нарнии, от ее создания до гибели, представлена в семи эпизодах. Первая сказка - «Племянник чародея» - рассказывает о Сотворении мира, «Лев, колдунья и платяной шкаф» - о предательстве, Искуплении через Распятие и Воскресении. Сказка «Принц Каспиан» - о вере в невидимого Бога. «Конь и его мальчик» - о познании Бога человеком. «Покоритель зари или плавание на край света» - о жизни в Церкви и важности покаяния. «Серебряное кресло» – о соблюдении Божиих заповедей. Седьмая сказка – «Последняя битва» – об Антихристе, Втором Пришествии, о Страшном Суде и Небесном Иерусалиме.

Однако книги не только не принесли Льюису богатства, но наоборот, настроили против него большинство коллег, которые не могли смириться с его известностью. Косо смотрели не только на него, но и на Евангелие, которое Льюис безуданно проповедовал: «С того самого момента, как я стал христианином, я всегда считал, что лучшая и, возможно, единственная услуга, какую я мог бы оказать моим неверующим ближним, – это объяснить и защитить веру, которая была общей и единой почти для всех христиан на протяжении всех времен»⁶⁹⁸.

Сегодня Льюиса называют крупнейшим богословом и апологетом XX века, однако свою веру Льюису пришлось выстрадать, пришлось столкнуться с множеством искушений и соблазнов, ощутить «духовную похоть» и «пессимизм разума»⁶⁹⁹.

Действительно, по словам Льюиса, христианская религия – источник несказанного утешения. Но начинается она не с него. Она начинается с

⁶⁹⁸ Трауберг, Н.Л. Несколько слов о Клайве С. Льюисе //К.С. Льюис. Просто христианство. Бог под судом. – М.: Гендальф., 1994, с. 22.

⁶⁹⁹ Lewis. C. S. Surprised by Joy. HarperCollins Publishers, London, 2012

тревоги и смятения, и не имела бы смысла попытка прийти к этому утешению, минуя стадию тревоги. В религии невозможно обрести покой и утешение, если искать только их. Вот если искать истину, то, возможно, в итоге получится обрести и покой; но если все поиски направлены на покой, то не найти ни его, ни истины. Все, что удастся обрести, – это пустые речи да помышления, которые будут только казаться истиной в начале пути, в конце же будет ожидать безнадежное отчаяние⁷⁰⁰.

Vlasov A.M.

FROM ATHEISM TO APOLOGETICS. CS LEWIS`S SPIRITUAL FORMATION

The article is dedicated to the basic moments of CS Lewis`s spiritual life. Before going to faith and becoming a Christian writer he had to go through a very difficult way of an agnostic, an occultist and then of an atheist. As a result Lewis becomes a first-rate theologian and apologist of the XX century.

Key words: CS Lewis, conversion into religion, faith, atheism, Christianity.

Дмитриев М.В.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ МОСКОВСКОЙ РУСИ ПЕРЕД ЛИЦОМ ИСЛАМА И ЯЗЫЧЕСТВА В ПОВОЛЖЬЕ: ВЕЛАСЬ ЛИ МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В XVI – XVII ВВ.?⁷⁰¹

История христианского миссионерства среди не-православного населения Московской Руси оказывается едва ли не самым показательным ас-

⁷⁰⁰ Там же.

⁷⁰¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 году.

пектом проблемы интеграции «иноверцев» в русском обществе допетровской эпохи. Вопрос об организации миссий встал вместе с крещением Руси в X в. Хорошо известно, однако, что вплоть до XIII века христианизация Руси оставалась очень поверхностной. После монголо-татарского завоевания Руси ситуация изменилась, но и в XIV-XVII вв. язычество продолжало оставаться религией очень значительной части населения Руси, в том числе и её внутренних регионов. Это касалось, например, финно-угорских (лопари, чудь) племён. В XIII веке в Новгороде сохранялся языческий квартал, где проживала чудь. В 1337 г. язычники-карелы восстали против русской власти и христианизации⁷⁰².

Христианизация русского Севера шла параллельно с хозяйственным освоением, и тут была велика роль монастырей. После того, как часть лопарей крестилась, им было предписано перестать платить дань датскому правителю - так как они стали православными. Однако лаппы (лопари) на русском Севере к моменту Смуты всё ещё оставались язычниками: некрещеные лопари упомянуты в указе 1620 года; у автора известного описания Московии начала XVII века Петра Петрея про саамов-лаппов говорится: в принадлежащей московскому князю Лапонии «...живет очень грубый и неверный народ, не крещенный в русскую веру»⁷⁰³. В «Росписи лопарским погостам в 1623-1624 гг.» помянуты только «лопари русской веры», и, соответственно, мы не знаем, какая часть саамов оставалась некрещеной. Некрещеные были обложены таким же налогом, что и крещеные. Дань, в основном сдавалась в местный острог, но часть населения

⁷⁰²Nolte, H.-H. *Religiöse Toleranz in Russland 1600-1725*. Göttingen, 1969. S. 20-21.

⁷⁰³Петрей, П. История о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах произведенных там тремя Лжедимитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах // О начале войн и смут в Московии. Исаак Масса. Петр Петрей. Москва, 1997. С. 186. Приведенная Х.-Г. Нольте цитата болевыразительна: die Lappen sind «ein ungläubig und plump Volk, das nicht getauft ist und der Russen Religion nicht angenommen hat...» (Nolte H.-H. *Religiöse Toleranz in Russland*. S. 21. Fussnote 6).

имела привилегию передавать дань непосредственно в Москву. Воеводам предписывалось, чтобы они туземцев «от обид и от всякого насильства и от напрасных продаж во всем их оберегали»⁷⁰⁴.

В Карелии в XVII веке было ещё много тайных язычников, хотя до этого здесь проводились кампании крещения (в частности, чтобы задержать влияние шведов). В районе Перми к XVII веку значительная часть язычников была крещена, но часть ушла за Урал и сохранила прежние верования⁷⁰⁵.

Среди удмуртов (вотяков), которые в конце XIX века насчитывали около 380 тыс. человек, даже в это время, как констатировал Луппов «число язычников выражается ещё десятками тысяч»⁷⁰⁶. При этом вотяки упоминались в русских летописях уже в XV веке, а «первые поселения русских колонистов на Вятской земле можно относить к промежутку времени между началом XIII и началом XIV в.». В XIII - XIV вв. вотяки стали данниками татар, и верхний слой общества составили князья-мусульмане («арские князья»), В 1489 году, после «стояния на Угре» северные земли края подчинились власти Москвы, князья-мусульмане были на какое-то время «выведены» в центральную Россию, но вскоре Иван III «арьских князей пожаловал – отпусти их в свою землю». Им были возвращены их земли, и в духовной Ивана III «арские князья» упоминаются как вассалы Москвы. Долгое время ситуация оставалась неизменной: татары-мусульмане осуществляют юрисдикцию над вотяками, собирают с них подати и пошлины, судят, получают от них ренту в своих поместьях. При этом рядом с вотяками-язычниками, остающимися в юрисдикции князей-мусульман, мы видим и тех вотяков-язычников, кто, как и местные право-

⁷⁰⁴Ibid. S. 22.

⁷⁰⁵Ibid.S. 21, 22.

⁷⁰⁶Луппов, П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до 19 века. Ижевск, 1999 (первое издание – 1899 г.). С. 14.

славные крестьяне, подчиняется напрямую московским властям⁷⁰⁷, и по-датном отношении они были уравнены с православным (русским) населением. Южная часть вотяков в конце XV в. оказалась под властью казанских ханов, и оставалось в этом положении до 1552 г.

Следов сколько-нибудь систематической миссионерской деятельности православного духовенства среди вотяков в XV - XVI вв. нет. Пример Стефана Пермского был единичным и не стал началом целенаправленной деятельности по их обращению. Нет оснований предполагать, «что среди вотяков в XIII - XIV вв. были организованы миссии», так что христианство распространялось лишь вследствие знакомства и соседства с русскими колонистами⁷⁰⁸.

Когда развернулась (и развернулась ли) миссионерская деятельность среди мусульман?

Считается, что пленных мусульман обыкновенно пытались обратить в христианство⁷⁰⁹, но специальных исследований на этот счёт пока не предпринималось. При этом крещение представителей Чингизидов, оказавших в России вряд ли может считаться вполне релевантным аспектом практики миссионерства (или отсутствия такового)⁷¹⁰.

В 1505 г. казанский царевич Худайкул ибн Ибрагим бил челом о крещении, а крестившись и став царевичем Петр Ибрагимович, получил в жены сестру Василия III Евдокию, и оставался членом великокняжеской семьи вплоть до своей смерти в 1523⁷¹¹. Его родственники – вдова и дети

⁷⁰⁷ Там же. С. 24 – 28.

⁷⁰⁸ Там же. С. 71.

⁷⁰⁹ Glazik, J. Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. S. 34-35.

⁷¹⁰ А.В. Беляков специально обратился к этой теме, задавшись целью охватить все сведения о крещеных Чингизидах (Беляков А.В. Чингисиды в России XV – XVII веков. Просопографическое исследование. Рязань: «Рязань. Мир», 2011. С. 82 сл.).

⁷¹¹ Там же. С.82-83.

Мелика-Тагира ибн Ибрагима, брата Худайкула – проживали в Каргополе и оставались, кажется, некрещеными.

Стал ли более сильным миссионерское давление на Чингизидов после падения Казани?

В 1553 г. Макарий крестил в Чудовом малолетнего царя Утямиш-Гирея, и царь Иван велел поселить его во дворце и учить грамоте. В том же 1553 г. Яддгар Муххамед ибн Касим (упомянутый выше Едигер Махмет русских летописей), если верить летописи, попросил о крещении, и для проверки добровольности этого решения духовенство нанесло к нему несколько визитов, прежде чем Амос, протопоп церкви Николая Гостунского в Кремле, совершил торжественную церемонию в присутствии царя. В 1555 г. были крещены младенец астраханского царевича Ярашта и его мать – теперь Петр и Ульяна. Но многие Чингизиды (во главе с Шах Али) оставались некрещеными. Видимо, в конце 1560-х был крещен Муртаза-Али ибн Абдула (Михаил Кайбулович), который вскоре после крещения (в 1571-1572 гг.) возглавил боярскую думу в земской части России. О заместившем царя Ивана Грозного Симеоне Бекбулатовиче неизвестно, когда именно он стал крещеным⁷¹².

Ключевое значение для понимания механизмов интеграции мусульман в обществе Московской Руси имеет вопрос о миссионерстве в Поволжье после 1552 г. Однако эта тема почти не исследована. миссионерская деятельность православной церкви среди мусульман в России стала предметом двух специальных работ (А. Можаровского и И. Глазика⁷¹³) и не-

⁷¹²Там же. С.83-85.

⁷¹³Можаровский, А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года. Москва, 1880 (ЧОИДР, 1879, кн. 1); Glazik, J. Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. Eine Missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen mit vier Übersichtskarten. Münster, 1959. Этому вопросу касаются (но – лишь *касаются*) и те, кто исследовал экспансию Русского государства в XVI – XVII вв.

скольких статей⁷¹⁴. Большинство этих работ посвящены очень долгим периодам, внутри которых времени между 1550-м и 1700-м годами отведено очень мало места и соответствующие сюжеты рассматриваются очень бегло и на основе очень ограниченных выборок источников⁷¹⁵.

После взятие Казани в 1552 году произошел ряд восстаний против московской власти, которые были подавлены. В них принимали участие и мусульмане, и язычники. Г.Л. Файзрахманов⁷¹⁶ и некоторые другие историки утверждают, что подавление восстания сопровождалось не только репрессиями, но и насильственным крещением нехристиан, но никаких точных данных на этот счет пока в оборот не введено.

Однако мы располагаем и более или менее достоверными сведениями о миссиях (или об их отсутствии) среди мусульманского и языческого населения новоприобретенных территорий России во второй половине 16-го века.

Так, известно, что после 1556 г. часть удмуртского населения ушла из Казанской земли на территорию Башкирии, а оставшиеся были обложены ясаком (или деньгами, или хлебом или мёдом), который собирали в

⁷¹⁴Lemercier-Quelquejay Ch. Les Missions orthodoxes en pays musulmans de moyenne et basse Volga, 1552-1865 // Cahiers du monde russe et soviétique, 8, 1967. P. 369-403; Khodarkovsky M. The Conversion of Non-Christians in Early Modern Russia // Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia / Edited by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Ithaca; London, 2001. P. 115-143; Таймасов Л. Межконфессиональные отношения на начальном этапе христианизации народов Казанского края (вторая половина XVI – XVII вв.) // Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen / Hrsg. von A. Kappeler. Wiesbaden, 2004 (=Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, 63). С. 322-341. Специальная статья М. Романьелло на данную тему (Romaniello M.P. Mission delayed: The Russian Orthodox Church after the Conquest of Kazan' // Church History 76 (2007), 511 -540) осталась мне, увы, недоступной.

⁷¹⁵Это касается, к сожалению, и только что вышедшей книги М. Романьелло (Romaniello M.P. The Elusive Empire. Kazan and the Creation of Russia. 1552-1671. The Univ. of Wisconsin Press, 2012). Благодарю Д. Мурешана (Париж), который поделился со мной электронной копией этой книги.

⁷¹⁶Файзрахманов Г.Л. Некоторые аспекты насильственной христианизации татар во второй половине 16 - 17 вв. // Исламо-христианское пограничье. Итоги и перспективы изучения. Казань, 1994. С. 108-115.

«инородческих» деревнях казанские служилые люди⁷¹⁷, и так дело продолжалось вплоть до эпохи Петра I. И хотя встречаются свидетельства об обращении вотяков-удмуртов в христианство (так, в 1557 г. вотяк Ожмек Черной бил челом о крещении Ивану Грозному от имени 17-ти семейств), но более поздние источники показывают, что сколько-нибудь значительных успехов христианизация в XVI веке не сделала⁷¹⁸. Более того, судя по накопившимся в исследованиях данным, продолжалась исламизация удмуртского населения.

Черемисы (марийцы, чувашаи, мордва) были подчинены Россией при завоевании Казани. Они жили на обоих берегах Волги, и, как считается, их было около 90.000 в середине 16 века. После Казанской войны язычники-мордвинаы стали платить ясак правительству, но были и “мордовские мурзы”, которые “служили станичную службу”. По списку 1669-1670, большая часть имен служилых мордвинов - языческие (Мамайко, Алабайко, Кабайко, Урнайко), но есть и христианские (Сенька, Стенька, Кузьма)⁷¹⁹.

В конце 16-го века в Вятском крае развернулась монастырская колонизация, в которой главную роль сыграл Трифон Вятский. Есть следы того, что одновременно укреплялись позиции православия среди местного населения, но тем не менее по-прежнему нет следов православного миссионерства как такового. И даже создании Вятской епископии в 1657 году, как ни неожиданно, ничего принципиально не изменило. П.Н. Луппов констатировал, что прошло ещё с лишком 60 лет «прежде чем начались их (епископов - МД) миссионерские заботы»⁷²⁰. Причины столь странного положения Луппов усматривал в том, что епископы не получили соответствующих инструкций (и «в соборном деянии об учреждении Вятской епархии соевем не указывается на существование язычества в Вятской об-

⁷¹⁷ Луппов П.Н. Христианство у вотяков. С. 30.

