

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

750 ОПРЕДЕЛЕНИЙ РЕЛИГИИ: ИСТОРИЯ СИМВОЛИЗАЦИЙ И ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Монография

*Под редакцией доктора философских наук,
профессор Е. И. Аринина*



Владимир 2014

УДК 2
ББК 86.2
С30

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор кафедры истории и теории политики
Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова
И. Я. Кантеров

Доктор философских наук, профессор кафедры
культурологии и религиоведения Северного (Арктического)
федерального университета им. М. В. Ломоносова
Н. М. Терехихин

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Издание подготовлено при финансовой поддержке РГНФ (13-03-00532, 2013 – 2015)
в рамках проектов межкафедрального религиоведческого сотрудничества ВлГУ
с Университетом Эрланген-Нюрнберг (Германия) и рядом других религиоведческих
центров России и мира

750 определений религии: история символизаций и интерпре-
С30 таций : монография / под ред. д-ра филос. наук проф. Е. И. Аринина ;
Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во
ВлГУ, 2014. – 460 с.
ISBN 978-5-9984-0546-4

Представленные материалы раскрывают ряд проблем дисциплины «Философия религии» и могут быть использованы в качестве дополнительных при изучении университетских курсов «Религиоведение», «Введение в специальность "Религиоведение"» и «Феноменология религии».

Издание предназначено для всех, кто изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований, может иметь особую значимость для студентов направления «Религиоведение» высших учебных заведений.

УДК 2
ББК 86.2

ISBN 978-5-9984-0546-4

© ВлГУ, 2014

© Коллектив авторов, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
----------------	---

Раздел 1

«РЕЛИГИЯ» КАК ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Аринин Е. И.

Глава 1. ФИЛОЛОГИЧЕСКОЕ И ЭТИМОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИИ	6
---	---

Грицай Л. А.

Глава 2. СИНКРЕТИЗМ ЯЗЫЧЕСКОГО И ПРАВОСЛАВНОГО ПОНИМАНИЯ БОЖЕСТВЕННЫХ РОДИТЕЛЕЙ КАК СУЩНОСТИ МИРОЗДАНИЯ (НА ОСНОВЕ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО И КАРЕЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА)	84
---	----

Сергеева Е. В.

Глава 3. КОНЦЕПТЫ «БОГ», «ВЕРА», «РЕЛИГИЯ» И «ЦЕРКОВЬ» В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ШКОЛЫ ВСЕЕДИНСТВА.....	100
---	-----

Раздел 2

КОНСТРУИРОВАНИЕ «РЕЛИГИИ» И «РЕЛИГИОЗНОГО» В НАУКЕ

Воронцова Е. В.

Глава 4. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ НИКЛАСА ЛУМАНА.....	127
---	-----

Колкунова К. А.

Глава 5. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ БЕЗ РЕЛИГИИ: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ РЕЛИГИИ.....	139
---	-----

Латышева Ж. В.

Глава 6. РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ЕЁ ПРОЯВЛЕНИЯ В ПРОЦЕССАХ СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ	157
---	-----

Рахманин А. Ю.

**Глава 7. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, «СИЛА» И «СВЯЩЕННОЕ»:
О ДИСЦИПЛИНАРНЫХ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ РЕЛИГИИ 195**

Серов Н. В.

Глава 8. РОН ХАББАРД И ЭРИХ ФРОММ О РЕЛИГИИ..... 219

Раздел 3

МАНИФЕСТАЦИЯ «РЕЛИГИИ» В ИНДИВИДУАЛЬНОЙ И ГЛОБАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Аринин Е. И., Геранина Г. А., Медведева В. А., Федоренко М. И.

**Глава 9. РЕЛИГИЯ, МЕДИА, ОБРАЗОВАНИЕ И «НЕ РЕЛИГИЯ»:
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ И ИСТОРИЯ ТЕРМИНОВ 240**

Буланова И. С.

**Глава 10. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ КАК ФАКТОР
ИЗМЕНЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ 279**

Шадрина О. Н.

**Глава 11. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: СВЯЩЕННОЕ
ИЛИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ? 298**

Молчанов Б. А.

Глава 12. ПРАВО, РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВО 315

Ганина С. А.

**Глава 13. РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ ОБРАЗОВАНИЯ
И ВОСПИТАНИЯ В РОССИИ..... 348**

Жданов В. В., Петросян Д. И.

**Глава 14. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ГЕРМЕНЕВТИКА
КУЛЬТУРЫ: НЕКОТОРЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТЫ
И ИНТЕРПРЕТАЦИИ 371**

Смирнов М. Ю.

**Глава 15. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРЕДМЕТНОЙ ОБЛАСТИ
СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ 404**

Старостенко В. В.

**Глава 16. ПРОБЛЕМА БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ
В БЕЛОРУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
КОНЦА XVI В. – НАЧАЛА XVII В. 429**

ВВЕДЕНИЕ

Коллективная монография продолжает серию кафедральных изданий, посвященных особенностям философского постижения религии и религиозности в многообразии духовных практик в современном мире: *Аринин Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография. Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1998; *Аринин Е. И.* Феномен религии : учеб. пособие. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2002; *Аринин Е. И.* Религиоведение. М. : Академический проект, 2004; *Аринин Е. И.* Религиоведение : учеб. пособие. В 2 т. Т. 1. Владимир : Изд-во, ВлГУ, 2005; *Аринин Е. И.* Религиоведение : учеб. пособие. В 2 т. Т. 2. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2007; *Аринин Е. И.* Философия религии : учеб. пособие. Ч. 1. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2009; *Аринин Е. И., Маркова Н. И.* Философия религиозности. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2010; *Аринин Е. И.* Философия религии : учеб. пособие. Ч. 2, кн. 1. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2011; Религиозность: феномен и его измерения (введение в социологию религии) : учеб. пособие / отв. ред. *Е. И. Аринин.* Владимир : Изд-во ВлГУ, 2012; Религиозность как феномен в религиоведении, социологии и культурологии : монография / под ред. проф. *Е. И. Аринина.* Владимир : Изд-во ВлГУ, 2012; *Аринин Е. И.* Философия религии : учеб. пособие. Ч. 2. кн. 2. Владимир : Изд-во ВлГУ, 2013.

Издание подготовлено при финансовой поддержке РГНФ (13-03-00532, 2013 – 2015) в рамках проектов межкафедрального сотрудничества ВлГУ с МГУ, СПбГУ, Университетом Эрланген-Нюрнберг (Германия) и рядом других религиоведческих центров России и мира.

Текст включает в себя три раздела и 16 глав, подготовленных непосредственными исполнителями проекта из университетов Владимира, Москвы, Санкт-Петербурга, ряда других городов и стран. Материал издания посвящен исследованию религии как «лексемы» и термина в историческом, филологическом, конфессиональном и «виртуальном» измерениях, вводящих читателей в мир диалога выдающихся «символизаций таинственного».

Раздел 1

«РЕЛИГИЯ» КАК ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Е. И. Аринин

Глава 1. ФИЛОЛОГИЧЕСКОЕ И ЭТИМОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИИ¹

Предварительные заметки

Цель данного текста – дать возможность коллегам, но прежде всего молодежи, студентами всем интересующимся читателям критично приобщиться к авторской интерпретации некоторых проблем и аспектов поистине необозримых дискуссий последних 2500 лет, в которых обсуждались слова, термины, категории и концепции философского, теолого-богословского и научного понимания того, что в современной истории культуры получило наименование «религия». Действительно, с одной стороны, религия существует столько же, сколько существует и само человечество, тогда как, с другой, только в наше время слово «религия» становится обозначением универсальной антропологической способности, объединяющей такие разные формы как «православная литургия», «шаманское камлание», «учение Гаутамы», «гадание на кофейной гуще» и т.п., которые в истории друг друга «религией» не считали, а сами попытки их отождествления порой грозили смертью. Данный текст представляет собой пересмотренные и переработанные материалы ряда предшествующих авторских исследований, частично опубликованных с 1991 года, представляя собой попытку заново взглянуть на одну из «вечных проблем». Сегодня простой «клик», к примеру, в русскоязычной поисковой системе Google, обнаружит более 17 900 000 документов (на 10.07.2014), каждый из которых включает в себя некое понимание религии, делая практически невозможным исследование всего многообразия форм, представленных только в данном секторе «всемирной паутины». Сразу же можно сказать, что тех, кто надеется найти в данном тексте ответ на вопрос, что же «точно» и «на самом деле» является религией, ждет разочарование. **Изучение религии сегодня поляризовано между «экспертократией» и «экспертофобией»,** когда, с одной стороны, столь сложные вопросы, в том числе и в судах, призывают решать экспертов – известных ученых «религиоведов», тогда как, с другой, каждый так или иначе считает себя «разбирающимся» в религии, а сложные «теоретические концепции» большинству могут показаться слишком «заумными» и вызывающими опасения, что «нас опять обманут», хотя, очевидно и то, что экспертов в «области ведения религией» заменить «обычным человеком» так же невозможно, как, к примеру, и в любых других областях современного «ведения» или «логии»: «квантовая механика», «вирусология», «правоведение» или «культурология».

¹ Материалы данной публикации в исправленном и дополненном виде развивают идеи статьи: Аринин Е.И. «Религия» как слово и концепт в истории культуры // Свеча-2013. С.18-56 и ряда других работ по данной «вечной» теме.

В целом, любая новая попытка дать определение специфики «религии» является делом не только трудным, но и очевидно неблагодарным, поскольку уже само необозримое в течение одной жизни количество опубликованных высказываний на эту тему делает это практически бессмысленным, неосуществимым и даже опасным для репутации, грозя обвинениями в плагиате (а вдруг уже кто-то нечто подобное написал? поскольку, если Вам кажется, что Вы сформулировали нечто новое, то скорее всего, может оказаться, что Вы просто прочитали мало первоисточников), т.к. поскольку простой подсчет показывает, что даже если только читать по одному утверждению за 1 секунду, то потребуется 207 дней непрерывного чтения этих зафиксированных на отмеченную выше дату текстов, но за 207 дней многое может измениться, поскольку появятся новые тексты, в том числе и этот, и комментарии на него и т.п.. Это с одной стороны. С другой же стороны, каждая публикация на религиозную или религиоведческую тему требует некоторого неизбежного прояснения, что же, по крайней мере, в рамках соответствующего текста будет пониматься под «религией» и чем религия отличается от «нерелигии», т.е. что, вообще говоря, может выступать как «нерелигия», или, несколькими другими словами, это вопрос о том, как принято «маркировать» области «религиозного» и «нерелигиозного», которые буквально на наших глазах, в XIX-XXI веках становятся предметом глобального и пристального интереса, когда и были сформулированы основное число дефиниций этого рода.

Наш анализ ограничен несколькими сотнями дефинициями, включающими в себя материалы как блогов из интернета, так и академических изданий, как разговорно-филологического или лично-исповедного, так и концептуально-доктринального характера, поскольку каждое определение создавалось конкретной личностью в конкретных исторических и социальных условиях, которые так или иначе преломляются, переживаются и переосмысливаются в сформулированных утверждениях, т.е. собственно «определениях» или «дефинициях» того, что в том или ином сообществе в то или иное время принято называть «религией».

Существует много противоречивых попыток подвести феномен религии под теоретически и эмпирически адекватные философские и научные понятия². Дискутируется и сам факт существования «религии» как особой и автономной области человеческого бытия, как принципиальной общности (или более нейтрально и скромно звучащего «сходства»), к примеру, шаманизма и православия, которое последним, как правило, активно отрицается. Попытки анализа

² Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1991 (1962). P.28, 210; Аринин Е.И. О проблеме определения сущности религии / Сб. тезисов межвузовской науч.-практич. конференции «Ломоносовские чтения». Архангельск, 1991; Аринин Е.И. Сущность религии: традиция и нетрадиционные подходы / Сб. материалов Всероссийской научн. конференции «Преемственность и общественный прогресс». Архангельск, 1992; Аринин Е.И., Философия религии. Принципы сущностного анализа. (Монография) Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 1998; Аринин Е.И., Религиоведение (Введение в основные концепции и термины): Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – М.: Академический проект, 2004; Saler, Benson "Conceptualising Religion: Immanent anthropologist, transcendent natives and unbounded categories" (1993); Saler, Benson "Understanding Religion: Selected Essays" (2009) и др.

понятия «религии» самого по себе через обращение к филологическим материалам, содержащим слово «религия», выделение в последнем различных смысловых оттенков, важные сами по себе, часто не давали значимого философского, богословского или научного результата, поскольку за этим словом и сегодня стоит весьма ожесточенное порой противостояние конфессиональных юрисдикций, политических групп и экстремистских движений, признающих лишь свое понимание в качестве единственно истинного и спасающего. В такой ситуации в контексте нашего исследования, которое позиционируется автором как «религиоведческое» по содержанию, необходимо сказать несколько слов о том, как понимается сегодня само «религиоведение», поскольку в отечественном интернете можно обнаружить по меньшей мере три версии того, что же следует понимать под «религиоведением»: академическое научно-исследовательское и образовательное направление, конфессионально-апологетические описания и «эзотерические проекты».³ Данный текст относится именно к академическому направлению, т.е. автор стремится использовать предельно общие концепции понимания отношений человека и мира, способные служить основой привнесения в академическую сферу «теорий религии» их проблемные постановки и способы образования понятий, как это делал, к примеру, Н.Луман, работы которого нами и будут преимущественно использоваться ниже.

Сегодня мы все живем в «эпоху массмедиа», когда современные СМИ (газеты, журналы, ТВ, радио и интернет) часто не столько информируют, сколько дезинформируют слушателя, особенно молодого, погружая его в атмосферу скандала и "кич"- историй, где серьезная аргументация заменяется остроумными словоизвержениями по второстепенным или случайным поводам, сложная реальность замещается искусственными стереотипами и «идолами», а многомерные проблемы личностного становления подменяются плоскими оппозициями «свой/чужой» и псевдогероическим пафосом «охоты на ведьм». Изложение идей различных концепций в данном тексте не ставит цели восстановления той или иной «утраченной веры», но имеет целью побудить, прежде всего, молодого коллегу задуматься над подлинной глубиной и специфической природой попыток «определить таинственное», т.е. «неопределяемое» или «религию», с философско-религиоведческих, комплексных позиций.

Загадочность религии, невозможность формулировки «строгих» научных определений ее «сущности», многократно отмеченная исследователями, определяется самой «странной» природой этого специфического феномена, которая до недавнего времени часто определялась как «вера в сверхъестественное», проти-

³ Аринин Е.И. Религиоведение как «паракультурологический» проект // Михайловские чтения. Религиозно-культурное пространство региона: вчера, сегодня, завтра. Сборник статей научно-практической конференции. / Составители: Абрамовский В.Н., Сибирцева Ю.А.; отв. ред. Абрамовский В.Н., Сибирцева Ю.А. – Архангельск: Издательство ООО «КИРА», 2011. С.124-148; Аринин Е.И. Вопрос о происхождении и современном развитии российского религиоведения. Ученые записки Орловского государственного университета. Научный журнал. №1, 2011. С.93-97; Аринин Е.И. Философское религиоведение в глобальном и локальном контексте // «Свеча-2012. Дни философии в ВлГУ», (том 22) / / Под ред. Е.И.Аринина. – Владимир: ВлГУ, 2012. С.10-19; Arinin E. Religion, Theology and Science in Russia // European Journal of Science and Theology, 2013, vol.9, #3, p.119-128 и др.

вопоставляясь науке как знанию о «естественном», или «природе». В современной культуре, где образцом науки выступало естествознание, подобного рода «странный объект» почти два последних столетия мог причисляться к обширной рубрике «суеверий», «заблуждений» или «мракобесия». Н.Луман объяснил парадоксальный смысл стремления «знать о непознаваемом», строго говоря, невозможному по самоопределению, когда «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна», т.е. религия маркирует языковыми средствами саму «тайну» бытия человека в мире как «связывания с начальным», что и составляет природу «*religio*» в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала»⁴. В таком понимании слово «религия» выступает в предельно широком значении как «коммуницирование с тайным», охватывающем древнейшие (изначальные, базовые) символические системы, которые дифференцировались вместе с самим человечеством, выполняя функцию превращения пугающей неопределенности мира в определенность ритуала и мифолого-теолого-философского представления.

Очевидно, что текст избранного автором жанра призван решить двудельную задачу. С одной стороны, необходимо отразить состояние одной из сложнейших сфер современного знания, включающей описание и философское истолкование становления зафиксированных в текстах представлений человечества о «религии». С другой стороны, это изложение всегда окажется достаточно «поверхностным» и «односторонним» (редукционистским), ибо только включение всех письменных источников позволит воссоздать эту картину в относительно полном и завершенном виде, что, к сожалению, оказывается невозможным по причине как ограниченности жизни автора этих строк, так и в силу еще более существенной проблемы невозможности достижения консенсуса в современном мире о том, что же, собственно говоря, следует считать «религией», поскольку и сегодня за «неправильный» ответ в мире ежедневно кого-нибудь убивают.

Особенно важно в этом контексте учитывать и то, что к знакомству с проблемой приступают студенты, молодежь или любители, непрофессионалы, т.е. читатели, имеющие некоторый запас общих представлений о религии и религиозности, сформированных семьей, личным окружением, системой образования, СМИ или собственной жизненной практикой «встречи с таинственным». Такие представления, как правило, уникальны, но бессистемны, фрагментарны и противоречивы. Очевидно, что в таком контексте необходим некоторый баланс «сухого академизма» и привычных «жизненных примеров», что автор и попытался сочетать, но насколько это получилось удачно - судить читателям.

Академическая традиция, восходящая к диспутам античности и средневековья, утверждает право любого гражданина на свободу высказываний по любому вопросу, требующего, однако, не столько монологического и беспрекословного «провозвестия», сколько диалога и открытого состязания доказательной силы тех или иных суждений. В отличие от естествознания, где объект исследо-

⁴ Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 250, 248-249; Аринин Е. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана//Государство, религия, церковь. 3 (31) 2013. С. 130-161.

вания существует как наблюдаемый и эмпирически исследуемый предметный мир, интерпретируемый в предельно ясных, однозначных и проверяемых в данную эпоху универсальных утверждениях тех или иных «парадигм», в философии религии и религиоведении, как и в гуманитарных науках вообще, сконструировать единственную и «наиболее истинную» интерпретацию действительности невозможно. Тем не менее и здесь речь можно вести о создании предельно точного и беспристрастного, незаинтересованного описания феномена в терминах с предельно корректным содержанием.

Современное состояние исследований религиопирается, с одной стороны, на сложившийся в современной России «проправославный консенсус» (К. Каарияйнен и Д. Фурман), где часто смешиваются до неразличимости общее понятие «религии» и традиция «своего» его нормативного истолкования в духе вероучения Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), тогда как, с другой, на универсализм собственно «научного» (религиоведческого) подхода, для которого нормативным является неконфессиональный поиск аналитического содержания («сущности», «природы», «основы», «специфики» и т.п.) особой действительности, присущей таким своеобразным культурным феноменам, как, к примеру, шаманизм, магия, мифология, иудаизм, индуизм, буддизм, ислам, христианство или вайшнавизм, относимым к области «религия». Специально термину «религия» в этом втором значении посвящены вводные разделы в неогромном ныне множестве монографий, учебных и справочных изданий по религиоведению и философии религии по всему миру (Religious studies, Study of Religion, History of Religion, Theory of Religion, Philosophy of Religion и т.п.). Автор в данном тексте придерживается этого второго подхода, позволяющего рассматривать феномен религии в предельно широком контексте, предпочитая использовать концептуальный аппарат «операционального конструктивизма» (Н. Луман).

Важными источниками вдохновения для автора выступили, во-первых, дискуссии со студентами, а во-вторых, с коллегами из России и других стран, позволившие подготовить ряд заявок в РГНФ и ряд других фондов, получивших поддержку. Инициировали эти дискуссии с новым поколением студенческой молодежи споры о сложной и динамичной проблематике современного бытия религии в России в контексте ее развития в современном мире в целом, часто задаваемыми только через «зеркало СМИ», ибо Россия сегодня – это только часть глобальной «теле-деревни». У многих дома имеется кабельное телевидение, где одновременно информация о религии подается на 200 и более каналах и во множестве программ, которые условно можно подразделить на «православные», «научно-популярные» и «эзотерические», порождающие порой, к сожалению, не столько «знания», сколько «предубеждения», в свете чего уже не вызывает удивления результат опроса ВЦИОМа на «День российской науки» 2011 года, показавший, что «треть россиян уверены, что Солнце вращается вокруг Земли»⁵. Очень важным представлялось и знакомство читателей с бурными дискуссиями последних лет по проблемам «псевдорелигий», религиозного экстремизма, рели-

⁵ Треть россиян уверены, что Солнце вращается вокруг Земли // http://www.ng.ru/newsng/2011-02-08/100_science.html

гиозного образования («Основы православной культуры» и другие модули курса «Основы религиозных культур и светской этики»), патриотизма, отношения религии и философии, гуманизма, секуляризма, этики и юридического нормирования религиозной жизни. Автор благодарен студенческой молодежи за серьезное внимание к данным проблемам, за стремление лично и вдумчиво их постигать.

Данная книга знакомит читателя с попытками человечества определить специфику того, что в мировой письменной культуре именуется словом «религия» («religio»). Сегодня, как отмечает Никлас Луман, «всякое определение навлекает на себя подозрение в желании высказать чересчур многое»⁶. Действительно, с одной стороны, существует традиционное мнение, что именно «определение» (от латинского *definitio* – предел, граница) позволяет точно описать сущность того или иного феномена и предсказать все его основные свойства, тогда как, с другой, сами попытки такого рода именуется «эссенциализмом», «метафизикой» и «псевдонаукой», которым противопоставляется описание структуры, функций и системных отношений всего многообразия исследуемых явлений.

Согласно одному из первых в России «Философских словарей» (А.И.Галич, 1818), «*Definire*, определять, устанавливать границы понятия, до каких оно простирается. Определение есть общее или отвлеченное понятие, выражающее логическую сущность вещи; а как сия сущность состоит во внутренних, необходимых признаках, то определение есть полное и подробное изложение существенных признаков вещи»⁷. Согласно С.С.Гогоцкому, «определение ... есть такое суждение о каком-нибудь предмете, в котором показывается, к какому роду предметов он относится и какими признаками выделяется или отличается от других предметов, заключающихся в одном с ним роде. Определение не должно быть ни шире, ни уже определяемого предмета и не должно заключать в себе тавтологию... Должно быть кратко»⁸. Данные утверждения восходят к классическому высказыванию Аристотеля, согласно которому «определение бывает только у сущности», оно «есть обозначение сути бытия вещи»⁹. Сегодня наука осознает всю сложность и неоднозначность выявления «сущности религии», самого уподобления «религии» определенной «вещи», поскольку данный феномен при ближайшем рассмотрении распадается на множество других феноменов, которые друг друга могут «религией» вообще не признавать, стремясь преодолеть т.н. «эссенциализм» классических подходов, а дефиниция или определение само понимается как «логическая процедура придания строго фиксированного смысла терминам языка», а поскольку «значение терминов зависит от их смыслов, то всякий раз, придавая через определение какой-либо смысл (содержание) языковому выражению, одновременно с этим указывают и его значение (экстенционал), т.е. в некотором универсуме очерчивается (определяется) граница того

⁶ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.145.

⁷ *Definire* / Галич А.И. Опыт философского словаря. Сост. статьи А.А.Шевцова. СПб.: Тропа Троянова; Иваново: ИТ «Роща Академии», 2008. С. 32-33.

⁸ Определение//Гогоцкий С.С. Философский словарь. СПб: Изд-во «Тропа Троянова», изд. Товарищество «Роща Академии», 2009. С.134.

⁹ Аристотель *Метафизика*//Сочинения в четырех томах. Т.1. М: Мысль, 1975. С.195.

класса предметов, которые подпадут поднего», и, тем самым, «каждое определение задает не только смысл термина, но и его значение», при этом возможен целый спектр вариаций определений¹⁰. «Словари иностранных слов» утверждают, что слово «дефиниция» имеет два значения: «1) словарное или научное определение; 2) краткое объяснение (толкование) одного слова или понятия другим словом с более широким значением (понятием) и указанием на существенные различительные признаки объекта»¹¹.

Выше мы приводили краткое определение религии, данное Н.Луманом («связывание с таинственным»), а в качестве весьма пространный примера определения природы религии можно привести слова Михаила Евграфовича Салтыкова-Щедрина из романа «Пошехонская старина» (1887–1889) которые, как представляется, весьма актуальны и сегодня: «Я, Никанор Затрапезный, принадлежу к старинному пошехонскому дворянскому роду. Но предки мои были люди смиренные и уклончивые. В пограничных городах и крепостях не сидели, побед и одолений не одерживали, кресты целовали по чистой совести, кому прикажут, беспрекословно».¹² Подобное «беспрекословное целование крестов по приказу» и по «чистой совести», формируемое под страхом телесного наказания уже с детства, сосуществовало с «царствующим скопидомством», которое выступало как «своего рода исповедание веры, которому все безусловно подчинялись», искренне ощущая именно его как «благоговейное» и «оживляющее сердца».¹³ Собственно православная религиозность и воцерковленность его времени представлялись ему сведенными до степени «простой обрядности» и «полной машинальности», когда «колени пригибались, лбы стукались об пол, но сердца оставались немые», что соответствовало и отношению к священнослужителям, которые «находились в полном повиновении у помещиков», и обхождение с ними было «полупрезрительное».¹⁴ Когда же, благодаря случайно возникшему «одиночеству и отсутствию надзора», его герой обратился к евангельскому тексту, то тот произвел в нем духовный переворот и он увидел, что хотя «все в доме усердно молились, но главное значение молитвы полагалось не в сердечном просветлении, а в тех вещественных результатах, которые она, по общему корыстному убеждению, приносила за собой». Обратившись к этому тексту, герой «вышел из состояния прозябания и начал осознавать себя человеком», причем «право на это сознание я переносил и на других», впервые задумавшись о несправедливости сложившихся социальных отношений.¹⁵

¹⁰ Бочаров В. А. Определение//Новая философская энциклопедия. Т.3. – М.: Мысль, 2010. С.154-156.

¹¹ Дефиниция/Словарь иностранных слов Н.Г.Комлева//<http://enc-dic.com/fwords/Definicija-11798.html>

¹² Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина. Собрание сочинений в 20-ти т. М: Художественная литература, 1975.- с.7.

¹³ Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина. Собрание сочинений в 20-ти т. М: Художественная литература, 1975.- с.21.

¹⁴ Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина. Собрание сочинений в 20-ти т. М: Художественная литература, 1975.- с.36.

¹⁵ Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина. Собрание сочинений в 20-ти т. М: Художественная литература, 1975.- с. 69-71, 254.

Собственное «религиозное обращение» при встрече с Евангелием позволило ему дать глубоко сочувственное и проникновенное описание «народной религиозности», нередко высокомерно именуемой «двоеверием» или «суевериями»: «Я понимаю, религиозность самая горячая может быть доступна не только начетчикам и богословам, но и людям, не имеющим ясного понятия о значении слова: ”религия”. Я понимаю, что самый неразвитый, задавленный ярмом простолудин имеет полное право называть себя религиозным, несмотря на то, что приносит в храм, вместо формулированной молитвы, только измученное сердце, слезы и переполненную вздохами грудь. Эти слезу и воздыхания представляют собой бессловесную молитву, которая облегчает его душу и просветляет его существо. Под наитием ее он искренно и горячо верит. Он верит, что в мире есть нечто высшее, нежели дикий произвол, которому он от рождения отдан в жертву по воле рокового, ничем не объяснимого колдовства; что есть в мире Правда и что в недрах ее кроется Чудо, которое придет к нему на помощь и изведет его из тьмы. Пускай каждый новый день удостоверяет его, что колдовству нет конца; пускай вериги рабства с каждым часом все глубже и глубже впиваются в его изможденное тело, - он верит, что злосчастье его не бессрочно и что наступит минута, когда Правда осияет его, наравне с другими алчущими и жаждущими. И вера его будет жить до тех пор, пока в глазах не иссякнет источник слез и не замрет в груди последний вздох. Да! Колдовство рушится, цепи рабства падут, явится свет, которого не победит тьма! Ежели не жизнь, то смерть совершит это чудо....И Чудо совершилось: пришла смерть и возвестила им свободу. В свою очередь, она пришла к нему, верующему сыну веровавших отцов, и, свободному, даст крылья, чтобы лететь в царство свободы, навстречу свободным отцам...».¹⁶

Данное «внеконфессиональное» и «транскультурное» понимание религии как фундаментального отношения личности с вечно таинственными началами мироздания не только близко лично автору, но и представляется наиболее адекватным в универсальном академическом контексте. Автор выражает благодарность В.А. Медведевой (ВлГУ) за помощь в подготовке текста и всего издания, а также Т. А. Кильдяшовой (САФУ, Архангельск), Т. Р. Атабекову (ВлГУ), А. М. Зайцевой (ВлГУ), М. И. Федоренко (ВлГУ), В.Н.Константинову (ВлГУ), Д. С. Дамте (МГУ), С. М. Алейниковой (Минск, Беларусь), В.В.Старостенко (Могилев, Беларусь), С. Такахаси (Саппоро, Япония), Л. Галлени (Пиза, Италия) и Р. Кристиансену (Тромсе, Норвегия) за помощь в поиске и переводе «дефиниций религии», частично представленных в данном тексте и, полнее, в продолжающейся (2013-2015) «Энциклопедии дефиниций религии», размещенной в разделе «Проекты» на сайте «Академическое религиоведение» (<http://religiousstudies.in/>).

Эссенциализм, дименсионализм и «религия» как «лексема»

Религия, письменные попытки определить природу которой делаются уже более 2500 лет, часто понимается как некое «явление» некоей «сущности», которую, собственно говоря и нужно так или иначе «определить», зафиксировав добытую нормативную истину в некотором «универсальном высказывании», в

¹⁶ Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина. Собрание сочинений в 20-ти т. М: Художественная литература, 1975. С.69.