⁷¹⁸ Там же. С. 72-75.

⁷¹⁹ Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland. S. 24.

⁷²⁰ Луппов П.Н. Христианство у вотяков. С. 84.

ласти, как на ближайшую причину и повод к учреждению епархии»); с другой стороны, миссионерству не способствовала «неустроенность епархии» и «личность трех первых епископов»⁷²¹. И даже характер сведений о переходе в православие отдельных семей в начале XVIII века заставляет предлагать, что решения о крещении не были следствием миссионерских усилий епископии. Более того, обращение вотяков в христианство и в это время «не вызвало организации миссии. До 1726 г. на Вятке даже не знали об этих новокрещеных». Толчком, приведшим к организации миссий стали более поздние правительственные распоряжения⁷²².

Как хорошо известно, риторика и идеология борьбы с Казанским ханством включала тему распространения православия на новых территориях. Предполагала ли эта идеология сколько-нибудь систематические усилия по обращению мусульман и язычников в православие? Повлекла ли она за собой организацию миссий?

В обширном послании протопopa Сильвестра казанскому воеводе А. Б. Горбатову идея миссии сформирована лишь однажды и в очень общем виде: «Аз же убо написах сия вся, любве ради твоея, от божественаго писания, ово ж на соединение святыя Божия Церкви и на обращение заблужщих Агарян. Тебе же убо, благоверный князе Александре, тако же и всему священническому чину, и всем Христианом, достоит вам всем единомудрено, вседушномолитися о соединении святыя Божия Церкви⁷²³ и о спасении своем, тако ж и о поспешении, и о укреплении, и о пособлении еже на враги победу, и на вся иноплеменники, бранем хотящая; наипаче молитесь вкупе о заблужшихонех всех Агарян и Черемисы, преданных нам от Бога, во еже просветите их святым крещением, яко да единомышленно вкупе будем в праведном законе, едино стадо и едина паства Христу Богу

⁷²¹ Там же. С. 84-85.

⁷²² Там же. С. 90.

⁷²³ Стоит обратить внимание на странную неожиданность такой формулы применительно к «агарянам».

нашему, ему же слава...»⁷²⁴. В этой краткой и ярко-риторической формуле, «программа» миссии сводится, собственно, лишь к призыву «молиться» об обращении мусульман и к абстрактной формуле «просветите их святым крещением»

Известная и часто цитируемая инструкция первому казанскому архиепископу Гурию в 1555 г. *expressis verbis* запрещает насильственную христианизацию, и к этому документу стоит присмотреться⁷²⁵. Инструкция предписывала Гурию, прибыв Казань, поучать духовенство и «также и народы все поучати, чтоб жили в исправлении закона христьянского, по заповедям», и судить церковных людей, а мирских судить в духовных делах. И вслед за этим сценариями и распоряжениями следует самый известный и часто цитируемый фрагмент о крещении тех татар, которые захотят этого «своею волею»: «А которые Татаровя похотят креститись своею волею, а не от неволи, и ему тех велетикрестити, и лутчихдержати у себя в епископе и поучати всему крестьянскому закону, и покоити их как мочно, и иных роздаватикрестити по монастырем; а как новокрещены из под научения выдут, и архиепископу их звати к себе ясти почаству, и поити их у себя за столы квасы, а после стола посылати их поити медом на загородский двор». Если считать приглашения на архиепископский двор миссионерской пропагандой, то и она, как видим, касается лишь тех, кто уже крестился.

Этот мотив – мотив поучения новокрещеных - развит в другом фрагменте данного комплекса документов, и самый механизм миссии сводится

⁷²⁴Сильвестр. Послание к князю Александру Борисовичу // Голохвастов Д.П., архимандрит Леонид. Благовещенский иерей Сильвестр и его писания (Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1874. Кн. 1. Отд. 1). Приложения. С. 99.

⁷²⁵ Акты об отпуске в Казань тамошнего архиепископа Гурия приговор о том и наказная память; роспись жалованья ему и архимандритам Варсонофию и Герману; царская грамота Казанскому воеводе Шуйскому об единодушии с епископом в управлении Царством Казанским// Акты, собранные и изданные археографической экспедицией. Т. 1. Санкт-Петербург, 1836, № 241 (переиздано: Ислам в законодательстве России. 1554-1929. Сборник законодательных актов./ Сост. Юнусова А.Б. Уфа, 1998. № 2).

в нём лишь к тому, чтобы новокрещенные служили примером, который подтолкнул бы других нехристиан к крещению: «А новокрещенных всегда поучати страху Божию, и к себе приучати, и кормити, и поити, и жаловати, и беречи во всем, да и протчии видя невернии таковое благочестие и бережение и жалование новопросвещенным, поревнуют христьянскому праведному закону и просветятся святым крещением, да вкупе с нами прославят Отца и Сына и святого духа. Ты ж, о честный наш учителю! умножи данный ти талант от Бога, и заблужшая овца на рамовосприими, и в разум приведи, и упаси стадо сие, еже Господь стяжа честною си кровию; и речеши в день он праведному Судии: «се яз и дети, им же дасть Бог!», и услышиши блаженнаго гласа Господня: «придете благословению Отца моего, наследуйте уготованное вам царствие»⁷²⁶.

Что же до проповеди христианства среди некрещенных, то она, странным образом, предусмотрена только для тех, кто обратится к Гурию с тем или иным челобитьем: «А которые Татаровячнут к нему приходити челом ударити, и ему их велети кормити и поити у себя на дворе квасом же, а медом их поити на загородском дворе; кротостию с ними говорити и приводити их к крестьянскому закону, и разговаривая с ними тихо со умилением, а жестостию (sic!) с ними не говорити». Даже к этому очень узкому контингенту не должна применяться никакая настойчивость, как мы видим, и это очень мало напоминает сценарий миссии как таковой.

Все эти казусы суммируются в формуле, которая и передает официальную концепцию миссионерства: «И всякими обычаями, как возможно, так архиепископу татар к себе приручати и приводити их любовью на крещение, а страхом их к крещению никак не приводити»⁷²⁷.

Но вели ли Гурий и его церковное окружение какую-либо собственно миссионерскую деятельность в Казанском крае? Трудно предположить,

⁷²⁶ Акты об отпуске в Казань. С. 259.

⁷²⁷ Там же.

чтобы совсем ничего не делалось, но вопрос до сих пор не изучен, а то, что известно, сколько-нибудь систематических миссионерских усилий увидеть не позволяет. Некоторые неясные отголоски такой деятельности можно найти в ответе Ивана IV на послание Гурия в 1557 г. Гурий писал о создании монастыря в Казани и просил обеспечить его землей, чтобы старцы могли спокойно «орать сердца» и «сеять словеса Божия». Царь Иван отвечал: «Блага есть сия речь ваша, еже старцам дети обучати, и поганые в веру обращати, то то есть долг всех вас.... Учите же младенцы нетолькочитати и писати, но читаемое право разумевати, и да могут и иные научати и бусурманы»⁷²⁸. Однако из работ А. Можаровского и И. Глазика, посвященных именно миссионерской деятельности Русской православной церкви, видно⁷²⁹, что о миссионерской деятельности ни самого Гурия, ни его сподвижника Варсонофия, ни его преемника на архиепископском престоле Германа практически ничего не известно. При этом на протяжении всего периода после 1552 года строились всё новые и новые монастыри, в Свияжске была создана даже специальная крещальня («три куколи полотняны, что крестят новокрещенов»⁷³⁰), но о других миссионерских усилиях наши источники не сообщают, а «из шести преемников св. Гурия и Германа⁷³¹ ни один не оставил по себе памяти, как деятель по обращению инородцев в христианство и утверждению новокрещеных в христианской вере» так что ко времени Гермогена ситуация оставалась «печальной»⁷³².

В самом деле, в присланной из Москвы в Казань в 1593 году грамоте излагалось содержание часто цитируемого послания Гермогена, написан-

⁷²⁸Продолжение древней российской вивлиофики. Т. 5. СПб., 1789. С. 242.

⁷²⁹Ни Ш. Лемерсье-Келькежэ, ни М. Романьелло, судя по его книге (см. выше сноски 14 и 15), не смогли пойти дальше Можаровского и Глазика в изучении нашей проблематики.

⁷³⁰Луппов П.Н. Христианство у вотяков. С. 94 (по данным писцовой книги 1568 г.)

⁷³¹После Германа (Полева) архиепископами казанскими были Лаврентий, 1568-1574 гг., Вассиан, 1575 г., Тихон (Хворостинин), 1575-1576 гг., Иеремия, 1576-1581 гг., Козьма, 1581-1583 гг., Тихон, 1583-1589 гг. (Перечень составлен И. Глазиком.)

⁷³²Луппов П.Н. Христианство у вотяков. С. 95.

ного в 1593 году: «Писал к нам богомolec наш Ермоген, митрополит казанский и астраханский, что в нашей вотчине в Казани, и в Казанском и Свияжском уездах, живут новокрещены с Татары и с Чувашею и с Черемисою и с Вотяки вместе, и едят и пьют с ними съодного, и к церквам Божиим не приходят, и крестов на себе не носят, и в домах своих Божиих образов и крестов не держат, и попов в дома свои не призывают и отцев духовных не имеют; и к роженицам попов не зовут, толко (если⁷³³) не сам поп, сведав роженицу, приехав даст молитву; и детей своих не крестят, толко поп не обличит их; и умерших к церквам хоронити не носят, кладутся по старым своим Татарским кладбищам; а женихи к невестам по татарскому своему обычаю приходят, а венчався у церкви, и снова венчаются в своих домех попы Татарскими; а по все посты, и в среды и в пятницы, скором едят; и полон у себя держат Немецкой, мужиков и женок и девок некрещеных, и с женками и с девками с некрещеными живут мимо своих жен, и родив женка или девка робенка живет с ними с одной избе и пьёт и ест из одного судна, а молитвы роженице и робенкунелзе дать, для того, что добывают не у крещеных, и те новокрещенские добытки и полонянок некрещены умирают; да и многие де скверные Татарские обычаи новокрещены держат безстыдно, а крестьянской веры не держатся и не навыкают»⁷³⁴. Послание архиепископа Гермогена в Москву констатирует, таким образом, что миссионерская деятельность фактически не велась. В ответ на жалобу Гермогена правительство велело собрать новокрещёных Казанско-

⁷³³ Вставлено по смыслу мной – МД.

⁷³⁴ Царская грамота в Казань. 18 июля 1593 г. // Акты, собранные и изданные археографической экспедицией. Т.1. СПб., 1836 № 358. С. 436. Грамота издана по списку начала XVIII века из архива Свияжского Богородицкого монастыря; много менее исправно (с пропусками и искажениями текста по сравнению с ААЭ) опубликована в 1937 году (История Татарии в документах и материалах. М., 1937. С. 147-150 со ссылкой на оставшееся мне не доступным издание «Заволжский муравей», № 13, 1834, с. 274-284). Вслед за «Историей Татарии...» документ воспроизведен в: Ислам в законодательстве России. 1554-1929. Сборник законодательных актов. / Сост. Юнусова А.Б. Уфа, 1998: № 3 (с ошибочной датой «18 июня 1591 г.»).

го края в особые слободы, которые должны были размещаться в районах с преобладанием православного населения, построить там церкви и снабдить их священнослужителями. О миссионерстве как таковом речи и в этом документе не идёт.

К этой эпохе относится свидетельство об очередном крещении Чингизида (крещение в 1599 г. сибирского царевича Абул-Хаира ибн Кучум (Андрей Кучумович)⁷³⁵.

В Казани после Гермогена, 1606-1613 гг., в самое критическое время Смуты, кафедру занимал Ефрем, и этот период, конечно, и не предполагал никакой деятельности по обращению «иноверцев».

В 1616 был крещен последний Астраханский царевич Кутлуг-Гирей (теперь – Михаил Кайбулович), который до этого долго до этого жил при московском дворе. В 1619-1620 г. был крещен ярославский кормовой татарин Аблай мирза Куликов, в 1625-26- зять хана Кучума, в 1626 г. – его сын. В 1633 г. крестился сибирский царевич Янбек, и видно, как отмечает А.В. Беляков, что это было добровольное решение, так как Янбека предупреждали, что он потеряет титул царевича после крещения. В 1637-38 гг. состоялось крещение Василия Ишимовича Кучумова, отраженное в комплексе документов. А.В. Беляков приходит к выводу, что вплоть до середины XVII века обращения Чингиридов в христианство было добровольными⁷³⁶.

Что касается Поволжья в это время, то после Смуты «миссионерское дело в Казанском крае снова было забыто. За весь XVII в. мы не видим на Казанской кафедре таких лиц, которые бы заявили себя миссионерскими заботами»⁷³⁷. Исключением может показаться епископ Лаврентий (1657-1673 гг.). Из сохранившейся грамоты на владение территорией Свяжского

⁷³⁵Беляков А.В. Чингисиды в России. С. 85-86.

⁷³⁶Беляков А.В. Чингисиды в России. С. 86 – 87.

⁷³⁷Луппов П.Н. Христианство у вотяков. С. 95.

Вячеславовского монастыря⁷³⁸ мы узнаем, что Лаврентий писал, что «ему де Преосвященному Лаврентью, митрополиту, на господские праздники и для святых празднества бывает в Свяжск приезд и городских де и уездных православных христианских веры и иных розных вер не крещеных людей, которые в Свяжску, для своих дел в городе по часту бывают, собрать и поучить их от божественнаго писания ни где; что де у него в Свяжску Вячеславскойпустой монастырь, и тое монастырское пустое место никому не отдано». Поэтому Лаврентий просит царя пожаловать ему территорию монастыря для обеспечения приездов владыки. Стоит обратить внимание, главным мотивом Лаврентий представил необходимость вести проповедь среди крещеного и некрещеного населения.

Свяжскомугородничему Корнилу Дубинину было велено организовать опрос населения, чтобы выяснить, кому принадлежала прежде или принадлежит теперь территория монастыря. Среди прочих были опрошены «Богородицкого монастыря келарь, да казначей, пять человек черных попов и дьяконов, осмнадцать человек старцов, до соборные церкви протопоп, да соборные ж и приходных церквей тринадцать человек попов, три человека дьяконов, четыре человека дворян», которые показали, что что в монастыре живут «старицы безместные, кормятца Христовым именем, а к тому монастырю крестьян и бобылей нет». Были опрошены и жители по-проще (11 площадных подьячих, пять человек пушкарей, 30 стрельцов, 16 посадских людей), которые со своей стороны сообщили, что монастырь строил воевода князь Лев Шляковской, неизвестно, на «государевы деньги» или за свой счет, и живут там «убогие старицы». 46 человек из числа опрошенных утверждали, что к монастырю не приписано но вотчин, ни

⁷³⁸ Грамота митр. Казанскому и Свяжскому Лаврентью на пустое место, что был Свяжский Вячеславский монастырь // Акты исторические и юридические и древниацарския грамоты Казанской и других соседственных губерний, собранные Степаном Мельниковым. Казань, 1859. № 21. С. 40 – 43.

крестьян или бобылей; столько же человек из «площадных и из стрелцов» сказали, что не знают на чьей земле построен монастырь; а 16 из посадских людей сказали: «под Вячеславским монастырем были дворы поповские». Были наведены справки в книгах Свияжской приказной избы и в «сместных списках с Москвы», обмерена и обозначена записанная за монастырем территория, и после этого монастырь был передан Лаврентию.

Луппов сомневается в искренности заявленных Лаврентием миссионерских намерений, но характерно при этом, что сама тема миссии как обязанности церкви присутствует, а количество духовенства, которое могло бы в такой миссии принять участие, весьма велико. Однако никаких иных сведений о миссионерских усилиях Лаврентия и казанского духовенства у нас пока нет. Следов миссионерских усилий со стороны низшего духовенства, черного и белого, тоже нет⁷³⁹.

Объясняя эту странную ситуацию, Луппов указывает и на недостаток ресурсов (белое духовенство за редкими случаями не имеет содержания кроме того, что давали прихожане; не было школ, которые формировали бы миссионерское рвение; огромные трудности сопровождали перемещение по Вятскому краю). Однако, как подчеркивает Луппов, ситуация с обеспечением монастырей была совершенно противоположной – и государева руга, и монастырские села привели к заметному росту числа монахов в течение XVII века. Возникали и новые монастыри (1613 – Седмиозерная и Раифская пустыни, 1606 – Троицкий монастырь в Елабуге и др.), и у нас сохранились данные об их значительных доходах⁷⁴⁰.

Если до этого времени и случались попытки обратить татар в христианство – они были эпизодическими или исходили от локальных ревностных в вере администраторов. Например, в 1647 романовские татары жаловались, что воевода принуждает их к крещению. Царь специальным

⁷³⁹ Луппов П.Н. Христианство у вотяков. С. 96.

⁷⁴⁰ Там же. С. 96-98.

указом велел немедленно прекратить такие действия. Тот же приказ буквально предписывает никак не принуждать “иноземцев” к крещению, а склонять их к вере только беседами и обещаниями вознаграждения⁷⁴¹.

А.В. Беляков считает, что в 1650е годы изменилось отношение к некрещеным Чингизидам. По мнению исследователя, на касимовского «царя» Сеид-Бургана(Сеит-Бурхана ибн Арслана) в 1654 г. стали оказывать сильное давление, которому он сопротивлялся, но вынужден был, в конце концов, уступить. Вельяминов-Зернов, со своей стороны, утверждал, что ничего достоверного о крещении Сеид-Бургана между 1653-1655 гг. нам неизвестно⁷⁴². Так или иначе, став в православной вере Василием Арслановичем, бывший Сеид-Бурган остался правителем Касимова. Его мать Фатима осталась при этом мусульманкой.

А.В. Беляков предполагает также, что в начале 1650-х годов была предпринята попытка массового крещения высшего слоя мусульман⁷⁴³, но развернутых аргументов в пользу этого тезиса пока никем не представлено.

С другой стороны, в середине 1650-х годов архиепископ Тамбовский и Рязанский Мисаил предпринял попытку массового мордовского населения в районе Шацка. Но черемисы/мордвины “учинились сильны и непослушны и во крещение не пошли”. Церковным властям было прислано вооруженное подкрепление, и многие язычники были крещены насильно. Однако потом они восстали, и Мисаил был убит⁷⁴⁴.

Хотя сведений о целенаправленных миссионерских усилиях в Поволжье в последующие десятилетия не имеется⁷⁴⁵, обращения в правосла-

⁷⁴¹История Татарии в документах и материалах. М., 1937. С. 150.

⁷⁴²Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 3. СПб., 1866. С. 183.

⁷⁴³Беляков А.В. Чингисиды в России. С. 87.

⁷⁴⁴Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland. S. 24-25; Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. Bis 19. Jahrhundert. Köln-Wien: Böhlau Verlag, 1982. S. 176-177.

⁷⁴⁵Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten. S. 177. Ср. Ногманова А. Самодержавие и татары. С. 62 *passim*; Габдуллин И.Р. От служилых татар к татарскому дворянству. М., 2006. С. 61 *passim*.

вие продолжались - по списку мордовских мурз 1677 года из 60 мурз Пензы 25 были крещеными. В 1681 году мордовские мурзы примыкают к татарам, дезертировавшим из армии во время Чигиринского похода. В перечне служилых мордвинов того же года - шестеро из 21 числятся всё ещё не крещёными. И в самом конце XVII века встречаются еще мордвины, которые не крещены и несут казачью службу⁷⁴⁶.

Тема крещения мусульман стал предметом очень любопытного и характерного послания визиря Крымского ханства Сефер-газы-аги к Алексею Михайловичу⁷⁴⁷: «Если хотите знать, почему войска ваши понесли поражение, то вот почему. Уже сто лет как Казань и Астрахань, со времен отцов и дедов ваших, находятся у вас в руках; до сих пор тамошние мусульмане не терпели никаких притеснений; нынешний же царь ваш вообразил себя умнее прежних царей, отцов и дедов своих, и вы разорили мечети и медресе, и предали огню слово Господа всевышнего (куран). Поэтому войска ваши и понесли поражение. За тем, каждый год мы давали на окуп от 60 до 70 пленных ваших; вы же если попадет к вам в руки пленный, не отдаете его на окуп, а насильно делаете христианином; чрез это христиан многим больше не будет; у нас у самих христиан под властью много, но мы их насильно христианами не делаем; силою и против воли крестить или обращать в мусульманство не годится. Поэтому ваши пленные и были перебиты. Вообще у нас все жалеют, что вы задерживаете пленных и обращаете их в христианство; в укор вам у нас ставят и то, что вы насильно окрестили султана Хан-кирманского⁷⁴⁸». Тут важна и констатация, что прежде мусульмане не терпели притеснений, и упоминание

⁷⁴⁶Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland. S. 25.

⁷⁴⁷Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях. Ч. 3. С. 219. Как отметил Вельяминов-Зернов, хотя документ не имеет точной даты, по другим материалам того сборника, в составе которого он сохранился, устанавливается, что послание было написано в 1660-1661 гг.

⁷⁴⁸ Хан-Кирман – татарское название Касимова.

наличия в России медресе и мечетей, и ссылка на идею, что насильственное обращение в чужую веру неприемлемо.

В целом, как бы ни разворачивались миссионерские тенденции, на Средней Волге вплоть до конца XVII века язычники, православные и мусульмане жили вперемешку. Пересекавший Россию иезуит Авриль писал о мордвинах, с которыми столкнулся в 1687-1688 гг.: «Однажды, проезжая через селения неверных, которых называют мордвами, мы были чувствительно тронуты той малой заботливостью, какую москвиты (будь это белое или монашествующее духовенство) прилагают к спасению этих несчастных идолопоклонников, в довольно значительном количестве населяющих самый центр Московии, и которых было бы легко привлечь к познанию истинного Бога»⁷⁴⁹. В мордовских деревнях язычество долго удерживало прочные позиции и после XVII века. Даже в 1730-е годы мордвинны были частью язычники, частью – христиане (в 1723 миссии провалились, несколько позднее - имели частичный успех)⁷⁵⁰.

Что же касается Удмуртии, сведения XVI – XVII вв. дают « полное основание заключить, что за это время христианство среди вотяков не сделало никаких успехов, и отсутствие сведений об обращении вотяков в христианство можно толковать в том смысле, что случаев такого обращения не было»⁷⁵¹.

Показателен и тот факт, что в Поволжье идолы и языческие кладбища были главным ориентиром для путешественников. Ситуация была такой же и на русском Севере, где на пути от Поморья к Оби дорогу обозначали и кресты, и языческие идолы. В мордовских деревнях сохранялись капища сохранялись вплоть до XIX века.

⁷⁴⁹Известия Нижневолжского института краеведения. Т. 4. Саратов, 1931. С. 96. Нольте цитирует Авриля по парижскому изданию его книги (*Avril Ph. Voyage en divers états d'Europe et d'Asie, entrepris pour decouvrir un nouveau chemin à la Chine. Paris, 1692*): «Malheureux idolâtres qui sont établis en assez bon nombre dans le centre même de la Moscovie» (Nolte H.-H. *Religiöse Toleranz in Russland. S. 23*).

⁷⁵⁰Nolte H.-H. *Religiöse Toleranz in Russland. S. 25*.

⁷⁵¹Луппов П.Н. Христианство вотяков. С. 104.

Таким образом, вопрос о том, вело ли православное духовенство на протяжении второй половины XVI и в XVII вв. сколько-нибудь систематическую и целенаправленную миссионерскую деятельность среди мусульман и язычников Поволжья (да и других регионов России) остается открытым. Отдельные случаи прозелитических усилий со стороны того или иного духовного или светского лица общую ситуацию никак не меняют. Введенные в оборот к сегодняшнему дню сведения о случаях обращения мусульман и язычников в христианства факта *миссионерской деятельности* как таковой не доказывают. Может быть, они будут найдены историками позднее. Сложившаяся в сегодняшнему дню в наших знаниях картина тем более удивительна, что сеть монастырей и приходов складывалась довольно быстро, духовенство было, как кажется, вполне многочисленным, а монашество располагало необходимыми ресурсами для пропаганды христианства. Тем не менее, сколько-нибудь систематические усилия по обращению языческого и мусульманского населения в христианство начались, видимо, лишь в XVIII веке, в эпоху вестернизации России и «латинизации» Русской православной церкви⁷⁵².

Вопрос о причинах отсутствия политики миссий среди мусульман и язычников допетровской Руси остается нерешенным⁷⁵³. Его серьезное изучение нужно начать с анализа присущих православному духовенству взглядов на ислам и язычество, на язычников и мусульман, на религиозные обязанности христиан по отношению к тем и другим. Однако эту работу ещё только предстоит проделать.

⁷⁵²М. Романьелло отметил не без удивления, что в пространной инструкции, адресованной патриархом Адрианом в 1690 казанскому и свияжскому митрополиту Маркелу, вопрос о миссии среди мусульман и язычников не поднят вовсе (Romaniello M. P. *The Elusive Empire*. P. 193)

⁷⁵³Одна из гипотез предложена Х.-Г. Нольте (Nolte H.-H. *Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Russland, 1600-1725 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge*, XVII (1969). S. 494-530), другая - в нашей статье (Дмитриев М.В. *Московская Русь и мусульмане в XVII веке: почему не велась миссионерская политика? // Православный собеседник. Выпуск 1(23)*. Казань: Издательство Казанской духовной академии, 2012. С. 114-125).

Dmitriev M.V.

**THE ORTHODOX CHURCH OF MUSCOVY FACING ISLAM
AND PAGANISM IN VOLGA REGION: WERE MISSIONS CARRIED
OUT IN THE XVITH – XVIITH CENTURIES.**

Evidence on Russian Orthodox clergy's attitudes to Islam and paganism on the territories that were acquired by Muscovy in the middle of the XVIth century in Volga region, has been studied in this article. The overview of some relevant sources and data accumulated in research leads to conclusion that the Russian Orthodox Church did not deploy any systematic missionary actions in this region until the XVIIIth century.

Key words: Orthodoxy and Islam, Orthodoxy and paganism, Muscovy, Volga region, religious missions.

Крестьянинов А.В.

**МИССИОНЕРСТВО В ИССЛЕДОВАНИЯХ КАЗАНСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.**

Характерными и отличительными чертами религиозной ситуации в Поволжье в XIX в. стали массовые (1827, 1866 – 1867)⁷⁵⁴ и единичные (отдельных семей или персон) отпадения от православия, продолжавшиеся на протяжении всего XIX века. Дореволюционные историки и миссионеры отмечали, что отпадения стали отражением, того, что большая часть ново-

⁷⁵⁴ О массовых отпадениях в Поволжье в XIX в. см.: Werth P. At the margins of Orthodoxy. Mission, Governance and confessional politics in Russia's Volga-Kama region, 1827 – 1905. Ithaca; London, 2002; отпадения мусульман: Исхаков Р. Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья: (последняя треть XVIII – начало XX вв.). Казань, 2011.

крещенных не рассматривали православие как часть собственной идентичности, не знали и не понимали основы и обряды христианского православного вероучения⁷⁵⁵. Большинство историков скептически относились к миссионерской деятельности в XVIII в. православной церкви и светских властей. По их мнению, методы данной работы, ориентированные только на «внешнее» крещение и льготы, и привели во многом к массовым отпадениям в XIX в.

Действительно, уклонения от православия свидетельствовали о неэффективности прежней религиозной политики по отношению к многочисленному православному и неправославному инородческому населению. В условиях первого массового отпадения в 1827 – 1828 гг. возникла определенная необходимость выработки иных стратегий взаимоотношений с православно-инородческим населением. Теперь церковные и светские власти ориентировались не столько на привлечение, сколько на удержание инородческой паствы от перехода в иное вероисповедание⁷⁵⁶. Меняется парадигма миссионерской деятельности, во многом изложенная Казанским архиепископ Филаретом (Амфитеатовым) (1828-1836), при котором была учреждена инородческая миссия. Методы миссионерской деятельности начинают характеризоваться подготовкой священников, знающих инородческие языки, и переводом богослужебной литературы на данные языки⁷⁵⁷.

В этом контексте характерна деятельность Казанской Духовной Академии во второй половине XIX в., которая являлась не только образовательным агентом, но и агентом самой миссионерской деятельности среди

⁷⁵⁵ Васильев А. Распространение христианства в Казанском крае. Казань, 1904; Можаровский А. Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению Казанских инородцев с 1552 по 1867 гг. М., 1880; Щапов А. П. Лука Конашевич, епископ Казанский // Православный собеседник. 1858. Ч. 2. С. 564 – 585; Ч. 3. 232 – 254.

⁷⁵⁶ Можаровский А. Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению Казанских инородцев с 1552 по 1867 гг. М., 1880. С. 107.

⁷⁵⁷ Там же. С. 165.

новокрещенных и неправославных, а также исполняла роль эксперта в оценке религиозной ситуации в регионе. Казанская духовная академия и преподаватели, помимо Духовной консистории, должны были выработать методы и инструменты удержания новокрещенных от отпадения. Как отметил, американский историк Роберт Джераси, Казанская духовная академия на протяжении XIX в. являлась инкубатором новых стратегий религиозных обращений населения Российского Востока⁷⁵⁸. В условиях массового отпадения на протяжении всего XIX века в Казанской губернии сформировалась целая сеть институтов, регулировавших отпадения и возвращения отпавших: Казанская Духовная консистория, Губернские полицейские власти, сельские приходы со священниками и Казанская Духовная академия.