«подлинной дефиниции». Сегодня филологи, психологи, антропологи и многие другие исследователи уже более самокритично говорят о наборе некоторых научно фиксируемых «измерений» представлений о некоторых социальных явлениях, именуемых в том или ином обществе тем или иным человеком в том или ином возрасте «религией», что еще будет подробно рассмотрено нами ниже. Попытки первого рода получили наименование «эссенциализм» и/или «нормативный подход», тогда как попытки второго рода – «дименсионализм», «мультиформативный» (отангл. «dimension», измерение), предложенных Нинианом Смартом¹⁷, И.Н. Яблоковым¹⁸, М.Л. Шевченко¹⁹ и целым рядом других авторов, позволяющим высветить те проблемы, которые сформировались на современном этапе развития постсоветского российского общества. Первые критикуются за явные или скрытые «метафизику» и «онтологизм», тогда как вторые – за «релятивизм» и «плюрализм», к чему мы еще не раз вернемся ниже.

Ниже мы обратимся к очевидному, не смотря на множество противостоящих и противоборствующих интерпретаций того, что «на самом деле» следует считать «религией», факту наличия слова «религия» в современном русском языке. Это слово, или данная «лексема», т.е. определенный «филологический феномен», «единица словаря», как отмечает Е. В. Сергеева, является «концептом», причем концептом «интеллектуальным», подразумевающим «достаточно высокую степень абстрактного мышления, с одной стороны, и некую "книжность" восприятия», с другой, при этом он является относительно новым для русского языка, поскольку его «невозможно анализировать на основании русских пословиц и поговорок».²⁰

Простой «клик» в поисковых системах современного русскоязычного интернета со словом «религия», к примеру, к системе Google, обнаружит более 5 040 000 документов (на 03.11.2014). WilliamGrassie отмечал, что в англоязычном интернете (в 2010 году) «поиск по слову религия дает результат 374 миллиона сайтов... по слову Бог ... – 487 миллионов сайтов, но не такой большой резуль-

¹⁷Smart N. The Worlds Religions. Cambridge, 1997. P.10-21; Колкунова К.А. Ниниан Смарт и современное религиоведение//<http://religious-life.ru/2012/01/ninian-smart/>; Урсула Кинг. Ниниан Смарт / Пер. С Англ. К.А. Колкуновой//<http://religious-life.ru/2012/02/ursula-king-ninian-smart/>

¹⁸Яблоков, И. Н. Некоторые дискуссионные вопросы методологии религиоведения / И.Н. Яблоков //Философско-методологические проблемы изучения религии; материалы конференции (Москва, 28-29 октября 2003г.). - М.: Изд-во РАГС, 2004. - С.65-66.

¹⁹Шевченко, М. Пространство и мифы религиозной политики [Электронный ресурс] / М. Шевченко // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения: сборник статей - Н. Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии государственной. службы, 2004 // Режим доступа: <http://religion.sova-center.ru/publications/2ECD470/312698E>.

²⁰ Пешковский А. М. Лексема // Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов: В 2-х т. — М.; Л.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1925. Т. 1. А—П. — Стб. 399—402.// <http://www.feb-web.ru/feb/slt/abc/lt1/lt1-3992.htm>; Крылов С. Лексема// http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/LEKSEMA.html?page=0,1; Сергеева Е. В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165)//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

тат, как поиск по слову секс – 733 миллиона».²¹ В русском секторе цифры оказываются следующими (Google, 03.11.2014): Бог – 47 800 000, секс – 45 200 000. Еще более популярны слова «Россия» (294 000 000) и «русский» (413 000 000), что отражает тематику, обсуждаемую в глобальной сети и погружающую нас в тексты живых, ситуативных высказываний и специализированной терминологии. «Национальный корпус русского языка» показывает, что «религия» относится к довольно частым словам и обнаруживает 3 372 вхождения (на 03.11.2014), причем «пиковое» его употребление приходится не на современную эпоху, часто именуемую «духовным возрождением», а на 1916, 1913 и 1919 годы²².

Среди этого необозримого множества текстов мы обратимся к некоторым современным форумам, комментариям, блогам и живым журналам, где люди так или иначе высказываются о религии (при этом мы сохраняем авторскую лексику и орфографию). В этих случайно выбранных текстах мы видим ряд достаточно типичных утверждений, показывающих, что для одних «Религия – ПРАВОСЛАВИЕ !!! Кто из создателей тем в разделе (Религия) посмеет заявить что общаться нужно о чем то другом ???»²³, тогда как для фигуриста Е. Плющенко «спортивные достижения во славу России - это моя религия»²⁴, для третьих «Православие - это не религия, не христианство, а вера»,²⁵ а другие полагают, что «"религия" означает восстановление прерванной связи с миром иным. Какое учение как понимает "мир иной", то так и восстанавливает. А вера – это личное».²⁶ Некоторые вообще предпочитают избегать слова «религия», поскольку «в учении Писания, данном нам Богом нет религий, нет конфессий и нет концессий, а есть одна вера Божия, и название ей Евангельская, ... а все эти религии, конфессии, концессии надуманы людьми от мира сего и создавались с целью получения власти над народами».²⁷ В свою очередь, «Библия является *не религией, а древним философским трудом* о том, как человек может жить в гармонии с природой, окружающими, и со своим организмом, как можно устранить конфликт между сознанием и подсознанием, который мешает нам в любых делах», причем признается, что «это толкование Библии можно назвать смесью космологии, христианства, индуизма (йоги в частности), буддизма и ещё некоторых культов, в том числе оккультных», поскольку «многие существующие религии изначально-

²¹ Grassie William. The New Sciences of Religion. Exploring Spirituality from the Outside In and Bottom Up. PALGRAVE MACMILLAN, 2010.- p.1

²² Национальный корпус русского языка//http://search.ruscorpora.ru/search.xml?env=alpha&mycorp=&mysent=&mysize=&mysentsize=&mydocsize=&dpp=&spp=&spd=&text=lexform&mode=main&sort=gr_tagging&lang=ru&nodia=1&req=%F0%E5%EB%E8%E3%E8%FF

²³ Религия – ПРАВОСЛАВИЕ !!!//<http://profismart.ru/web/ps65223.php>

²⁴ Е. Плющенко подает в суд на комментатора//<http://sport.rbc.ru/winter/newsline/10/02/2013/379953.shtml>

²⁵ Православие - это не религия, не христианство, а вера// <http://www.youtube.com/watch?v=xMm2Yhnbxh0>

²⁶ Религия и вера. Синонимы или антонимы?// <http://pravoslavnye.org/forum/index.php?topic=430.0>

²⁷ Библия в современном русском переводе// <http://russned.ru/literatura/bibliya-v-sovremennom-russkom-perevode>

но учили людей поклоняться единому (одному) Богу, но постепенно, с древних времён, люди изменяли религии по каким-либо причинам».²⁸

Г.Ю. Любарский проанализировал около 1500 высказываний в блогах, «найденных по ключевым словам ‘вера’, ‘религия’, ‘церковь’», выявляя «какие понятия в нашем обществе связаны с религией, что общего в разговорах сотен разных людей по этому поводу» и отметил, что «схема оказалась очень сложной, эти три понятия связаны со множеством других понятий, и карта общественного мнения в этом месте оказывается очень богатой».²⁹ В результате значительного «огрубления» получилось, что «вера (как публичное дело отдельных личностей) приводит к образованию *общин верующих*, те объединяются в некие *корпорации*, что и называется церковью (в широком смысле - секулярной, коммерческой, идейной и т.п.), при этом «религия оформляет и видоизменяет некоторые общие положения, создавая вероисповедания, которые служат объединению и разъединению церковью (коллективов верующих)».³⁰

Оказалось, что «группа понятий около кружка ‘религия’ имеет несколько очень важных связей», когда «оформляется *система ценностей* человека и общества, возникают *мораль и образ жизни*, представления о *святом и греховном*», «почитание *Родины, Земли отцов, Родителей*», «формируется *общественный идеал*, который, развиваясь, оказывается *типом устройства общества – либерализмом, демократией, коммунизмом* и чем угодно еще», при этом выявляется и «антагонистическая связь», «мощное, яркое противопоставление *религии и науки*», когда «*Наука* связана с *разумом, доказательностью и полезной деятельностью, технологиями*», а «*Религия* – через веру – связана с *истиной* и другими ценностями внутреннего мира», т.е. «получается очень болезненный разрыв *истины* (это понятие, находящееся вне науки) и *доказательного знания, разума*», т.е. «*Есть истина и доказательное знание, есть рациональность и Высший Разум, святая вера и идеология*». Понятия «*власти*», «*общества*» и «*народа*» связываясь с «*религией*», *корреспондируются* со словами вроде «*цивилизационной парадигмы, души культуры, типарациональности*», т.е. «именно через религию устанавливается чрезвычайно важная категория *национальной культуры*, той спайки, которая обеспечивает единство *народа*».

Тем не менее, заметны и «конфликты, связанные с *насилием над верой*» показывающие, что есть «люди, которые не желают терпеть, чтобы над ними без их согласия производили обряды чуждой им религии»: «насиленно заставляли детей в школе учить чужой катехизис или без спроса показывали по телевизору греховные образы».³¹ При этом констатируется наличие «областей молчания», когда, к примеру, «*взаимных обвинений* («обман! мифы! невежество!» // «плоский подход, непоследовательность!») более чем достаточно», демонстрирующих

²⁸ Сайт о новом толковании Библии (в стиле просторечия) // <http://shherbak.ru/>

²⁹ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

³⁰ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

³¹ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

ситуацию «войны двух вер», где каждый считает себя правым», при этом отсутствуют сами «попытки понять социальную систему, в которой как постоянное качество присутствует бой непримиримых мировоззрений», а «вопросов о том, как этого бы можно было избежать, как исправить дело – не возникает», как и в связи с пониманием «связи религии и свободы».³²

Другое аналогичное исследование показало, что «если о человеке говорят, что он 'верующий', это не значит, что ему вменяют в обязанность что-то делать и быть каким-то», в отличие от того, что «интеллигентный человек не может быть любым» (т.е. есть некие нормативные стандарты интуитивно ощущаемой «интеллигентности»), при этом тот, кого интуитивно именуют «верующим» вообще говоря «может быть любым – и оставаться верующим», когда «различают простых верующих, пасхальных христиан, захожан, воцерковляющихся, глубоко верующих, истинно верующих, искренно верующих, имеющих духовный сан», при этом «простой верующий очень отличается по смыслу от истинно верующего или глубоко воцерковленного», однако, «нельзя сказать, что каждый говорящий принужден назубок знать отличие захожанина от истинно верующего», причем «ситуации использования этих слов не маркированы особыми источниками, ... слова используются без пояснения; часто их используют атеистически настроенные люди», т.е. «характеристики людей как верующих не несут нормативного аспекта и, напротив, несут особо усиленный, подчеркнутый иерархизирующий оттенок», но «это – то, что мы сделали с языком».³³ Оказалось, что в последние годы у понятий «верующий, религиозный, воцерковленный» появилась ассоциация со значением «обиженные», т.е. «верующие» - это люди, которые «обижены, оскорблены, обмануты, их не уважают, над ними издеваются», другой очевидной ассоциацией является «отношение к разумности», когда «говоря о верующих (или религиозных), многие указывают на недостаточную их разумность» (сумасшествие, необразованность, неспособность к логическим рассуждениям, глупость, нескритичность и т.п.).³⁴

Этот «машинный» и, неизбежно, схематичный анализ множества актуальных текстов, выражающих «семантику момента» и «народную религию» современности, мы, с определенной долей условности, можем дополнить выделением поляризующихся по «настроению» в отношении религии альтернативных групп («ревнителы» и «светские»), когда в одном случае говорится о «религии как о таинственном духовном союзе, живом, благоговейном единении человека с Богом»,³⁵ или что «Религия – это Бог. Религия – это Истина... это Господь Кришна... акт видения, направляющий и ведущий нас к Запредельному.. та самая интуиция, которая не поддается объяснениям, но является истиной, воплощающей

³² Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь// http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/

³³ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. Религиозные//<http://polit.ru/article/2012/09/21/cognitometry/>

³⁴ Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. Религиозные//<http://polit.ru/article/2012/09/21/cognitometry/>

³⁵ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины // <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=883>

и объясняющей саму себя... живой вызов высшему в людях, чтобы храбро принять бурные проблемы жизни»,³⁶ «религия - это хоть какая-то надежда на связь со своей душой... надежда, что все будет хорошо... вера во что-то светлое... минимальные рамки семейных традиций, место, предлог и основа для хоть какой-то связи и принадлежности друг к другу»,³⁷ что «все религии представляют собой морально-этические учения...», при этом «единственная религия в мире, которую основал сам Бог - это христианство»,³⁸ «религия это вовсе не путь к Богу, это в первую очередь путь к поиску своего «Я»... это лишь первый шаг на духовном пути — предварительная тренировка для полноценного путешествия от себя к Богу»,³⁹ при этом порой говорится, что «мое православие это не религия - это путь духовного развития... пройдя которым человек становится достойным Господа нашего».⁴⁰

Сторонники другого сообщества полагают, что «религия - наука об использовании сигналов, символов, знаков для привлечения людей, подавления их, и управления ими... это набор проверенных временем рецептов извлечения благ из последствий применения магии и колдовства, бедствий и страданий людей, метод обирания тяжело больных людей... способ паразитирования на линиях коммуникации (общения)»,⁴¹ что «религия и вера никакого отношения к Богу не имеют, а являются в руках заинтересованных лиц только лишь инструментом для достижения своих, как правило, корыстных целей»,⁴² что это «страшный спрут захвативший Землю»,⁴³ «организация, которая образуется на основе непонятой или искаженной изначально замечательной идеи, открытия или откровения... способ управления массами... держать в страхе, подчинении и слепой вере народ, получать постоянные доходы высшим духовным лицам и т.д.»,⁴⁴ «главная паразитическая сила на нашей планете... самый коварный бизнес на человеческих душах»,⁴⁵ «опиум для народа и святая инквизиция ... ложь, обман, вымысел, развод лохов»,⁴⁶ «самый древний лохотрон, который только может быть»,⁴⁷ «мошенничество в особо крупных размерах», когда «людям продают заведомо ложную информацию..., которую нельзя проверить»⁴⁸ и т.п. и т.д.. В этом же контек-

³⁶ Шри Чинмой «Йога и духовная жизнь: путешествие души Индии». ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ? <http://dreambooks.ru/books/A03/page-ru-19.html>

³⁷ ЧТО ЖЕ ТАКОЕ РЕЛИГИЯ?// <http://www.laitman.ru/kabbalah/978.html>

³⁸ Что такое религия?// <http://soborno.ru/viewtopic.php?f=11&t=2045>

³⁹ О роли религии в духовном развитии человека//<http://duhovnyi-put.livejournal.com/71026.html>

⁴⁰ Мое православие // <http://www.evangelie.ru/forum/t108690.html>

⁴¹ Религия//<http://mfomichyov.narod.ru/religia.html>

⁴² Тюняев А. А. ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ//<http://www.dazzle.ru/religion/what.shtml>

⁴³ ЧТО ТАКОЕ РЕЛИГИЯ//<http://webotvet.ru/articles/opredelenie-religiya.html>

⁴⁴ Религия это просто дикость и пережиток или средство манипуляции?//<http://forum.cofe.ru/showthread.php?t=131704>

⁴⁵ Якушев Е. Религия это глобальный обман!// <http://ru-an.info/новости/религия-это-глобальный-обман/>

⁴⁶ Любая религия — это ложь, обман, вымысел, развод лохов?// <http://otvet.mail.ru/question/81790731>

⁴⁷ Любая религия - это развод лохов?//<http://otvet.mail.ru/question/66599302>

⁴⁸ Мнения о религиях//<http://www.tiga.by/forum/topic/id/526/page/1/>

сте можно вспомнить и Джона Леннона (JohnLennon), который в своей знаменитой песне«Imagine (Представьте себе)», входящей в число «лучших песен всех времен и народов», тоже мечтал о мире, где «Noreligion, too». ⁴⁹ Таким образом, на уровне блогов, фиксирующих некоторые аспекты живой разговорной речи в современной «народной религии» и «массовой религиозности», наблюдается поляризация взглядов на специфику религии от предельно «высоких» («Истина»), до предельно «низких» («лохотрон»), от ригористически-строгих («Православие»), до неопределенно-широких («надежда») между условно выделяемыми нами двумя альтернативными настроениями авторов этих текстов - «ревнители» и «лаицисты», которых, в свою очередь, можно подразделить на «простецов» и «книжников» (склонных к акциям/склонных рефлексировать).

Иногда в блогах спрашивается о том, что «почему такого основного для сегодняшнего мира слова как религия, нет в Библии?». ⁵⁰ Действительно, в русском Синодальном переводе Библии (1876) «слово ‘религия’ не встречается», ⁵¹ однако в западных изданиях такое слово есть, поскольку именно его использовал Иероним (Sophronius Eusebius Hieronymus, 342-420), создатель первого латинского перевода Библии («Vulgata versio»). «Religio» как «благочестие», т.е. осуществление соответствующей «ритуальной обрядности» встречается 4 раза в Новом Завете и 9 раз в Ветхом (в русской версии это слово заменено синонимами: «вероисповедание» Деян.26:5; «служение» Кол.2:18; «Иудейство» Гал. 1.13-14; «благочестие» Иак.1:26,27 и др.). ⁵² Перевод Иеронима, благодаря всемирно-историческому влиянию христианства, Европы и Запада в широком смысле, обусловил распространение данного слова в современной глобальной культуре.

Как уже отмечалось, филологически «религия» - это, прежде всего, слово обыденной, повседневной речи, конкретная лингвистическая форма «естественного языка», имеющая свою зафиксированную в текстах историю, особые денотаты (значения) и коннотаты (смыслы), только со временем выступающее как собственно «термин» в «искусственных языках» («языках элит») («письменных» и «книжных» традициях теологии, философии религии, религиоведения (социологии религии, истории религии, психологии религии, антропологии религии и т.п.). Кроме данных искусственных языков, призванных максимально корректно, тонко и адекватно описать определенную сферу бытия человека в мире, сегодня выделяются еще и «языки второго порядка» («метаязыки» или «языки наблюдения за наблюдателями»), которые стремятся описать те изменения, которые происходят с пониманием этого термина в самих отмеченных дисциплинах (теология теологии, метатеология, метанаука, философия философии, метафилософия и т.п.).

⁴⁹ Imagine (Представьте себе) — John Lennon. Интересные факты о песне//

http://music-facts.ru/song/John_Lennon/Imagine/

⁵⁰ Почему такого основного для сегодняшнего мира слова как религия, нет в Библии?//

<http://whitebearcharters.net/viewtopic.php?f=4&t=321>.

⁵¹ Религия/ В. Вихлянецв. Библейский словарь (историко-религиозный)//

<http://interpretive.ru/dictionary/559/word/religija>

⁵² Smith W.C. The Meaning and End of Religion. L., 1991 (1962). P.28, 210; The Oxford English Dictionary. Second ed., Oxford, 1989. V.XIII. P.568–569; Jackson R. Religious Education. An Interpretive Approach, L., 1997. P.51.

В России некоторые авторы наспochти 70 лет убеждали, что в истории человечества был исторический период, когда религии не было (т.н. «безрелигиозный период») и придет время, когда ее снова не будет, поскольку она «отомрет при коммунизме». Вместе с тем, многие социологи, психологи, антропологи и философы, не говоря уже о теологах, писали и пишут, что феномен религии относится отнюдь не к преходящим историческим феноменам, каким оказался Советский Союз, но к универсальным особенностям человека как такового, наряду с языком, трудовой деятельностью и рациональностью (интеллектом). При этом, конечно, признаются и качественные различия между, к примеру, камланием шамана и православным богослужением, при всем уважении («эмпатии») этнографов антропологов, фольклористов и религиоведов к этим «традициям народов России».

К.В.Крупейников отмечает, что опросы показывают, что больше половины населения России смотрит многочисленные телепрограммы и целые каналы (к при меру, ТВЗ, позиционировавший себя до недавнего времени как «первый мистический», о котором реклама в интернете и сегодня говорит: «Смотри прямой эфир ТВЗ онлайн вместе с Кабан.ТВ - теперь первый мистический всегда с тобой!»), популяризирующие шаманизм, магию, целительство, телекинез, астрологию, экстрасенсорику и т.п., позитивный образ шамана дан в известном фильме «Ягуар» (Ф.Вебер, 1996, *Le Jaguar*), сериалы «Вольф Мессинг: Видевший сквозь время» (реж. В. Краснопольский и В.Усков, 2009) или «Вангелия» (реж. С. Борчуков, 2013) собирают миллионные аудитории, в Литве открыта «школа колдовства», в прессе США широко обсуждалась проблема тюремного капеллана «преподобной Джэми», исповедующей религию «Викка» (реконструкцию кельтского язычества), в Классификатор профессий Украины были введены профессии гадалка (КП 5152), хиромант (КП 5152) и астролог (КП 5151), британские ведьмы обвиняли Католическую Церковь в «религиозной дискриминации», поскольку им запретили провести «бал» на праздник Хэллоуин в социальном центре при местном храме, в Кении родственники ежегодно убивают сотни стариков, заподозренных в колдовстве, британец Лайниус Шейди, именующий себя «королем колдунов и ведьм», выдвигал свою кандидатуру от Кембриджа на выборах в парламент, а наш Григорий Грабовой попытался стать президентом России на выборах 2008 года.⁵³

Эти примеры можно продолжать до бесконечности, поскольку сегодня на бесчисленных коммерческих «курсах» люди обучаются «целительству», «гаданиям», «магии» и «астрологии», порой эти «древнейшие профессии» можно обрести и в рамках университетского обучения по психиатрии, психологии, философии, религиоведению, культурологии или востоковедению, при этом, как полагает П. Градовский «в 90% этот диплом будет по специальности «Психиатрия», правда, уточняя, что, скорее всего, от увлечения целительством «медицинская

⁵³ Крупейников К.В. Социально-философские аспекты взаимоотношения правового и религиоведческого дискурсов в современной России. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, ПГУ, 2010. С.103-107.

карьера пострадает».⁵⁴ Собственно «астрология» уже и так преподается в буддистских учебных заведениях России, где, впрочем, преподаватели с самоиронией говорят, что «хочешь обманывать людей — иди в астрологи». ⁵⁵ А.Кураев полагал, что следует говорить не о «духовном», но «окультурном возрождении», предупреждая о «неизбежной победе оккультизма» в России.⁵⁶ Сегодня объединения «шаманистов» регистрируются Минюстом РФ как «религиозные организации», однако в «Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации» они не представлены.⁵⁷

В этой связи важно обратиться к тому как сегодня понимается слово «магия» (латинское «*magia*», греческое «*Μαγεία*», т.е. *Magēia* – волшебство, колдовство, чародейство), которое возводится к древним шумерским и зароастрийским корням *imga (emga)* («мудрый»), у которых слово *magos* (и родственные *magikos, mageia*) стало названием человека, обладающего тайными знаниями и силой подобно персидским *magus*. Понятие магии в ряде изданий определяется так: «действия или обряды, призванные сверхъестественным образом воздействовать на явления природы, животных, человека или духов» или «ритуалы, направленные на использование тайных потусторонних сил для достижения человеческих целей; древнейшая форма организации коллективной деятельности и коммуникации; форма ранних верований; первый тип специализированной творческой деятельности»⁵⁸. Эти определения отличаются от определений советских изданий, согласно которым магия – это «действия и обряды, совершаемые с целью повлиять сверхъестественным путем на явления природы, животных или человека»⁵⁹. В ряде западных изданиях магия определяется как «ритуальная деятельность с целью произвести воздействия в мире как сверхъестественными, так и причинными средствами» или как «создание эффектов в мире путем действий, часто ритуалов, источник силы которых ненаблюдаем, или слов...», противопоставляемых религии (а иногда и включаемых в нее) в качестве научно не подтверждаемого манипулирования вещами или людьми с помощью заклинаний⁶⁰. Исторически «магией» греки именовали особые культовые практики, связанные с астрологией, гаданием и народной медициной и религией (т.е. отдифференци-

⁵⁴ Курсы эзотерического образования//<http://www.bcm.ru/parts/5341>; Высшее эзотерическое образование?//<http://ariom.ru/forum/p1225481.html>; Градовский П. Карта рынка магических услуг: как это устроено?// <http://www.2pgr.ru/karta.php>

⁵⁵ Высшее буддийское образование// http://moeobrazovanie.ru/vysshee_buddiyskoe_obrazovanie.html; Данил Литвинцев Будда здесь// <http://www.geo.ru/puteshestviya/budda-zdes?page=2>

⁵⁶ Кураев А. Россия на пороге контрреформации //НГ-Религии. 24 июля 1997 г. С.6.

⁵⁷ Традиционная якутская религия Аар Айыы официально зарегистрирована в Минюсте//<http://sakhalfire.ru/node/78300>

⁵⁸ Философский словарь. М., 2001.С. 304; Касавин И.Т. Магия// Религиоведение. Энциклопедия, 2006. С.597-598.

⁵⁹ Атеистический словарь. М., 1983. С. 271

⁶⁰ The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995, p.313; Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000, p.349; God/Encyclopedia of Religion: 2nd ed. / Ed. by Lindsay Jones. – N.-Y.&others: Macmillan reference USA, Thomson Gale, 2005. – Vol. 5. P.5562-5594.

рованным в той или иной мере «богопочитанием») как мудрыми «тайнственными искусствами» (это значение еще сохраняется в Евангелии от Матфея, 2:1, 7, 16, где «волхвы» и есть «маги»), которые только с III века начинают квалифицироваться как негативно оцениваемые «чародейство» и «колдовство»⁶¹. В «Новом Завете» (Деян.8:4-24) представлен образ «Симона Волхва» (Симон маг, Σίμων ὁ μάγος), крещеного в Самарии «извратителя истинного христианства», выдававшего себя за «верховного Бога», творившего чудеса и пытавшегося купить благодатный апостольский дар священства.

В XX веке антропологиначали конструировать понятие о «феномене магии как таковой», сначала рассматривая его как стадию всемирной человеческой истории, полагая, что «магическая» стадия развития человечества сменяется «религиозной» и, затем, «научной» (Дж.Фрезер), однако полевые исследования привели Б.Малиновского к выводу, что магию (овладение «силами»), религию (поклонение «богам») и науку (овладение «природной») следует признать «аспектами» и «вечными измерениями» отношения человека с миром, присутствующими на всех этапах развития человечества.⁶² Вместе с тем, сложным и «контекстуальным» остается и вопрос о соотношении терминов «религия», «шаманизм», «магия», «эзотеризм», «окультизм», «мистика», «колдовство», «ведовство», «волхование», «чародейство» и т.п.. Так, К.Леви-Строс отмечал, 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».⁶³

Современная антрополог О.Б.Христофорова пишет, что «на протяжении XX века вера в колдовство рассматривалась и как мыслительная система, при помощи которой объясняют несчастливые события, и как психологический канал проекции негативных эмоций, и как показатель социальной напряженности и одновременно средство ее ослабления, и как инструмент в политической борьбе».⁶⁴ Она, отмечая присутствие «колдовского дискурса» в современной России, пишет, что «колдовство – это «плавающее означающее», плавающее по дискурсам и означающее разные вещи», которое «конституирует реальность через описание ее в своих терминах и потому, в свою очередь, так сильно зависит от контекста страны и эпохи»⁶⁵. А.В.Петров пишет, что во второй половине XX века, наряду с антропологическим (феноменологическим)

⁶¹ Словарь античности. Пер. с нем _ М.:Эллис Лак, Прогресс, 1994. С.327; Лопухин А.П. Волхвы// Христианство: энциклопедический словарь. В 3 т. Т.1. - М. : Большая Российская энциклопедия, 1993. С.372.

⁶² Малиновский Б.К. Сакральное и профанное в жизни «первобытного человека». //Диспут. № 3, 1992, с.42–43.

⁶³ Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С.38, 39, 106.

⁶⁴ Христофорова О.Б. «Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России». М.: ОГИ, РГГУ, 2010. С. 53.

⁶⁵ Христофорова О.Б. «Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России». М.: ОГИ, РГГУ, 2010. С.12, 291.

важно обратить внимание на «социологическое» понимание магии как феномена демонстративно «антисоциальной», «аномальной», «нелегальной» и т.п. «формы религии» и «клише», используемом «для того, чтобы очернить противника в ходе религиозного конфликта», т.е. магия выступает как специфический контекстуальный и «переопределяемый» в конкретных социокультурных обстоятельствах феномен, «который существует только в контексте частной религиозной традиции; магия не является религией только в том смысле, в каком вид не является родом» и, соответственно, «частная магическая система соответствует религиозной структуре в том смысле, что она разделяет фундаментальную конструкцию религиозной реальности контекстуальной религии», выступая, прежде всего как «ненормативность», которую некоторые исследователи дифференцируют на постепенно разделяющиеся народную «гоэтию», профессиональную (платную) «магию» и философско-элитарную «теургию»⁶⁶. Далее мы обратимся к этим проблемам более детально, но в данном месте необходимо отметить, что формирование и дифференцирование «религии» от «магии» происходит не только исторически и социологически, но и «онтогенетически», поскольку у каждого, кто читает этот текст, происходила, как показывают самонаблюдение и научные исследования «феномена детства», весьма серьезная трансформация отношения к «таинственному» (религии), в частности, «разочарование» в вере в «Деда Мороза» и т.п..

Онтогенез религиозности

Действительно, как уже отмечалось в начале данного текста, слово «религия» является «книжным» концептом, который «невозможно анализировать на основании русских пословиц и поговорок».⁶⁷ «Книжная культура» иногда может показаться единственным выразителем представлений общества о том или ином аспекте жизни, однако, она, в свою очередь, так или иначе соотносится с культурами «народной» и «детской». Так, еще в 1911 году К.И. Чуковский, размышляя о своих маленьких детях, писал, что для них «мир...непознаваем, чудесен и одушевлен...чудеса реальны, деревья живые, звери умеют говорить, а под кроватью живут страшные чудовища, которых надо умиловать», т.е. все слова имеют волшебное и предметное значение одновременно, как в т.н. «архаичных культурах», когда у ребенка «первобытное мышление не кощунственно, а естественно», он «будет строить свои мифы и сказки из любого подручного материала», в связи с чем надо позволить ребенку «взять все самое лучшее из этого таинственного, яркого, насыщенного чудесами времени, воспользоваться им, что-

⁶⁶ Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательский дом РХГИ, Издательский дом СПбГУ. 2003. С.19, 20, 21.