«Миссионерство» в Духовной Академии получает собственную специфику, и становится определенной сферой профессиональной деятельности, которая требует специальной теоретической и практической подготовки. Следовательно, важно выяснить «как происходила профессиональная подготовка миссионера»: курсы, практика, научные работы, экзамены по определенным дисциплинам. Помимо подготовки специалистов, преподаватели и студенты в процессе обучения вовлекались не только как миссионеры, но и как специалисты по исламу и расколу. Безусловно, ислам во многом являлся центральным объектом для изучения и миссионерской деятельности, так как большинство отпадений происходили в мусульманство. Поэтому, прежде всего, в данной работе будет показано, как происходило формирование «противомусульманского» миссионера.

Цель учреждения академии соответствовала миссионерской деятельности, причем это осознавалось как светскими (в указе 1842 г.), так и ду-

⁷⁵⁸ Gerci R. P. Window on the East. National and Imperial identities in late tsarist Russia. P. 48

ховными лицами⁷⁵⁹. Миссионер Е. А. Малов отмечал, что основным мотивом для открытия Академии было «*желание властей* (курсив автора) научно осветить сложный инородческий вопрос в России и выработать рациональные методы к сближению многомиллионного инородческого мира с коренным населением империи на почве религии и культуры»⁷⁶⁰. Более прагматичную цель академии тот же миссионер обозначил в своих миссионерских записках 1869 г.: «Казанская академия должна уяснить в заблуждениях, какие коренятся в обитателях-инородцах Казанского края, она должна показать всю нелепость и ложность разных языческих религий, какими довольствуются инородцы не крещенные и отчасти крещенные, также должно взять на себя труд обличения религии магометанской, которую исповедуют громадная масса магометан Казанской и других соседних губерний»⁷⁶¹. Т. е. миссионерская практика, по мнению Е. А. Малова, заключается в опровержении языческой и мусульманской религии, на основе издания полемических сочинений и научных исследований, проводимых в Академии.

Появившиеся отделения при Казанской академии (противораскольнический, противобуддистский и противомусульманское) в 1854 г. соответствовали миссионерским задачам. Данная система миссионерского обучения просуществовала практически на протяжении всего XIX в. и начала XX в., несмотря на негативное отношение ректора Иоанна (Соколова), а также высших академических властей, стремившихся сократить количество часов на миссионерские предметы в 1860-1870-х. Тем не менее, мис-

⁷⁵⁹ Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный период). Казань, 1891. Вып. 1. С. 5.

⁷⁶⁰ Малов Е. А. Миссионерское отделение при Казанской Духовной Академии и внутренняя миссия в России / Церковно-общественная жизнь. 1906. № 18. С. 634.

⁷⁶¹ Миссионерские заметки священника г. Казани церкви Богоявления Господня Е. Малова. Ч. 2. 1869 – 1871 // ОРРК НБЛ. Ф. 7. Ед.хр.14. Л. 1.

сионерские отделения продолжали функционировать и готовить специалистов.

На основе экзаменационных конспектов Казанской Духовной академии, сохранившихся в Национальном архиве РТ, можно проследить, какие предметы преподавались и на какие темы писались курсовые сочинения студентами миссионерского направления. Архиепископ Казанский и Свяжский Григорий (Постников), при котором в Казанской духовной академии появились первые миссионерские отделения, в 1849 г. предложил ориентироваться в написании курсовых сочинений на религиозную ситуацию в регионе⁷⁶²:

1. Анализ источников взглядов пророка Магомета на ислам⁷⁶³.
2. «Каким образом магометанство защищает себя от христианства и преимущественно от церкви православной» - т.е. анализ мусульманской полемической литературы⁷⁶⁴.
3. Сравнение мусульманства и христианства – выявление общих и отличительных черт между двумя религиями⁷⁶⁵.
4. Определение методов ведения миссионерской полемики против татар-мусульман, «которая должна быть отнюдь не оскорбительной и раздражающей, но постоянно основательная, твердая и миролюбива»⁷⁶⁶.
5. Миссионерские методы привлечения язычников в христианство⁷⁶⁷.

Проект, предложенный архиепископом Григорием (Постниковым), реализовывался преподавателями Академии и студентами на протяжении всей второй половины XIX в. В стенах Казанской духовной академии по-

⁷⁶² О некоторых предметах для курсовых рассуждений // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 821.

⁷⁶³ Там же.

⁷⁶⁴ Там же.

⁷⁶⁵ Там же.

⁷⁶⁶ О некоторых предметах для курсовых рассуждений // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 821. Л. 1 – 1 об.

⁷⁶⁷ Там же. Л. 1.

являются исследования по истории христианской миссии в регионе⁷⁶⁸ и развития духовного образования среди новокрещенных инородцев⁷⁶⁹. Многие статьи были изданы в журнале «Православный собеседник». Помимо «Православного собеседника» с 1873 г. по 1914 г. издавался «Миссионерский противомусульманский сборник» курсовых сочинений студентов⁷⁷⁰. Стимулом издания данного сборника являлась нехватка полемических сочинений для сельских пастырей. Во многом именно данный сборник должен был служить руководством для священников в полемике и борьбе с отпадениями. Специфика данного сборника заключалась в том, чтобы опровергнуть мусульманское вероучение на основе научных практик анализа исламских текстов. Т.е. в исследованиях миссионеров, с одной стороны заметно стремление к качественному переводу исламской богослужебной литературы с арабского языка на русский и источниковедческому анализу и формированию комплексного представления об исламе, а с другой стороны, односторонняя, основанная якобы на рациональных положениях, критика ислама как «лжеучения». Также эти исследования миссионеров

⁷⁶⁸ Щапов А. П. Лука Конашевич, епископ Казанский // Православный собеседник. 1858. Ч. 2. С. 564 – 585; Ч. 3. 232 – 254; Малов Е. А. Новокрещенская контора. Казань, 1878; Можаровский А. Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению Казанских инородцев с 1552 по 1867 гг. М., 1880.

⁷⁶⁹ Хрусталева А. Очерк распространения христианства между иноверцами Казанского края // Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. V, 1874. С. 47-48; Харлампович К. Материалы для истории Казанской духовной семинарии в XVIII в. Казань, 1903. С. 62 – 63; он же. Казанские новокрещенские школы (к истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). Казань, 1905. С. 17 – 18; Знаменский П. В. Казанская семинария в первое время ее существования // Православный собеседник. 1868 Ч. 2. С. 265 – 311; Благовещенский А. А. История Казанской духовной семинарии. Казань, 1881; он же. История старой Казанской духовной академии (1797—1818 гг.). Казань, 1876 и др.

⁷⁷⁰ Наиболее полемические работы: Виноградов Е. Методы миссионерской полемики против татар-мухаммедан // Миссионерский противомусульманский сборник. 1873. Вып.1; Раев П. Признаки истинности православного христианства и лживости мухаммеданства // Там же. 1875. Вып. 9; Машанов М. Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком, в отношении их влияния на семейную и общественную жизнь человека // Там же. 1876. Вып. 10; Смирнов Ф. Зависимость мнибожественных откровений Корана от обстоятельств жизни Мухаммед // Там же. 1893. Вып. 19;

ориентировались на выявление противоречий в исламских текстах⁷⁷¹ и доказательстве влияния христианства и иудаизма на ислам, не рассматривая мусульманское вероучение как самостоятельную религию.

Помимо написания исследовательских работ, студенты, обучавшиеся на миссионерских отделениях, должны были ознакомиться с определенными предметами и курсами. Безусловно, одними из главных предметов по данным отделениям были языки – противомусульманский (арабский и татарские языки), противобуддийский (калмыцкий язык). Причем экзамен (на основе требований Г. С. Саблукова в 1860 – 1861 гг.) по татарскому языку предполагал следующие важные навыки и умения от студента: умение читать, «понимает, что читает или нет», умеет ли переводить, знание разговорного языка⁷⁷². Особенно подчеркивалось, что знание разговорного татарского языка должно быть подкреплено знанием «книжного» языка⁷⁷³. Языковые предметы предполагали изучение арабской грамматики, переводы сур из Корана с арабского на русский, а также переводы русской богослужебной литературы на татарский язык.

Помимо языковых предметов, студенты знакомились с историей миссионерской деятельности среди мусульман. Экзаменационный конспект Е. А. Малова (1863 г.) показывает какие темы и аспекты изучались студентами по истории миссионерской деятельности среди мусульман Поволжья: первая встреча мусульман и христиан, завоевания Казани и «первые противомусульманские миссионеры св. Гурий и Варсофоний», упадок христианства после смерти первых миссионеров, обращение мусульман в христианство в XVIII в., деятельность Новокрещенской конторы, мусульманская «пропаганда» среди чувашей и калмыков, восстание Батырши, за-

⁷⁷¹ Малов Е. А. Моисеево законодательство по учению Библии и Корана (опыт объяснения одного из очевиднейших противоречий в Коране). Казань, 1890.

⁷⁷² Об испытаниях в знании татарского языка Духовных лиц Казанской епархии и окончивших курс воспитанников семинарии (1860 – 1861) // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1964. Л. 3.

⁷⁷³ Там же. Л. 3.

крытие Новокрещенской конторы и усиление мусульманства в конце XVIII в.⁷⁷⁴ История миссионерской деятельности дополнялась изучением ислама как религиозного вероучения (мусульманское законоведение и вероучение)⁷⁷⁵. Необходимо отметить, что изучение ислама студентами во многом основывалось на самостоятельном изучении и написании курсовых сочинений.

Помимо этого, академические преподаватели часто выступали в роли экспертов в религиозной ситуации в Поволжье. В этой связи существовала тесная связь Академии с Духовной Консistorией, а также Синодом. Чаще всего экспертная оценка требовалась не постоянно, а только в отдельных случаях массового отпадения. Так в 1857 г. с отчетом о религиозной ситуации в Чистопольском уезде выступили Н.И. Ильминский и Г.С. Саблуков⁷⁷⁶. Также на основании доклада Н.И. Ильминского об отпадениях православных татар в 1866 г. в деревню Елышево был отправлен бакалавр Казанской Духовной Академии Е.А. Малов. Основная цель поездки заключалась в анализе реального религиозного состояния крещеных татар, преподавании христианского учения и привлечении нескольких мальчиков в крещено-татарскую школу Василия Тимофеевича⁷⁷⁷. Также была инициирована поездка в 1881 г. приват-доцента М. Машанова в деревню Никифорова Мамадышского уезда и Е.А. Малова в деревню Апазова Казанского уезда. Помимо анализа ситуации в приходах, миссионеры должны были вразумлять отпавших и возвращать их в православие.

⁷⁷⁴ Дело о внутренних испытаниях студентов Академии обоих курсов в декабре 1863 г. // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2263. Л. 42 – 42 об.

⁷⁷⁵ Дело 1859 г. о преподавании миссионерских наук в Казанской Академии за 1858 г. и о числе обучавшихся сим наукам // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1834. Л. 2 – 2 об.

⁷⁷⁶ Донесение Н. И. Ильминского и Саблукова на отпадение от православия в Чистопольском уезде // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1655. Л. 15.

⁷⁷⁷ Дело об увольнении бакалавра Е. Малова в деревню Елышево // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2557. Л. 9 об.

Большинство таких поездок были санкционированы Казанской Духовной Консисторией для анализа религиозной ситуации в Поволжье, ослабления влияния «мусульманской пропаганды», общения с местным священником и с отпавшими с разъяснением их проступка. В том числе консистория обращалась с просьбой об экспертизе к Гордию Саблукову о найденных в одном селе у новокрещенных мусульманских книг и степени уклонения их от православия⁷⁷⁸. На основе этих поездок формировался своеобразный миссионерский отчет, по которому можно проследить, сложную религиозную ситуацию в отдельных деревнях и регионе в целом, о несоответствии формального религиозного православного статуса с реальным положением вещей. Безусловно, ни о какой религиозной терпимости по отношению к отпавшим не было, т.к. законодательно был закреплен запрет на отпадение из православия.

В конце XIX в. Казанская Духовная академия представляет собой пример того, как миссионерство стало представляться в качестве отдельной специальности, требующей определенных теоретических и практических навыков. Об этом свидетельствуют докладная записка Е. А. Малова о студенте А. Заборовском по случаю назначения его на должность преподавателя Казанской семинарии. В этой записке студент предстает как профессионал, который прослушал необходимые теоретические курсы, сдал экзамены, прошел практику в татарских деревнях⁷⁷⁹. Действительно, в XIX в. какой-то степени происходит институционализация специальности «миссионер». Таким образом, Миссионер должен был не только анализировать ситуацию в новокрещенских приходах, но и уметь

⁷⁷⁸ Дело 1859 г. о рассмотрении отобранных у кармассарского сельского старшины Михайлова 6 богослужебных магометанских книг и исследования об уклонении его в магометанство // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1863.

⁷⁷⁹ Дело по предложению Его Высокопреосвященства Антония Архиепископа Казанского о воспитанниках академии, окончившим курс в 1868 г. и обучавшихся миссионерским предметам противомусульманском и противобуддийском // НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 6198. Л. 4 – 4об.

полемизировать с мусульманами, на основе тех теоретических знаний, которые он получил в результате чтений исламских книг и разбора мусульманского вероучения.

Krestyaninov A.V.

**THE MISSIONARY WORK IN THE STUDIES OF KAZAN
THEOLOGICAL ACADEMY IN THE SECOND HALF OF XIX CENTURY**

The article is devoted to the missionary studies in Kazan Theological Academy in the second half of XIX century. In the period of mass apostasies the Kazan Theological Academy was one of missionary agents in the region. On the basis examination documents have been described the process of forming the professional missionary in Academy. Besides it the professors of Academy were involved in the analyses of situation in orthodox non-Russian parishes.

Key words: Kazan Theological Academy, the missionary work in Volga-Kama region in XIX century, mass apostasies, Kazan missionaries, the missionary studies.

Филиппова Т.А.

**ОТ ЯЗЫКА ВРАЖДЫ К КРИТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ: ОБРАЗЫ
МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА В РУССКОЙ ЖУРНАЛЬНОЙ
САТИРЕ (НА ПРИМЕРЕ ТУРЦИИ НАЧАЛА XX ВЕКА)**

«Турок» как архетипический «враг с Востока», во всём разнообразии репертуара своих этно-культурных, конфессиональных, национальных и государственных идентичностей, с начала XX века прочно поселяется на страницах влиятельных сатирических изданий России, становясь постоянным персонажем журнальных публикаций. При всём разнообразии экзоти-

ческих подробностей портретирование самого образа «врага» стратегии критики его демонстрируют впечатляющее единство.

Если раньше, в XIX столетии, общим местом в восприятии «Азии» русским сознанием были стереотипы «восточной роскоши, лени и неги»⁷⁸⁰, сказочного богатства, культурной неизменности, сонливой «мудрости» и «созерцательности», то с началом XX столетия картина существенно меняется. Отныне её формируют новые представления о небывалой динамике политических процессов в Азии, социальных сломах, внутренних конфликтах, агрессии старых и новых владык, нарастающей зависимости от Запада, нищете масс. Стихия сатиры с нервическим смехом воспринимала и транслировала эти тревожные ощущения, разделяя их с отечественной философской мыслью и с поэзией «серебряного века». Эта новая линия портретирования «врага с Востока», полнее всего воплотившись в образе «турка», существенно отличалась от прежней сатиры военного времени, дававшей в периоды столкновений России и Турции остро-критические образы врага.

Между изображением «турка» как воплощения исламской угрозы славянству в эпоху, к примеру, Русско-турецкой войны 1877 – 1878 годов, и образом «турка» как «чужого», но страдающего от общих проблем, связанных с радикальными внутренними реформами начала XX века – не только годы драматических перемен во внутреннем укладе империй Османов и Романовых. Между этими двумя линиями апроприации «турка» как противника – резкий социокультурный разрыв трактовки этой темы в разных слоях российского общества, а также различие культурных стратегий, рассчитанных на разные слои потребителей пропагандистской продукции. Ибо в первом случае имеется в виду плакатно-лубочная пропаганда, а во втором – сатирическая журналистика.

⁷⁸⁰См.: Сопленков С.В. «Дорога в Арзрум: российская общественная мысль о Востоке. (Первая половина XIX века)». М.: «Восточная литература». 2000.

Ряд западных авторов, обращаясь к сатирической продукции для народного потребления, делают далеко идущие выводы о стратегии «священной войны» против мусульманского Востока, приписываемой русской сатире как таковой⁷⁸¹. На наш взгляд, подобная позиция существенно опрощает восприятие проблемы, придавая ей искусственный идейный «подогрев». Визуализированные в плакатах эпохи военных обострений образы вражды имели ситуационный характер и опрощённую форму, адресуясь массам и воюющей армии. Но даже в этом случае *антитурецкость* соответствующих изображений не означала непременно *антиисламизма*, да и сама по себе тема религиозного аспекта в противостоянии России и Турции не поднималась до уровня «антиджихада», апеллируя, как правило, лишь к нравственной правоте «христианского воинства». Не в турка-мусульманина, а, прежде всего, в турка-захватчика, турка-угнетателя славянства направляли свои сатирические стрелы авторы плакатов и лубков на военную тему.

Иные способы и риторики изображения «турка» разрабатывались в журнальной сатире начала XX века, ориентированной на образованного городского читателя, чье «бытовое» свободомыслие не поднималось до уровня «высокого» либерализма думских баталий, но вливалось в общий поток критической рефлексии на тему политики – своей и чужой. Переживая свой собственный «серебряный век», отечественная сатирическая журналистика эпохи⁷⁸² в духе *сатирического символизма* интерпретировала образ «турка» – причём и в «действительном», и в «страдательном» залоге. То есть как жестокого угнетателя немусульманских народов империи Османов, и (одновременно!) как жертвы «западного соблазна» – непродуманно-

⁷⁸¹См., к примеру: Norris S. Russian Images of War. The Lubok and Wartime Culture, 1812 – 1917. (Ph.DThesis:Univ. ofVirginia, 2002).

⁷⁸²Автором был выявлен значительный комплекс карикатур, фельетонов, анекдотов и сатирических стихов в еженедельных журналах «Сатирикон», «Осколки», «Шут» и др., ранее не воспроизводившихся ни в исторических, ни в литературоведческих исследованиях.

го реформаторства по указке лукавого «австрийца» и напористого «германца»⁷⁸³.

Противоречивость этой дихотомии (между неприязнью и сочувствием) имела, как представляется, общий исток – драматическое переживание судьбы России, раздираемой собственными «правыми» и «левыми», противниками и сторонниками политических перемен, а также противниками и сторонниками вовлечения страны в конфликтные ситуации на Балканах и Малой Азии. Более того, отечественная журналистика всё более отождествляла саму Россию в её нарастающей отсталости от Запада с неким обобщённым образом прежней «Азии» как символом неподвижности, неспособности соответствовать духу времени. Глухие намёки на то, что именно Русское Православие и Ислам во многом консервировали инерционные свойства государств, опаздывающих вступить в реальность XX века, звучали в подтексте ряда публицистических рассуждений в «серьёзной» журналистике, но не становились главными аргументами в политической риторике⁷⁸⁴. Ещё осторожней, как мы это увидим, вели себя в этом вопросе авторы большинства сатирических изданий..

Что именно волновало сатириков начала XX века в случае с некогда Блистательной Портой, главные бои с которой, казалось бы, отшумели уже в минувшем столетии? Привычная метафора державы Османов как «больного человека Европы» с начала XX столетия дополнилась уточнением - *безнадёжно больной*⁷⁸⁵. Кинули в лету времена, когда четко организованная система имперского управления Османов представлялась до известной степени предпочтительной для завоёванных народов⁷⁸⁶. Всё менее способ-

⁷⁸³Подробнее об этом: Филиппова Т.А. «Чужая политика». Журнал «Сатирикон» как источник сведений о конституционных преобразованиях в Турции и Персии в начале XX в. // Восточный архив. 201. № 2 (24). С. 24 – 29.

⁷⁸⁴См.: Перцов П.П. «Парусное государство» // «Нация и империя в русской мысли XX века. М.: «ПРЕНСА». 2004. С. 165 – 167.

⁷⁸⁵ О специфике имперского поведения Османов в контексте геополитического противостояния в Евразии см.: Ливен Д. Российская империя и её враги с XVI века до наших дней. М.: Издательство «Европа». 2007. С.262 – 263

⁷⁸⁶См.: Ливен Д. Российская империя и её враги с XVI века до наших дней. С. 253.

ная защитить интересы своих мусульманских подданных как на Балканах, так и в Африке⁷⁸⁷; не желающая обеспечить на деле равноправие своих иноконфессиональных подданных⁷⁸⁸; отрицающая новые реалии в укладе внутренней жизни⁷⁸⁹; не готовая обеспечить финансовые поступления из-за рубежа кроме как в обмен на зависимость от Запада⁷⁹⁰; не сумевшая выстроить новый формат отношений между центральной властью, местными элитами и собственным аппаратом управления⁷⁹¹, - Османская империя в лице своих правителей всё более оказывалась в ситуации *всеобщей потери лояльности* к себе.

Полностью разделяя мнение исследователя, что «представление о чужой культуре целиком центрируется на культуре собственной»⁷⁹², позволим себе предположить: то же самое происходит и с механизмом восприятия «чужой политики». Первые же признаки очередного витка преобразований в соседней Турции, воплощавшей для значительной части российского общества стереотип *восточной* (но не обязательно *мусульманской*) отсталости, приковали к себе внимание сатирической печати. Вся многолетняя младотурецкая эпопея – с её реформами, переворотами, мятежами и репрессиями⁷⁹³ – воспринималась с огромным интересом и остро критически трактовалась русскими журналистами. Но интересовал

⁷⁸⁷ Там же. С.250 – 252, 261.

⁷⁸⁸ Петросян Ю.А. Османская империя: могущество и гибель. Исторические очерки. М.: Наука. 1990. С. 244.

⁷⁸⁹ Киреев Н. Проблема утверждения в Турции светской модели общества. // От Стамбула до Москвы. Сб. ст. в честь 100-летия профессора А.Ф.Миллера. М.: Муравей. 2003. С. 212 – 214.

⁷⁹⁰ Петросян Ю.А. Указ.соч. С. 216 – 218; Внешнеэкономические связи Османской империи в новое время (конец XVIII – начало XX в.) М. Наука. 1989. С. 115 – 168.

⁷⁹¹ Ливен Д. Указ.соч. С. 252 – 258.

⁷⁹² Шукуров Р. Предварительные замечания о чуждости в истории. // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М.: Алетейа, 1999. С.12.

⁷⁹³ Офицерское выступление младотурок в июле 1908 года под лозунгом «Единения и прогресса», принуждение султана Абдул-Хамида II восстановить действие конституции 1876 года, созыв парламента, попытка контрпереворота в апреле 1909 года, приведшая к низвержению старого султана и парламентским выборам нового, безвольного Мехмеда V – всё это «обновление по-османски» происходило на грозном фоне приближающихся войн (Итало-турецкая 1911-1912 годов, Балканские войны 1912 – 1913 годов)

ли их фактор ислама при оценке турецкого общества эпохи младотурок? В какой мере духовный аспект – как контекст политических и социокультурных перемен – учитывался отечественными сатириками?

Тема конституции – главный сюжет, связанный с младотурецкими реформами, врывается на страницы русских сатирических журналов со скоростью забега на ипподроме. Забавный карикатурный рисунок Ре-Ми (псевдоним Н.В.Ремизова-Васильева) в журнале «Сатирикон» прозрачен по смыслу, обращая своё остриё сразу в две стороны – и в адрес излишне торопливых османских реформаторов, и в адрес собственных «правых», огульно отрицавших актуальность перемен в России. Грузный толстяк в образе помятого былинного богатыря (православный патриот из «Союз русского народа») задом наперёд сидит на старой кляче. Он и не смотрит вслед стремительно скачущему к финишу турку и отстающему от него на корпус персу (конституционная революция в Иране стартовала немного раньше, чем в Турции, практически одновременно с Первой русской революцией):

- Несёт их, нехристей! Будто не поспеют....

Ворчание русского «правого» оттеняется ироничным заголовком: «Международные скачки к конституционному столбу»⁷⁹⁴. Намёк на проблемы российского реформаторства усугубляется многозначностью слова *финиш*, намекая на опасности политических итогов подобных азиатских «забегов».

Экцессы младотурецкой революции во внутренней политике становятся поводом для жёсткой критики этой новой политической силы, рвавшейся к власти под лозунгом «Единения и Прогресса». Сомнительность и первой, и второй части лозунга в применении к репрессивной практике режима не раз обыгрывалась на страницах отечественных изданий, к примеру, – в карикатуре, на которой сидящая в углу комнаты женщина, олице-

⁷⁹⁴ Сатирикон. 1908, № 15. Обложка. (Приложение 1.)

творяющая «конституцию», грустно наблюдает за энергичным танцем младотурка со скелетом в женских одеяниях («смертная казнь»). «Конституция» сокрушённо бормочет, комментируя эту эпатажную сцену:

«- Что за оказия: эта особа вертела всем и всеми и до меня, теперь я утвердилась, а ей опять у нас первое место!»⁷⁹⁵.

Рисунок призван подтвердить мысль русских сатириков: реформы лишь декорируют на европейский манер старые стены османской «твердыни».

Развёрнутой метафорой стартовавших в Османской империи преобразований служит серия карикатур, показывающих, в каком направлении меняется быт самого султана под контролем новой власти. Вместо обольстительных гурий в дымке кальяна, в неге подушек и перин теперь правителя окружают строгие европейские «воспитательницы» (аллегория плотного присутствия западных держав в стране). В изголовье жёсткой кровати ограниченного в своих правах правителя теперь развешаны младотурецкие плакаты, а в изножии лежит ... томик Карла Маркса!⁷⁹⁶

Охотно развивается сатириками *женская тема* как метафора положения Турции в пору политического кризиса начала XX века. Не раз отмечалось, что для западного государственного деятеля, политика, колониального чиновника и коммерсанта Восток представлял в близких к сексизму категориях – как объект политического *покорения*, экономического *проникновения* и культурного *доминирования*. Эта традиция была во многом заложена в заметках европейских путешественников и литераторов: женщины Востока обычно оказывались в них «порождением мужских фантазий о силе»⁷⁹⁷, покорно пребывая в ожидании ницшеанской «пле-

⁷⁹⁵ Шут. 1909. № 28. С. 4

⁷⁹⁶ Сатирикон. 1908. № 20. С. 8. (*Приложение 2, 3.*)

⁷⁹⁷ Комментирующий данную концепцию Э.Саида, К.Крылов уточняет основной адресат подобной трактовки вопроса: «Перенесенный из области неявной социальной оценки на культуру в целом, такой статичный мужской ориентализм проявляется в конце XIX века самым различным образом, но чаще всего тогда, когда речь заходит об исламе» (См. послесловие к: Саид Э. *Ориентализм. Западные концепции Востока. М.: Русский путь. 2006. С. 626*).

ти». Исследователь этой темы, Эндрю Уэткрофт, упоминает о распространённом стереотипе нравственной ущербности Востока (в данном случае – турецко-османского) как о само собой разумеющемся обстоятельстве его восприятия Западом⁷⁹⁸.

Восточного «соблазна» не избежало и русское общество, несмотря на то, что имело, как говорится, «под боком» свой собственный, конкретный Восток, деловито осваиваемый Империей отнюдь не в романтических тонах. Но свойственные российской сатире – в её лучших проявлениях – самоиронии такт спасали журналистов от лобовой трактовки женской темы в связи с мусульманским Востоком, переводя «стрелки» критики в образно-символический ряд, намеренно удалённый от реальности.

Сюжетным центром публикаций становился, как правило, гарем, институт, сконцентрировавший (для православной России) наиболее явные признаки чуждости и инаковости восточной (мусульманской) семейной жизни и общественного устройства в целом⁷⁹⁹. Предписания Корана в сочетании с повседневной практикой основанного на шариате османского общества создали сложную систему семейно-брачных отношений, в которых регламентированное многожёнство мотивировалось историческими и социокультурными традициями, а также задачами выживания социума на определённых стадиях его развития. Эти обстоятельства, очевидные для профессиональных исследователей мусульманского Востока, не слишком учитывались в процессе становления обыденного восприятия Западом этого соци-

⁷⁹⁸ «Представление о том, что турецкая и мусульманская добродетель были оттеснены на задний план пороком, имеет глубокие корни (... Т.Ф.). В пьесах, новеллах и поэмах на протяжении всего XVIII и начала XIX веков мусульманский мир, обычно изображаемый как мир турок, стал своего рода ключевой точкой для изображения разнузданной страсти или изощренной жестокости». (*Wheatcroft A. Infidels. A History of the Conflict between Christendom and Islam. L., PenguinDooksLtd., 2004. P. 238.*)

⁷⁹⁹ Турецкий исследователь не без основания констатирует, что именно гарем был одним из «самых загадочных явлений в оттоманской культуре – от стран, лежащих далеко на востоке, до земель далеко на западе» См.: Erdogan S.N. *Sexual Life in Ottoman Society*. Istanbul. 1996. (Цит. по: Эрдоган С.Н. В «Дом радости» ведёт единственная дверь... // Родина, № 5- 6, С. 53.)

ального феномена⁸⁰⁰. Однако наиболее критическим для европейского восприятия был факт религиозного санкционирования этого явления. (По другому поводу, но в русле сходной «оптики» С.С.Аверинцев комментировал ситуацию психологического неприятия подобных нравов: «Западная традиция скорее допускала отсутствие стыдливости в материях плотских, чем духовных; скорее «Декамерон», чем тантризм»⁸⁰¹.)