⁶⁷ Пешковский А. М. Лексема // Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов: В 2-х т. — М.; Л.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1925. Т. 1. А—П. — Стб. 399—402. // <http://www.feb-web.ru/feb/slt/abc/lt1/lt1-3992.htm>; Крылов С. Лексема // http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/LEKSEMA.html?page=0,1; Сергеева Е. В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165) // <http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

бы заронить в детскую душу не догмат, а теплоту, восхищение и любовь»⁶⁸. Он был одним из первых, кто вместе с З.Фрейдом, Ж.Пиаже, П.Бурдые, Э.Эриксоном, А.Маслоу, В.Франком и многими другими пытался осмыслить феномен своеобразия «детской религиозности» и детского мироотношения в целом⁶⁹.

С церковной точки зрения протоиерей Василий Зеньковский тоже обращал внимание на «религиозную одаренность» маленьких детей («великих метафизиков», испытывающих «живое томление души о Бесконечности»), вполне способных различать сферы «воображаемого и действительного», хотя «их связь и взаимозависимость, их отношение друг к другу прикрыты еще густым туманом, который никогда окончательно не рассеивается и для зрелого сознания»⁷⁰. С.С.Куломзина отмечала, что уже трехгодовалый ребенок «ходит, бегаёт и говорит; высказывает свои желания и вкусы; признаёт и любит одних людей, не любит или боится других; может быть веселым, любопытным, счастливым, грустным, сердитым, расстроенным; сопоставляет определенные вещи и личности с приятными или пугающими ощущениями; он умеет любить, жалеть, ревновать», «познаёт мир своего дома и вокруг него, накапливает огромное количество впечатлений», «появляется живая фантазия, хотя еще недостаточно развит логический интеллект», напоминая, что, согласно Евангелию, «царство Божие принадлежит детям и что тот, кто не принимает Царства Божьего как ребенок, не войдет в него (Мк. 10:13-16)»⁷¹. Сегодня в мире тоже идут активные дискуссии о том, что дети – это «IntuitiveTheists», «HomoReligiosus», «BornBelievers», «IntuitiveCreationists», что существуют «ChildhoodTheism», «ImplicitTheism», и т.п.⁷².

Для К.И.Чуковского в 1911 году скрытые за каждым словом «первобытные», «языческие» и «архаичные» образы, чудеса, колдовство и магия, «онтогенетически» выступали как «религия с мясом и костями, ‘теплая’, ‘кровеносная’ религия, а не та абстракция, которая занесена в ‘одобренный и рекомендованный’ учебничек»⁷³. Некоторые наблюдения позднее вошли в его знаменитую книгу «От двух до пяти» (1933). Правда, важно вспомнить, что о самих сказках

⁶⁸ Лукьянова И. Не отрывайте хвосты головастикам// http://www.semya-rastet.ru/razd/detskaja_vera/

⁶⁹ Геранина Г.А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиозноведческом образовании. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук: 09.00.11. Архангельск, ПГУ, 2011. С. 86-99.

⁷⁰ Протоиерей Василий Зеньковский Духовная жизнь в различные периоды детства. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // http://www.odinblago.ru/problemi_vospitania/5

⁷¹ Куломзина С.С. Наша Церковь и наши дети// http://krotov.info/library/11_k/ul/omzina_00.htm

⁷² Deborah Kelemen Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature Psychological Science May 2004 vol. 15 no. 5 P.295-301; Justin L. Barrett and Emily Reed Burdett The cognitive science of religion/ The psychologist. vol 24 no 4 april 2011/ P 252-255; Born Believers: The Science of Children’s Religious Beliefs, by Justin L. Barrett. Free Press, 2012, Reviewed by Claire White, Journal for the Cognitive Science of Religion 1.2 (2013) P.250-251; SŁAWOMIR SZTAJER The concept of *homo religiosus* and its philosophical interpretations, „Anglojęzyczny Supplement Przeglądu Religioznawczego”, 2013, no. 1 P 17-27.

⁷³ Лукьянова И. Не отрывайте хвосты головастикам// http://www.semya-rastet.ru/razd/detskaja_vera/

К.И.Чуковского еще в конце 20-х годов XX века некоторые представители «педологии» писали, что они «развивают суеверие и страхи («Бармалей», «Мойдодыр», «Чудо-дерево»), кулацкое накопление («Муха-цокотуха»), неправильные представления о мире животных («Крокодил» и «Тараканище»)) и т.п.⁷⁴. Таким образом, К.И.Чуковский одним из первых обратил внимание на тот факт, что каждый взрослый «православный христианин» (для 1911 года), как и «советский человек с атеистическо-материалистическим мировоззрением» (для 1933 года) может стать таковым только на основании трансформации верований изначально «религиозно одаренного» ребенка, типологически сходного с «язычниками» и «колдунами».

Сегодня, 100 лет спустя, детское мировосприятие изучается, помимо ряда распространенных подходов, в терминах перспективной концепции «аутопозза», предложенной в 70-е годы XX века У.Матурана, согласно которой каждое живое существо – это «аутопоззная» (самосозидающая, самовоспроизводящаяся) система, которая внутри себя создает образ окружающего мира и своих различий с ним, причем делая это средствами себя самой, что как раньше, так и сегодня отмечают некоторые философы и ученые: «монада» Лейбница, «солипсический парадокс» Беркли, «вещь в себе» Канта, «бриколаж» К.Леви-Строса, «аутопойезис» Н.Лумана и т.п.⁷⁵.

Е.В. Субботский справедливо отмечает, что на первый взгляд, в современной культуре «колдовство и вызывание духов... превратились в сказки и иллюзии», однако, как показывают исследования, корректнее утверждать, что наше сознание включает в себя «несколько типов реальности», среди которых есть как «обыденность», так и «фантазия», «сновидение», «искусство», выступая как своего рода «волшебный купол», в котором имеются разные сферы.⁷⁶ Существуют не только дети, но и взрослые, «многие из которых верят в паранормальные явления, предаются суевериям и ежедневно практикуют бытовую магию», т.е. «магические структуры уступают место физическим законам в сфере обыденной реальности, но не совсем», причем авторские исследования говорят о том, что «не так уж трудно создать условия, в которых современный образованный взрослый человек вдруг начнет верить в магию и способность создавать нечто из ничего» и вообще, «иррациональный и рациональный типы реальностей сосуществуют в индивидуальном сознании во все периоды онтогенеза, а развитие сознания осуществляется как возрастающая дифференциация и специализация альтернативных типов реальности».⁷⁷ В другом издании он отмечает, что «мир детского сознания – недалек... он рядом, он внутри нашего, взрослого мира», при этом «не заглянув в этот мир, нельзя... понять самого себя».⁷⁸

⁷⁴Курий С. Педология и «Чуковщина» // <http://yarodom.livejournal.com/386942.html>

⁷⁵ Матурано У.Р., Варела Ф.Х. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания. Перевод с английского Ю.А.Данилова. - М.: Прогресс-Традиция, 2001. С.40; Шмерлина И.А. Обзор монографии: Матурана У., Варела Ф. Древо познания. Перевод с англ. Ю.А. Данилова. М.: Прогресс-Традиция, 2001 // Социологический журнал. 2003. № 2. С. 168-179.

⁷⁶Субботский Е.В. Строящееся сознание. М.: Смысл, 2007. С. 3, 4.

⁷⁷Субботский Е.В. Строящееся сознание. М.: Смысл, 2007. С. 6, 7, 13.

⁷⁸Субботский Е.В. Ребенок открывает мир. М.: Просвещение, 1991. С. 3, 4.

Собственно привычный нам «феномен детства» сам является специфическим историко-культурным явлением, поскольку «в архаичных культурах весь ‘объем’ человеческой деятельности с необходимостью ‘замкнут’ на обеспечении базовых нужд, как биологических, так и духовных, религиозных», здесь ребенок с 2-3 лет «прочно вовлечен в бытовой труд, выполняет социально значимые функции», контролируясь целой системой «религиозно-символической регламентации» и практиками «инфантицида» не только со стороны старших членов семьи, но и «духов», «демонов» и т.п.⁷⁹ Е.В.Субботский пишет о «детском анимизме», т.е. допущении волшебства в сферу обыденной реальности, которое, подобно Карлсону, приходит, но общение с ним – «дело небезопасное», при этом дети уже в 4 года четко разграничивают «мир сказки» (книги, мультфильма, кино, фантазии) и «мир реальности», но до 10 лет готовы попытаться нарушить их границу через «колдовские» практики, веря в возможность «превращения» вещей под воздействием силы «волшебных» слов, поскольку «‘зерна’ анимистического и естественнонаучного подхода к миру возникают одновременно и существуют параллельно на протяжении всей жизни человека».⁸⁰ Нашумевший проект 2012 года «Россия. Полное затмение» (Андрей Лошак, НТВ), как и проект «Реальное паранормальное» (2014 премьера в России) телеканала National Geographic и многие другие это вполне наглядно демонстрируют.

В рамках такого подхода индивидуальное сознание принимается за автономный самовоспроизводящийся феномен («аутопознующую» или «аутопойетическую» систему), который, на наш взгляд, удачно описывается в терминах Н.Лумана, который различает «социализацию» и «воспитание» в качестве механизмов «формирования и изменения личности», при этом «социализация», осуществляемая «посредством действия или подражания», выступает как «процесс построения ожиданий, обеспечивающий аутопойезис (самовоспроизводство) сознания», она «лишена направленности и вплетена во все социальные контексты» и «относится исключительно к аутопойетической операционально закрытой системе - сознанию индивида», тогда как «воспитание – деятельность специализирующаяся на изменении личности», осуществляемая «только через коммуникацию» и «интенциональна, т.е. содержит определенный воспитательный замысел», дополняя и корректируя результаты социализации.⁸¹ Луман обращает внимание на то, что «...раннедетская социализация предполагает то, что...называет «диалогической закрытостью», а именно, закрытые во внешнем направлении системы, в которых предусмотрено место для «виртуального другого», то есть для эффекта замещения».⁸²

Первой формой коммуникации (устного повествования), которая социализирует и воспитывает ребенка в процессе онтогенеза его сознания, является «сказка», «миф», вовлекающие его в «мир воображения», специфического

⁷⁹Субботский Е.В. Генезис личности: Теория и эксперимент. М.: Смысл, 2010. С.325-326.

⁸⁰Субботский Е.В. Ребенок открывает мир. М.: Просвещение, 1991. С. 92, 93, 94-98, 103.

⁸¹Рысакова П.И. Концепция воспитания Н. Лумана: системно-функциональный подход// Социологические исследования, № 2, Февраль 2008, С. 141-145.

⁸²Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.192-193.

«культурного аутопойезиса», первоначально в «сегментарных», а затем и «дифференцированных» обществах. «Революция Гутенберга» позволила появиться первым печатным и, соответственно, «массовым» сказкам, начало которым положили Шарль Перро и его сборник «Сказки матушки гусыни, или Истории и сказки былых времен с поучениями» (1697), парижское издание «Тысяча и одна ночь» (1704—1717), «Домашние и семейные немецкие сказки» братьев Гримм (1812-1814) и «Русские детские сказки» А.Н.Афанасьева (1870).

Не менее популярным оказался жанр «фильм-сказка»: первая экранизация «Золушки» появилась в 1898 году, в России первой была «Русалочка» (1910), а в СССР до 1938 года таких фильмов вообще не снимали. В 1938 году в СССР вышли сразу две ленты: «По Щучьему велению, по моему хотению» (Александр Роу) и «Доктор Айболит» (Владимир Немолояев и Евгений Шварц по сказке К.Чуковского). Провал «пятилетки безбожия», засвидетельствованный результатами печально известной переписи 1937 года (56,7% верующих) вызвали к жизни попытки массового «освоения» и инструментализации «волшебства» (фильмы, печатные издания «сказок», новые сказки, начавшиеся с удачного и нашедшего широкий отклик «эпического» произведения А.П.Гайдара «Сказка о Военной тайне, о Мальчише-Кибальчише и его твердом слове» появившегося в 1933 году, елки для детей с января 1936 года и общегосударственное внедрение празднования Нового года, вытеснившего традиционное Рождество), которое не без сопротивления входит в публичную сферу «атеистического СССР».

Сказка, особенно в ее «нативной», этнографически аутентичной форме видится часто проблематичной для целей современного воспитания, поскольку в ней моральные нормы присутствуют в весьма «селективной» форме, т.к. нормативно признается важность их соблюдения только в отношении «своих», тогда как к «чужим» и «другим» нормативными полагаются убийство, хитрость, обман и кража, либо, если «чужое» слишком и неодолимо сильно, умно и хитро, то задабривание, умилоствление и дарение. Современная культура с XVII века вовлекает и перетолковывает древние сюжеты мифологии, в XX веке появляются первые не только «фильмы-сказки», но и «мультипликационные» версии классических «этнографических» сюжетов, как, к примеру, «Машенька и медведь» (Роман Качанов, 1960), «Ежик в тумане» (Юрий Норштейн, 1975), «Волк и семеро козлят на новый лад» (Леонид Аристов, 1975), «Красная шапочка» (Леонид Нечаев, 1977), «Девочка и медведь» (Наталья Голованова, 1980) или современный суперсериал «Маша и Медведь» (Олег Кузовков, 2009-2014). Эти экранизации визуализируют универсально-цивилизационное этико-моральное содержание, где убийство или обман «чужого» уже не подаются как «естественные» и «нормальные» средства решения проблем, наоборот, речь идет об утверждении нормативности прощения, доверия или взаимного интереса, когда, в соответствии с одним из популярных сюжетов, даже активное и институциональное «нормативное зло» (исповедующее принцип «Люби себя, чихай на всех и в жизни ждёт тебя успех») может трансформироваться и преобразиться «любовью» («Чертеноч № 13» Натан Лернер, 1982).

Сказка и мультипликация в современной России, конструирующей «православный консенсус», порой сталкиваются с подозрительным отношением

со стороны «верующих» как к «народным суевериям», «языческим предрассудкам» и «пустым развлечениям», что критикуется, к примеру, А.Кураевым в известной дискуссии об отношении «православных» к «Гарри Поттеру»⁸³. Он очень позитивно оценил и другую известную современную сказку («Хроники Нарнии») именно потому, что «в Нарнии много евангельского», как в книгах К.Льюиса вообще, которые «действены тем, что они не сразу выдают свою тайну: они проповедуют, не наставляя», поскольку «читатель сначала влюбляется в автора, в мир его мыслей и героев, а лишь затем начинает догадываться, откуда же берет начало тот свет, который наполняет собою весь объем Lewisland'a» и что «немного есть в мире даже христианской культуры книг, которые до такой степени были бы пронизаны Пасхальным светом, как книги Льюиса».⁸⁴

Проблемы освоения сказок сопровождаются и дифференциацией «мужское/женское» имеющей свои «религиозные» аспекты, когда говорят о становлении «мужской» и «женской» («мускулиной» и «феминистской») религии и религиозности.⁸⁵ Таким образом, найти нечто, что представляется «религией» одному человеку, того или иного возраста, пола и социального статуса в определенный исторический период в определенном культурном окружении оказывается невозможно, поскольку детская «магичность» развивается в контексте целого спектра возможностей выбора «символических вселенных», «воображаемых общностей», «семантических миров», «семиотических пространств» которые личностью, так или иначе, осваиваются или игнорируются, дифференцируясь на «истинное/ложное» или «мое/чуждое».

Проблемы становления религиозной идентификации у нас почти два десятилетия обсуждались в связи с резонансной для СМИ темой присутствия дисциплины «Основы православной культуры» (ОПК) в школе, которую одни авторы видели в качестве обновленной версии дореволюционного «Закона Божиего», способного спасти гражданина и всю нацию от нравственной деградации, тогда как другие – средством навязывания новой тоталитарной идеологии «клерикализма». Сторонники первого часто ссылались на авторитет Русской Православной Церкви, тогда как сторонники второго – на авторитет международного и российского права. Проблема в некоторых публикациях на протяжении этих десятилетий представлялась разрешимой только путем тотального уничтожения всех носителей противоположной точки зрения. Вместе с тем, делались попытки к установлению конструктивного диалога, когда, к примеру,

⁸³ Кураев А. "Гарри Поттер" в Церкви: между анафемой и улыбкой // http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=50

⁸⁴ Кураев А. Закон Божий и "Хроники Нарнии" // http://www.pravmir.ru/article_274.html

⁸⁵ Ткачев А. протоиерей Мужская религия // <http://www.pravoslavie.ru/put/63530.htm>; Король В. Почему женская религиозность такая... // <http://ex-farisey.com/pochemu-zhenskaya-religioznost-takaya/>; Боева И. Женщины чаще мужчин становятся религиозными фанатиками // <http://www.kp.ru/radio/stenography/40318>; Мчедлов М.П. Феномен религиозности в изменяющейся России // <http://www.rusoir.ru/03print/01/24/>; Суковатая В. Богословие и религия в гендерных рецепциях: «неравный брак» или «поздняя любовь»? Источники и перспективы феминистской теологии // <http://religo.ru/journal/18523> и т.п..

со стороны ряда представителей церковного сообщества высказывалось уважение к правам личности.

Как признавал А. Кураев, «во многих школах происходила подмена понятий и практик: объявляют культурологическую дисциплину «Основы православной культуры», а на самом деле начинается религиозная индоктринация детей», что «незаконно и нечестно».⁸⁶ Против такой «индоктринации», за которой многие увидели попытку «клерикализации общества», выступил целый ряд общественных деятелей, правозащитников, представителей академического сообщества и самих священнослужителей. Так, сам А. Кураев ранее весьма критично описал неприглядную ситуацию, когда «в одной из школ Красноярского края в декабре 2001 года дети высыпали на меня гору своих недоумений: оказалось, что на уроках Закона Божия в них пробуют вложить полную энциклопедию православных суеверий. Им уже поведали, что ИНН есть печать антихриста, что фотографироваться со вспышкой нельзя, ибо лазер фотоаппарата выжигает на лбу ту же самую печать, что собака из дома благодать уносит, что Иван Грозный и Григорий Распутин – святые люди. Наконец, им поведали, что люди перед всемирным потопом носили с собою фляжки с водой (и это было знамением того, что мир скоро потонет), а сегодня модно носить с собой зажигалки – и это знак того, что мир скоро сгорит.... Вещали им эту ахиною дипломированные учительницы! Диплом-то у них настоящий. А вот приложить свои навыки критически-проверяющего мышления к проверке церковных сплетен они не решились. И в итоге к детям понесли бесцензурную дурь»⁸⁷.

Близкую позицию занял и глава синодального Отдела религиозного образования и катехизации епископ Зарайский Меркурий, который считает недопустимым преподавание ОПК «клинически воцерковленными», так как «это сущая беда», ибо «такие люди, однажды придя к вере, стали ходить в церковь, потом прослушали какие-нибудь курсы — и изменили свою жизнь весьма своеобразно: закутали себя с ног до головы во все черное, надвинули "на глаза платочек" и решили идти рассказывать детям о том, что все в жизни — грех, возможно, исходя из своего печального доцерковного опыта», причем, «даже если личная жизненная мотивация таких людей оправданна», но «к детям их подпускать нельзя», поскольку «после общения с "клинически воцерковленными" людьми» ребенок «на всю жизнь будет считать Церковь тюрьмой и казармой»⁸⁸.

Новый Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ "Об образовании в Российской Федерации" прямо «запрещает педагогам государственных и негосударственных образовательных организаций использовать образовательную деятельность для религиозной или антирелигиозной агитации... запрещается

⁸⁶ Код да истины. Эксперты "РГ" обсуждают роль Церкви в гражданском обществе и светском государстве. URL: <http://www.rg.ru/2007/08/07/cerkov-spor.html>

⁸⁷ Кураев А. «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. Очень личные размышления. URL: <http://www.kuraev.ru>

⁸⁸ Епископ Зарайский Меркурий считает, что ОПК не должны преподавать "клинически воцерковленные" люди. URL: <http://www.o-p-k.ru/news/158.html>

пропагандировать «исключительность, превосходство либо неполноценность граждан по признаку социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности, их отношения к религии, в том числе посредством сообщения обучающимся недостоверных сведений об исторических, о национальных, религиозных и культурных традициях народов» (ч. 3 ст. 48)», причем «нарушение данных запретов может привести к увольнению педагога как не прошедшего аттестацию».⁸⁹ Это ставит педагога в особую ситуацию «когнитивной апории», поскольку, с одной стороны, он должен учить детей любви к предмету, т.е. к примеру, к православию, тогда как, с другой, он не должен фокусироваться на «исключительности» православия (любой другой традиции, что, очевидно, предполагается «любовью»), чреватой «религиозными войнами в школе».

Серьезность последнего подтверждается не только умозрительными аргументами гуманистического характера, но и резонансной «Стрельбой в школе № 263» района Отрадное города Москвы 03.02.2014.⁹⁰ Стрелявшему ученику этой школы 15-летнему Сергею Гордееву нравилась цитата Г.Х.Андерсена, что «думающий атеист, живущий по совести, сам не понимает, насколько он близок к Богу. Потому что творит добро, не ожидая награды, в отличие от верующих лицемеров». Сергей говорил одноклассникам, что «вырос в православной семье и его с детства учили верить в Бога, много говорили про то, что существуют рай и ад», что «его заставляли читать религиозные книги и заучивать молитвы». При этом он боялся, что «его убьют или в психушку закроют» за его подлинные убеждения и увлечение «обаянием силы» в решении вопросов, когда говоря о православии, он «часто обсмеивал другие религии», а одним из мотивов могло быть желание силового разрешения дискуссии о дарвинизме. Авторы ряда комментариев отмечали, что в контексте усиления в нашем обществе консервативных нападок «на "инакомыслие", как-то уже не выглядит странным, что именно гордыня (первый грех) и нежелание "терпеть" чужое мнение обуяли именно православного парня Гордеева».⁹¹

Таким образом, найти нечто, что представляется «религией» одному человеку, того или иного возраста, пола и социального статуса в определенный исторический период в определенном культурном окружении оказывается невозможно, поскольку детская «магичность» развивается в контексте целого спектра возможностей выбора «символических вселенных», «воображаемых общностей», «семантических миров», «семиотических пространств» которые личностью, так или иначе, осваиваются или игнорируются, дифференцируясь на «истинное/ложное» или «мое/чуждое».

⁸⁹ Зайчикова Е. Новое о религиозном образовании в законодательстве // <http://www.patriarchia.ru/db/text/2909305.html>

⁹⁰ Стрельба в школе № 263: проверка на прочность//<http://izvestia.ru/news/565077> (дата обращения: 09.09.2014); «Его заставляли читать религиозные книги и заучивать молитвы»//<http://izvestia.ru/news/565269> и др.

⁹¹ «Его заставляли читать религиозные книги и заучивать молитвы»// <http://www.echo.msk.ru/blog/statya/1253182-echo/>.

Аналитика «денотатов» и «коннотатов»

Дальнейшее изложение проблем значений и смыслов лексемы «религия» требует привлечения, в качестве примера, сравнения с такой лексемой как «алмаз». Для того, чтобы научно понять, что это такое (т.е. сформулировать, сконструировать его «определение»), в естествознании необходимо пронаблюдать, описать и сравнить максимально возможное количество соответствующих минералов, сформулировав в результате утверждение (определение, дефиницию), т.е. символически отобразить наблюдаемую реальность в «лексемах», как это делает, к примеру, ныне всеведущая и вездесущая, особенно для некоторых студентов, готовящих реферат или сообщение на семинаре, «Википедия»:

«Алмаз (от араб. ألماس, 'almās, которое идёт через арабск. из др.-греч. ἄδαμας – «несокрушимый») – минерал, кубическая аллотропная форма углерода. ... В вакууме или в инертном газе при повышенных температурах постепенно переходит в графит», что «атомы углерода под большим давлением (как правило, 50000 атмосфер) и на большой (примерно 200 км) глубине формируют кубическую кристаллическую решётку — собственно алмаз», что «для того, чтобы отличить настоящий алмаз от его имитации, используется специальный «алмазный щуп», измеряющий теплопроводность исследуемого камня», при этом «алмаз имеет намного более высокое значение теплопроводности, чем его заменители», что «обиходный термин "синтетические" алмазы не вполне корректен, так как искусственно выращенные алмазы по составу и структуре аналогичны природным (атомы углерода, собранные в кристаллическую решетку), т.е. не состоят из синтетических материалов».⁹²

Это описание показывает, что, прежде всего, устанавливается «прямое значение» (денотация) лексемы «алмаз» как элемента обыденного (или «естественного») языка, именующего определенный класс наблюдаемых объектов, хотя при этом выясняется, что данное слово может прямо соотноситься с совершенно разными «реалиями», или «денотатами» (а самалексема начинает выступать как «омоним», при этом «омонимия», как обозначение случайно совпадающих и бессвязных объектов, противопоставляется «полисемии» как наличию у лексемы разных исторически связанных значений):

- минерал, одна из аллотропных форм углерода;
- татарское мужское имя;
- река в России, протекает в Свердловской области, Республике Башкортостан, Челябинской области;
- пассажирская остановочная железнодорожная платформа Киевского железнодорожного узла Юго-Западной железной дороги;
- кинотеатр в Киеве и т.п..⁹³

Помимо прямого значения данное слово может употребляться в метафорическом, переносном смысле (коннотация), когда им обозначается «нечто блестящее, превосходное, великолепное, прочное, крепкое, твердое», что приложимо к бесконечному множеству конкретных объектов в качестве их оценки («вера крепка как алмаз»). Кроме того «на персидском языке имя Алмаз дословно пере-

⁹² Алмаз // <http://ru.wikipedia.org/wiki/алмаз>

⁹³ Алмаз (значения) // [http://ru.wikipedia.org/wiki/алмаз_\(значения\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/алмаз_(значения))

водят как 'темные силы не пристанут к этому ребенку', т.е. оно имеет и собственно «религиозную», или «магическую», «мистическую» коннотацию.⁹⁴

Из такого, в принципе, бесконечного многообразия значений и смыслов, поскольку каждый может начинать именовать «алмазом» все, что угодно, все то, что ему представляется «блестящим», «превосходным», «великолепным», «прочным», «твердым», «отгоняющим темные силы» и т.п., тем не менее в современной культуре выделяется одно – объективно-фактологическое («научное», «естественнонаучное», в терминах физико-химического описания, «искусственного» языка) значение, в котором «алмаз» трактуется как «минерал, одна из аллотропных форм углерода», при этом отмечается, что необходимо различать «собственно алмазы» от их «имитаций», «заменителей» и «искусственных алмазов», а подлинность понимания объекта подтверждается умением его изготовить, воссоздать.⁹⁵

В естественном языке повседневной коммуникации «лицом-к-лицу» каждое слово (многозначное и полисемантическое само по себе) обретает «мгновенную очевидность», способствующую общению и пониманию, что особенно ценится в поэзии, позволяющей «играть с метафорами, смыслами и значениями», заставляя слова «открывать свою образную глубину». В современной культуре использование языка в художественно-поэтической литературе противопоставляется его использованию в науке, где словам стремятся придать характер «терминов», каждый из которых призван быть предельно «однозначным» и «моносемантическим», т.е. поэтическая «полисемия» преобразуется в аналитическую «омонимию», когда, слово «алмаз» как наименование минерала, не должен смешиваться с со словом «алмаз» как наименованием, к примеру, кинотеатра в Киеве.

Так, в «биологической таксономии под словом омоним понимается совпадение названий биологических таксонов», что, подобно смешиванию «минерала» с «кинотеатром», совершенно недопустимо и, «при обнаружении таксономических омонимов принимаются меры по их устранению, суть которых обычно заключается в том, что действительным названием признаётся лишь старший омоним (то есть тот омоним, который был опубликован раньше)».⁹⁶ В таком случае говорят о «паронимах», когда смешиваются (не различаются) «слова, сходные по форме, но различающиеся по смыслу» или происходит «ошибочное употребление одного из них вместо другого».⁹⁷ Такое смешение чревато катастрофами и гибелью людей, поскольку в науке (основе практического преобразования действительности) за каждым термином стоят совершенно определенные практики, технологии и производства.

В гуманитарных науках ситуация, на первый взгляд, не столь очевидна, поскольку далекое или недавнее прошлое, как это тонко описал Дж.Оруэлл в знаменитой антиутопии «1984», может быть интерпретировано в терминах «новояза», разрабатываемого тем или иным «Министерством Правды», стремящимся непосредственно и произвольно изменять это «прошлое», включая его в гори-

⁹⁴ Алмаз (значения)// [http://ru.wikipedia.org/wiki/ алмаз_\(значения\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/алмаз_(значения))

⁹⁵ Алмаз // <http://ru.wikipedia.org/wiki/алмаз>

⁹⁶ Омонимы//[http://ru.wikipedia.org/wiki/ Омонимы](http://ru.wikipedia.org/wiki/Омонимы)

⁹⁷ Паронимы//[http://ru.wikipedia.org/wiki/ Паронимы](http://ru.wikipedia.org/wiki/Паронимы)

зонт того или иного «нового политического курса» и очередного заказного «переписывания истории», амбициозно именуемого «покорением действительности».⁹⁸ Противостоять «новоязу» может только наука с ее опорой на конкретные тексты, фактические документы и прозрачные аналитические процедуры их описания (обобщения). Фундаментальная сложность гуманитарного исследования состоит в том, что объект исследования, в отличие от упоминавшегося выше «алмаза», является таким же мыслящим субъектом, как и «наблюдатель», причем способным сопротивляться тем попыткам его «рубрицировать», которые могут его не устроить или даже быть восприняты как оскорбительные и унижительные.

Таким образом, в следующих разделах автор будет стремиться выявить:

что обозначается словом «религия» (предметное, этимологическое и историко-культурное содержание, денотаты);

прямое и метафорическое значение в разные эпохи и в разных социальных субкультурах одной эпохи (коннотаты).

Этимология лексемы

В этой связи важно обратиться к непосредственно описанной исследователями истории слова «religio», которое, как справедливо отмечает известный этимолог Э.Бенвенист, «до сих пор в европейских языках остается единственным и устойчивым словом, для которого никогда не предлагалось ни эквивалента, ни замены».⁹⁹ С точки зрения религиоведения это не совсем так, поскольку, как будет показано ниже, слова других языков – греческое «θρησκεία (theskeia)», арабское «الدِين (эд-дин)», индийское «dharma» или японское «宗教 (Shūkyō)», переводимые сегодня как «религия», отнюдь не совпадают, как будет показано ниже, по своему прямому «денотату», предметному содержанию («чужеземный культ», «закон», «учение» и т.п.), но, тем не менее, действительно могут быть объединены в религиоведческом дискурсе, как и множество слов других известных нам языков, тем, что все они, так или иначе, обозначают особую сферу бытия человека в мироздании – область «надзирания за неизвестным» (Н.Луман). В древних бесписьменных культурах «неизвестное», как часто считается, понимается как «силы», тогда как в урбанистических и «книжных» – как «боги».

Собственно филолого-этимологические исследования показывают, что привычное нам слово «религия» возникает из латинского «religio», в совершенно определенной и сравнительно недавней культурно-исторической ситуации. Это слово отсутствует в «индоевропейском словаре», в отличие от значительно более древних слов «бог», «священное» и «вера», входящих в него.¹⁰⁰ Э.Бенвенист

⁹⁸ Оруэлл Дж. Скотный двор. 1984. Памяти Каталонии. Эссе: Сб.: Пер. с англ./ Дж. Оруэлл. – М.: НФ «Пушкинская библиотека». 2003. С. 122.

⁹⁹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. - С.396.

¹⁰⁰ Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. СПб.: Питер, 2003. С. 203; Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйнена и Дмитрия Фурмана; М. - СПб.: Летний сад, 2007. С. 83-84; Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. С.343-344, 394; Степанов Ю.С. «Слова», «понятия», «вещи». К новому синтезу в науке о культуре: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова /Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. - С.25.

справедливо отмечает, что «это не должно нас удивлять», поскольку «еще в историческое время многие индоевропейские языки были лишены его».¹⁰¹

Действительно, в наиболее популярном в современном мире английском языке данное слово появляется в XII, в русском - в XVIII, а в японском – только в XIX веке.¹⁰² Корректно ли в этом случае говорить, что «религии» до обозначенного времени у нас, японцев и англичан не было, т.е. сводится ли религия только к филологическому феномену?

В этой связи представляется уместным вспомнить, что не только слово, но и само явление «религии» могло в ряде случаев отрицаться с определенных «оценочно-нормативных» позиций, когда, к примеру, проживший в России 14 лет католический аристократ Жозеф де Местр (Joseph de Maistre, 1753-1821), описывая «религию и нравы русских», отмечал, что «наблюдается всеобщее тяготение (особенно со стороны двора) к тому, чтобы совсем покончить с религией» и «греческая религия есть не что иное, как ненависть к Риму», а отечественный автор начала XX века, задавшись вопросом «есть ли религия у русских», на протяжении более чем 560 страничного обсуждения этой темы периодически делал вывод, что «у русских нет религии».¹⁰³

Отсутствие слова, конечно, отнюдь не означает отсутствие феномена, этим словом обозначаемого, как, к примеру, отсутствие слова «совесть» у древних греков (возникшего только в латинской культуре), отнюдь не означает, что все древние греки, как и другие народы, были «бессовестными».¹⁰⁴ Аналогично и значение латинского слова «religio» может быть сопоставлено со значениями других слов других языков, которые обозначают близкие культурные реалии, хотя и в этой связи возникает проблема определения самого круга этих «культурных реалий», поскольку для одних граждан городов верования других часто могут быть названы не «религией», но «кошунством», «суеверием» или «безбожием».

В академической («религиоведческой») среде подобные оценки стараются избегать, но, как отмечает И.Н.Яблоков, науке «известно около пяти тысяч религий (а по некоторым оценкам — еще больше)», при этом «бесконечное многообразие религиозных форм, языковые различия для выражения этих форм в разных культурах делает чрезвычайно трудной проблему поиска тех характеристик, которые позволили бы относить некоторые явления к религиозным».¹⁰⁵ Возникает т.н. «герменевтический круг», поскольку, чтобы понять, что такое религия,

¹⁰¹ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 394.

¹⁰² Тимофеев К.А. РЕЛИГИОЗНАЯ ЛЕКСИКА РУССКОГО ЯЗЫКА КАК ВЫРАЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ// <http://philology.ru/linguistics2/timofeev-01.htm>; TheOxfordEnglishDictionary. Second ed., Oxford, 1989.V.XIII. P.568–569; Webster's Online Dictionary//<http://www.websters-online-dictionary.org/definition/religion>.

¹⁰³ Жозеф де Местр Религия и нравы русских. СПб.: «Владимир Даль», 2010. С.38,57; Зосимовский З.В. Есть ли у русских религия? С-Петербург: Типография журнала «Строитель», Фонтанка 66, 1911. С.63, 94, 103, 108, 185 и др.

¹⁰⁴ Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) Античность и современность. М., 1972. С. 252-353.

¹⁰⁵ Яблоков И.Н. Проблема определения религии//<http://www.religare.ru/print21.htm>

необходимо описать все многообразие религий, но чтобы описать все это многообразие, необходимо знать, что же именно надо описывать, т.е. что же есть собственно «религия», чтобы не смешать «религию» с «нерелигией». Все эти сложности мы еще подробнее рассмотрим ниже.

Самое поверхностное обращение к истории покажет нам, что слово «религия» русского языка образовалось на основе латинского «religio», которое, в свою очередь, применялось как к античному (римскому) политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму; как к объективно существующим массовым конфессиям, юрисдикциям, вероисповеданиям («церквям», «еретикам», «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 основаниям.¹⁰⁶

Этимологические исследования показывают, что слово «религия» как филологический факт следует отличать от предельно широкой категории «религиоведческого метаязыка», когда в многочисленных исследованиях нечто называют «религией». Религиоведческая категория, в отличие от лексемы естественного языка, предполагает идущую еще от Аристотеля традицию научного познания, состоящую в аналитическом и беспристрастном поиске предельно простого «естественного сходства», за которым стоит обнаружение «элементарных форм», доступных непосредственному наблюдению, сопоставлению, сравнению и обобщению. Фактически, в определенном смысле, как уже отмечалось выше, «religio» («религия») была только у «латинян», но и в латинском языке этим словом обозначали, как показывает анализ доступных для исследования текстов, достаточно разные реалии.

Словари латинского языка приводят до 11 значений этого термина:

- 1) совестливость, добросовестность, благочестие (*antiqua C*): *r, vitae C* благочестивая жизнь;
- 2) благоговение, благоговейное отношение, религиозное чувство, набожность: *r, detmim C* благоговение перед богами; *sumina feliglone caenmoniaque C* с величайшей и благоговейной торжественностью;
- 3) религия (*r. id est cultus deorum C*);
- 4) *тж. pl.* богослужение, богослужебные обряды (*religiones publicae C; religiones nocturnae Pt*);
- 5) святость (*templi T; juris jurandi, societatis C*): *obstringere aliquem religione C* торжественно (клятвенно) обязать кого-л.;
- 6) святыня, священный предмет, предмет культа (*violare religiones C*);
- 7) сомнение, недоумение, (моральное) стеснение или опасение, неуверенность: *oblata est ei t. C* его Взяло раздумье (он стал терзаться сомнениями); *habere aliquid religioni (in religione) C* или *trahere aliquid in feligionem L* питать сомнения относительно чего-л.; *afferre (offerre, incutere, injicere) religionem alicui C*

¹⁰⁶Аринин, Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография./ Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. - С.17, 225-243.

etc. поселить в Ком-л. недоумение, внушить кому-л. сомнение; *r. mihi est dicere C* мне совестно сказать; *nulla mihi r. est H* мне (до этого) дела нет;

8) преступление против совести, прегрешение, грех, вина (*r. inexpiabilis C; liberare или solvere aliquem religione L*);

9) (*тж. r. perversa, prava C или impia L*) суеверие (*novas sibi religiones fingere Cs; tantum r. potuit suadere malofum! Lcr*);

10) добросовестность, тщательность, точность (*r. testimoniorum C; vir summa religione et fide C*): *sine ulla religione C* без зазрения совести; *r. dicendi Ap* осмотрительность в словесной формулировке;

11) вещий знак, знамение (*auspiclis et religionibus inductus bAl*)¹⁰⁷.

С.Н.Астапов отмечает тонкие различия терминов «религиозный» и «сакральный», присутствующие в римском праве (Институции Гая, середина II в): «к категории вещей божественного права принадлежат вещи священные (*res sacrae*) и религиозные (*religiosae*). Священными являются вещи, которые посвящены (*consecratae*) высшим богам; религиозными – посвящённые богам подземным (*diis Manibus*). Священной делается вещь только вследствие признания (*consecratum*) властью римского народа, например, на основании закона, на этот случай изданного, или сенатским постановлением. Религиозной делаем мы вещь по нашему собственному желанию, хороня умершего в место, нам принадлежащее, если только погребение покойника зависит от нас. Но большинство [юристов] полагает, что землю в провинции нельзя сделать религиозной, так как право собственности в этой земле принадлежит или римскому народу, или императору; мы же, как кажется, имеем только право владения или полного пользования. Тем не менее, место это считается религиозным, хотя бы оно на самом деле не было таким. Равным образом вещи в провинции, не посвящённые властью римского народа, собственно не являются священными, но все-таки считаются священными. Вещи со священным значением (*sanctiores*), как например, городские стены и ворота, тоже принадлежат к вещам в известной мере божественного права» Гая *ressacrae* – вещи, посвящённые высшим (небесным) богам по решению римского народа, *res religiosae* – отданные в результате захоронения манам (божествам подземного мира и покойных)¹⁰⁸.

В других текстах религиозное определяется шире: «Религиозным является не только высоко ценимое почитание богов, но также то, что должно быть враждебным для людей. Религиозными являются те дни, в которые, если нет необходимости, нечестиво работать; их тридцать шесть, так называемых зловещих или аллийских – в эти дни весь мир находится под угрозой», т.е. «религиозное – это такое, что человеку не позволено совершать, а если он это совершит, то считается, что совершил против воли богов; к этой категории относится следующее: войти мужу в храм Благой богини (*Bonae Deae*), вопреки закону нести людям тайные учения и обряды, в запретный день (*dienefasto*) судиться у претора». При

¹⁰⁷ Religio /Большой латинско-русский словарь// <http://linguaeterna.com/vocabula/show.php?n=38796>

¹⁰⁸ Астапов С.Н. *Religiosum, sacrum, sanctum* в текстах Римского права //«Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 / Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2013. С.58-60.

этом отмечается, что одна и та же вещь может быть и *religiosa*, и *sacra*, и *sancta*: «Если что-то является священным, то его же признают по закону или по установлению святым, чтобы нельзя было ему безнаказанно причинить вред; его же признают и религиозным, так как оно является чем-то таким, чем человеку не позволено пользоваться. Если же он станет пользоваться, то будет считаться, что пользуется против воли богов», да и само «место захоронения у римлян (и, соответственно, в римском праве) называлось *locus religiosus*» или «святилище – *aedis sacra*», но только в «христианскую эпоху значение прилагательного *religiosum* смещается с ‘запретного’ на ‘святое, благочестивое’»¹⁰⁹.

Исследователями часто отмечается влияние христианства на становление современного понимания значения латинского «*religio*» («*religio*», «*religiosae*» и т.п.), что проявляется в трактовках его этимологии, существующих в двух основных версиях – «язычника» Цицерона (Marcus Tullius Cicero, 106 - 43 гг. до н. э.) и «христианина» Лактанция (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius; ок. 250 – ок. 325). Последняя часто принимается в качестве нормативной не только «конфессиональными» авторами, но и многими историками, культурологами или религиоведами, поскольку именно она оказала значительное влияние на культуру последних 2000 лет. Благодаря Лактанцию слово «*religio*» вошло в христианский контекст, а благодаря Иерониму – в текст Вульгаты, латинского Священного Писания западного христианства, став вместе с этим вероисповеданием сначала латинско-римским, а сегодня общеевропейским и общемировым обозначением «правильного отношения с основанием бытия», постепенно оттеснив и вобрав в себя целый ряд других латинских слов, близких по содержанию: «*pietas*» (благочестие), «*metus deorum*» (страх перед богами), «*cultus*» (культ), «*saerimonia*» (почитание), «*sanctitas*» (набожность), «*fides*» (вера) и т.п.

Вместе с тем, детальный лингвистический анализ латинских текстов «со времен Ромула» показывает, что данное слово в дохристианский период развития латыни не имело прямого отношения к привычным для нас словам «вера», «надежда», «любовь», «догма», «богослужение» и «церковь». Так, А.Ф.Лосев отмечал, что «религиозное чувство римлян... очень осторожное, маловерчивое», поскольку «римлянин не столько верит своим богам, сколько не доверяет им»¹¹⁰. С.С.Аверинцев писал, что «религии типа греко-римского или синтоистского язычества не знают понятия веры как внутреннего состояния и требуют от человека соблюдения ритуальных и традиционно моральных предписаний»¹¹¹. В таком контексте представляется необходимым обращение к дохристианской социальной реальности¹¹².

¹⁰⁹ Астапов С.Н. *Religiosum, sacrum, sanctum* в текстах Римского права // «Свеча-2013: Религия, *religio* и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 / Отв. ред. Е.И. Аринин. - Владимир, ВлГУ, 2013. С.60, 62, 63.

¹¹⁰ Лосев А.Ф. *Эллино-римская эстетика I–II в. М.*, 1979. С. 35–37.

¹¹¹ Аверинцев С.С. *Вера* // *Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия. 1983. С.78.; Аверинцев С.С. *Вера* // *Новая философская энциклопедия*. в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль. 2010. С.380.

¹¹² Сарапин А.В. *Методологические возможности этимологизации понятия «religio»* // «Свеча-2013: Религия, *religio* и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 / Отв. ред. Е.И. Аринин. - Владимир, ВлГУ, 2013. С.168-169.

Э.Бенвенист пишет, что древнейшее значение слова «religio» - «вновь начинать прежде сделанный выбор, пересматривать решение, которое из него следует», что указывает на «внутреннюю расположенность, а не на объективные свойства различных вещей или на совокупность верований и культовой практики». ¹¹³ Слово «религия» возникает как обозначение «трепетной скрупулезности», противопоставляемой «безразличию» и «невнимательности» в отношении как сакральных, так и светских предметов. Целый ряд известных лингвистов согласны с Цицероном, что «religio» происходит от *telegere*, как противоположности *neglegere*, т. е. от неусыпного внимания (как мы говорим – религиозного внимания), как противоположности безразличию, небрежности, невнимательности», в значении «скрупулезного, добросовестного и ответственного повторения прошлого», «воспроизведения традиции», поскольку «жизнь римлянина была пронизана религией, органической составляющей его жизни», при этом религия выступала как «воплощаемое в жизнь желание быть в правильных отношениях с Силой, проявляющей себя во Вселенной» ¹¹⁴. А.М.Сморчков в этой связи пишет, что «религия, право и государственная организация – те области, в которых, пожалуй, наиболее полно отразилось своеобразие Древнего Рима» ¹¹⁵. Уникальность достигнутого здесь синтеза, в свою очередь, благодаря созданной римлянами грандиозной средиземноморской Империи, стала основой для формирования специфического феномена христианской Европы и распространения этого слова.

Таким образом, в целом, «religio» с историко-филологических позиций в его истоках, отмечает Ю.Ю.Першин, можно понимать как скрупулезное, внимательное «перечитывание, в метафорическом смысле выбор, собирание, обозначающее действие, которое наилучшим образом выражается словом вспоминать как заново воспроизводить, в котором заложен смысл повторения», что связано и со словом «recordatio», которым Цицерон изредка переводил греческое слово «*anamnēsis*», т.е. все эти слова «прямо или косвенно передают присутствие процесса умственного возвращения, повторения определенного контекста и способа поведения», они «содержат в себе значение точного исполнения поведенческих моделей относительно самого процесса повторения, а не относительно верований, порожденных этим поведением» ¹¹⁶. Тем самым, данные выводы лингвистов хорошо согласуются с упомянутым выше пониманием религии Н.Луманом как «надзора за неизвестным». Исключительное внимание к проблематике «веры», а не «скрупулезно-трепетного» поведения, привносится именно христианством, причем это отмечают не только христианские, но еврейская и даже советская философская энциклопедии, где, к примеру, С.С.Аверинцев специально

¹¹³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр./Общ.ред и вступ. Ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995. - С.398.

¹¹⁴ Першин Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона// http://sociokosmos.ru/cicero/16_etimolog.pdf

¹¹⁵ Сморчков А.М. Религия и власть в Римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М.: РГГУ, 2012. С.7.

¹¹⁶ Першин Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона// http://sociokosmos.ru/cicero/16_etimolog.pdf

подчеркивал, что «религии типа греко-римского или синтоистского язычества не знают понятия веры как внутреннего состояния и требуют от человека соблюдения ритуальных и традиционно моральных предписаний»¹¹⁷.

Латинские обряды «служения богам», введенные, согласно преданиям, Ромулом и реформированные Нумой, стали в греческой культуре, как отмечает Ю.Е.Краснобаева, именоваться особым словом «θρησκεία (theskeia)», обычно сегодня переводимым как «религия», обозначавшим первоначально «иноземное служение богам», которое впервые появляется еще у Геродота (Ἡρόδοτος Ἀλικαρνήσσεύς, ок. 484 до н. э. — ок. 425 до н. э.).¹¹⁸ Это слово во времена Страбона (Στράβων; 64 д.н.э. - 24 н.э.), бывшего уже современником Христа, оказалось «наиболее удобным для обозначения верований и культовой практики как единого целого», хотя у Геродота и его современников оно вначале обозначало именно «чужеземные обряды» («египетское» или «фракийское служение богам», «орфическое священнодействие», «неумеренное, сопряженное с излишествами, священнодействие» т.е. «ложно думающее» и «еретическое»).¹¹⁹

Если Геродот как «отец истории» первым стал прозаически описывать виденные в его путешествиях «theskeia» (варварские, странные, чужеземные, «египетские» храмы, святилища, жертвоприношения, богослужения, жрецов и культы), сохраняя «традиционную богобоязненность», сочетаемую с некоторой долей скепсиса, поскольку в это время уже известны были радикальные взгляды Ксенофана и софистов на отношения к традиционным божествам, утверждал своего рода «теологию теологий» полагая, что боги греков, египтян и других народов являются одними и теми же «Силами», отличаясь лишь по имени, то в «Септуагинте», первом греческом переводе иудейского Священного Писания, оно использовано всего 6 раз. Оно использовано для обозначения «иудейского благочестия», «служения тайной силе», «поклонения животным», «почитания человеческого образа» и «почитания идолов».

У Страбона «по-видимому, впервые появляется связь понятия θρησκεία с оргистическими, мистическими и прочими культами, по ...выражению Плутарха, «сопряженными с излишествами»: «Таким образом, горное дело, охота и поиски жизненно необходимых предметов, очевидно, родственны «скитанию по горам», тогда как шарлатанство и колдовство близки к религиозному вдохновению, религиозным обрядам и гаданиям (τῶν δ' ἐνθουσιασμῶν καὶ θρησκείας καὶ

¹¹⁷Вера/Католическая Энциклопедия. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002.С.923-927; Вера/Еврейская энциклопедия// <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%C5%D0%C0>; Вера/Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т.1. - М. : Больш. рос.энцикл., 1993. - С. 352-355; Вера // Православная энциклопедия. - М. : Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2004. - Т. VII.–С.669-695; Аверинцев С.С. Вера///Новая философская энциклопедия. в 4-х томах. Т.1. М.:Мысль.2010.С.380.

¹¹⁸Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение» и институт диаконата в раннем христианстве/ Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторически. Москва, МГУ, 2013. С. 99.

¹¹⁹Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. -М.: Прогресс-Универс, 1995 -С. 395; Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение» ... С. 97-98.

μαυτικῆς)». ¹²⁰Будучи достаточно редким в греческих текстах, слово «θηρσκειά» только в текстах Иосифа Флавия (Ἰσοῦφου βῆ ἱεροῦ; Josephus Flavius, ок.37 — ок.100) начинает применяться широко, используясь 113 раз, преимущественно как обозначение сакрального для него «иудейского благочестия», т.е. истинной религии, культа, жертвоприношений, почитания Бога в Храме, глубокой «авраамической» религиозности и благочестия, следования Закону Моисея, строгого соблюдения субботы, хотя изредка и в смысле профанного «служения богам иных народов в противовес служению истинному Богу». ¹²¹

Однако и в Новом Завете оно остается еще весьма редким: Павел держит речь перед Агриппой о том, что он – ранее убежденный противник новой веры – ныне ее искренний сторонник, говоря, что раньше «жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению (ἡμετέρας θηρσκειάς ἔζησα Φαρισαῖος)» (Деян.26:5); когда говорится о лжеучениях: «Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением ангелов (θηρσκειά τῶν ἀγγέλων)»; «это имеет только вид мудрости в самовольном служении (ἐν ἐθελοθηρσκίᾳ), смиренномудрии и изнурении тела» (Кол. 2: 18, 23), а в Послании Иакова обозначает благочестие: «Если кто из вас думает, что он благочестив (Εἴ τις δοκεῖ θηρσκὸς εἶναι), и не обуздывает своего языка, но обольщает свое сердце, у того пустое благочестие (τοῦτου μάταιος ἡ θηρσκειά). Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцем (θηρσκειά καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ) есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира (Як. 1:26,27). ¹²²Ю.Е.Краснобаева отмечает редкость его употребления в греческих текстах, за исключением работ грекоязычных иудеев Филона Александрийского и, особенно, Иосифа Флавия, через которых это слово, почти «не нагруженное языческим контекстом» и оказалось затем воспринятым грекоязычными христианами, становясь нормативным обозначением христианства как «истинной религии» с III в. н.э. ¹²³

Латинскому «religio» Цицерон начинает противопоставлять слово «superstitio» («суеверие»), которое, согласно Бенвенисту, первоначально имело значения «переживший», «свидетельствующий», «стоящий над», «пророческий», «ясновидящий», «обладающий даром присутствия», но постепенно, под влиянием философской критики, «стало обозначать культовую практику, которую считали простой и простонародной, недостойной рассудительного ума», при этом «римляне боялись гаданий и считали их шарлатанством, а гадалелей и ясновидцев презирали, тем более что те, как правило, были иностранцами», они, «верные официальным предвещателям, всегда порицали обращение к магии, гаданию, считали подобные занятия ребячеством», а «просвещенный и философский взгляд рационализирующих римлян отделил religio ‘религиозную рьяность, истинное почитание’ от superstitio ‘деградировавшей, извращенной религиозной формы’». ¹²⁴

¹²⁰Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение»...С.98, 139.

¹²¹Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение»...С.130, 138-140 .

¹²²Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение»...С.174-175, 188, 195.

¹²³Краснобаева Ю.Е. Понятие «служение»...С.97.

¹²⁴Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. -М.: Прогресс-Универс, 1995 -С. 399-402.

Вся последующая история, вплоть до наши дней, как это ярко проявляется в современных «комментах» и «блогах», подобных некоторым цитированным ранее, развивалась в полемике вокруг различения «религия/суеверие» (истинное/ложное благочестие). Становление христианства, где, как отмечал С.С.Аверинцев, первые сторонники Иисуса из Назарета вообще «не собирались "основывать" новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев», при этом в самой империи их несколько столетий квалифицировали как «superstitio Iudaica» (иудейское суеверие), тем не менее, оказалось отмеченным утверждением дифференциаций «иудеи/христиане», «religio/superstitio», «монахи/миряне» (при этом термин «religiosi» закрепился именно за «монашествующими»), появлением множества создающихся, распадающихся и догматически дистанцирующихся «харизматических», «экстатических» и «профетических групп» так или иначе определяющихся в отношении новой и самоутверждающейся (как «аутопийетической» системы) «καθολικῆς ἐκκλησίας» или «Ecclesia Catholica», периодически возникающих расколов между «ревнителями благочестия», «истинными поборниками традиции», «юрисдикциями», «конфессиями», «деноминациями», подчеркивавшими свою большую или меньшую «эксклюзивность».¹²⁵

Вместе с тем, дифференциация «элита/простецы» в каждой из этих традиций, по мере становления «сект, школ и направлений», приобретала собственные исторические формы, более или менее враждебные ко всему «чужому», хотя «чужим» для «народа» и «элиты» могли быть совершенно разные феномены. Так, «народное» сознание способно и сегодня выражаться, к примеру, как это описывает один из советских эмигрантов в Израиле, в «чудовищно смешных фразах»: «"Смотрите, смотрите, евреи с церкви возвращаются!" - Это моя жена увидела группу мужчин в черных шляпах, длинных черных пиджаках (почти пальто), с завитыми длинными пейсами, спускающимися из под шляп и веревочками, свисающими с пояса... Ну, а поскольку в "совке" вся религия לך [dat] обычно связывалась со словом "церковь", а слово "синагога" לביִת לַכְּנֶסֶת [beit 'kneset] вообще не было на слуху, то и родилась эта чудовищно смешная фраза».¹²⁶

Отмеченный термин «Даат» используется во всем известном выражении «עץ הדעת טוב ורע» (Эц ha-Даат Тов ве-Ра), т.е. «Дерево Познания Добра и Зла» (Быт. 2:9, 17), что, как и в выражении «**ве-ха-адам яда эт хава ишто**», т.е. «**И Адам познал Хаву, жену свою**» (Быт. 4:1), трактуется как фактическое, эмпирическое «ведение», т.е. осуществление влияния, владения, властвования. Другое известное библейское выражение «Даат элогим» (познание Бога), в дальнейшем теологическом осмыслении начинает обозначать «высшее предназначение человека на земле, смысл и цель его пути», «сам путь постижения Бога через любовь к Нему и исполнение Его заповедей», причем «этот путь является

¹²⁵ Аверинцев С.С. От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С.13. Апполонов А. В. ФОМА АКВИНСКИЙ О вере и религии ГОСУДАРСТВО· РЕЛИГИЯ· ЦЕРКОВЬ. 2012, №1(30) С. 202; Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: Религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. с.51; Webster's Online Dictionary//<http://www.websters-online-dictionary.org/definition/religion>.

¹²⁶ Боуден Е.С. Вкуснятинка "Осэм"//http://world.lib.ru/b/bouden_e_s/vkusniatinkaosem.shtml

срединым между путем рационально-умозрительным и сугубо мистико-экстатическим, связанным с потерей собственного "я"», представленные в текстах пророков, «переживавших свою встречу с Богом как встречу двух личностей, воля которых остается свободной, ходивших "перед Богом", т. е. ощущавших свое бытие как жизнь в присутствии Бога».¹²⁷

Еврейская энциклопедия отмечает, что «хотя вера в Бога рассматривается как высшая религиозная добродетель (Быт. 15:6; Ис. 7:9; ср. Иов 2:9), в Библии нет ни одного предписания верить», поскольку «в иудаизме основной упор делается не на исповедание, а на поведение», да и «спекулятивное и систематическое мышление не характерно» для этой традиции.¹²⁸ Вместе с тем, хорошо известно, что религия в иудаизме жестко противопоставляется магии (от древнеперсидского *maguš*, в Библии *מַגֵּן*, *маг* — жрец в древнем Иране), которая понималась как «волшебство, колдовство, чародейство, действия, связанные с верой в способность человека оказывать влияние на силы природы, судьбу отдельных лиц или целых народов с помощью сверхъестественных средств — заклинаний, амулетов и т. п.», при этом «Библия повелевает предать смерти ворожею (*мехашшефа*), вызывающего мертвых (*ов*) или колдуна (*ид'они*), приравнивая по тяжести их грех к кровосмешению или скотоложству (Исх. 22:17; Лев. 20:27)»¹²⁹. Ниже мы еще вернемся к соотношению понятий «религия» и «магия», которое А.В.Петров определяет как отношение не самостоятельных и альтернативных феноменов, но «рода» и «вида», причем вида «девиантного»¹³⁰.

В близких традициях, к примеру, исламской, современные авторы могут использовать латинский (т.е. «инокультурный» и «иноверный») термин «*religio*», отмечая, что «религия (*вера*) в Коране характеризуется понятием «дин» (эд-дин — *الدين*), при этом уточняется, что «корнем слова является «d-y-n» (дейн) (*د ي ن*), которое означает «долг», «входить в долговую связь» ... *отсутствие* (в данном случае отсутствие денег на месте).», когда «при разделе наследства в первую очередь оплачиваются именно письменно зафиксированные долги умершего, а уже из оставшейся его части производится его раздел в целом», при этом «во всех этих случаях употреблено понятие «d-y-n» (дейн / долг)».¹³¹

«*Википедия*» сообщает, что «дин (*د ي ن* — *религия*) многозначный исламский термин, обозначающий «суд», «воздаяние», «религию», «веру» и др. В Коране этот термин употребляется свыше 100 раз в разных значениях. В суре Аль-Бакара выражение *йаум ад-дин* означает «день Суда», в суре Аз-Зумар — «религию», «веру» отдельного человека и «религию как систему ритуальной практи-

¹²⁷ Синило Г. В. Даат Элогим/ Библейская энциклопедия//<http://www.insai.ru/slovar/daat-elogim>

¹²⁸ Вера / Еврейская энциклопедия // <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%C5%D0%C0>

¹²⁹ Религия еврейская / Еврейская энциклопедия// <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13491&query=%D0%C5%CB%C8%C3%C8%DF>; Магия/ Еврейская энциклопедия // <http://www.eleven.co.il/article/12558>

¹³⁰ Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательский дом РХГИ, Издательский дом СПбГУ. 2003. С.19-21.