Наиболее выигрышным в сатирическом плане становилось обращение российских журналистов к главному – султанскому – гарему как квинтэссенции глумливо-саркастической презентации образа «турка». Конечно же, реальный султанский гарем был весьма далёким прототипом того карикатурно-иронического воплощения похоти, каковым он представал на страницах отечественных сатирических изданий. Но именно гаремные сюжеты стали первым откликом журнала «Сатирикон» на младотурецкую революцию 1908 года. Опечаленный султан, чьё портретное сходство с Абдул Хамидом II едва уловимо, смотрит вслед своему гарему, покидающему султанский дворец. Самодовольные, нагруженные вещами отставные одалиски, с иронией и злорадством поглядывая на бывшего повелителя, чередой удаляются, оставляя ограниченного в своих правах (и возможностях) султана. Подпись под картинкой поясняет: *«Младотурки потребовали от султана распускания гарема»*. Султан же горько сетует на жизнь, комментируя происходящее: *«Европеец, потерявши одну жену, горько плачет! Что же делать мне, потерявшему сразу триста жён!!!»*⁸⁰².

Образы гарема и одалисок в контексте европеизации «по-османски» подхватывает журнал «Шут», в частушечном стиле информируя читателя о не совсем достоверной новости с берегов Босфора:

⁸⁰⁰ См.: Devis F. The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918. N.-Y. – L., 1986. P. 2.

⁸⁰¹ Аверинцев С.С. Западно-восточные размышления, или о несходстве сходного. // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука. 1988. С. 39.

⁸⁰² Сатирикон. 1908. № 19. *(Приложение 4.)*

*«Конец пришёл гарему, султан рехнулся, зная,-
И будут одалисок уж фрейлинами звать!
А евнухи, за штатом, чтоб время не терять,
Меняльные конторы уж стали открывать».*⁸⁰³

В разных вариациях этот сюжет кочует из номера в номер, из журнала в журнал на протяжении 1908 - 1913 годов. Впрочем, не только султанские гаремные страсти, но и положение рядовых турчанок занимает внимание русских сатириков, становясь поводом для ироничного сочувствия «прекрасному полу» и едких насмешек в адрес новых властей. Так, журнал «Осколки» публикует серию сатирических рассказов под общим заголовком «Целомудрие в конституционной стране». В одном из них, «Мусульманка без шаровар»⁸⁰⁴, повествуется о том, как в некоем восточном государстве «Фиговая империя», несмотря на введённую конституцию, султан издал закон, который воспретил женщинам-мусульманкам перенимать моды европейских женщин. Разумеется, власти, преимущественно мелкие, не замедлили использовать этот закон в свою пользу. Строгие «ревнителы веры», врываясь на женскую половину домов (!), устраивают обыски, роясь в бельевых сундуках и платяных шкафах. И, обнаружив «греховные подробности» европейского неглиже, грозятся арестовать перепуганную хозяйку дома. Но предлагают ей сделку – «за пару поцелуев и не только» замять дело... Предписанное целомудрие мусульманского быта восстанавливается (по причине понятливости хозяйки и «верной» супруги), европейское бельё конфискуется, а стражи порядка идут проверять нравственный порядок в следующем доме...

Ирония сатириков призвана была оттенить несообразность претензий нового режима на реформаторский курс при сохранении в неизменности повседневно-бытовых, освящённых верой и обычаем, социальных

⁸⁰³ Шут. 1908. № 44. С. 8.

⁸⁰⁴ Осколки. 1908. № 41. С. 7.

устоев позднеосманского общества. Осуждение лицемерия в вопросах веры и далее присутствует в сатирических изданиях. В одном из «осколковских» фельетонов «прогрессивный юноша Мустафа», до брака либерально настроенный по части поведения и одежды женщин, после женитьбы запрягает молодой жене показать лицо своему ближайшему другу. Более того, он выгоняет приятеля из своего дома за то, что тот напоминает ему о его прежних свободолобивых воззрениях на супружество⁸⁰⁵. А в другом фельетоне модный литератор прозападного толка горюет: беда - у него нет средств завести собственный гарем, но откуда тогда взять писателю вдохновение для создания передовых литературных произведений?!⁸⁰⁶

Очевидно, что женская тема работала как способ подчеркнуть коррозию реформ и непродуманность их замысла, ибо османская элита «в своём большинстве не видела необходимости замены религиозных правовых основ существования государства, общества и личности на светские»⁸⁰⁷.

По мере ослабления позиции Турции в регионе популярным становится сюжет, на разные лады интерпретирующий тему «сексуального» доминирования Запада в отношении с потерявшей былой блеск Портой. На карикатуре последнего номера «Сатирикона» за 1913 год под названием «Святочный роман на Босфоре» всё полно прозрачных намёков – и жалкого вида ёлка с венчающим её полумесяцем (вместо рождественской звезды), и могучая фигура германского кайзера с саблей наперевес, и лукаво-покорное лицо «Турции», в образе одалиски приникшей к бравому немецкому «кавалеру». Рисунок сопровождают многозначительные слова восточной прелестницы:

«Все мои картонажи я уже раздарила... А тебе, милый. Я подарю... себя!»⁸⁰⁸.

⁸⁰⁵ Осколки. 1913. № 4. С. 4.

⁸⁰⁶ Осколки. 1912. № 52. С. 5.

⁸⁰⁷ См.: Киреев Н. Проблемы утверждения в Турции светской модели общества. // От Москвы до Стамбула. Сб. ст. в честь 100-летия профессора А.Ф.Миллера. М. Муравей. 2003. С. 214.

⁸⁰⁸ Сатирикон. 1913. № 52. Обложка.

Тревожный предвоенный контекст экспансии европейских держав (и более всего – Германии) в Турции драматизировал женскую тему в материалах российских сатириков, придавая восприятию западного (*ориенталистского, «мужского»*) доминирования в восточном пространстве характер критики рациональной агрессии – с одной стороны и необдуманного безрассудства – с другой. В своих журнальных воплощениях «восточная женщина» – султанская одалиска, неверная жена, метафора «конституции» – трактуется русскими сатириками как символический *объект-жертва* внешней алчности, собственной недалёковидности и *западного соблазна*. «Восток» и «Запад» меняются местами в «ролевых играх» нового века. На место романтическому *восточному соблазну*, этому давнему конструкту европейской мысли, приходит *западный соблазн* – рациональный, жёсткий, потребительский...

Итало-турецкая и две Балканские войны обостряют турецкую проблематику. Сокрушительные поражения Турции в ходе этих конфликтов лишь поначалу звучат в маршево-победном духе. Примечательны стихи в журнале «Шут», где, к слову сказать, поминается имя Магомета, что в принципе не характерно для отечественной сатиры, предпочитавшей «не переходить на личности» и не упоминать «всё» священные для иных вер имена.

*«Сам Магомет им не помог,
Хотя завет Его был строг.
Завет таков: «Не раз, а три,
Осман, без слов в бою умри».
Но умирать охоты нет,
И им плевать на тот завет.
К чему капут, к чему изъян, -
Они бегут, крича «яман!»».⁸⁰⁹*

В ходе освещения событий на Балканах образ «турка» и «Турции» будет ещё стремительней развиваться по двум траекториям. Первая: Тур-

⁸⁰⁹ Шут. 1912. № 44. С. 2.

ция и её режим – жестокий палач народов Османской империи, коварный противник Европы и извечный агрессор. Вторая: Турция и её народ – жертва амбиций младотурецкого режима и корыстолюбия западных держав, и более всего – Австрии и Германии. Разделение путей этих интерпретаций образа оказалось столь значительным, что не могло не вызвать у читателя некоторого недоумения – столь тесно соседствовали на страницах журналов осуждение и жалость, критика и понимание, гнев и сочувствие в адрес беспокойного южного соседа. К тому же российским сатирикам, наблюдавшим за поведением других фигурантов событий на Балканах и на Ближнем Востоке, становилось очевидно: 1) новые жестокости имеют не только турецко-мусульманское происхождение, 2) пресловутая «славянская взаимность» всё более удаляется в область мифов, 3) XX век стремительно истощает запасы гуманизма у всех без исключения участников конфликтов⁸¹⁰.

Но самым болезненным сюжетом, объектом самой жесткой критики режима младотурок выступает армянский вопрос. Задолго до трагических событий 1915 года тема зверств в отношении армянского населения попадает в центр внимания журналистов-сатириков. В одном из номеров «Шута» находим злую карикатуру на турецкого сановника, закрывающего дверь перед носом строгой старой дамы («Европа»). За дверью остаётся невидимым для нежелательной посетительницы раненый армянин, он лежит на земле, скованный цепями. Подпись под рисунком гласит:

«Турок: Что?.. Реформы в Армении?! Но вы напрасно беспокоитесь: у нас уже выработаны реформы для Армении, и они будут введены в самом непродолжительном времени»⁸¹¹.

В позднеосманский период политика в отношении армян оказалась крайним проявлением злокачественных мутаций этноконфессиональной

⁸¹⁰ Использование Италией авиации для бомбометания в ходе Итало-турецкой войны не осталось единичным эпизодом. В ходе Первой Балканской войны авиация для бомбёжек впервые была применена на территории Европы. Тогда же были испытаны запрещённые международным правом ещё в конце XIX века виды оружия.

⁸¹¹ Шут. 1913. № 42. С. 5.

политики режима, оказавшегося неспособным найти конструктивный ответ на вызовы модернизации и вестернизации⁸¹². Трагедия армян всё отчетливей прочитывалась как знак множющихся трагедий нового столетия, постигших и иные народы, ноне связанных непременно с определённой конфессией или нацией. Именно этот человеческий протест журналистики против приближения нечеловеческого кошмара *новой* политики и отразили русские сатирики. Их резкая критика военных агрессий и внутренних репрессий на Востоке не была однозначно связана с какими-либо национальными или конфессиональными субъектами. Зло как таковое, зло, не имеющее национальности, расы или религиозной идентичности, всё явственней становилось главным сценаристом новейшей истории. Корчащиеся на колях, весящие в петлях, лежащие в лужах крови фигурки людей на журнальных рисунках, язвительные стихи и саркастические фельетоны, смутные страхи и прозрачные аллюзии, откровенные намёки и лобовая критика – словом, весь визуальный и текстовый инструментарий сатирических журналов позволяет увидеть главную тенденцию осмысления происходящего. В процессе интерпретации «восточной темы» зарождается внутренняя убеждённость части российского общества в том, что принудительная смена духовных ценностей, культурное насилие, идеология нетерпимости с неизбежностью призывают к оружию и сторонников, и противников перемен. В итоге ситуация с закономерно порождает то, что исследователь деликатно назовёт «агрессивными формами активности», в том числе и межконфессионального характера⁸¹³, иными словами - революционные катастрофы.

⁸¹²По поводу общего алгоритма вспышек насилия в эпохи кризиса империй см.: Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М.: РОССПЭН. 2010. С. 66.

⁸¹³ См.: Наумова Н.Ф. Рецидивирующая модернизация в России: беда, вина или ресурс человечества?. М.: Эдиториал УРСС. 1999. С. 9 – 15, 95.

Итак, образ «турка», насыщенный историческими архетипами восприятия⁸¹⁴, приобретает в эпоху «имперского обновления», запоздавшего не только в «Блистательной Порте», новые черты, становясь удобным «тренажёром» для упражнений в критике собственных реформаторских начинаний, для сублимации страхов перед надвигающейся неизвестностью, чреватой насилием и жестокостью. Политической сатире данного круга изданий было чуждо глумливое отношение к *вере* восточных объектов своей критики. Ислам, его духовная и обрядовая специфика, не использовались ни в изображениях, ни в текстах рассмотренных изданий в качестве поводов для осмеяния. Причин тому, разумеется, было несколько. Это и поликонфессиональность Российской империи, и религиозная этика тогдашнего общества, в котором духовные устои не были ещё разрушены будущим режимом государственного атеизма. Однако нельзя здесь не увидеть и личную, профессиональную этику тогдашних сатириков, выгодно отличавшую их журналистскую позицию и от современной им черносотенной прессы, и от поведения их будущих западных коллег, с невежественным легкомыслием провоцирующих «карикатурные скандалы» в нынешнем медийном пространстве.

Повышенная чувствительность русской сатиры к эксцессам жестокостей и насилия в тогдашней Турции тем и ценна, что свидетельствует о стремлении журналистов пробиться сквозь азиатскую *экзотику* и *ориенталистские* клише в восприятии *чужих*, но не *чуждых* российскому обществу проблем. Так начиналось преодоление русского журнальной сатирой зависимости от стереотипа «врага с Востока» как объекта фобий и критики.

⁸¹⁴ См., к примеру: Зайцев И.В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (нач. XV – пер. пол. XVI вв.). Очерки. М.: Изд-во «Рудомино». 2004. С. 9.

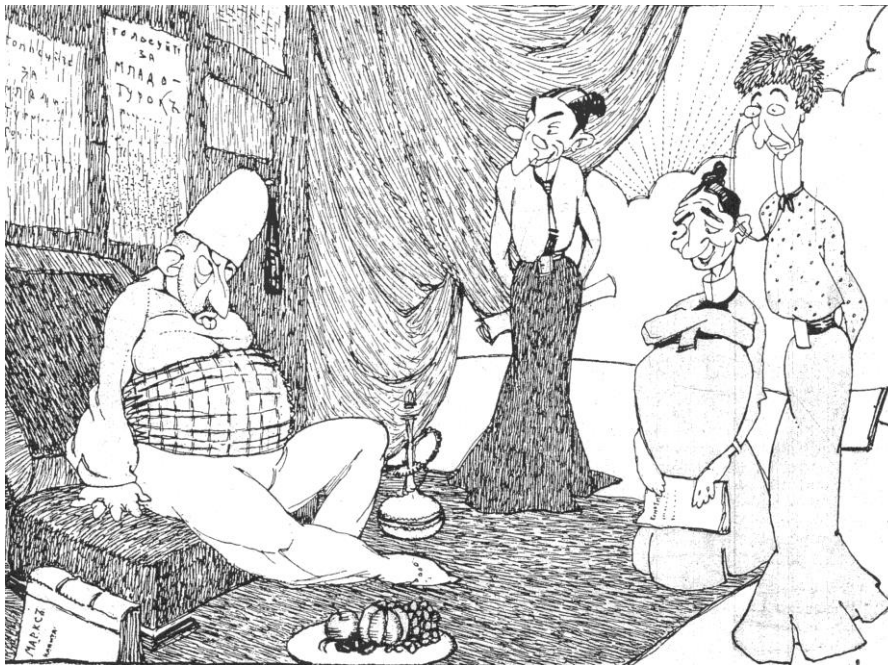
Приложение 1.