¹³¹ Орум Ф. Определение религии (дин) //<http://www.koranika.ru/?p=2677>

ки», при этом данный «термин дин прилагается как к исламу, так и к язычеству, иудаизму или христианству».¹³² Другие авторы и новый справочный портал «Викикоран» указывают, что помимо «дин» в Коране употребляется в близком значении и термин «مِلَّةٌ», миллятун».¹³³

Религиоведческие исследования могут показать, как отмечает Ж.Ваарденбург, становление исторических особенностей и общностей христианства, ислама и иудаизма, выступая в качестве «своего рода ‘миноискателей’ на политическом ‘минном поле’ взаимоотношений между этими тремя религиями».¹³⁴ Действительно, с одной стороны, СМИ еженедельно сообщают нам о конфликтах христиан, мусульман и иудеев, к примеру, на Ближнем Востоке, часто вооруженных и кровопролитных, тогда как, с другой, иногда можно прочесть, что «мусульмане и иудеи исповедуют ...одну и ту же веру, можно даже сказать - одну религию», поскольку «религия как евреев, так и арабов обозначается одинаковым понятием "дин", смысл которого расширенно можно перевести приблизительно так – "поклонение Единому Богу в следовании законам, Им данным". При этом «разным» является то, что можно обозначить как "религиозную традицию"», в свете чего «ислам, иудаизм и христианство в их современном виде - это, скорее, то, что можно обозначить понятием "шариат" то есть путь ко Всевышнему, определенный историческими и этнокультурными особенностями того или иного народа», причем «в этом смысле мусульмане вполне могут быть названы "иудеями закона Магометова", равно как и иудеи - "мусульманами шариата Муссы". Кстати, примерно так обстояли дела в раннеисламскую эпоху».¹³⁵ Сегодня политики, к примеру, в интервью Минтимера Шаймиева «Российской газете» (04.12.2003) могут утверждать, что «не существует жестких стен между религиями... Ведь вера одна, религии разные» (речь идет о христианстве, православии и исламе)¹³⁶.

Вместе с тем интерес представляет и анализ слов, выражающих понятие Бога в этих традициях, когда, «в нашем беспокойном мире, вследствие постоянных конфликтов между арабами и евреями, часто забывают о том, что арабский и еврейский языки являются родственными, входящими в одну языковую группу – семитскую», при этом отмечается, что «лингвисты согласны с тем, что слово *Аллах* является родственным еврейскому слову *Элоах* (используемому, например, в Книге Таурат, Втор. 32:15)».¹³⁷ Помимо этого отмечается, что «арамейский (язык на котором говорили древние вавилоняне, а также один из языков, на ко-

¹³² Дин// <http://ru.wikipedia.org/wiki/дин>

¹³³ Трудности перевода слов «вера» и «религия» - «дин» и «миллятун»// <http://nm2000.kz/news/2013-03-02-70209Вера/><http://wikikoran.kz/index.php/%D0%94%D0%B8%D0%BD>

¹³⁴ Ваарденбург Ж. Христиане, мусульмане, иудеи и их религии // Страницы - 9\1. 2004. С. 44 -73.

¹³⁵ Исмаил-Валерий Емельянов. Мусульмане – иудеи: перспективы диалога. Декларирование духовной общности будет способствовать пониманию того, что противоречия между евреями и мусульманами не носят религиозного характера// <http://www.portal-credo.ru/site/?act=comment&id=1372>

¹³⁶ Вера у нас одна, религии разные//<http://www.rt-online.ru/aticles/rubric-70/53331/>

¹³⁷Русский перевод Священного Писания для Востока// <http://slovocars.org/about.php>

торых говорил Иса, /т.е. Иисус Христос, как его именую в исламе, пояснение наше/) и его диалект - сирийский, который появился позже, тоже входят в группу семитских языков», т.е. «арамейское слово *Элах* (которое встречается, например, в Книге Пророков, Дан. 2:18) и его сирийский вариант *Алаха*, также являются родственными слову *Аллах*», что «слово *Алаха*, от которого произошло арабское слово *Аллах*, в сирийском диалекте является определённой формой арамейского слова *Элах*, обозначающего Бога, и встречающегося 95 раз в текстах Книги Пророков, которые были написаны на арамейском языке», и, наконец, «*Элах* - это также слово, которое Иса произнёс перед смертью на кресте (см. Инжил, Марка 15:34)».¹³⁸

В данном контексте для философско-религиоведческого анализа интересна проблема различения терминов обыденного языка и «конфессиональных» («религионимов», «теонимов»), т.е. слов обыденного языка, ставших специальными терминами самоописания определенной конфессии (религиозного объединения), когда, к примеру, как уже отмечалось, одно и то же арабское слово «Аллах» может пониматься как обозначение «Бога» и (1) в религиозных традициях, дистанцирующихся друг от друга и разработавших в трудах выдающихся богословов различные доктрины, обосновывающие их особенность и уникальность (т.е. «Аллах» как наименование Бога в исламе, арабском христианстве и арабском иудаизме), и (2) на уровне «народной религии», где, как в мифологии, юрисдикционно-дистанцирующиеся на уровне элиты представления могут смешиваться до неразличимости (т.е. собирательное наименование многообразных теонимов «Всевышнего» как такового, о котором ислам, иудаизм и христианство учат весьма различно, но «Он» - тот, который обозначается «теонимами» - существует независимо от человеческих представлений и доктринальных систем о нем).

Так, В.П. Вихлянцев пишет, что «**Бог** — этим словом Священное Писание называет Того, Кто есть Творец всего видимого и невидимого и Кого человек, творение Божие, ни описать, ни постигнуть не в состоянии (Иов 11.7). Но нам дано видеть Его дела (Вт 4.35; Деян 17.28; Рим 1.20). И людям Бог на протяжении веков открывался под разными именами. В первой главе Библии мы встречаем только имя Бог, которое в еврейском тексте записано как Элоим (мн. от Эль, сила). Этим именем Священное Писание показывает Бога всемогущим Творцом и Вседержителем. Но уже во второй главе мы встречаем имя Господь (Иегова, то есть Сущий, см. Исх 3.14) и это потому, что был сотворён человек. Разницу эту можно понять, например, из рассмотрения следующих мест: «...как повелел ему Бог (Элоим). И затворил Господь (Иегова) за ним...» (Быт 7.16); или «...ныне предаст тебя Господь (Иегова) в руку мою...и узнает вся земля, что есть Бог (Элоим) в Израиле» (1Ц 17.46); или «...Господь (Иегова) помог ему, и Бог (Элоим) отвёл их от него...» (2Пар 18.31); или, наконец, из сравнения 1Кор 5.13 и Евр 10.30; 1Пар 21.13 и Евр 10.31. Другими словами, Бог есть Господь для избранных Своих, а для всех остальных Он есть только Всемогущий Бог. Господь, как сказано, есть «Бог духов всякой плоти»

¹³⁸ Священное Писание: Смысловый перевод Таурата, Пророков, Забура и Инжила// <http://www.bibleist.ru/biblio.php?f=002.html&q=001/069>

(Чис. 27.16), потому что все действия плоти (человека) есть отражение (проявление, воплощение) взаимодействий духовных. В 3 в. до РХ в обиход вошло имя Бога Адонаи (что также значит Господь, Владыка — от слова «дан», судья), которое Евреи употребляли вместо имени Иегова при чтении священных текстов. Кроме указанных имён в еврейском тексте Священного Писания встречаются ещё следующие два имени Бога: Елион (означающее Всевышний, как например, в таких словах: «...поднимаю руку мою к Господу Богу (Елион)...», Быт 14.22) и Шаддаи (означающее Всемогущий, например: «...явился... с именем Шаддаи», Исх 6.3). Пс 90.1 в других переводах выглядит так: «Живущий под кровом Всевышнего (Елион), под сению Всемогущего (Шаддаи) покоится. Говорит Господу (Иегове): «...Бог (Элоим) мой»...». Кроме этих имён Божиих Библия приводит также следующие определения или характеристики Божии (которые иногда называются именами): дух (Ин 4.24), мститель (Наум 1.2), огонь посядающий (Вт 4.24; Ис 33.14; Евр 12.29), ревнитель (Исх 34.14; Вт 6.15; Наум 1.2), Саваоф (см.), свет (1Ин 1.5), страх Исаака (Быт 31.42,53), Судия (Иов 23.7), Творец (Иов 4.17; Пс 94.6; Рим 1.25), Утешитель (Ис 51.12). В Новом Завете Бог является в Сыне Своём Иисусе Христе (Ин 1.18). м. Адонаи, Господь, дух».¹³⁹

Христианство, ислам и иудаизм относятся к т.н. «авраамическим религиям», которые, не смотря на многочисленные исторические и современные конфликты, являются, как это признают многие исследователи, сравнительно «родственным» в культурном, философско-теологическом и филологическом аспектах. Близким к ним является и зороастризм, где, как отмечает А.С.Миксюк, в «Авесте» аналогом термина «religio» является многозначный термин «daēna» (ср.-перс. dēn, н.-перс. dīn), который понимается как обозначающий, прежде всего, подлинную, «благую веру Авесты», но употребляемый и в более широком смысле:

«религия», «вера»;
«доктрина», «учение», «концепция», «видение»;
«внутренняя сущность», «духовная сущность», «совокупность мыслей и поступков человека»; «совесть».¹⁴⁰

Все эти значения, в свою очередь, связаны с еще более древней культурой, названной в XIX веке «индуизмом» и «индоевропейской языковой общностью», где слово «religio» сопоставляется со словом «*dharma*» (*dhamma*), которое «могло значить "добродетель", "закон", "учение" (в частности, буддийское), "религия", "элемент", "качество", "вещь", "явление" и т. д.».¹⁴¹ Исследователи обра-

¹³⁹ Вихлянцев В.П. Библейский Словарь//<http://www.bible-center.ru/ru/dict/vpvdict/b>

¹⁴⁰ Миксюк А.С. Историко-культурный контекст и понимание термина «religio» в Авесте//«Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 /Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2013. С.142-145.

¹⁴¹ «Дхаммапада»: Перевод с пали, введение и комментарии В.Н.Топорова. Памятники литературы народов Востока. Bibliotheca Buddhica XXXI. Издательство восточной литературы. — М., 1960//<http://dhamma.ru/canon/kn/dhp/dhammapada.htm>; Дхарма//<http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D1%85%D0%B0%D1%80%D0%BC%D0%B0>

щают внимание на то, что «очень трудно описать место "религии" в индуизме», поскольку «в самом общем понимании», т.е. как «предполагающуюся индивидуумом его связь с бесконечным и превосходящим временные и сущностные рамки земной жизни, религию надо признать в индийском обществе почти вездущей и всепроникающей». ¹⁴² При этом «различия между исламом и христианством или между иудаизмом и зороастризмом менее выражены, чем между какими-либо крайними течениями индуизма», последний «не сводим ни к понятию "религия", ни к понятию "философия", в нем невозможно выделить ни общего кредо, ни набора догм», здесь «нет универсально принятого канона, вероучения, Церкви или ритуала, ибо это — не одна, а группа родственных идеологических и религиозно-философских систем, связанных до некоторой степени общностью территории, исторических судеб, литературного и культурного наследия». ¹⁴³ К древнеиндийскому «bhagas», т.е. «одаряющий», «господин», «наделяющий», «достояние», «счастье» восходит, согласно этимологам, слово «Бог» русского языка, неразрывно связанное с православным и, шире, общим тысячелетним христианским культурным контекстом других европейских (христианских) языков. ¹⁴⁴

Ряд авторов отмечает, что не только индуизм, но все т.н. «национальные религии» – это не «религии» в европейском смысле, ибо они не есть некая «церковь», как христианство, а сам «образ жизни» народа. ¹⁴⁵ С.А.Кучинский отмечал «условность» применения понятия религии к доклассовому обществу. ¹⁴⁶ М.А.Коростовцев характеризовал египетскую религию как «очень сложный феномен, соединение часто противоречивых, а порой и взаимоисключающих верований, возникших в разные времена и в разных частях страны», качественно отличный от феномена европейского христианства как государственной Церкви с унифицированным вероучением. ¹⁴⁷

Вместе с тем, если Индию, при всей непохожести на «авраамические» и «евроцентричные» формы, еще можно представить как «планету, которая относится к нашей солнечной системе», т.е. индоевропейской языковой семье, то вот Китай, как полагают филологи, вообще «представляет для нас иную вселенную». ¹⁴⁸ В Китае, сходную со словом «религия» роль играет слово «zongjiao», которое «впервые появилось в буддийских текстах приблизительно в 10 веке», где оно «обозначало буддизм», тогда как «позднее это слово стали употреблять по отношению к своему учению даосы», а «в эпоху династии Цин слово *zongjiao* употреблялось также и по отношению к христианству», при этом «понятие *zongjiao* состоит из двух иероглифов. Первый – *zong* в своем исходном значе-

¹⁴² Парибок А. Индуизм//<http://enc-dic.com/induism/Religija-715.html>

¹⁴³ Михайлов М. И. Индуизм// <http://www.relig.info/induizm>

¹⁴⁴ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2009. Т.1. С.181-182.

¹⁴⁵ Матвеев В. Преданные Кришны – кто они? //Наука и религия. № 10, 1990. С.26.

¹⁴⁶ Кучинский С.А. Человек моральный. М., 1987. С.41.

¹⁴⁷ Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С.8.

¹⁴⁸ Лысенко В.О. в переводе санскритских философских текстов// <http://kogni.narod.ru/lyssenko.htm>

нии, согласно словарю «Шо вэнь», означает уважение к семейным храмам и монастырям. Второй – *jiao* имеет значение «учение». Общий первоначальный смысл слова *zongjiao* близок к европейскому понятию «религия».¹⁴⁹

В XIX в., «когда традиционное китайское сознание подверглось сокрушительному влиянию западной культуры, в интеллектуальных кругах Китая обострилась проблема осмысления того, что такое религия и является ли ею конфуцианство»¹⁵⁰. Слово *zongjiao* «приобретает общее значение «религия»», хотя оно «в своих исходных смыслах отсылает к представлениям о предках, духах, основоположниках, к почтительному отношению к ним».¹⁵¹ В современном китайском языке «слово *zongjiao* обозначает отношения человека с Богом».¹⁵² Иначе говоря, слово из буддистского культурного контекста (где просто нет «Бога»), перешло в современный «евроцентрированный», получив расширенное и «евроцентричное» значение «отношения человека с Богом», «трансцендентным», «вечными ценностями», «концепцией жизни»¹⁵³.

В Японии европейское понятие «религия» соотносится с иероглифом 宗教 (Shūkyō), это тот же иероглиф, что и в Китае «*zongjiao*», и возможно, он был заимствован в Китай из Японии в XIX веке¹⁵⁴. Его понимают как «обобщение способов успокоить людей, ценить, верить, соблюдать и следовать учению богов и Будды»,¹⁵⁵ «психологические действия по достижению спокойствия путем веры в бога (богов) и Будду», «учение бога (богов) и Будды», «система убеждений, поведений и институтов, придающих позитивное значение и ценность явлению или существованию, которые не может быть эмпирически и рационально понято и проконтролировано».¹⁵⁶ Само слово «Shūkyō» впервые появилось как перевод с английского «Religion» в торговом договоре Ансэй между Японией и США в

¹⁴⁹ Чжан Сяоли Проблемы интерпретации религии в Китае // http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html

¹⁵⁰ Хаймурзина М.А. Интерпретация религии в трудах современных конфуцианцев // «Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 / Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2013. С.253.

¹⁵¹ Забияко А.П. Путунхуа китайской мифологии и религии в энциклопедии «Духовная культура Китая»/Философия религии: альманах/Философский факультет МГУ им. М.В.Ломоносова; Ин-т философии РАН. М.:Наука, 2007—2010-2011/ Под ред. В.К.Шохина.-2011. С.478; Забияко А.П. «Религия: опыт понимания и типология» // <http://www.e-ligions.net/page.php?id=7&comments=1>

¹⁵² Чжан Сяоли Проблемы интерпретации религии в Китае // http://iph.ras.ru/site/sci_spir/otikd.html

¹⁵³ Хаймурзина М.А. Интерпретация религии в трудах современных конфуцианцев // «Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 / Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2013. С.256, 259.

¹⁵⁴ Такахаси С. Понимание слова «религия» в японском культурном контексте // «Свеча-2014: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.26 / Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2014. С.256-259.

¹⁵⁵ Забияко А.П. Путунхуа китайской мифологии и религии в энциклопедии «Духовная культура Китая»/Философия религии: альманах/Философский факультет МГУ им. М.В.Ломоносова; Ин-т философии РАН. М.:Наука, 2007—2010-2011/ Под ред. В.К.Шохина.-2011. С.478; 大槻文彦著「宗教」『新編 大言海』富山房、1982年、979; ОЦУКИХумихико. Сюкё // Дай-Гэнкай: Новейшее издание. 1982. С. 979.

¹⁵⁶ 松村明編「宗教」『大辞林 第三版』三省堂、2006年、1175頁; МАЦУМУРА Акира ред. Сюкё // Дайдзирин 3-е изд. Сансэй-до. 2006. С. 1175.

1858 г., однако тогда слово «Religion» переводилось несколькими словами: "Shūkyō", "Shūshi" или "Shūhō". Термин " Shūkyō " внедрился как нормативный перевод "Religion" после 1873 г., до того крайне редко встречаясь в японских буддийских источниках, где этот термин обозначал: «абсолютная истина, не выразимая словами, учение, предназначенное для распространения в народе».¹⁵⁷

В переводе Библии, который и сегодня используется в Японской православной церкви, сделанный в 1895-1902 годах Николаем Японским (Н.Д. Касаткин, 1836-1912), с помощью специалиста по китайским иероглифам Павла Накай Цугумаро, слова, которые в латинском переводе Иеронима обозначались как «religio», переводились, подобно тому, как это было сделано в русском «Синодальном переводе» (где нет слова «религия»), синонимичными терминами:

«вероисповедание» Деян.26:5; 共訳「宗教」 正教「宗教」

«служение» Кол.2:18; 「礼拝」 「奉事 (ほうじ)」

«Иудейство» Гал. 1.13-14; 「ユダヤ教」 「イウデヤ教」

«благочестие» Иак.1:26,27 「信心」 「敬虔」

В самом распространенном современном переводе Библии на японский язык, который был опубликован в 1987 и подготовлен совместно протестантскими и католическими переводчиками, используются следующие термины:

«вероисповедание» Деян.26:5; 1. 「宗教 Shūkyō」 религия

2. 「宗教 Shūkyō」 религия;

«служение» Кол.2:18;

1. 「奉事 Houji」 Служение

2. 「礼拝 Reihai」 служение, культ;

«Иудейство» Гал. 1.13-14;

1. 「イウデヤ教 Iudeya-kyō」 Иудейство

2. 「ユダヤ教 Yudaya-Kyō」 Иудейство;

«благочестие» Иак.1:26,27;

1. 「敬虔 Keiken」 благочестие

2. 「信心 Shinjin」 верование.

В русскоязычном интернете видно, что Япония, с точки зрения ряда россиян, показывает пример очень «странного» и «непривычного» отношения к религии, поскольку для наших сограждан, как уж это сложилось в течение тысячелетия нашей и европейской культуры, очевидно стремление найти один «четкий смысл» и одно «строгое значение» слова «религия», определив раз и навсегда что же есть «истинная религия». Это распространенное убеждение сталкивается с тем «странным» и «ненормальным» культурным фактом, что японцы «женятся по христианскому обряду, а хоронят по буддийскому»,¹⁵⁸ и, что еще более «непривычно», согласно опросам общественного мнения, в ответ на вопрос о том, «какова их вера», японцы отвечают, что они атеисты, синтоисты, буддисты и христиане одновременно или поочередно, поскольку в первый день Нового года они направляются к синтоистскому храму, свадьбу обычно проводят в христиан-

¹⁵⁷ 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜:宗教・国家・神道』岩波書店, 2003年、33-37頁; ИсомаэДжунити. Киндай Нихон но Сюкё Генсэцу то соно Кэйфу: Сюкё, Кокка, Синто, Иванами-Сётэн. 2003. С. 33-37.

¹⁵⁸ Японские религии основные течения// <http://otanuki.ru/religiya/63-religioznie-techeniya.html>

ской церкви, работают как атеисты, а во время похорон выступают как люди, «смирненно и благоговейно склонившие головы перед буддийским монахом», при этом «около 70% японцев вообще не считают себя верующими людьми», но в то же время «85% населения Японии относят себя к синтоистам и 80% — к буддистам».¹⁵⁹

Н.Б.Мечковская отмечает, что «в некоторых культурах один человек может исповедовать несколько религий», когда, к примеру, «в Китае, в зависимости от времени года и суток, характера религиозной настроенности или потребности, верующий обращается то к Конфуцию, то к практике даосизма или буддизма»¹⁶⁰. Вместе с тем фактически аналогична ситуация в нашей Бурятии, где и сегодня каждый может быть православным, буддистом и шаманистом одновременно или время от времени, как, собственно говоря, это проявлялось и в известном «двоеверии русского народа», обсуждаемом с XIX в., где органично существовали «элементы» христианства и язычества¹⁶¹.

Важно в религиоведении преодолеть бессознательный «христоцентризм» понимания «нормативного», вернее даже «экклезиоцентризм», поскольку и в самом христианстве, как справедливо замечает Е.А.Торчинов «...евангелия не содержали какой-либо оформленной доктринальной системы» и только появление «епископальной церкви как мощного социального института обуславливало ригидность и строгость догматической системы, чего не могло быть ни в буддизме, ни в индуизме с их плюрализмом направлений и отсутствием сколько-нибудь выраженной централизованной церковной организации».¹⁶² Да и вообще, в глобальном контексте «...библейские религии в своем теистическом абсолютизме стоят как бы особняком среди религий мира, являются своеобразным исключением, даже парадоксом, если угодно, и только их широчайшее распространение..., а также наша собственная принадлежность к основанной на мировосприятии этих религий культурно-цивилизационной целостности создает иллюзию как бы самоочевидности их религиозной парадигмы, ставшей в трудах европейских религиоведов... парадигмой религиозности как таковой».¹⁶³

Некоторым радикалам у нас понятнее, а кое-кому сегодня это представляется единственно достойным положением дел, когда «из опыта Боснии, Кавказа, Судана прекрасно известно, что, дав неподходящий ответ на этот вопрос, можно немедленно получить пулю в лоб», поскольку сегодня часто «религия разделяет

¹⁵⁹ Японские верования. Блуждания богов в пространстве японской культуры// <http://bleachdetsad.forum2x2.ru/t45-topic>; Арутюнов С.А., Жуковская Н.Л. «Святые реликвии» - миф и действительность//<http://bibliotekar.ru/relik/5-1.htm>; Соколов-Митрич Д.Идеальные православные// <http://www.rusrep.ru/article/2012/03/27/pravoslavie/>

¹⁶⁰ Мечковская Н.Б. Язык и религия // <http://psylib.org.ua/books/mechk01/txt01.htm>

¹⁶¹ Волкова К. Великий знахарь из Бурятии// http://planeta.moy.su/blog/velikij_znakhar_iz_burjatii/2014-03-11-79676

¹⁶² Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. - 4-е изд.- СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. С.100.

¹⁶³ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. - 4-е изд.- СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. С.404.

людей еще более резко, чем этническая принадлежность», поскольку каждый может быть «полуфранцузом» и «полуарабом», оставаясь при этом одновременно гражданином и Франции, и Алжира», однако, совершенно недопустимым считается «быть полукатоликом и полумусульманином».¹⁶⁴ В такой культурной традиции некоторые «представления и верования могут неожиданно превращаться в самые настоящие пули...».¹⁶⁵ Аналогичные проблемы видны, когда, к примеру, известный религиовед и философ Л.Н.Митрохин, назвав себя «православным атеистом», вызвал весьма резкую критику «Атеистического сайта», написавшего что «академик Лев Митрохин сказал глупость».¹⁶⁶ Не более понятным для многих оказалось и утверждение другого известного ученого С.П.Капицы, назвавшего себя в последнем прижизненном интервью «русским православным атеистом».¹⁶⁷ Дискуссионность сложности и права на свободу глубинного понимания самого себя в соотношении с «нормативными традициями» представлены в недавней полемике вокруг творчества Бориса Гребенщиков и целого ряда других известных рок-музыкантов, нередко приобретая скандальный характер именно в контексте «неопределенности» их мировоззрения, которое, по мнению ряда их оппонентов, должно быть «строго православным».¹⁶⁸

Такая «вне-нормальная» идентификация, однако, свойственна не только японцам, китайцам, бурятам, рокерам или известным ученым, но и классику европейской культуры И.-В.Гете, который даже создал «себе религию для личного употребления»,¹⁶⁹ религию «новорожденности», веры в «способность на невозможное», на пересмотр и переоценку («руинизацию») всех традиционных форм ради постижения подлинной и таинственной истины.¹⁷⁰ Его смешил сам поверхностный рационализм, который в духе таксономии Карла Линнея, распределял мыслителей 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 точ-

¹⁶⁴ Колотов В. Институты «Новых религий» как инструмент управления конфликтом // <http://quehuong.narod.ru/kolotop1.htm>

¹⁶⁵ Кацис Л. Фашизм «забывших» свой фашизм // <http://www.lechaim.ru/ARHIV/196/katsis.htm>

¹⁶⁶ О религии, атеизме и православии. Академик Лев Митрохин отвечает на вопросы портала "Религия и СМИ" // http://www.religare.ru/2_1062.html

¹⁶⁷ Сергей Капица: "Я - русский православный атеист" // <http://rodon.org/society-090721105032>

¹⁶⁸ Борис Гребенщиков и Андрей Макаревич: Долгий разговор в поезде // <http://www.nneformat.ru/texts/?id=4521>; Борис Гребенщиков оказался в центре религиозного скандала // <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=39532>; Представитель Русской церкви считает не самым удачным миссионерским ходом "суд" над Гребенщиковым // <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39665>; «Ляпис Трубецкой» спел о Будде, Христе и пророке Мухаммаде // http://www.newsmusic.ru/news_2_21966.htm; Горячева Ю. Игры самовыражения. Стас Намин: «Говорят, в прошлой жизни я был индусом» 2010-02-26 // http://antrakt.ng.ru/people/2010-02-26/9_namin.html; Артюх А. Религиозная групповуха на фоне весёлой песенки // http://ruskline.ru/analitika/2010/8/23/religioznaya_grupnovuha_na_fone_vesyolj_pesenki/ и др.

¹⁶⁹ Гете, И.-В. Из моей жизни: Поэзия и правда // И.-В. Гете Собрание сочинений в 10 т. Т.3. - М., 1976. - С. 538.

¹⁷⁰ Свасьян, К.А. Иоганн Вольфганг Гете. - М.: Мысль, 1989. - С. 66, 56.

но так же «оказывалось нежелательным нарушение соответствующей рубрики и философами, которым в отместку была уготована особая и, с позволения сказать, штрафная рубрика «эклетики».¹⁷¹

Мы не имеем возможности отследить здесь все существующие культуры и языки, на которые сегодня переведена, к примеру, Библия, являющаяся, как известно, вообще самым «переводимым текстом» в мире: по данным еще на 31 декабря 2008 года ее полностью перевели на 451, а частично – на 2 479 языков, так что в настоящий момент 95% населения Земли имеют возможность прочесть Библию на своем родном языке¹⁷². Своеобразным было восприятие латинского «religio» и греческого «θρησκεία» в Армении, стране, где христианство впервые в мире стало государственной религией, где различаются «армянское христианство “официальное” и народное», важно учитывать историческую модификацию апостольской доктрины, внешние влияния и особенность этнической консервативной традиции», а термин, обозначающий религию в современном армянском языке – “Կրօն”, “Կրօնք” – определяется как канон, устой, закон и этимологически выводится из наречия “Կրեալ, արեալ” – “несомый, хранимый”, обозначая «не столько вероисповедание, сколько доктрину и религиозный закон, определяющий поведение верующего и его принадлежность к тому или иному религиозному течению», т.е. даже в «средневековье не существовало представления о религии как единстве духовного закона, веры, ритуала, доктрины и организации».¹⁷³

Представляется важным упомянуть и испанский язык, отразивший социальные реалии «страны трех религий», где возникла особая семантика слова «religión», переводящегося на русский язык как «вера», «уверенность», «убежденность»; «верность» (la religión del honor – долг чести), «поверье»; «религия», «конфессия», «религиозность», «набожность»; «благочестие», «монашество» (entrar en religión – постричься в монахи), «алтарь» (el altar y el trono – религия и монархия), «закон», «откровение» (la ley antigua (vieja), ley de Moisés, ley mosaica – закон Моисея, Ветхий завет, иудейская религия, ley de Dios; ley escrita – скрижали закона; десять заповедей; ley de Mahoma, la ley de los mahometanos – закон Магомета, магометанство; la ley evangélica (nueva), ley de gracia – христианство, Новый завет, Евангелие)¹⁷⁴.

В завершение данного обзора, приведем распространенные значения английского слова «religion», поскольку его семантика сегодня определяет особенности конструирования подавляющего большинства теологических и религиоз-

¹⁷¹Свасьян, К.А. Иоганн Вольфганг Гете. - М.: Мысль, 1989. - С. 71.

¹⁷² Священное Писание полностью переведено на 451 язык// <http://www.maranatha.org.ua/snews/r/54732>

¹⁷³Симонян Л.Д. Религия и учение: восприятие религии и религиозности у армян//«Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т.23 /Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2013. С.195, 196.