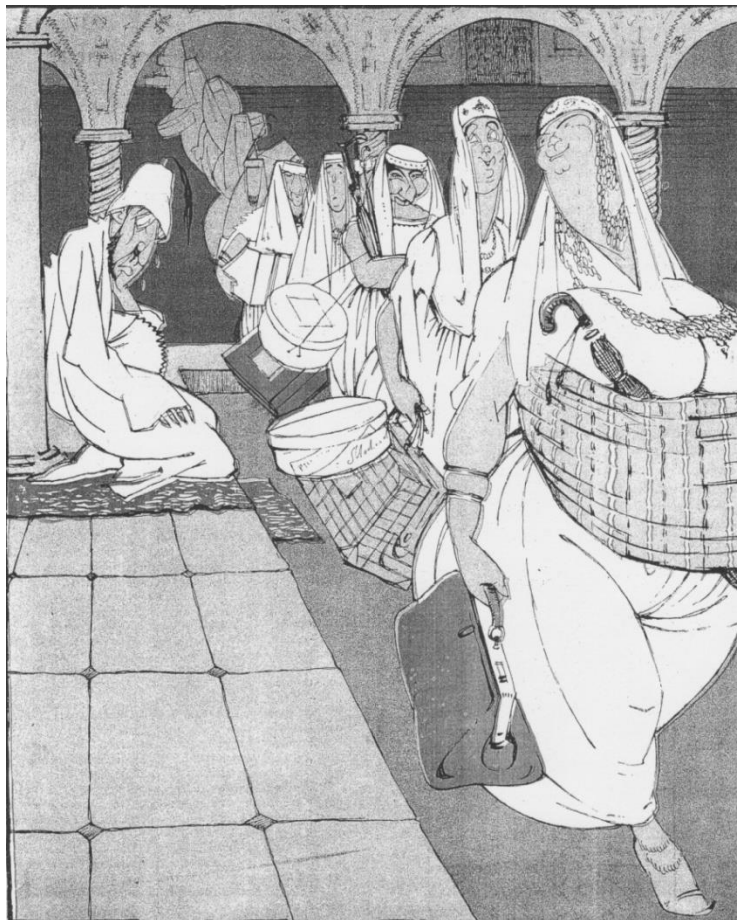
Приложение 2.



Приложение 3.



Приложение 4.



Filippova T.A.

**FROM THE LANGUAGE OF ENMITY TO CRITICAL REFLECTION:
THE IMAGES OF THE MUSLIM EAST IN RUSSIAN SATIRICAL
MAGAZINES (ON THE EXAMPLE OF THE TURKEY IN THE EARLY
XXTH CENTURY)**

The article is dedicated to the analysis of the images and rhetorics of enmity in Russian satirical magazines of the early XXth century towards the “Turk” and “Turkey” as traditional embodiments of the “Threat from the East” in the whole political-cultural, ethno-psychological and confessional diversity of this mythologema. Based on publications in the leading satirical magazines of the epoch (“Satiricon”, “Joker”, “Debris” etc.) the authors comes to the conclusion of the absence of such an element as the islamophobia amongst the critical tools of Russian satirists, of their determination to overcome the orientalist stereotypes in the perception of the Southern neighbor and of their capability to see the generality of problems in development of Russia and Turkey on the eve of World WarI.

Key words: Russian satirical magazines, image of the Turk, islamophobia, image of The enemy, “Threat from the East”, orientalist stereotypes, Young Turks.

Хижий М.Л.

**ЦЕРКОВНАЯ ПЕЧАТЬ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА В РОССИИ
О ЕВРЕЙСКИХ ПОГРОМАХ**

Еврейский погром 1903, разразившийся в дни христианской Пасхи в Кишиневе, стал грозным знаменем череды грядущих потрясений в Российской империи: один за другим последовали поражение в русско-японской войне, революция 1905 года, мировая война, свержение само-

державия. Отношение русского общества к еврейской трагедии во многом объясняет внутренние причины катастрофы, которая постигнет страну. Погром выявил готовность массы участвовать в убийстве и грабеже, незаинтересованность власти в укреплении подлинно христианских начал в народной среде. Не это ли объясняет последующую трагедию страны, массовое самоистребление населения, уничтожение церкви, превращение христиан в религиозное меньшинство и глумление над его святынями? А все начиналось в Кишиневе с избиения евреев...

В формировании общественного сознания важнейшую роль играла печать. Спустя неделю после трагедии в светской прессе появились сдержанные информационные заметки о погроме. Газеты сообщали лишь о «беспорядках», гибели нескольких евреев во время бесчинств в Бессарабии⁸¹⁵. Так как в Кишиневе избиение евреев случилось в дни величайшего православного праздника, то, наряду с позицией светской прессы, вызывает интерес реакция на трагедию в церковной печати.

Самой известной реакцией на кишиневскую трагедию были слова кронштадского пастыря Иоанна Сергиева и волынского архиепископа Антония (Храповицкого). Примечательно то, что спустя несколько лет, черносотенцы пытались заручиться идейной поддержкой обоих. Как такое могло произойти? Почему их негативная реакция на еврейский погром закономерно не превратила этих известных священнослужителей в духовных лидеров христианской оппозиции праворадикальным организациям? Выступления с осуждением погрома произошли на определенном общественном фоне, где критика иудаизма была одновременно сопряжена с так называемым «кровавым наветом». Так еще в 60-80 годы XIX столетия видный общественный деятель и славянофил И.С.Аксаков посвятил цикл статей «еврейскому вопросу», а в 1886 году они вышли отдельной книгой⁸¹⁶. В статье «Либералы по поводу разгрома евреев» Аксаков приходит

⁸¹⁵ Санкт-Петербургские ведомости. 1903. 24 апреля.

⁸¹⁶ Аксаков И.С. Еврейский вопрос. М., 1886.

к выводу, что никакого погрома не было, а имело место «два, три случая там, где таковых могли быть тысячи». По его мнению, «русских избито не меньше», это был не грабеж, а «разгром дикий, но бескорыстный»⁸¹⁷. Для автора важен религиозный фактор в действиях погромщиков, претендующих даже на некое нравственное начало в своем разбое: «не личная месть налицо, а к евреям вообще», христианскую собственность громилы не трогали, им «достаточно было завидеть в углу икону или другой признак христианского жилища... и, толпа в самом разгаре своего бесчинства, тотчас же воздерживалась от разорения и даже старалась исправить по возможности свою разрушительную работу»⁸¹⁸. Аксаков не забывает в своей статье потребовать от духовных вождей еврейства отречения от наиболее одиозных, по его мнению, предписаний Талмуда и дезавуирования обвинений в «кровавом навете». Таким образом, в славянофильской среде сложилось определенное мнение, алгоритм к решению нравственных проблем, связанных с еврейскими погромами, в которых активно участвовали население на Юге империи. Характерной чертой этой реакции также становится обвинение в экономической успешности и деловой нечистоплотности еврейства. С конца XIX века русское общество, по меткому определению историка А. Миллера, усваивает современный антисемитизм, который постепенно вытесняет привычную религиозную полемику с иудаизмом.

Архиепископ Антоний (Храповицкий) откликнулся на трагедию в Кишиневе страстной проповедью «Слово в неделю св. жен-мироносиц, сказанное в Житомирском соборе, которая была издана отдельной брошюрой»⁸¹⁹. Там же был опубликован призыв к христианам о. Иоанна Кронштадского «Мысли мои по поводу насилий христиан с евреями». Книжка издавалась даже на идише и распространялась среди еврейского населения. Однако в Кишиневе местные власти активно препятствовали распростра-

⁸¹⁷ Там же, С. 715.

⁸¹⁸ Там же, С. 716.

⁸¹⁹ Архиепископ Антоний (Храповицкий). К Кишиневскому бедствию. Одесса, 1903.

нению брошюры. Видимо поэтому, отдельным тиражом книжка была издана также в Одессе.

В периодическую печать попало лишь упоминание о самом факте антипогромной проповеди, эти «слова» так и не были полностью опубликованы в светской печати. Впрочем, обращение к христианам отца Иоанна Кронштадского попало на страницы «Миссионерского обозрения». Еврейское население болезненно реагировало на замалчивание реакции на погром в российской печати. «Церковный вестник», журнал Санкт-Петербургской духовной академии, писал о том, что еврейские общины предупреждали местные газеты о своем отказе на подписку, если их редакции будут саботировать публикацию антипогромных слов владыки Антония (Храповицкого) и о. Иоанна⁸²⁰.

Сами авторы подверглись нешуточному давлению со стороны погромных сил: ими был организован массовый поток писем кронштадскому пастырю по поводу несправедливого суда над теми, кто был уличен в бесчинствах и мародерстве. Протоиерею Иоанну Сергиеву пришлось вносить уточнения в свою позицию. Об этом сообщает «Церковный вестник». В воспоминаниях князя С.Д. Урусова, который во время своего губернаторства стал очевидцем давления погромщиков на кронштадского старца. Описывая судебный процесс над «истинно-русскими людьми», он сообщает следующее: «Особенно интересен был допрос Пронина, которого гражданств истцы поворачивали по очереди на горячих угольях, прилагая все старания для того, чтобы обратить его из свидетеля в подсудимого. Пронина уличали в составлении зажигательных воззваний, в распространении опасных для евреев ложных слухов. Удостоверились в том, что ему принадлежали статьи в «Знамени», доказывавшие, что евреи сами учинили погром; старались узнать, кто ему эти статьи исправлял; заставили его при-

⁸²⁰ Церковный вестник. 1903. № 17.

знать, что он ездил к Иоанну Кронштадтскому и заполучил от него известное «второе послание» против евреев»⁸²¹.

Спустя несколько лет, в дни Киевского погрома 1905 года волынский архиепископ совсем не хотел славы борца с черносотенными силами. Спустя несколько лет, вкусив плодов и революции, и юдофобства, владыка Антоний стал значительно осторожнее в общении с праворадикальным элементом, которого сам начал опасаться. Волынский преосвященный испрашивал у киевского митрополита Флавиана (Городецкого) благословения на выступление в собрании «союзников»: «Несомненно, ко мне привяжутся киевские черносотенцы, бывающие и в Почаеве, и в Житомире, с настойчивыми просьбами о том, чтобы я говорил, во-первых, проповеди при служениях, во-вторых, в епархиальном доме по вечерам и, в-третьих, в их патриотических собраниях – речи. Конечно, самый простой ответ с моей стороны – прямой отказ, но они этим не успокоятся, и, пожалуй, пустят Вашему Высокопреосвященству телеграмму, чем меня совсем расстроят. Отговорки ревизионным недосугом не помогут, ибо они знают, что все это я делаю экспромтом. Если же я буду заранее иметь прямое выражение Вашей воли, то, не ссылаясь даже на полученное указание, могу прямо и наотрез отказаться от исполнения их просьб, если они не согласны с мнением по сему предмету Вашего Высокопреосвященства. Посему благоволите по пунктам 1.2 и 3-му хоть одним словом ответить мне: *«не следует»* или *«разрешается»*»⁸²².

Впоследствии, владыка был вынужден оправдываться публично: «Никто не называет в числе моих важнейших интересов юдофобство... О евреях я говорил и отпечатал поучение в 1903 году (против погромов), благодаря которому на Волыни не было в том году погромов, облетевших весь юго-западный край... когда я выезжал из Житомира в Петербург, начались драки с евреями, которые потом говорили, что правительство

⁸²¹ Урусов С. Д. Записки губернатора. М., 1907. С. 111.

⁸²² РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1202. Л.28.

нарочно вызвало нашего архиерея в Петербург, потому что пока он в городе, то нас не били»⁸²³.

Владыка Антоний и отец Иоанн, к их чести, в своем обличении погромщиков не пошли путем, проторенным И.С. Аксаковым, не стали искать мнимых оправданий погрому. Ни религиозные, ни социально-экономические поводы к беззаконию их не интересуют. Главная причина преступления – забвение Христа: «Не прощает Бог врагам народа Своего, даже и после его отвержения... Страшитесь обижать наследников обетования»⁸²⁴. Владыка сочувствует еврейскому населению, громогласно заявляя с церковного амвона: «Позорные вести приходят о том..., что в Кишиневе происходило жестокое, бесчеловечное избиение несчастных евреев»⁸²⁵.

По всей видимости, имперские власти были обеспокоены последствиями погрома и опасались неуправляемой волны бесчинств. Поэтому антипогромная пропаганда была разрешена в очень ограниченном виде. Протоиерею Иоанну Сергиеву дали возможность высказаться, как пастырю, обладающему непререкаемым авторитетом. Архиепископ Антоний занимал наиболее тревожную, с точки зрения вероятности еврейских погромов, Волынскую кафедру. По его признанию, он произносил проповеди экспромтом, по велению души, но в этот раз власть решила распространить его слова, в качестве профилактики, по всей России.

Епархиальные издания в подавляющем большинстве молчат на своих страницах о Кишиневской трагедии. Они являются официальными рупорами Святейшего Правительствующего Синода и лишены редакционной самостоятельности. Епархиальные власти предпочитают даже не перепечатывать в обзорах прессы даже информацию из «Миссионерского обозрения». Однако некоторые из них реагируют на трагедию своеобразным способом, размещая на своих страницах богословские проповеди о судьбе

⁸²³ Там же, Л.29.

⁸²⁴ Проповеди Блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилль, 1988. С.104..

⁸²⁵ Там же, С.103.

Богоизбранного еврейского народа. Так поступили «Рязанские епархиальные ведомости», опубликовав слово преподавателя Рязанской семинарии к учащимся. Священник сделал в ней непривычный акцент на исторических судьбах еврейского народа, обращая внимание не только на неприятие евреями Христа, но утверждая, что даже это роковое событие, с христианской точки зрения, не снимает особого попечения Господа о своем народе⁸²⁶. Вероятно, это стало результатом знакомства с проповедью владыки Антония, ранее являвшегося ректором Казанской Духовной академии и имевшего большой авторитет у своих учеников.

Наиболее трагически-ярким и правдивым рассказом о событиях погрома оказался очерк выдающегося русского писателя В.Г.Короленко «Дом № 13», написанный им после июньской поездки в Кишинев. Автор обращает внимание не только на чудовищно антихристианское поведение толпы, но и обличает антиеврейскую мифологию, без которой погром был бы невозможен. Обвинение «жидов-ростовщиков» и эксплуататоров в лихоимстве – типичный пример модерного антисемитского мифа. Очерк предназначался для газеты «Русские ведомости», но был запрещен цензурой. Однако он был тут же издан в типографии г. Штутгарта отдельной брошюрой на русском языке. Творчество В.Г. Короленко не стоит полностью противопоставлять церковным авторам. Во-первых, он не был связан церковной дисциплиной, зависимостью от Синода и, следовательно, был свободнее в своих оценках. Во-вторых, Короленко, несмотря на свои народнические симпатии, оставался практикующим христианином. После посещения Кишинева, в июле он предпринял паломничество в Саров в дни чествования старца Серафима⁸²⁷. Почитание народного святого, его мощей не позволяет его отнести к антицерковной оппозиции.

Ограниченная, дозированная властью информация о кишиневской трагедии не способствовала покаянным настроениям в христианской сре-

⁸²⁶ Рязанские епархиальные ведомости. 1903. № 15.

⁸²⁷ Чехов А.П. Переписка. М., 1977. Т.1. С.75.