¹⁷⁴Словарь современного употребления// <http://www.diccionario.ru/t/moderno/general/perevod/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>; Общелексический словарь (испанско-русский) // <http://www.diccionario.ru/t/general/general/perevod/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>

ведческих текстов по всему миру, порождая своего рода «англоцентризм» международного сообщества:

1. A strong belief in a supernatural power or power that control human destiny - твердая вера в сверхъестественную силу или силы, которые управляют человеческой судьбой;

2. An institution to express belief in a divine power - "he was raised in the Baptist religion" (конкретное институциональное учреждение - вероисповедание, конфессия, юрисдикция) выражения веры в божественную силу: «он был воспитан в баптистской религии»;

3. Institution to express belief in a divine power - "a member of his own faith contradicted him" - вообще любое институциональное выражение веры в божественную силу как таковое («представитель его же вероисповедания ему противоречил»);

4. The outward act or form by which men indicate their recognition of the existence of a god or gods having power over their destiny, to whom obedience, service, and honor are due; the feeling or expression of human love, fear, or awe of some superhuman and overruling power, whether by profession of belief, by observance of rites and ceremonies, or by the conduct of life; as a system of faith and worship; a manifestation of piety; as, ethical religions; monotheistic religions; natural religion; revealed religion; the religion of the Jews; the religion of idol worshipers - внешнее действие или форма при помощи которых люди выражают свое признание существования бога или богов, обладающих властью над их судьбами, по отношению к которым необходимо выражать почтительность, послушание и служение; переживание и выражение любви, страха, благоговение перед сверхчеловеческой и высшей властью, либо путем исповедания веры, соблюдением обрядов и церемоний или всем образом жизни: система верований и поклонения; проявление набожности (этические религии; монотеистические религии; естественная религия; богооткровенная религия; религия евреев; религия идолопоклонников);

5. Specifically, conformity in faith and life to the precepts inculcated in the Bible, respecting the conduct of life and duty toward God and man; the Christian faith and practice - специальное: соответствие в вере и жизни библейским заповедям, следование образу жизни и обязанностям по отношению к Богу и человеку (христианская вера и практика);

6. A monastic or religious order subject to a regulated mode of life; the religious state; as, to enter religion - монашеский или религиозный орден, порядок, регулирующий образ жизни (религиозное государство, монашеская республика на Афоне, установить или ввести религию);

7. Strictness of fidelity in conforming to any practice, as if it were an enjoined rule of conduct - строгое и преданное исполнение каких-либо практик, так как будто это заповедь, предписанное правило поведения, но при этом отмечается, что «"Religion" is a common misspelling or typo for: religions», т.е. «религия» это распространенная орфографическая ошибка или опечатка для: «религий».¹⁷⁵

М.В. Карапетян отмечает, что «контекстуальный анализ содержания и употребления лексемы «Religion» помог выявить дополнительные визуальные составляющие одноименного концепта:

¹⁷⁵ Religion/ Webster's Online Dictionary// <http://www.websters-online-dictionary.org/definition/religion>

Религия – социальный феномен (socialphenomenon)
 Религия – национальное явление (nationalphenomenon)
 Религия – нечто очень важное (somethingveryimportant)
 Религия – ценность, нечто положительное и высокое (value, somethingaffirmativeandelevated)
 Религия – один из параметров, определяющих человека (oneoftheparameter, whichdefinesaperson)
 Религия – духовное явление (spiritualphenomenon)
 Религия – связь с Богом (withGod)
 Религия – вера (faith)
 Религия связана с церковью (has a connection with a church)
 Религия – конкретное вероисповедание (concretetecreed)
 Религия – мировоззрение, присущее определенным социумам, лицам, временам (worldviewpeculiartodefinitespersons, societies, times)
 Религия – нечто священное (something sacred)
 Религия – активное начало (activebeginning)
 Религия – знание (knowledge)

Анализ ряда материалов показывает, что в целом «концепт Religion - это некая картина мира, особая организация действительности, характеризующаяся элементами научно-философской, мифолого-религиозной и житейской интерпретацией»¹⁷⁶.

Очевидно, что сами выделенные значения слова «религия» отражают историю его формирования в Европе и современном «евроцентричном» мире, начавшись со «скрупулёзности» исполнения ритуалов римским государственным божествам, переосмыслившись как «благочестивое почитание богов», противостоящее «суевериям», утвердившись на два тысячелетия как богослужение христианской «кафолической еkkлeсии», «монашество», «враждующие юрисдикции (патриархаты, вероисповедания, конфессии, церкви)», став сегодня обозначением как особой формы «некоммерческих организаций», равноправных субъектов современного права (религиозных объединений, деноминаций), так и интимной области личного мира глубинных переживаний «отношения с неизвестным и таинственным», или смысловой общностью «единства самого ценного, истинного и прекрасного», или теоретическим конструктом («обобщения»/«псевдообобщения»), или эмпирическими культурными феноменами и т.п. и т.д., которые подробно будут рассмотрены далее.

Таким образом, можно выделить две формы «живого» бытия лексемы «религия»: «интеракционная»/«книжная», с одной стороны, и три формы, отражающие историко-культурные периоды развития латинского слова «religio», его всемирного распространения в других языках и обретения множества синонимов:

«мозаичный» период, «повседневное-естественное» существование смыслов и слов бесписьменного общения, своеобразных не только в каждой деревне,

¹⁷⁶ Карапетян М.В. Когнитивно-семантический анализ концепта «religio»//«Свеча-2013: Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении» Т. 23 / Отв.ред.Е.И.Аринин.- Владимир, ВлГУ, 2013. С.120.

городе, государстве, но и на каждой улице, семье, диалоге – своеобразно, уникально-локально, мгновенно-темпорально (только в это время и в этом месте, в этом ситуативном контексте) т.е. коммуникативно-интеракционно (подобно тому, как это и есть в современных блогах, с обзора которых начинается этот текст или в телепрограммах разных каналов, где одновременно высказываются совершенно разные утверждения о религии, когда, к примеру, только 12.09.2013 года (когда писался этот раздел) по кабельному телевидению «Навигатор-Владимир» параллельно шли программы почти 100 каналов, в том числе: «Никита Струве. Под одним небом», Культура, 13.20-14.00; «Святые. Изгоняющий бесов», ТВ3-МирТВ, 13.00-14.00; «Редкие люди. Нганасаны. Последние из шаманского рода Нгамтусо», Планета, 13.30-14.00; «Испытайте свой мозг. Вы не поверите своим глазам», National Geographic, 13.00-14.00; "Доброе слово - день" и "День в Шишкином лесу". Союз, 13.30-14.00 и т.п.), где под «религией» понимались совершенно разные феномены – интеллектуальная православная традиция, народная вера, шаманизм, психологические феномены, культурное православие и т.п.;

«письменно-теологический» (доктринально-терминологический), когда слово обыденного языка приобретает нормативные и унифицированные значения, стремящиеся к универсальной однозначности и моносемантической в юридических, теологических, философских и политических письменных текстах (где проводится деление противопоставляемых форм: религия/суеверие, религия/псевдорелигия, истина/ложь, правоверие/ересь, прекрасное/уродливое, высокое/низкое и т.п.);

«письменно-академический» («дифференцированный») сосуществование «терминологических семейств», специализированных в праве, теологии, социологии, психологии, филологии и т.п..

Лексема «религия» в отечественном контексте

Отечественная история, как показывает обращение к известным словарям русского языка, очень наглядно отразилась в изменении значений данной лексемы. Этимологические словари показывают, что слово «религия» (религия, релѳя) впервые встречается в текстах 1705–1706 годов, являясь заимствованием из польского, где *religia* является производным из общеевропейского лат. *religio* («богослужebные обряды», «благочестие, добросовестность», ... буквально — «связанность чем-л.» клятвой, верой и т. д.).¹⁷⁷ Наряду с научно обоснованной этимологией сегодня получила распространение и так называемая «псевдоэтимология», когда, к примеру, утверждается, что «РЕЛИГИЯ («*Pe + Ли + Га* ...») – это «неизменность (сохранность) продолжения пути», или «течение энергии продолжения движения»... В Древнем мире это слово имело лишь бытовое

¹⁷⁷ Этимология и история слов русского языка//<http://etymolog.ruslang.ru/>; Этимологический словарь русского языка. — М.: ПрогрессМ. Р. Фасмер1964—1973//<http://enc-dic.com/fasmer/Religija-11227.html>; Школьный этимологический словарь русского языка//<http://enc-dic.com/rusethy/Religija-3654.html>

значение в смысле, как «память предков», но не было культом и социальным институтом, каким стало в рамках современной технической цивилизации».¹⁷⁸ Ниже мы покажем, что все это не соответствует фактам.

Войдя в русский язык из Европы, слово «религия» уже почти три века воспринимается как «чужое» и включается в отечественные «Словари иностранных слов». В изданиях до 1917 года отмечалось, что религия есть «лат. religio, франц. religion, нем. Religion. Вероисповедание» (1865), «вера в божество и вся совокупность представлений, обрядов и нравственных учений, в которых выражается отношение человека к Богу», «вера в божество и самая форма, в которую она облекается у разных народов. Проходит через 3 стадии: фетишизм, политеизм и монотеизм», существует «шаманская религия», т.е. «одна из языческих религий, распространенная среди диких племен азиатских монголов; миром управляют, по представлению шаманцев, два божества, доброе и злое; им приносятся жертвы, им молятся и их прославляют» (1907), «отношение, которым человек признал себя связанным с невидимым миром. Вероисповедание, вера, вообще признание и почитание Бога. - **Религия** естественная. **Религия**, основывающаяся на побуждениях сердца и ума. Законы морали и независимые от какого-либо особого культа» (1910).¹⁷⁹

В одном из первых изданий «Словаря иностранных слов» (1933) советского периода религия стала толковаться уже как «поклонение сверхъестественной силе (божеству), основанное на вере в мнимое руководство этой силы жизнью природы, человека, общества, организуемое и поддерживаемое эксплуататорскими классами в целях упрочнения своей власти над эксплуатируемыми массами; религия отравляет и извращает сознание масс верой в мнимую «богоустановленность» эксплуататорского строя и тем самым пытается отвлечь массы от классовой борьбы, как «греховного», «богопротивного» дела; вот почему Маркс называл религию «опиумом для народа».¹⁸⁰ «Словарь иностранных слов» (1954) стал уже пояснять в почти энциклопедической по своему объему статье, что «религия – вера в существование сверхъестественных сил – бога или богов, духов, ангелов и т.д. Религиозная форма идеологии возникла в глубокой древности, вследствие бессилия первобытного человека перед непонятными ему

¹⁷⁸ Происхождение слов "религия" и "вера"// <http://zovu.ru/index.php?dn=news&id=729&to=art>

¹⁷⁹ Религия//«Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней». Сост. А.Д. Михельсон. 1865; "Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка". Составлен по Энциклопедическому Словарю Ф. Павленкова, с соответствующими сокращениями в объяснении слов и добавлениями в их числе. 2-е изд. Ф. Павленкова. 1907; "Полный словарь иностранных слов, вошедших в употребление в русском языке". Составил М. Попов. 3-е издание. 1907; "Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка". Материалы для лексической разработки заимствованных слов в русской литературной речи. Составлен под ред. А. Н. Чудинова. Издание третье, тщательно исправленное и значительно дополненное (более 5000 новых слов) преимущественно социально-политическими терминами, вошедшими в жизнь в последние годы. СПб., Издание В. И. Губинского, 1910//<http://enc-dic.com/fwords/Religija-31835.html>

¹⁸⁰ Религия/Словарь иностранных слов, 1933//<http://www.megaslov.ru/html/r/religi8.html>

силами природы и изменялась в зависимости от смены общественно-экономических формаций...в классовом обществе религия является орудием угнетения трудящихся и господства эксплуататорских классов», ...религия противоположна и враждебна науке, стремится сохранить всевозможные суеверия и предрассудки...Коммунистическое воспитание трудящихся, активное участие в социалистическом строительстве и распространение научных знаний преодолевают и неизбежно преодолеют религиозные пережитки а быту и в сознании».¹⁸¹ Изданный в «перестройку» «Словарь иностранных слов» (1990) уже значительно более кратко сообщал, что «РЕЛИГИЯ — одна из форм отражения действительности в фантастических образах, представлениях, понятиях; главным, определяющим признаком религии является вера в реальность сверхъестественного; в настоящее время р. представляет собой сложное социальное образование, включающее религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации».¹⁸²

Постсоветские словари данного типа понимают слово «религия» уже в соответствии с теми значениями, которыми это слово наделяется в «Словарях русского языка»: «1) одна из форм общественного сознания -- совокупность духовных представлений, основанных на вере в существование Бога или богов, в сверхъестественные силы, а также соответствующее поведение и специфические действия (*культ*) 2) одно из направлений такого общественного сознания, та или иная вера, вероисповедание, напр. христианская ~, мусульманская» ~»; «1) мировоззрение и мироощущение, основанные на вере в существование высших сил – Бога или богов и определяющие соответствующую систему действий (*культ*) по отношению к этим силам, являющимся предметом поклонения; 2) одно из направлений такого мировоззрения, та или иная вера, вероисповедание, напр., христианская р., мусульманская р.; 3) * то, чему поклоняются, чему всецело преданы».¹⁸³ Сегодня интернет-версиях «Словаря...» можно найти как несколько расширенное определение версии 1990 года («РЕЛИГИЯ — одна из форм отражения действительности в фантастических образах, представлениях, понятиях; главным, определяющим признаком религии является вера в реальность сверхъестественного; в настоящее время р. представляет собой сложное социальное образование, включающее религиозное сознание, религиозный культ, религиозные организации; р. — исторически преходящая форма общественного сознания»), так и «общесловарную» версии: «1) мировоззрение и мироощущение, основанные на вере в существование высших сил - Бога или богов и определяющие соответствующую систему действий (*культ*) по отношению к этим силам, являющимся предметом поклонения; 2) одно из направлений такого мировоз-

¹⁸¹ Религия/Словарь иностранных слов / Под ред. И.В.Лехина и профессора Ф.Н. Петрова. Издание 4-ое.М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1954. – С. 601.

¹⁸² Религия/Словарь иностранных слов. 19-е издание, стереотипное. М.: «Русский язык», 1990. – С. 437.

¹⁸³ Религия// Музрукова Т. Г., Нечаева И. В. Популярный словарь иностранных слов: около 5000 слов / Под редакцией И.В. Нечаевой. – М.: Азбуковник.2000; Захаренко Е. Н., Комарова Л. Н., Нечаева И. В. Новый словарь иностранных слов: 25 000 слов и словосочетаний. – М.: «Азбуковник», 2003// <http://slovari.ru/default.aspx?p=232>

зрения, та или иная вера, вероисповедание, напр., христианская р., мусульманская р.; 3) * то, чему поклоняются, чему всецело преданы».¹⁸⁴

Ниже представлены ряд словарей русского языка и церковных изданий, который достаточно наглядно показывает эволюцию лексемы «религия» в XVIII - XXI веках:

Церковный словарь (1755)

Не содержит слова «религия»¹⁸⁵

«Словарь Академии Российской. Том 5. Р-С» (1794)

Не содержит слова «религия»¹⁸⁶

Словарь церковнославянского и русского языка (1847)

Религия – "Богочитание; вера в Бога",¹⁸⁷

Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля (1882)

Рели'гія вира, духовная вира, исповиданье, богочитаніе, или основныя духовныя убивденья. **Религіо'зный обрядъ**, обрядъ виры. *Религіозный человекъ*, вирующій, твердый въ вири. **Религіо'зность** ж. свойство, состоянье по прлгт. (вера, духовная вера, исповедание, богочитание или основные духовные убеждения. Религиозный обряд, обряд веры. Религиозный человек, верующий, твердый в вере).¹⁸⁸

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (1899)

Религия есть «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ)¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Религия / Словарь иностранных слов <http://slov.h1.ru/slov%20-%200431.htm>; Религия / Новый словарь иностранных слов / Словарь иностранных слов, 2006 // <http://www.newsis.ru/html/r/religi8.html>

¹⁸⁵ Церковный словарь или истолкование речений славенских, древних, також иноязычных без перевода положенных в Священном Писании и других церковных книгах сочиненный Московскаго Архангельскаго собора протоиереем, и московской духовной консистории членом Петром Алексиевым, разсматриванный вольным российским собранием при Императорском Московском университете и зданный по одобрению святейшаго правительствующаго синода конторы. Печатано при Императорском Московском университете, 1775 года. С.30.

¹⁸⁶ «Словарь Академии Российской. Т. 5. Р-С» (1794) // <http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=2258>

¹⁸⁷ Сергеева Е. В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ / Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165 // <http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

¹⁸⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / 3-е, исправленное и значительно дополненное издание, под ред. проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ», издание «поставщиков Двора ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА» (так указано только в т. 1) товарищества М. О. Вольф, СПб. — М., 1903, 1905, 1907, 1909; / 2-е, «исправленное и значительно умноженное по рукописи автора» «издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа», СПб. — М., 1880, 1881, 1882, 188 // <http://slovvari.ru/search.aspx?s=0&p=3068>; Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.IVM.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. - С. 90-91.

¹⁸⁹ Трубецкой С.Н. Религия / Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI-а. – СПб., 1899. – С. 539.

Полный православный богословский энциклопедический словарь (1900)

По наиболее древнему и принятому объяснению религия есть взаимоотношение между Богом и человеком.¹⁹⁰

Полный церковнославянский словарь Г. Дьяченко (1900)

Собственно нравственная связь человека с Богом, богопочтение.¹⁹¹

Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (1907-1909):

Религия, *лат.*, особое отношение человека к высшему Существо или высшим силам, кот. он поклоняется; причем это поклонение, будь оно чувственным или духовным, предполагает несомненную для верующего сознания реальность того высшего Существа или тех высших сил, кот. оно чтит, а также предполагает и веру, то есть религиозное настроение, и возможность воздействовать на Божество путем молитв, жертвоприношений и др. форм культа.¹⁹²

Полный православный богословский энциклопедический словарь (1913)

...Религия есть взаимоотношение между Богом и человеком.¹⁹³

Словарь Ушакова Д.Н. (1940):

Религия - взгляды и представления, основанные на мистике, на вере в чудодейственные силы и существа. Религии древнего Востока. Мусульманская религия. **Религия** есть опиум народа, - это изречение Маркса есть краеугольный камень всего миросозерцания марксизма в вопросе о религии. Ленин. **Религия** есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Ленин.¹⁹⁴

Словарь русского языка С.И. Ожегова (1949)

Религия - одна из форм общественного сознания - совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения... - одно из направлений такого общественного сознания

Пример: Мировые религии (буддизм, ислам, христианство).¹⁹⁵

Малый академический словарь (1957-1960/1984).

Религия - 1. Мировоззрение, несовместимое с научным миропониманием, основанное на вере в существование бога, сверхъестественных сил, управляющих миром.

¹⁹⁰ Тришин А.Ф. Мировые религии и религиозные памятники. М., Брянск, 1997, с.11

¹⁹¹ Дьяченко Г. Полный церковнославянский словарь", М.1900. С.547 // http://slavdict.parod.ru/_0547.htm

¹⁹² Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (1907-1909) // <http://slovari.yandex.ru/~%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B8/%D0%91%D1%80%D0%BE%D0%BA%D0%B3%D0%B0%D1%83%D0%B7%20%D0%B8%20%D0%95%D1%84%D1%80%D0%BE%D0%BD/%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F/>

¹⁹³ Сергеева Е. В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

¹⁹⁴ Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка//<http://enc-dic.com/ushakov/Religija-66047.html>

¹⁹⁵ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1989. С.674.

Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждою и одиночеством. Ленин, Социализм и религия.

|| с определением.

Та или иная вера; вероисповедание.

Христианская религия. Мусульманская религия.

2.перен.

То, чему поклоняются, во что слепо верят.

Религия труда, стремление отдать всю жизнь на благо Родины служат теми звеньями, которые объединяют все поколения семьи Стасовых. Стасова, Воспоминания.

Малышев был более чем влюблен в математику — это была его религия. Ковалевский, Тетради из полевой сумки.¹⁹⁶

Словарь современного русского литературного языка (1961)

Религия – несовместимые с научным миропониманием взгляды и представления, основанные на убеждении в существовании божественных сил, управляющих миром.¹⁹⁷

Казачий словарь-справочник (1966-1970)

РЕЛИГИЯ - духовное учение вместе с внешними обрядовыми формами, в которых различные народы и отдельные в них общества проявляют свою веру в Бога, создавшего мир, планирующего порядок жизни Вселенной и ею управляющего. На низших ступенях развития люди верили, что их жизнью распоряжается несколько богов, и таких языческих религий существовало много с их особенными обрядами. При постепенном развитии культурного мышления политеизм (многобожие) стал исчезать и уступать место монотеизму - вере в Единого Бога. Теперь во всем мире господствуют четыре основных вероучения: христианство, старозаветное иудейство, буддизм и магометанство. Из христианства возникли - греческая ортодоксальная Р., русское православие со старообрядчеством и многими сектами и римско-католическая Р. со многими протестантскими отпадениями, магометанство поделилось на шиитов и сунитов; буддизм сохраняется в конфуцианстве, ламаизме, браманизме и других Религиях. Казачьи предки тоже вначале были язычниками, но в результате многовекового и непосредственного общения с Греками и христианами Кавказа они стали поклоняться Единому Богу, в некоторых случаях уже от пятого-шестого века. Окончательное же торжество христианства среди Казаков относится к тому времени, когда нашу землю посетил св. Кирилл (около 860 г.).¹⁹⁸

¹⁹⁶ Малый академический словарь. — М.: Институт русского языка Академии наук СССР
Евгеньева А. П. 1957—1984//<http://enc-dic.com/academic/Religija-54173.html>

¹⁹⁷ Словарь современного русского литературного языка. т.12, М.-Л., 1961, с.1199

¹⁹⁸ Казачий словарь-справочник. — Сан. Ансельмо, Калифорния, С.Ш.А. Составитель
словаря Г.В.Губарев, редактор - издатель А.И.Скрылов 1966-1970//<http://enc-dic.com/cossack/Religija-737.html>

С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. Толковый словарь русского языка (1992/1997).

Религия¹. Одна из форм общественного сознания - совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), к-рые являются предметом поклонения.

2. Одно из направлений такого общественного сознания. Мировые религии (буддизм, ислам, христианство).

3. перен. Сложившиеся непоколебимые убеждения, безусловная преданность какой-н. идее, принципу, нравственному закону, ценности. Преклонение перед разумом - его р. Любовь к ближнему - р. гуманиста. П¹⁹⁹

Православный библейский словарь / Отв. ред. К. И. Логачев. - СПб.: Северо-Западная Библейская Комиссия, 1997.

Религия есть искони присущая человеку потребность общения с Богом... Религия основывается с одной стороны на стремлении нашего духа к Богу, а с другой стороны на влиянии Божества на наш дух²⁰⁰.

Большой толковый словарь русского языка (1998)

РЕЛИ́ГИЯ-и; ж. [от лат. religio - набожность, святыня]

1. Одна из форм общественного сознания; совокупность духовных представлений, основывающихся на вере в сверхъестественные силы и существа (богов, духов), которые являются предметом поклонения.

2. (с опр.). Та или иная вера; вероисповедание. *Христианская р. Мусульманская р. Исповедовать буддийскую религию. Хоронить по обрядам своей религии. Никто не знал, какой она религии.*²⁰¹

Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный (2000):

Религия - одна из форм общественного сознания - совокупность представлений, основанных на вере в существование высших сил и существ (Бога и богов), которые являются предметом поклонения.²⁰²

Ефремова Т.Ф. Толковый словарь русского языка (2000/2010).

Религия

1) Одна из форм общественного сознания - совокупность представлений, основанных на вере в существование высших сил и существ (Бога и богов), которые являются предметом поклонения.

2) Каждое из существующих направлений такого общественного сознания, та или иная вера, то или иное вероисповедание (христианство, буддизм, ислам и т.п.).

3) перен. То, что основано на вере.²⁰³

¹⁹⁹ Религия. Значения слова *религия* в толковых словарях русского языка// <http://что-означает.рф/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>

²⁰⁰ Сергеева Е.В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/ Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

²⁰¹ Религия. Большой толковый словарь русского языка. - 1-е изд-е: СПб.: Норинт С. А. Кузнецов. 1998 //<http://enc-dic.com/kuzhecov/Religija-42147.html>

²⁰² Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. - М.: Русский язык, 2000.-С. 458

²⁰³ Религия. Значения слова *религия* в толковых словарях русского языка// <http://что-означает.рф/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>

Толковый словарь русского языка Д. В. Дмитриев. 2003

1. Религией называется связь человека с Богом, вера человека в Бога.

Противопоставлять науку религии. | Книги по истории религии. | Отношение, уважение к религии. | Жить без религии. | Говорить на тему религии. | Искать утешение в религии.

2. Религией называется чья-либо форма вероисповедания.

Мировые, забытые религии. | Господствующая, государственная религия. | Христианская, мусульманская, эллинская религия. | Исповедовать буддийскую религию. | Хоронить кого-либо по обрядам своей религии. | Стать приверженцем новой религии.²⁰⁴

Синонимами слова «религия» выступают такие термины как «вера», «теизм», «вероисповедание», «вероучение», «верование», антонимами - «атеизм», «неверие», «безбожность», гиперонимами – «мировоззрение», «вера», а гипонимами – «монотеизм, политеизм, ислам, христианство, буддизм, язычество, иудаизм, мусульманство, синтоизм, индуизм, синто, даосизм, конфуцианство, ламаизм, ведизм, тотемизм, парсизм, зороастризм, брахманизм, иудейство, маздеизм, джайнизм, браманизм, сикхизм, сабеизм, ведаизм, друидизм, мандеизм, таосизм».²⁰⁵

«Семантический словарь» утверждает, что «РЕЛИГИЯ 1. Одна из форм общественного сознания -- совокупность духовных представлений о существовании Бога или божеств, сверхъестественных сил, к-рые являются предметом поклонения. 2. Одно из направлений такого общественного сознания. *Монотеистические религии. Политеистические религии. Мировые религии* (христианство, ислам, буддизм). || *прил. религиозный, -ая, -ое. Религиозное мировоззрение. Религиозные учения, направления. Религиозные представления.* 3. *перен.* Сложившиеся непоколебимые убеждения, безусловная преданность какой-н. идее, принципу, нравственному закону. *Р. человеконенавистника -- ненависть. Помощь ближнему -- р. гуманиста.*²⁰⁶

Религия выступает как то, что может быть:

новой, традиционной, христианской, другой, праиндоевропейской, мировой, государственной, древней, любой, разной, основной, старой, истинной, всякой, католической официальной монотеистической никакой древнеримской языческой древнегреческой восточной организованной политеистической еврейской различной мусульманской вечной древнеегипетской великой греческой современной многой анимистической иной естественной иудейской египетской ин-

²⁰⁴ Толковый словарь русского языка Д. В. Дмитриева. 2003//<http://enc-dic.com/dmytriev/Religija-3921.html>

²⁰⁵ Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений.- под. ред. Н. Абрамова//<http://enc-dic.com/synonym/Religija-211611.html>; Религия // <http://ru.wiktionary.org/wiki/%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F>; Словарь русских синонимов // <http://classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Vasmer-term-11020.htm#ushakov>

²⁰⁶ Русский семантический словарь. Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений / Российская академия наук. Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова; Под общей ред. Н. Ю. Шведовой. – М.: "Азбуковник", 1998.//<http://slovari.ru/search.aspx?s=0&p=3068>

дийской странной господствующей единственной протестантской исповедующей африканской собственной римской настоящей сексуальной первобытной синкретической целой примитивной единой племенной национальной женской славянской остальной китайской местной всемирной индоевропейской святой

Религия выступает как то, что может сделать сама, или что можно сделать с ней:

запрещать, являться, составлять, пытаться, освободить, играть, остаться, возникнуть смешаться изумлять проповедоваться начинаться приобрести умереть сделать пошатнуться оказаться служить иметься относиться иметь сохраниться существовать казаться ходить отличаться утверждать заключаться удариться жертвовать заменить превратиться родиться истребить принести требовать представлять дать принять перестать представляться выйти считаться оживиться позволять направлять делать сыграть включать отжить объявляться считать занимать почитать допускать нравиться кипеть давать вырасти исчезнуть суметь лежать обнажать дойти²⁰⁷

Е. В. Сергеева отмечает, что с начала XVIII в., когда это слово входит в «книжную» культуру России, оно понимается «богословско-метафизически» как «Богочитание; вера в Бога», что «демонстрирует, с одной стороны, сходство восприятия религии и веры, а с другой - осознание различия этих понятий, ибо *богочитание* не то же самое, что просто вера», затем внимание начинают акцентировать на внутреннем мире личности ("Религия есть искони присущая человеку потребность общения с Богом"... "...Религия основывается с одной стороны на стремлении нашего духа к Богу, а с другой стороны на влиянии Божества на наш дух"), формируется его связь с понятиями «отношение», «мировосприятие» и «организованность» («церковность»), в 30-е гг. XX в. в «Словаре Ушакова» начинают утверждать, что «вера - основа религии, но не сама религия», а после «перестойки» церковная лексика, «религионимы», возвращаются как «основная часть словарного состава *современного* русского языка».²⁰⁸

Филологический анализ показывает, что «некоторые лексемы, связанные в XIX веке со сферой религии, в Словаре Ушакова перестают осознаваться как религионимы (брак, греховодник, грешно, отчихвостить, поганый, нехристь), а воспринимаемое как основное в XIX в., религиозное значение в Словаре Ушакова может становиться вторичным», однако, «даже лексикографическое издание, созданное в годы борьбы с религиозным мировоззрением, демонстрирует, что можно минимизировать количество и толкование вербализаторов концепта "Религия" в словаре, но насильственно исключить их из русской языковой картины мира невозможно».²⁰⁹

²⁰⁷ Религия/ Словарь ассоциаций// <http://www.reright.ru/analysis/587061~%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F.html>

²⁰⁸ Сергеева Е.В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

²⁰⁹ Сергеева Е.В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

Е. В. Сергеева наиболее детально из известных автору филологов выделяет 16 значений лексемы «религия» в современном русском языке:

1. Религия - социальный феномен.