де. Отсутствие доступной правдивой информации в какой-то мере объясняет слабую реакцию церковной прессы на погром. СМИ предпочитают печатать недостоверные сведения о причинах и масштабах погрома. Неудивительно, что в этих условиях молдавскому издателю-антисемиту Пронину удалось получить от о.Иоанна Кронштадского более мягкое письмо в адрес погромщиков.

Не только о. Иоанн, но и другие пастыри были введены в заблуждение. Так просветитель Японии архиепископ-апостол Николай (Касаткин) также полагал, что в организации погрома более повинны сами евреи. Он исходил из того, что враги России – японские газеты не могут писать правду о родине, если об этом не пишет российская пресса. Отчасти такую позицию объясняет участие в компании по защите евреев Л.Н. Толстого. Владыка Николай в своем дневнике называет его «злым псом, который не упускает возможности лаять на свое правительство и духовенство»⁸²⁸.

Спустя два года церковные газеты в России будут уже открыто выступать против погромов и погромной агитации. Но для этого потребуются смягчение цензурного бремени в результате революции и Манифеста 17 октября. Масштабы бедствия будут таковы, что их уже невозможно будет скрывать.

Чистяков П.Г., Сергазина К.Т.

КУЛЬТУРНАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

"СОВЕТСКОГО ЧЕЛОВЕКА"

(по дневникам М. Ф. Саввина 1961 – 1971 гг.)

Статья посвящена анализу интересного источника личного происхождения – нескольким тетрадям дневника подмосковного сельского учи-

⁸²⁸ РГИА Ф 834. Оп.4 Д. 1165. Л.56.

теля Михаила Федоровича Саввина (1899 - после 1979). Основной корпус тетрадей в настоящее время хранится в Центральном государственном архиве Московской области (ЦГАМО), четыре тетради, материалы которых и легли в основу статьи, – в домашнем архиве племянницы М.Ф. Саввина.

Михаил Федорович Саввин родился в деревне Машиной Богородского уезда Московской губернии (в настоящее время – Щелковского района Московской области) в крестьянской семье. Учился в пареевской, а потом во фряновской школе, несколько лет – еще школьником - работал на фряновской фабрике. В декабре 1921 года поступил в педагогический техникум, преподавал в нескольких школах нынешнего Сергиево-Посадского района Московской области. С 1960 года жил в Загорске с женой Раисой и сестрой жены Клавдией.

Дневниковые записи М.Ф. Саввин начал вести в 1940-е годы и вел непрерывно около 30 лет, каждый день записывая краткие впечатления от пройденного дня, сюжеты просмотренных телепередач, прочитанных книг и газет, прослушанных радиоэфиров. Иногда в тексте встречаются фрагменты воспоминаний – о родителях, семье, годах учебы в техникуме, друзьях. К февралю 1979 года М.Ф. Саввиным было написано, по его подсчету, 15 688 страниц – 920 тетрадей по 16 страниц. Некоторые пассажи касаются религиозной идентичности М.Ф. Саввина. Он рассказывает, что в детстве и юности был верующим, что перестал верить в Бога под влиянием атеистической проповеди. Однако заметно, что полученное им дореволюционное образование – в том числе курс Закона Божьего – оказало значительное влияние на формирование его личности, даже на его лексику. Нередко в тексте встречаются цитаты и аллюзии на известные церковные выражения, многие события датируются не только календарными днями, но и указанием на церковные праздники («введенские морозы», «никольские морозы», «рождественские морозы», «Петров день», «Кузьмы-Демьяна»), некоторые известные фразы изменяются, но так, что основа их узнаваема («*Дивны дела твои, человек*», - пишет М.Ф. Саввин 17 августа 1969 года. И

добавляет: «А не божже, как говорили в дни моего далекого детства»). Религия остается важной частью его мировоззрения, хотя отношение к ней меняется кардинально: ежегодно М.Ф. Саввин приходит в Троице-Сергиеву лавру на Сергиев день, присутствует некоторое время на богослужении, чтобы посчитать количество прихожан и причастников, и нередко заканчивает описание этого дня выводом, что религия уже отмирает и скоро – к 1980 году или самое позднее к 2000-му – ее не будет совсем.

«Завтра у верующих Загорска (хотя их и не так много) праздник Сергиев день – обретение мощей Сергия, которые, будучи в соборе, несколько раз сгорали при захвате лавры татарами в XIV веке и в конце XV века. Об этом многие верующие не знают. В 1918 году при вскрытии мощей было обнаружено несколько костей и клоч волос, вот чему поклоняются верующие. Неужели это забыто? Видимо, нет. Осталась привычка и эта привычка многих держит в плену <...> Был в читальне, в парке, а перед обедом, идя в булочную, зашел в Лавру. Огромная очередь к мощам и все почти одни женщины, немного поменьше за водой, немалая очередь и за маслицем. Нескоро кончится вера в царство небесное, в бога триединого, большого сонма преподобных и святых. Наука так шагнула далеко, изображения человека передаются за тысячи километров, его голос слышится по всей планете Земля, а вот от верований еще многие никак не могут отстать» (17 июля 1971 года).

«В Лавре народу полно: здесь и богомольцы, туристы, экскурсанты. Если вчера была большая очередь к мощам, то сегодня она в несколько раз больше. В церкви не войдешь - полно, некоторые стоят на улице и молятся. Основная масса молящихся – женщины, есть среди них и девушки, но их немного. У стен лавры идет бойкая торговля пирожками, булочками, фруктовой водой, жареной бараниной (шашлыками) с подливкой и черным хлебом. Каких только здесь не встретишь людей – особенно интересны старики с большими бородами, длинными волосами, подстриженными в скобку, также как и мой отец ходил, имея такую стрижку. Женщины в длинных армяках, в белых платочках. Я не умею разговаривать с бого-

мольцами, а можно было бы в разговоре с ними иметь прекрасный материал для газет» (18 июля 1971 года).

«Был в семинарской церкви: молящихся очень мало и то пожилые женщины и старушки, мужчин почти нет. Зашел в трапезную церковь, очень мало молящихся, большая церковь почти пуста, от силы человек тридцать и то почти одни пожилые женщины. Видно, как сильно оскудели церкви, можно сказать к 2000 году верующих в нашей стране не будет, я до того времени не доживу. Меня удивляет, что думают семинаристы, а они все молодые ребята, о своей будущей деятельности (они, конечно, к 2000 году жить будут), неужели они не замечают уменьшения приходящих на их службы» (28 сентября 1971 года).

Тексты показывают, что М.Ф. Саввин не только хорошо знал церковные термины и порядок богослужения, но и с уважением относился к верующим: *«Сегодня был в трех храмах и народу везде порядочно, больше, конечно, пожилых женщин, есть и молодые, даже юноши лет двадцати, таких я насчитал пять человек, мужчин тоже мало – человек пятнадцать. Был в Ильинской церкви – в ней храмовый праздник Ильи Пророка, в двух лаврских церквях – семинарской, Успенском соборе. Поют хорошо, видимо, это и прельщает. Интересно бы проповедь послушать, для этого надо отстоять всю обедню, как говорит простой народ, а по-церковному – литургию. Отстоять не беда, но нужно креститься, а я этого делать не могу, а стоять, не крестясь – вызовешь у верующих недоумение и они будут больше обращать внимания на немолящегося, чем на иконы и церковнослужителей. Этого я не хочу, лучше уйти, чем смущать верующих» (2 августа 1971 года).*

Описание коммунизма, который – как верит М.Ф. Саввин – будет установлен в Советском Союзе к 1980 году, похоже на описание Царства Божьего, ожидаемого верующими: не будет преступности, судов, пьянства, войн, все будут жить в мире и согласии. Это именно предмет веры, потому что в тетрадях есть много записей, показывающих вымирание деревни, деградацию населения, повальное пьянство:

«Завтра суббота – нерабочий день, воскресенье тоже, времени для отдыха достаточно – целых два дня и так каждую неделю. Развивайся, учись, поезжай в экскурсии, кажется, нет места пьянству и все же пьянство развито широко. Пьют и водку, пьют и самогон, который научились выгонять прозрачным как чистая родниковая вода. Чего находят хорошего в пьянстве, трудно здравому человеку сказать – на что лучше употреблять продукты в их хорошем обычном состоянии, полезно и здорово, дешево и хорошо, главное – жизнь человека не сокращается, а вино, табак сокращают жизнь человека. Казалось, как бы нужно беречь жизнь, а вино ее укорачивает. Неужели пьющие этого не понимают – видимо, понимают, но не хотят отстать от вина. Мало у нас борьбы с пьянством, нет у нас общества трезвости, а оно нужно» (22 августа 1969 года).

Но М.Ф. Саввин верит – пройдет всего 20 лет и все изменится!

«В программе партии намечается к 1980 году в нашей стране установить коммунизм, когда будет действовать принцип от каждого по способности, каждому – по потребности. Почти 20 лет отделяет нас от величайшего события в мире, как установление коммунизма. Я, конечно, до тех пор не доживу, но я заранее радуюсь тем людям, которые доживут до этих великих дней и будут жить в коммунизме. Одно можно сказать, в то время будет высокая грамотность народа, каждый человек будет иметь высшее образование, изобилие продуктов и промтоваров, исчезнет религия, исчезнут ряд правительственных органов. Труд будет большим счастьем, широкая и полная свобода личности при соблюдении общественных норм поведения. Конечно, никаких тюрем не будет и судов в смысле нашего понимания, они, вероятно, заменятся товарищескими беседами. О технике не говорю. Она, видимо, так будет высока, что мы, живущие сейчас, о ней и представления не можем иметь. Еще до 1940 года не была известна атомная энергия, а теперь она имеет широкое развитие и применение и, вероятно, в недалеком будущем она произведет революцию в промышленности, технике и даже культуре. Век пара изживется, век железа уступит пластмассам и полимерам. Все это про-

изведет в жизни народа такие большие изменения, о которых нам трудно и представление иметь» (8 октября 1961 года).

Скрупулезно он записывает сведения о религиях и об антирелигиозных кампаниях:

«Для памяти записать, пока не потерял листок. По записи 4 октября 1961 года: По данным ООН на январь 1957 года численность приверженцев различных церквей определялось следующим образом: католиков 475 миллионов, православных и других восточных церквей – 175 миллионов, лютеран – 70 миллионов, пресвитерианской и реформатской – 41 миллион, баптистской – 40 миллионов, методической – 30 миллионов, английской – 30 миллионов, конгрегационистской – 5 миллионов (всего оказывается 866 миллионов людей еще не освободившихся от религиозного дурмана). Сколько еще людей гибнет в тенетах церквей, верящих в потустороннюю жизнь (ад и рай), жизнь никогда не существовавшую, выдуманную церковниками в целях обмана верующих. При высокой технике, науке, культуре еще держится религия, в большинстве она поддерживается буржуазными правительствами и субсидируется деньгами» (13 ноября 1961 года).

Указанные цитаты показывают, что, несмотря на то, что М.Ф. Саввин хорошо помнит время, когда он перестал быть верующим человеком, многие культурные основы, заложенные дореволюционной школой, остались для него важны и во многом предопределили его веру в коммунизм, типологически сходную с религиозной верой в Царство Божие на земле (которую мы находим у Свидетелей Иеговы, например).

Записи М.Ф. Саввина – прекрасный источник по новейшей истории России и истории повседневности, дающий представление не только о мировоззрении «советского человека» и его основах, но и о условиях жизни россиян – ценах на продукты, дефиците, труднодоступной подписке на журналы, больничных условиях и других.

Информация об авторах

Арапов Дмитрий Юрьевич, Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова, hiztoricbetzy777@yandex.ru

Аринин Евгений Игоревич, Владимирский государственный университет, eiarinin@mail.ru

Власов Алексей Михайлович, Владимирский государственный университет, miruil@mail.ru

Дмитриев Михаил Владимирович, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, dmitrievm@seu.hu

Крестьянинов Артем Валентинович, Казанский (Приволжский) федеральный университет, artkres@mail.ru

Матецкая Анастасия Витальевна, Южный федеральный университет, tojgar@mail.ru

Матушанская Юлия Григорьевна, Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева, jgm2007@yandex.ru

Морозова Галина Владимировна, Ульяновский государственный педагогический университет им. И.Н.Ульянова, moroz_29@mail.ru

Намаканов Борис Александрович, Государственный технический университет (МАДИ), nambor@yandex.ru

Носачев Павел Георгиевич, Высшая школа экономики, pavel_nosachev@bk.ru

Петросян Дмитрий Ильич, Владимирский государственный университет, ilyich87@yandex.ru

Петрушкевич Мария Стефановна, Национальный университет «Острожская академия», mamasashy@ukr.net

Пикалов Дмитрий Владимирович, Северо-кавказский федеральный университет, SWAROMIR@mail.ru

Поляков Алексей Геннадьевич, Филиал Московского государственного индустриального университета в г. Кирове, agp17@rambler.ru

Самарина Татьяна Сергеевна, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, t_s_samarina@bk.ru

Семенов-Басин Илья Викторович, Российский государственный гуманитарный университет, ars.longa@mail.ru

Сергазина К.Т., Российский государственный гуманитарный университет, tchistiakoff@gmail.com

Силантьева Маргарита Вениаминовна, Московский государственный институт международных отношений (Университета) МИД России, silvari@mail.ru

Симонян Лилит Димитриевна, Институт археологии и этнографии ИАН РАН, lilitsimonian@rambler.ru

Смелова Нонна Евгеньевна, Рубцовский индустриальный институт, martin1956@mail.ru

Смирнов Михаил Юрьевич, Санкт-Петербургский государственный университет, mirsnov55@yandex.ru

Терюкова Екатерина Александровна, Санкт-Петербургский государственный университет, eaterioukova@mail.ru

Тимошук Елена Андреевна, Владимирский юридический институт, e@timos.elcom.ru

Топилина Наталья Викторовна, Волгодонский институт (филиал) Южного федерального университета, natalja.topilina@yandex.ru

Филиппова Татьяна Александровна, Институт российской истории РАН, filipova2006@yandex.ru

Хижий Максим Леонидович, Владимирский государственный университет, maxim-priest@mail.ru

Хлопкова Оксана Васильевна, Владимирский государственный университет, oksana-hlopkova@mail.ru

Худякова Галина Павловна, Тюменский государственный нефтегазовый университет, religion@tgngu.tyumen.ru

Черныш Анастасия Валерьевна, Юго-западный государственный университет, anastasiachernysh@mail.ru

Чирков Николай Викторович, Амурский государственный университет, chirkovnikolai@mail.ru

Чистяков Петр, Российский государственный гуманитарный университет, tchistiakoff@gmail.com

Научное издание

СВЕЧА – 2013

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В ЛОКАЛЬНОМ
И ГЛОБАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Том 25

Религия, religio и религиозность
в региональном и глобальном измерении

Материалы международной научно-практической конференции

Печатается в авторской редакции

За содержание статьи, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 27.12.13.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 22,79. Тираж 50 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.