Интересным представляется тот факт, что наибольшее количество примеров связано с содержательным компонентом "социальное". Этот элемент содержания концепта оказывается даже более важным, чем связь с верой и божественным. ...Современной языковой личности свойственен прагматизм даже в сфере надбытовой, сверхреальной, поэтому для нее религия важна как социокультурный феномен, играющий какую-либо роль в практической деятельности. ...Многочисленные контексты демонстрируют, что религия воспринимается как значимая составляющая существования социума, связанная с его идеологией, политической структурой, экономикой, правовыми нормами, культурой. ... концепт "Религия" современной языковой личностью воспринимается прежде всего как "инструмент для решения конечных исторических задач".

2. Религия - национальное явление

Значительное количество контекстов употребления лексемы указывает на содержательную составляющую концепта, связанную с восприятием религии как фактора, определяющего мировосприятие нации, ее самосознание, ментальность и традиции. ...Религия не просто как "способ" верить в Бога, но и как особый способ осмысления нацией своего существования оказывается почти столь же значимой, как религия - способ взаимодействия с социумом как таковым. Однако подобная мировоззренческая установка может быть значима не только для национального самосознания, но и для жизни человека вообще.

3. Религия - нечто очень важное.

Религия продолжает играть большую роль в жизни людей. ...Религия оказывается основой существования, причем основой более широкой и свободной, чем собственно организованная связь с Богом... Все перечисленное определяет высокую ценность религии для человека и общества.

4. Религия - ценность, нечто положительное и высокое.

Слово религия употребляется обычно в ряду наименований положительных понятий, воспринимаемых со знаком "+"...Религия выше народа, общества и социальных институтов...Ценностный аспект религии не обязательно связан с верой в Бога...Религия ценна во многом потому, что определяет нравственность человека и общества, она является своеобразной "высшей моралью"... Более того, религия воспринимается как свет духовный...Вполне закономерно поэтому, что религия во многих примерах предстает фактором, определяющим сущность личности.

5. Религия - один из параметров, определяющих человека.

Значительная часть контекстов, связанных с этим содержательным компонентом концепта, представляет из себя ряд однородных членов, называющих факторы, значимые для самосознания личности (язык, образование, культура и др.)... Вероятно, значимость религии соотносится с ее духовностью.

6. Религия - духовное явление.

Чаще всего лексема, эксплицирующая концепт, в подобных случаях употребляется в ряду наименований, связанных с духовной сферой... Понятно, что

такой значимый и, более того, первостепенный для языковой личности XVIII, XIX и начала XX вв. содержательный компонент, как "связь со сверхъестественным", не может не актуализироваться в поле концепта "Религия", хотя, как бы парадоксально это ни выглядело, этот компонент, судя по количеству представленных в Национальном фонде русского языка примеров, не относится к наиболее важным.

7. Религия - связь с Богом.

Религия есть жизнь в общении с Богом... Казалось бы, актуальность приведенного фрагмента поля концепта должна определять сходную актуальность компонента содержания "вера". Однако подобные ожидания не оправдываются. По-видимому, следует особенно подчеркнуть, что современная языковая личность уже не воспринимает религию как "просто" веру. В Национальном фонде русского языка были выделены лишь единичные примеры употребления номинанта концепта в этом значении. Это еще раз подтверждает то, что перед нами отнюдь не дублетные концепты.

8. Религия - вера.

Более важен другой содержательный компонент концепта - "основанное на вере".

9. Религия основана на вере.

Вполне понятно, что связь с верой и Богом обуславливает содержательный компонент "связь с церковью".

10. Религия связана с церковью.

Парадоксально, но контексты, указывающие на эту связь в Национальном корпусе русского языка также весьма немногочисленны, если не сказать – единичны. Возможно, как свидетельствуют уже представленные примеры, религия воспринимается как нечто значительно большее, чем сообщество верующих. ...В то же время восприятие религии как конкретного "способа" верить, как определенного мировоззрения - несомненно, и с подобным пониманием соотносится несколько содержательных составляющих концепта.

11. Религия - конкретное вероисповедание.

12. Религия - мировоззрение, присущее определенным социумам, лицам, временам

13. Религия - мировоззрение, обладающее характерными особенностями, какими-либо специфическими качествами.

Интересно, что некоторые элементы содержания концепта "Религия" могут быть совершенно не связаны с собственно верой или Богом.

14. Религия - нечто священное, связанное с поклонением вообще

Показательно, что религия, "связь", воспринимается языковой личностью не как пассивное состояние, а как активно действующая сила (*Apple - это не компьютер, это религия и т.п.*).

15. Религия - активное начало.

Подобные примеры, прямо указывающие на активную роль религии в социуме, немногочисленны, однако часто с лексемой религия употребляются сказуемые, обозначающие активные действия...

16. Религия - знание.²¹⁰

В целом, как отмечает Е. В. Сергеева, «Национальный корпус русского языка», отражающий «современную русскую языковую картину мира», демонстрирует, что слово «религия» обозначает «как определенное мировоззрение, основанное на вере в Бога и связанное с организованным поклонением ему, с одной стороны», так и «специфический общественно-политический феномен - с другой».²¹¹ Таким образом, в любом слове различается «коннотат/денотат», «омонимия/полисемия», «прямое/метафорическое» и «подлинность/имитация».

Религия и «не религия».

Сегодня, с одной стороны, наука предполагает создание «искусственного языка» академического религиоведения, способного представить некую сопоставимость таких разных, но совершенно «эмпирических» явлений как, к примеру, «шаманское камлание», «православная литургия» и «сидение на пороге Комнаты» (в «Сталкере» А. Тарковского) как проявлений «феномена религии». С другой стороны, множество специалистов, занимающихся этими и сходными с ними конкретными феноменами, всегда встают перед «философским», «метафизическим» вопросом: не является ли такое обобщение в действительности «псевдообобщением», «паронимом», «вырыванием из контекста», искажением «исторической реальности», «покорением действительности» (Дж. Оруэлл) или профанирующей «подстановкой современных смыслов», как, к примеру, в показательной и цитированной выше статье «Была ли у древних греков совесть?», где говорится, что некоторые обобщения могут нивелировать «глубочайшее различие между античностью и новым временем в понимании природы человека, его духовного и интеллектуального облика, его общественных функций».²¹²

Христианство тысячелетиями не считало (и не считает) магию (колдовство, шаманизм) своим ближайшим родственником, т.е. «религией», как это видится религиоведам (как это преподается в стандартных университетских курсах) и Минюсту РФ, регистрирующему «объединения «шаманистов» в качестве «религиозных». В связи с этим возникает риторический вопрос, должна ли наука, из уважения («эмпатии») к христианам принимать во внимание их понимание «колдовства» и следовать именно этому пониманию, как это иногда уже делается не только в некоторых академических статьях, но и в ряде учебных пособий т.н. «конфессионального религиоведения» или предпочесть стандартную для гуманитарных наук «эмпатию» к «носителям колдовского миропонимания», причем, поскольку все они являются «гражданами РФ» с гарантированной «свободой совести», то такая «отстраненность от христианства», как и «отстраненность от колдовства», может вызвать «неприязнь» у ряда «ревнителей», признающих «нормативной» только «вовлеченность до смерти»?

²¹⁰ Сергеева Е.В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

²¹¹ Сергеева Е.В. ЛЕКСИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ КОНЦЕПТА "РЕЛИГИЯ" В РУССКОМ ЯЗЫКЕ/Политическая лингвистика. - Выпуск (2) 22. - Екатеринбург, 2007. - С. 151-165//<http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm>

²¹² Ярхо В.Н. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) Античность и современность. М., 1972. С. 252-353.

Философское религиоведение всегда представляет собой определенную редукцию «эмпирической религии» к теоретической модели, осуществляя понятийную фиксацию сложной и многомерной реальности в категориях всеобщего, универсального. В этой связи возникает множество проблем корректности и адекватности категориального аппарата религиоведения, оправданности той или иной «редукции», той или иной версии определения термина «религия», подробнее рассмотренных далее, подобно тому, как «понятие 'культурная специфика' не может не имплицировать наличие чего-то общего, *единого* для разных культур, *устойчиво-повторяющегося* в них».²¹³ Действительно, если шаманизм, христианство, ислам или буддизм – это религии, формы «религиозного феномена», «нечто, относимое к категории религия», то эти утверждения, прежде всего, сами являются собственно научной конструкцией XVIII-XIX веков, конкретным «изобретением» конкретных авторов, которое, однако, и тогда и сегодня может быть совершенно неприемлемым как для самих носителей этой традиции, так и для других исследователей. В.И.Гараджа отмечая, что «слово "религия" не во всех языках имеет однозначные эквиваленты, что в обыденной речи в слово "религия" вкладывается неоднозначное содержание», а «понимание религии, которое принимает за образец христианство, часто неприложимо к другим религиям», ставит «вопрос о том, что в них составляет собственно "религиозный момент" - то, что делает религию религией?»²¹⁴

В интернете можно встретить множество опровержений самого факта отнесения шаманизма, буддизма, христианства или ислама, как культурно-исторических явлений, к категории «религия»:

«шаманство - не религия, не магия, это связь человека с богом, природой и вселенной», общими чертами которой являются «наличие культа предков, а также отправление ритуалов шаманом, способным впасть в особое, экстатическое состояние, и в этом состоянии, по представлению носителей культа, осуществляющим связь с потусторонним миром»;²¹⁵

«буддизм – ЭТО НЕ РЕЛИГИЯ», а «особый ОБРАЗ ЖИЗНИ – это гармоничное, золотое течение среди человеческой породы»;²¹⁶

«ислам - это образ жизни, а не религия»;²¹⁷

²¹³ Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектура культур// Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Вост. лит., 2008, стр. 139-154// http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicatn/texts_2/inak.htm

²¹⁴ Гараджа В. И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: ИНФРА-М, 2005. С.68

²¹⁵ Токтоналиева Ч. "Таинство шаманки" с 80% скидкой в институте традиционной восточной медицины//http://www.gorodinfo.ru/discounts/item289539/?utm_source=subscriptions&utm_medium=link_get_discount

²¹⁶ Буддизм не религия...//<http://www.gnozis.info/?q=node/3896>

²¹⁷ Ислам - это религия или образ жизни?// <http://islamforum.ru/threads/%D0%98%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC-%D1%8D%D1%82%D0%BE-%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F-%D0%B8%D0%BB%D0%B8-%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%B7-%D0%B6%D0%B8%D0%B7%D0%BD%D0%B8.1745/>

«христианство - это не религия. Это кризис всех религий».²¹⁸

Все эти и множество других, подобных им, высказываний стремятся представить данные феномены в качестве самобытных, уникальных и самодостаточных «реальностей» («символических вселенных», «воображаемых миров»), несопоставимых, несравнимых и несоизмеримых с другими. Такого рода энтузиазм «ревнителей» самобытности, присутствующий в самих этих традициях как искреннее «народное убеждение» или утонченные «элитарные концепции», выступает, однако, в качестве совершенно неочевидного для представителей других традиций («инославных и иноверных»). Тем не менее, путешествия, дипломатические отношения торговля с «иноверцами», создание «полирелигиозных» (многоконфессиональных) обществ (к примеру, «Испании трех религий» времен кастильских королей XV века или мистического «единства народа христианского» Австрии, Пруссии и России в терминах «Акта Священного Союза» 1815 года) потребовали разработки беспристрастного языка права, философии и науки, способных дать «книжный» анализ утверждениям «бытового», «народного» или «конфессионально-богословского языка» некоторых мирян и ревнителей.

Сегодня, как уже отмечалось выше, наблюдается возвращение «религиознимов» в язык повседневного общения и «Словари русского языка», что, с одной стороны, приносит в современную культуру особую семантику средневекового миропонимания с ее серьезным вниманием к «вечным вопросам», но, с другой, оно же становится порой не просто «голосом в многоголосье», но вызовом «принудительной монокультуры». Так, в изданиях Русской Православной Церкви Московского Патриархата религию определяют как «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала – Бога», которой противопоставляются «формы ее вырождения» – шаманство, магия, колдовство, вера в астрологию, сциентологию, йогу, философию, социологию, этику.²¹⁹ Эти феномены культуры квалифицируются как «псевдорелигиозные явления», и они «суть лишь результат ... деградации, распада, извращения, часто сознательной подделки» собственно «религии», под которой подразумевается православие.²²⁰ Сходные утверждения делают не только церковные, но и некоторые светские исследователи, отмечающие опасность распространения иррациональной «эзотерики» для духовного и физического здоровья нации.²²¹ Типичное понимание противостояния просвещения и невежества народа выразил Н.Г.Чернышевский, который писал о «массе народа», которая «погружена в препорядочное невежество ... верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными расказами совершенно еще языческого характера»²²².

²¹⁸ О. Александр Мень ХРИСТИАНСТВО. Лекция (прочитана 8 сентября 1990 года, за несколько часов до гибели) // http://www.alexandrmn.ru/lectures/hrist_vo.html

²¹⁹ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С.7–8.

²²⁰ Там же. С.8.

²²¹ Борецкий Р. Академики и «всякая чертовщина» // Новое время. № 42, 1996. С.38–39; Куницын И. Угроза национальной безопасности? // НГ-Религии. 24 июля 1997 г. С.2 и др.

²²² Чернышевский Н.Г. О причинах падения Рима // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. Т. VII, М., 1950. С.665.

Вместе с тем, идея «двоеверия» народа, получившая распространение в XIX веке, сегодня понимается как очередная волна «религиозного ригоризма», который, как отмечал В.М.Живов, акцентируя «нечистое происхождение народных обычаев», хотя «общераспространенным было восприятие их как нейтральных элементов, не противоречащих христианству», выступавших как привычная и неререфлексируемая социальная норма, сам выступил как «рационализация религии и стремление к ее 'очищению'», как «развитие магических учений и реакция на них, идентифицирующая их с 'народным' магизмом», приводя к «актуализации десемантизированных элементов»²²³. Сегодня, однако, некоторые «церковные СМИ» могут сообщать, что «прийти к священнику за благословением – совсем не то, что прийти к шаману, чтоб он покамлал, постучал в бубен, и наше желание непременно исполнилось», тогда как другие (возможно, «шаманистские»?) могут описывать случай, когда «батюшка продолжал служить в православном храме, а после службы снимал рясу, надевал шаманское облачение и принимал страждущих», причем «к нему как к шаману народу ходило больше, чем как к православному священнику», а «Епископ Иннокентий (Вениаминов), церковный просветитель якутов, смотрел на шаманизм скорее как этнограф, чем как миссионер».²²⁴

Игумен Агафангел (Белых), служащий в Якутии, замечает, что «православное христианство очень многообразно», при этом «и опыт умных кандидатов богословия может быть для кого-то, в одной ситуации, более спасительным, чем опыт верующей бабушки-молитвенницы из глухой деревни, а в другой – наоборот», что важна «готовность принять к размышлению позитивный опыт любого человека и добрая направленность к другому человеку, готовность принять его таким, какой он есть», в том числе с «бытовым шаманизмом».²²⁵ Он напоминает о т.н. «национальном христианстве» в которое считается допустимым «включение любых национальных мотивов, лишь бы они не противоречили Евангелию», проводя аналогию с «африканскими традициями Православия», в качестве примера упоминая о случае, когда он «предложил поставить у храма сэргэ (это такой столб – высокая коновязь, священный предмет), и вдруг наши прихожане заволновались: «Но как же, батюшка! Это ведь наше якутское язычество! Разве можно смешивать с христианством»? Я им в ответ показал записи с африканского православного богослужения, где бьют в священные гигантские барабаны»²²⁶. Действительно, отмеченное выше «русское народное двоеверие»,

²²³ Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной традиции// <http://philology.ru/literature2/zhivov--02.htm>

²²⁴ Бубен шамана//<http://www.pravmir.ru/buben-shamana/#ixzz3AAQjM9yg>; Православный шаман//<http://www.ethnonet.ru/etnografiya/pravoslavnyj-shaman/>; Бубен шамана освятил церковь//http://www.pravda.ru/faith/confessions/nationreligions/08-12-2011/1096011-ouuun_orthodoxy-0/

²²⁵ Игумен Агафангел (Белых) Территория особой миссионерской ответственности. Самый северный приход// <http://www.pravmir.ru/territoriya-osoboj-missionerskoj-otvetstvennosti-chast-1-samyj-severnij-prihod/>

²²⁶ Игумен Агафангел (Белых) От «Дао Дэ Цзин» до православной Якутии// <http://www.pravmir.ru/igumen-agafangel-ot-dao-de-czin-do-pravoslavnoj-yakutii/>

т.е. сочетание «причастности к Вселенскому Православию» с «причастностью к языческим суевериям» было массовым и в этом смысле «нормативным» в течение столетий. М.Элиаде в этой связи обращал внимание на то, что само понятие «нормативности» в религиоведении не должно относиться только к «социологическим» реалиям, т.е. «нормативное православие» отнюдь не сводится к «социологически данному православию», к тому, что «простые люди» думают о «православной традиции почитания Бога» и как они отвечают на вопросы анкеты, но совершенно необходимо знать и собственно «теологически-нормативное» понимание реальности, даже если им владеет только один человек в сообществе²²⁷. Проблема «нормативности» СМИ последних десятилетий обсуждали и более «экзотические» темы: «Православие топлесс?» (2009)²²⁸

Подозрительное отношение к сказке как «народным суевериям», «языческим предрассудкам» и «пустым развлечениям», характерно не только для литераторов эпохи Просвещения, «педологов», но и для части церковно-охранительной «ригористической субкультуры», критикуется, к примеру, А.Кураевым в известной дискуссии об отношении «православных» к «Гарри Поттеру»²²⁹. Он очень позитивно оценил и другую известную современную сказку («Хроники Нарнии») именно потому, что «в Нарнии много евангельского», как и в книгах К.Льюиса вообще, которые «действены тем, что они не сразу выдают свою тайну: они проповедуют, не наставляя», поскольку «читатель сначала влюбляется в автора, в мир его мыслей и героев, а лишь затем начинает догадываться, откуда же берет начало тот свет, который наполняет собою весь объем Lewisland'a» и что «немного есть в мире даже христианской культуры книг, которые до такой степени были бы пронизаны Пасхальным светом, как книги Льюиса».²³⁰

В целом отношение в церковной среде к «язычеству» отнюдь не столь однозначно, как \то может иногда показаться, поскольку и само «язычество» далеко от однозначности и аналитической ясности. Так, к примеру, Л.П.Карсавин, отмечал, что «язычник, живущий 'по Истине', может быть большим христианином, чем 'христианин', действующий вопреки ей».²³¹ Простое отождествление «конфессиональной общности» с «стоянием в Истине» отнюдь не является очевидным и, как отмечал С.Н.Булгаков, «мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие волю Его, и наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые...».²³² И.А.Ильин писал, что «современное человечество изобилует "православными",

²²⁷Элиаде М. Трактат по истории религий. Т.1, СПб.: Алетейя, 1999. С.37-39.

²²⁸Артем Акопян: Секс, Бог и валидол//<http://www.rus-obr.ru/ru-club/3631>;

²²⁹Кураев А. "Гарри Поттер" в Церкви: между анафемой и улыбкой // http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=50

²³⁰Кураев А. Закон Божий и "Хроники Нарнии"// http://www.pravmir.ru/article_274.html

²³¹Карсавин, Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин // Карсавин, Л.П. Путь православия / Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. - М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С.541-542.

²³²Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/Сост., вступ.ст., коммент. С.М.Половинкина. - М: Русская книга, 1992. - С.55.

“католиками” и “протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде “христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности». ²³³ Близок к нему и протестантский теолог К. Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками». ²³⁴ В эпоху Реформации об этом же писал Мартин Лютер, отмечавший что «мир и большинство людей – нехристиане и таковыми останутся, хотя все одинаково крещены и называются христианами». ²³⁵ Однако такую же критику мы встречаем и в «Повести временных лет»: «словом только называемся христианами, а живем, как язычники...». ²³⁶ В государстве, где большинство населения называет себя христианами и православными, их образ жизни вызывает горькие мысли у священнослужителей: «Итак, смотрю я вокруг, - и сердце сжимается болью. Страна наша величается православной, следовательно – в самом чистом значении слова – христианскою, а где оно – наше христианство? Куда ни посмотришь – самое настоящее язычество!» ²³⁷

В этом же контексте важна и так называемая проблема «христиан до Христа», когда ряд авторов отмечает, что «древнейшие православные святые считали “христианами до Христа” праведных язычников-философов», всех тех, кто «искал Единого Бога и во имя Его подавал своему ближнему “хоть чашу холодной воды”, чья совесть вела к служению Богу и добру». ²³⁸ Сегодня А.И.Осипов, С.А.Мазаев и другие авторы приводят исторические примеры многих «христиан до Христа». ²³⁹ О «христианстве до христианства» писал Э.Жильсон, ²⁴⁰ а о необходимости «христианства без религии» после Бухенвальда - Д.Бонхеффер. ²⁴¹ В целом такой подход восходит и к авторам, работавшим до революции 1917 года, когда, к примеру, Б.М. Мелиоранский писал, что «...апологеты выводят, что...Сократ и Гераклит были христианами до Христа», ²⁴² а Л.П. Карсавин полагал, что «все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в

²³³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М., 1993. – С.34.

²³⁴ Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992. – С.4.

²³⁵ Лютер М. Избранные произведения. - СПб: Фонд Лютеранского наследия, 1997.– С.128.

²³⁶ Повесть временных лет// <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4869>

²³⁷ Никон, архиепископ. Православие и грядущие судьбы России./ Сост. Священник Я. Шипов. – М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, «Новая книга», 1994. – С. 49.

²³⁸ Диакон Андрей Кураев: Пасха – путь из ада.//<http://www.pravkniga.ru/news/3038>

²³⁹ Осипов А.И., Посмертная жизнь//<http://www.voskres.3dn.ru/Biblioteka/posmert.pdf>; Мазаев С.А. Христианин до Христа <http://www.bogoslov.ru/text/455620.html>; Ермолтн А. Христиане до Христа.// <http://morgulis.tv/2010/11/xristiane-do-xrista-aleksandr-ermolin/>

²⁴⁰ Жильсон Э. Дух средневековой философии //Работы Э.Жильсона по культурологии и истории мысли. Вып.1. М., 1987. С.146–153.

²⁴¹ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхеффера //Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. М., 1994. С.14.

²⁴² Мелиоранский Б.М. Христианство // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 435.

инославии – Церковь», «Платон и Сократ...тоже в Церкви Христовой». ²⁴³ М. Поснов тоже отмечал, что в язычестве «многие церковные писатели ... (Св. Иустин, Феофил, Ориген, Климент Александрийский, Василий Великий, Иоанн Златоуст) находили ... глубокое предчувствие божества, божественного Логоса, рассеявавшего семя, лучи истины». ²⁴⁴ В состав «святых» христианской церкви включается и Моисей, «Святой пророк Боговидец», ²⁴⁵ который не входил и не мог входить в ту или иную «собственно христианскую» общину, т.е. был «некрещеным» и не «причащался», как и ряд других иудейских дохристианских «верных Единого Бога» ²⁴⁶. Те же проблемы возникают и в связи с проблемой «христиан вне конфессий». ²⁴⁷ Все это, в конечном счете, восходит к неразрешенной до настоящего времени проблеме границ «церковности», поскольку самой своей практикой (икономии и акривии) «Церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается "внешний мир"». ²⁴⁸ Тем самым в рамках богословской и религиозно-философской традиции признается необходимость различать «конфессиональную» и «подлинную» причастность к действительности.

Проблема в рамках религиозоведческого подхода может быть осмыслена в контексте общей теории, позволяющей понять стремление личности преодолеть хаос непрерывно изменяющихся реакций на внешний мир в тех или иных символах, кодирующих нечто устойчивое и неизменное в этом потоке впечатлений. Исторически его содержанием стали первые представления о феноменах окружающей действительности, их выражающие слова древних языков и мифы как первые последовательные «повествования». Многие исследователи подчеркивают трудности с переводом текстов мифов на современные языки, поскольку такой перевод выступает как диалог культур, где метафора играет роль универсального способа сближать разнородное, отождествляя современность с традицией, с тысячелетним опытом символизации действительности в терминах архаичного языка ²⁴⁹. Собственно и сам миф выступает как перевод физиологического «языка» потока изменчивых непосредственных восприятий и эмоций индивида

²⁴³ Карсавин, Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин // Карсавин, Л.П. Путь православия / Сост. и вступ. ст. П.О. Николова. – М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С.539.

²⁴⁴ Поснов М. ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ // http://krotov.info/history/00/posnov/02_posn.html

²⁴⁵ Святой пророк Боговидец Моисей // http://www.pskov-eparhia.ellink.ru/browse/show_news_type.php?r_id=6059

²⁴⁶ Святой пророк Боговидец Моисей // http://www.pskov-eparhia.ellink.ru/browse/show_news_type.php?r_id=6059

²⁴⁷ Аверинцев С.С. О Симоне Вейль // Новый мир. 1990. № 6. С. 249; Конфессиональное христианство - это отступничество // <http://jesuschrist.ru/forum/548558,,all.php>

²⁴⁸ Афанасьев Николай, прот. Вступление в Церковь / http://krotov.info/library/01_a/fa/nasyev_07.htm#11

²⁴⁹ Стеблин-Коменский М.И. Миф. М., 1976. С.92; Мифы и предания папуасов Мариид-аним. М., 1981. С.319 и др.

на символический язык локальной общины, носящий сверх-индивидуальный и сверх-эмоциональный характер.

Современная религиозная методология, и это признается как профессионально, так и светски ориентированными авторами, призвана не только предельно точно и непредвзято описать и истолковать факты, но и за общими характеристиками организации увидеть личность так или иначе верующего человека, понять смыслы, внутренние импульсы, поддерживающие конкретную религиозность.²⁵⁰ В XIX веке актуальность этой проблемы виделась в специфике описания христианами религий нехристианских народов, на что указывал еще основатель этнографии Э.Тайлор.²⁵¹ Проблема сохраняет свою актуальность как для этнографии, так и для религиоведения и сегодня, ибо часто, подобно средневековым миссионерам, «наблюдатели рассказывали о "примитивных" верованиях исходя из собственных концепций»²⁵². На «необходимость более тщательной проработки понятийного аппарата» обращают внимание современные исследователи, столкнувшиеся со своеобразием новых религиозных организаций.²⁵³

Вместе с тем, В.Я.Пропп указывает на поразительную универсальность сказки и ее бессмертие: «Ее в такой же степени понимают не приобщенные к цивилизации представители народов, угнетенных колониализмом, как и стоящие на вершине цивилизации умы, такие как Шекспир, или Гете, или Пушкин»²⁵⁴. Она выступает как «универсальное средство международного взаимопонимания», вполне переводимое с одного языка на другой. Различие между «мифом» и «сказкой» иногда видят в их социальной функции, т.е. в том, что «миф» – сакрален, в него верят, а «сказка» – занимательна, воспринимаясь как «небывальщина».²⁵⁵ Иначе говоря, истории, воспринимаемые в обществе как «серьезные», маркируются как «миф», тогда как «занимательные» – это «сказка».

Религиоведение здесь начинает тесно соприкасаться с литературоведением, фольклористикой, языкознанием и теорией коммуникаций. В этой связи уместно привести утверждение А.Боннара о том, что «греческая религия ... в сущности ... и есть фольклор. Различие, которое теперь проводят между религи-

²⁵⁰Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7-ми томах. Т.1. Истоки религии, с.11; Основы религиоведения. С.9; Горенко И.В. Предисловие к публикации // Вопросы философии. № 2, 1997. С.114.

²⁵¹Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.26, 32, 33, 37 и др.

²⁵²Религиозные верования: свод этнографических понятий и терминов. Вып.5, М., 1993. С.6.

²⁵³ Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник. Под общ. ред. М.М.Прусака, В.В.Борщева, Сост.: Иваненко С.И. и др. Аналитический вестник № 24. Специальный выпуск. М., 1996. С.240; Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник /Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник № 1. Белгород, 1997. С.5–7; Кантеров И.Я. Новые религии в России и молодежь //Свеча–97: Сборник методологических и методических материалов по религиоведению и культурологии /Ред.-сост. Е.И.Аринин. Архангельск, 1997. С.51.

²⁵⁴Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984, с.27.

²⁵⁵ Там же, с.42–46.

ей и фольклором, вероятно, имеет смысл, когда касается такой догматической религии, как христианство, но совершенно его утрачивает, когда его относят к античным религиям»²⁵⁶.

Сказки, мифологию и фольклор могут в ряде теологических изданий сводить к «бездуховным» и «безнравственным» историям, служащим для объяснения культа или, в изданиях искусствоведческих, к подобию современного художественного творчества, к игре воображения, отождествляя его с «поэзией», со свободным вдохновенным индивидуальным творением «чувственных образов», отличным от надличностных форм как догматизированной христианской «теологии», так и научной «теории». Интересна в этом контексте позиция И.М. Дьяконова, подчеркивающего, что архаичный миф можно определить только в противопоставлении современным специализированным типам повествования – литературе (искусству), науке и религии.²⁵⁷ Миф здесь выступает как средство познания действительности не через логичные и верификативные абстрактные понятия научных суждений, а через метафору или «троп».

Когда современный человек говорит, что «кислота растворила гвоздь», или, что «весна пришла» и т.п., то серьезно («научно», «по взрослому») это воспринимается как «метафорическое» обозначение только того, что некоторые события имеют свою причину, свое основание, которое в условном контексте обыденной речи выступает персонифицированно, гипостазированно, как «субстрат», «субстанция» наблюдаемого феномена, понимаемые антропоморфно, как живой и полнокровный его «создатель», «творец», «деятель», «актер». Вместе с тем, в мифе явно отражен и другой аспект мира – его «предметность», «мертвость» и «статичность», т.е. «пассивность», «безличность» вообще, которые становятся основанием для его «покорения», как складывающееся в ходе конструктивной деятельности убеждение в том, что все объекты могут быть превращены в части, из которых можно составить новый объект.

В мифах только словесно обозначаются, но еще не противопоставляются части и целое, человек и мир, органы и организм, внешнее и внутреннее, статичное и деятельное, мертвое и живое. Термины, соответственно, выступают как знаки отношений, как субстрат коммуникации, как метафоры, соединяющие то, что само по себе, без воображения и деятельности человека, является несоединенным. Так, археологи уже у неандертальцев отмечают наличие обрядов захоронения с использованием охры и лекарственных растений, с ориентацией могил на восход солнца, с упорядочиванием костей человека и животных.²⁵⁸ Это свидетельствует об осознании ценности каждого члена своей общины, о различении состояний жизни (бодрствовании) и смерти (сна), об осознании значимости крови для жизни (бодрствования), и о возникновении символической деятельности, стремящейся «пробудить спящего», т.е. о формировании «магии оживления», «стремлении преодолеть смерть».

Попытку научно отделить специфику магии от религии и науки, т.е. сконструировать сам концепт феномена «магии как таковой», одним из первых сде-

²⁵⁶ Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1992. С.183–184.

²⁵⁷ Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. М., 1990. С.9, 12.

²⁵⁸ Констэбл Д. Неандертальцы. М., 1978. С.76, 101, 105–106.

лал Дж.Фрэзер²⁵⁹. Он писал, что «невозможно дать определение религии, которое удовлетворило бы всех». Собственно «религией» он называет «умилостивление и умиротворение сил, стоящих выше человека, сил, которые, как считается, направляют и контролируют ход природных явлений и человеческой жизни». Как таковая, религия «состоит из теоретического и практического элементов, а именно из веры в существование высших сил и из стремления умилостивить их и угодить им».

Религию Фрэзер видит в качестве представления об «эластичности и изменчивости природы», ей он противопоставляет науку и магию, «которые считают, что природные процессы жестки и неизменны в своем течении, поскольку их невозможно вывести из своего течения ни уговорами, ни мольбами, ни угрозами...». Колдун «не упрашивает высшую силу, ...не унижается перед грозным божеством», он «строго следует правилам своего искусства, или природным законам, как он их понимает ... в точном соответствии с древним обычаем». Соответственно, различие науки и магии видится в степени «правильности» применения позитивистских принципов «ассоциации идей» в науке, чем в магии.

Магия выступает как вера индивида в его возможность управлять природой, ее сменяет религия, как осознание сверхчеловеческого могущества создателя мира, сменяемое наукой как «правильным», положительным этапом накопления «фактических знаний» о возможном и невозможном. Практический магизм воплощается в мифологических повествованиях. Некоторые православные авторы видят магию и мифологию «корыстным», прагматичным отношением к духовному миру, в противоположность «религии», как бескорыстной «любви к Богу».²⁶⁰ Магия и наука при такой позиции – натуралистичны, тогда как только религия – этична. Магия, с этих позиций, не может быть отнесена к родственным религии явлениям, оказываясь ближе к науке, невозможной оказывается и эволюция от магии к религии и науке.

Выше мы уже отмечали, что современная антропология осознает невозможность сконструировать концепцию «феномена магии» (как и религии и науки), поскольку **«колдовство – это «плавающее означающее», плавающее по дискурсам и означающее разные вещи»²⁶¹**. А.В.Петров тоже показывает, что про этот «феномен магии» корректно можно утверждать, что он «существует только в контексте частной религиозной традиции; магия не является религией только в том смысле, в каком вид не является родом» и, соответственно, «частная магическая система соответствует религиозной структуре в том смысле, что она разделяет фундаментальную конструкцию религиозной реальности контекстуальной религии», выступая, прежде всего как «ненормативность», которую некоторые исследователи дифференцируют на постепенно разделяющиеся

²⁵⁹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1987. С.54–55.

²⁶⁰ Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т.2. Магизм и Единобожие. М., 1991. С.2, 56–58.

²⁶¹ Христофорова О.Б. «Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России». М.: ОГИ, РГГУ, 2010. С.12, 291.

народную «гоэтию», профессиональную (платную) «магию» и философско-элитарную «теургию»²⁶².

Исследователи отмечают, «что для первобытного человека магия – не столько предрассудок, заблуждение, сколько попытка уравнивать свои слабые силы с волшебным могуществом загадочных соседей» (т.е. многочисленных духов, душ, сил и демонов, руководящих окружающими «предметами»).²⁶³ Абсолютное противопоставление магии и науки видится здесь некорректным, поскольку магия, “шаманское врачевание” в широком понимании выступает как способ «самоорганизации переживаний», приводящий к упорядоченному функционированию.²⁶⁴

К.Леви-Строс рассматривает магизм, религию и науку со стороны различия в типах кодирования действительности, ее «означивания и осмысления в классификациях». Отказываясь от историцизма как такового, он отмечает, что «если в каком-то смысле можно сказать, что религия состоит в очеловечивании природных законов, а магия – в натурализации человеческих действий, то есть в истолковании определенных человеческих действий как составной части физического детерминизма, то здесь речь идет не об альтернативе или об этапах эволюции. Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка... Нет религии без магии, как и магии, которая не подразумевала бы зерно религии»²⁶⁵.

Действительное различие науки и магии он видит в том, что «одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм (магия), в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней (наука)»²⁶⁶. В свете этой концепции история начинает выступать как смена частных форм трансисторической оппозиции «антропное/натуралистическое», через которые в «аутопойетическом» сознании индивида, коммуникативно связанном с «аутопойетической» сферой локального «социального повседневного мира», исторически вовлекаемого в тот или иной «аутопойетический» дискурс элит макросоциальных структур – городов, государств и империй, происходит кодирование и перекодирование «окружающей действительности».

После Б.Малиновского в современных антропологических концепциях «магия», «наука» и «религия» выступают не как понятия исторических этапов или сущностных типов мироотношения, но как категории единого универсального антропологического отношения, поляризованного на три измерения – человек-человек, человек-природа и человек-общество. Историческими формами этих измерений выступают противоположности религии/этики (человек-

²⁶² Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: Издательский дом РХГИ, Издательский дом СПбГУ. 2003. С.19, 20, 21.

²⁶³ Вольне М. Мир западноафриканской сказки //Сказки Западной Африки: Живой огонь. М., 1986. С.5.

²⁶⁴ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С.177.

²⁶⁵ Леви-Строс К. Первобытное мышление. С.287–288.

²⁶⁶ Там же. С.122.

человек), магии/науки (человек-природа), или мифологии/теологии/идеологии (человек-общество).

Общность архаики и современности видится в «символизме» и таланте конструировать «воображаемые общности» как таковых, делающем человеческую деятельность собственно «человеческой», т.е. сверх-биологическим опосредованием, искусством, культурным «отрывом от действительности», «переходом в иное измерение», в «пребывание среди знаков сакрального», в «эстетический эквивалент откровения».²⁶⁷ Анализ «пещерных палеолитических изображений», признаваемых «лучшими произведениями мирового анималистического искусства», приводит исследователей к выводу не только об их биологической точности, но и представленном в них формировании «символического значения», выражающего гармонию жизненных ритмов мира и человека.²⁶⁸

В архаичной мифологии существует органичное единство духовной и физической активности человека. Древнейшие слова, обозначающие современные понятия «жизнь», «душа», «тело», «кровь», «дыхание» были синонимами и носили «натуралистический» характер, где вещественное не мыслилось без духовного, а духовное – без вещественного.²⁶⁹ В этом смысле говорят об «антропоморфности» мифологического мышления, радикально противопоставляя его современному, объективистскому, «научно-рациональному».

На «запутанность и сложность» понятий «анимизма» и «антропоморфизма» и их подлинной роли в истории духовной культуры, на относительность «деантропоморфизации» собственно современного «научного мышления» справедливо указывал Е.В.Кулебякин.²⁷⁰ Сегодня осознается эвристичность применения «человеческих» понятий к «нечеловеческим» системам, особенно в кибернетике, зоопсихологии и т.п., что, естественно, не означает их сущностного отождествления.²⁷¹ В то же время, как иронично замечает А.Н.Чанышев, «сколько рассказов о встречах с инопланетянами», проистекающими из «очеловечивания» неординарных наблюдений.²⁷² На «естественность» таких восприятий действительности в ряде случаев еще в советское время обращали внимание психологи.²⁷³

«Антропоморфизация» и «деантропоморфизация» задаются сознательным или стихийным, интуитивным уподоблением того или иного феномена человеку,

²⁶⁷ Рикер П. Философия и религия у Карла Ясперса //Идеализм и религия. Реферативный сборник. М., 1977, с.262–263.

²⁶⁸ Фролов Б.А. Биологические знания в палеолите //Природа. № 6, 1980, с.50–59.

²⁶⁹ Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971, с.50, 51, 35; Стеблин-Коменский М.И. Миф. с.92; Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. С.64 и др.

²⁷⁰ Кулебякин Е.В. Философские проблемы антропоморфизма и аниматизма. Автореф. дисс. канд. филос. наук. Л., 1969, с.1; Его же: О месте антропоморфизма в истории общественного сознания, науки и культуры //Религия и атеизм в истории культуры. Сб. тез. докл. Л., 1989, с.36–38.

²⁷¹ Там же, с.39.

²⁷² Чанышев А.Н. Философия как «филология», как мудрость и как мировоззрение //Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. № 5, 1995, с.44–45.

²⁷³ Субботский Е.В. Восприятие детьми-школьниками необычных явлений //Вестн. Моск. ун-та. Сер. Психология. № 1, 1984, с.17–31.

что само по себе амбивалентно, ибо оно является и исторически первой формой понимания неизвестного через известное, и вторичной, современной формой иллюзорного, мнимого и «суеверного», «фантастического» объяснения некоторых событий, поскольку существует его серьезная альтернатива – наука, дающая собственно «объективное» объяснение тех же событий. Методологически здесь необходимо различать два аспекта текста – символизацию и коммуникацию, интерпретацию и дешифровку.

Отделение мифа от обыденной речи, обретением им специфических черт – членения, ритмики, обобщенности – сделали его фундаментальным средством символического освоения человеком мира.²⁷⁴ Миф выступил как «Традиция», или универсальное (для конкретного сообщества) описание, обобщение и обоснование личностного мироотношения. «Мифу» как «священной традиции», противопоставлялась «сказка» как занимательное повествование о «трикстерах» («дурачках», «посмешищах», «неумехах»), отпавших от традиции, не сумевших идентифицироваться с ней и обреченных на неизбежную гибель, или, прямо противоположно, «хитрецов», «озорников», «плутов», слабыми силами, но благодаря хитрости, уму и изворотливости побеждающих более грозных и сильных соперников.²⁷⁵

Сказками становились и мифы соседних племен, традиции которых были «чужими», незнакомыми, не пережитыми, воспринимавшимися лишь как «занимательное» повествование и не выступавшими как основание «ритуала», «магии».²⁷⁶ Миф выступал как сакральный текст, как важнейшее коммуникативное отношение между поколениями, как символизированное мироотношение, как естественное должествование и ценностное основание субъективной идентификации, элементы которого требуют тщательного сохранения и точного воспроизведения. Язык мифа обретает характер структурированной системы субстратных элементов²⁷⁷.

Индивид в архаичных мифах понимается тоже субстратно – он статичен, герой превращается из одного качества в другое «скачком», после внешнего воздействия, через «инициацию». Оборотничество, характерное для мифологии, связано с субстратным пониманием человека, с неумением представить себе ее развитие, его внутреннее единство в смене возрастов и социальных ролей. Только в эпосах наблюдается становление «Я» индивида, проходящего возрастные и групповые изменения, подобно росту растения, развивающемуся из семени.²⁷⁸

²⁷⁴ Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с.9–10.

²⁷⁵ Дьяконов И.М. Архаичные мифы Востока и Запада. С.100; Вольне М. Мир западноафриканской сказки. С.7–8; Манин Ю.И. «Мифологический плут» по данным психологии и теории культуры //Природа. № 7, 1987, с.42–52).

²⁷⁶ Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984, с.29, 40; Стеблин-Коменский М.И. Миф. С.86 и др.

²⁷⁷ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография./ Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. - С.88-103.

²⁷⁸ Леви-Строс К. Структура мифов //Вопросы философии. № 7, 1970, с.158–160; Рыбаков Б.А. Языческое миропонимание //Наука и религия. № 2, 1975, с.56; Стеблин-Коменский М.И. Миф. С.47–50; Алексеев В. Становление человека: у истоков разума. // Знание–сила. № 10, 1983, с.26–27 и др.

Неолитическая революция, освоение земледелия и скотоводства, меняют и общие представления о «мертвом» – так в известных сказках о живой и мертвой воде, героя сначала «срачивают», а затем еще и «оживляют».²⁷⁹ Это можно истолковать как символизацию различия пассивного и статичного «облика» (тела) объекта и его же деятельного, функционального начала – «души» (или «сердца»). Тело видится зверино-естественным, тогда как душа – социально-возвышенным основанием бытия индивида.

Близким видится и повествование о человеке в полном сознании, но без сердца, источника жизни, человечности, сострадания и любви.²⁸⁰ Видимо, сами земледелие и скотоводство способствовали выделению сочувствия и сопереживания как важнейших свойств и сущности человека, субстрата «человечности» как таковой, ибо без этих качеств просто невозможна «культура» – возделывание земли. Быстрый рост численности нового, неолитического, человечества привел к тому, что древние охотнические ценности оттеснились на периферию духовной культуры эпохи и человечества в целом.

Утверждается проблема «добра» (т.е. сочувствия, самопожертвования и взаимопомощи) и «зла» (как личного корыстного и эгоистического «произвола»). Весь мир начинает поляризоваться на добрых и злых духов, сил, демонов и т.п. Возникает собственно моральная и нравственная проблематика, характеризующая именно «эпосы» в отличие от охотнических «мифов», «внеэтических» и «натуралистических». Возникновение городов и письменности приводит к появлению проблем, осмысливаемых в связи с возникающим неравенством в социумах, способствуя смещению акцентов с «энтоцентричного» на «персоноцентричный», когда «зло» может начинать восприниматься исходящим не только от другого народа, «чужаков», но от своих «тиранов», или незримых «богов», «сакральных индивидов», персонифицированных универсальных «космических сил». Все эти «силы», т.е. в современном понимании выступающие как нечто «непредметное», однако, первоначально мыслились только «предметно», именно как «предметные силы», как часть «естественного мира».

Эпосы, как и особый жанр фольклора «волшебные сказки», характеризуются «аристократизмом» противопоставления личности и традиции, поляризацией «эгоизма» и «альтруизма» как свободно избираемых – «произвольных» – стратегий поведения. Индивидуалистически-эгоистическое как «дикое», «звериное», «нечеловеческое» начинает противопоставляться альтруистическому, как собственно «человечному», истинному, традиционному и культурному, земледельческому. Сам мир дифференцируется на «стихийно-дикий» и «человечно-культурный» движимый «силами», более или менее «антропоморфно» понимаемыми внутренними и внешними «актерами».²⁸¹

Осмысление проблем добра и зла (которые сегодня мы именуем «доэтическими»), т.е. как пользу, богатство, дифференцируемые от этико-жертвенных,

²⁷⁹ Афанасьев А.Н. Древо жизни. М., 1983, с.286; Поэзия и проза Древнего Востока. С.151 и др.

²⁸⁰ Поэзия и проза Древнего Востока. С.59–62.

²⁸¹ См.: Пропп В.Я. Русская сказка. Л., 1984, с.27–29; Стеблин-Коменский М.И. Миф. С.79–85.

альтруистических, характерных для «осевой эпохи») неизбежно оборачивается «богоборчеством», борьбой с «духами» или «богами зла», т.е. древним «атеизмом», ибо иначе, вне теологического контекста, зло тогда не могло осмысливаться, категоризироваться и, следовательно, существовать в сознании индивида и коллектива. В роли «зла» могли выступать «чужие» боги, боги иных этносов или «свои», которым отказывали в почитании, и собственно греческий термин «atheos» с глубокой древности применялся в этом смысле.²⁸²

Собственно традиции скептицизма, свободомыслия и гедонистического следования «голосу сердца», характерные для всех этапов развития урбанистической цивилизации, появляются в результате детрадиционализации индивидуального самосознания уже в первых городах, противопоставляясь жреческим «теологиям».²⁸³ Отказ от цивилизованных теологий был часто возвратом к более древним или провинциальным, бытовым мифам, поскольку цивилизованные были именно «городскими», «столичными», и смена столиц неизбежно вела к смене «государственной религии», принятого жреческого корпуса. Постепенно утверждается идея о «вездесущем, невидимом боге, посещающем сооруженные в его честь храмы и вселяющегося в свои скульптурные изображения».²⁸⁴

Целостная некогда духовная культура дифференцируется на «официальную» («внешнюю», элитарную, городскую, столичную, царско-жреческую, интеллектуальную, произвольно-искусственную, эзотерическую) и «народную» (традиционно-мифологическую, исконно-бытовую, «темную» и «суеверную», синкретичную).²⁸⁵ Складывается представление о божественном загробном суде за поступки во время жизни, сменяющее архаичный культ предков и «этика» как самоопределение в вечности, как свободное следование «должному» в качестве основания для праведной мотивации житейского поведения. «Должное» выступает как безличная сила, которой надо подчинить свои эмоции. Эхнатон предпринимает первую попытку установления натуралистического монотеистического культа «Атона». Формируется практика государственного утверждения и обоснования культовых реформ и критики традиционных представлений о «сакральном» и связях с ним.

Сходные процессы духовного становления характерны для всего урбанистического мира «первой осевой эпохи», трансформировавшей мироориентацию миллионов людей. В деталях этот процесс может быть прослежен на уровне конкретных культурных традициях, каждая из которых сконструировала свою версию того, что мы сегодня квалифицируем как «религия».

Европейская культура в этом отношении укоренена в культуре античности, в дифференцировании слов, выражающих «серьезное знание» на «mythos» и «logos». «Mythos» означает «слово», «рассказ» и на первых порах он не противопоставляется «logos», «первоначальным смыслом которого также является «слово», «речь», – отмечает Ж.П.Вернан, – и только в дальнейшем logos стал означать способность мышления, разум. Начиная с V века до н.э. в философии и ис-

²⁸² Шахнович М.М. Парадоксы античного атеизма. Диспут. № 1, 1992, с.35.

²⁸³ Антес Р. Мифология в древнем Египте //Мифология древнего мира. М., 1977, с.60–87.

²⁸⁴ Коростовцев М.А. Религии Древнего Египта. С.147.

²⁸⁵ Там же, с.31.

тории *mythos*, противопоставленный *logos*-у, приобрел уничижительный оттенок, обозначая бесплодное, необоснованное утверждение, которое не опирается на строгое доказательство или надежное свидетельство.²⁸⁶ Собственно «*logos*» первоначально был «профанной» речью, в противопоставление «*Mythos*» как «сакральной», как «преданиям отцов».

Вернан стремится дать собственно «социологическое» обоснование давно обсуждаемому феномену удивительного «греческого чуда». Он полагает его основанием, с одной стороны, мистерии, свободные и «аутопойетические» религиозные объединения граждан («секты», «братства»), ищущих духовного преобразования, и, с другой, споры, диалоги на городской площади, где утверждение сталкивалось с утверждением, что и приводило к формированию «общих» утверждений, к «рациональности» как «общепринятости» и «равенству для всех», к формированию «социального космоса, регулируемого равными для всех законами».²⁸⁷ Тем самым таинственности прежней «сакральной» эзотерической «теологии» жрецов и царей стала противопоставляться открытая культура дискуссии и зримого принятия решений большинством.

Эту очень старую проблему соотношения «теологического» и «рационального» дискурсов сегодня призвано решать религиоведение, особенно в свете вопросов внедрения в школы Российской Федерации с 1 сентября 2012 года новых дисциплин курса «**Основы религиозных культур и светской этики**», что требует разработки необходимого концептуального аппарата, позволяющего научно, а не апологетически, описывать эту ситуацию с рациональных, т.е. общегражданских и «светских» позиций. Ниже мы рассмотрим исторические формы проявления феномена «религии» как основания для его вербализации в тех или иных словах, представленные в рамках определенной «макроисторической парадигмы». Понять это лингвистическое многообразие можно попытаться в рамках теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем крупнейшего социального философа и теоретика социологии XX века Никласа Лумана (1927–1998), многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но еще почти не применялись для расширения методологического горизонта религиоведческих исследований.²⁸⁸ Нашей задачей будет представление только некоторых аспектов его концепции, относящихся к пониманию религии, тогда как его концепция в целом уже была рассмотрена целым рядом авторов.²⁸⁹

В условиях современного дифференцированного общества, складывающегося в XVI–XIX веках, «такие различия как истинное – неистинное, хорошее – дурное, правовое – неправовое уже не могут быть приведены к согласию – что стало очевидным».²⁹⁰ Понимание невозможности построения современной в строгом смысле «метафизической модели бытия», т.е. осознание невозможности

²⁸⁶ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988, с.21.

²⁸⁷ Там же, с.14–16.

²⁸⁸ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М., 2006. - С. 10; Филиппов, А.Ф. Луман, Н. // Современная западная философия: словарь. - 2-е изд., перераб. и доп. - М., 2000. - С. 234-236.

²⁸⁹ Назарчук А.В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. – М., 2012. - С. 224.

²⁹⁰ Луман, Н. Эволюция./ Н.Луман. – М. Логос, 2005. С. 162.

нахождения позиции одного «истинного наблюдателя», ведет к признанию того, что магия, религия, метафизика, наука и т.п., как это еще недавно полагалось, не «искажают реальность каждая по своему», а создают собственные конструкции, каждая из которых дифференцируется одна от другой уже не как «истинная» от «ложных», поскольку если сегодня «ученые могут быть абсолютно убеждены, что они лучше знают реальность», чем, к примеру, она изображается в «массмедиа», то это основывается только на современном доминирующем «общественном настроении», поскольку «общество принимает научные описания за аутентичное познание реальности».²⁹¹

Парадоксальная загадочность религии, невозможность формулировки «строгих» научных определений ее «сущности», многократно отмеченная исследователями, определяется самой уникально «странной» природой этого феномена. Рассматривая «природу тайного», как уже отмечалось выше, Н.Луман отмечает, что «сакральное невозможно найти в природе, оно конституируется как тайна», т.е. религия выражает «тайну» бытия человека в мире как «связывание с начальным», что и составляет природу «'religio' в самом широком смысле слова, в каких бы культурных обликах она не выступала».²⁹²

Хорошо известно, что в фольклоре древних культур получили распространение парадоксы, а «парадокс являет собой временную форму, другая сторона которой образует открытое будущее, новую аранжировку и новое описание», где старые «нормы педантичности» предстают как только «относительно истинные».²⁹³ Парадокс должен быть «разрешен», поскольку «наблюдения возможны лишь в том случае, если эту парадоксальность вновь привести к форме различия, которая в данный момент является убедительной».²⁹⁴ В современной культуре именно «индивид выставляет себя в качестве исходной точки для того, что кажется подобающим для его веры, разума и принадлежности к организациям», образы подлинной религии воссоздаются как в возрождающихся формах «воцерковленности», так и в ряде уникальных произведений кинематографа (А.Тарковский, П.Лунгин и др.), возникает целый спектр конфликтующих друг с другом традиционных и нетрадиционных форм «киберрелигий» и «сетевой религиозности».²⁹⁵ Ниже мы рассмотрим собственно определения, т.е. рационально сформулированные в цивилизациях высказывания о том, как самобытный феномен религии осмысливался в качестве части некоторой общности (родового понятия), наделяемой специфическими особенностями (выражаемый видовым понятием).

²⁹¹ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.19.

²⁹² Луман, Н. Кн.2: Медиа коммуникации//Общество общества: пер.с нем. А.Глухов, О.Никифоров - М.: Изд-во «Логос», 2011. С. 250, 248-249

²⁹³ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.207.

²⁹⁴ Луман, Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С.207.

²⁹⁵ Луман, Н. Дифференциация: пер.с нем. / Н. Луман. - М.: Логос, 2006. – С. 157; Забияко А.П., Воронкова Е.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций: Монография. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2012. С.9.

Таким образом, возвращаясь к примеру с лексемой «алмаз», можно констатировать, что в случае с лексемой «религия»:

- проблемой является само установление ее прямого значения, поскольку религиоведами термин «религия» признается универсальной категорией описания множества культурных феноменов, «базовым термином» самой данной комплексной науки, в то же время, эти же феномены на уровне обыденного (или «естественного») или «конфессионального» (теологии конкретной самоопределяющейся юрисдикции) языка (языков) могут считаться не только не «родственными», но и взаимоисключающими, к примеру, «магия» и «православие»;

- признание универсализма «религии», утверждение ее «трансисторического» характера предполагает привлечение соответствующего концептуального языка (категориального аппарата), к примеру, теории «аутопоетических систем» Н.Лумана, который позволит дифференцировать феномены, описываемые на бытовом, теологическом и специально-научном уровнях в качестве именно «религиозных», выделяя в них «денотаты» и «коннотаты», «омонимию» и «полисемию» (наличие ряда исторически связанных и несвязанных значений).

В таком контексте, прямым значением слова «религия» можно (в рамках терминов Н.Лумана) полагать:

верования представителей бесписьменных «сегментарных» коллективов устной коммуникацией «лицом-к-лицу» («магия» и «мифология»), которые в этих обществах не именовались «религией», но начинают относиться философиями и учеными к этой категории с XVIII-XIX веков;

верования урбанистических «стратифицированных обществ» с коммуникацией посредством письменности (где формируется как слово «*religio*», так и в европейском и ряде других социокультурных контекстах нормативный идеал универсальной государственно-имперской «*Religio*» и «*Theologia*», «Вѣры»), при этом происходит непрерывное «скрупулезное» выяснение отношений «истинной веры», «суеверий» и «еретических лжеумствований» между разными «юрисдикциями» (самоорганизующимися общинами) и внутри них, которые, однако, могли сами себя провозглашать тоже «религией» (истиной) и порой получать поддержку власти, как, к примеру, в Европе сложилась судьба «*καθολικῆς ἐκκλησίας*» или «*Ecclesia Catholica*», особый статус который был закреплен в «*Codex Theodosianus*» и целом ряде других правовых документов;

верования (порой «мозаичные», «кентаврические» или «двоеверные») адептов многочисленных «вероисповеданий» («Церквей», «религиозных объединений», «деноминаций») современного «дифференцированного общества обществ», где влиятельным статусом обладают наука, законодательные гарантии «свободы совести» и коммуникация через «массмедиа», особенно телевидение.

Помимо прямого значения слово «религия» может употребляться в метафорическом, переносном смысле, выражая нечто, искренне переживаемое как «возвышенное, истинное, прекрасное, подлинное», что приложимо к бесконечному множеству конкретных культурных, социальных и индивидуально-уникальных феноменов в качестве их оценки. Из такого, в принципе, бесконечного многообразия значений и смыслов, поскольку каждый может начинать именовать «религией» все, что угодно, все то, что ему представляется «истин-

ным», «подлинным», «возвышенным» и т.п., тем не менее в современной культуре наблюдается конфликт двухсоциологически влиятельных в современной России сил – «ревнителей конфессий» и «ревнителей секулярности и науки». Среди первых есть «защитники» с научными степенями и званиями, тогда как среди вторых – «верующие» и «воцерковленные», т.е. это не «конфликт науки и религии» как таковых в привычном смысле. Корректнее, в рамках взятой нами в качестве «нормативной» концепции Н. Лумана, говорить о «дифференцированных» гражданах, свободно и ситуативно отвечающих на «вызовы современности», которые нам предоставляются СМИ, «Медиа» (Джуна, Кашпировский, Грабовой, Pussy Riot и т.п.).

Лексема «религия» в отличие от трактовок слова «алмаз» понимается существенно различно в рамках происходящего на наших глазах и при нашем непосредственном участии фактической и многоаспектной дифференциации между «авторитетностью» традиций множества «центров влияния», конструирующих актуальное понимание «нормативности» в современной России, концентрирующихся вокруг двух основных «воображаемых общностей»: знания и веры. «Конфессии» и сегодня непрерывно выясняют отношение «истинной веры», «суеверий» и «еретических лжеумствований» («сект», «культов», «псевдорелигий», «квазирелигий», «парарелигий» и т.п.) между собой и в самих себе, не находя до настоящего времени консенсуса не только между разными «юрисдикциями», имеющими сегодня собственных доцентов, профессоров и академическую литературу, но и в самих себе, где «профессору» и «бабушке» порой не найти общих тем для собрания «во имя Его». С другой стороны, уже почти 150 лет утверждается особая культура «TheScience-ofReligion», которая пытается переложить концепции различных и конфликтующих (вплоть до трагических событий 24.08.1572, «Варфоломеевской ночи», «эвфемизма», звучащего на оригинале гораздо более ясно и определенно: «massacre de la Saint-Barthélemy», т.е. «резня св. Варфоломея») «теологий» на «метатеологический язык» религиоведения, комплексно и диалогично стремящегося сегодня совмещать (даже «синтезировать») подходы различных гуманитарных, социальных, математических и естественных наук. В отличие от предмета «алмазоведения», предмет религиоведения больше напоминает сюжет известной индийской притчи «Слепые и слон». Когда их попросили определить «что такое слон?», то один из них нащупал ногу слона и сказал, что слон похож на столб, другой потрогал хобот и сказал, что слон – это змея, а третий столкнулся с боком животного и сказал, что слон – это стена.²⁹⁶

Религия, становящаяся, начиная с Нового времени глобальной «аутопойетической системой», требует дифференцированного подхода к себе как сложному многоплановому системному и самовоспроизводящемуся целому, выступающему различными сторонами в разных контекстах и с разных позиций в рамках любого контекста. Каждый так или иначе вступает в отношение с окружающей действительностью, являясь «ревнителем» религии, науки и свободы, достигая или не достигая консенсуса в их понимании со «своими» и «чужими», с самого раннего детства учась дифференцировать «добро» и «зло», «настоящее» и «воображаемое», «простое» и «хитрое», «подлинное» и «девиантное», которые получают или не получают социального признания, «легитимизации», так или иначе «маркируясь» -

²⁹⁶Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня и завтра. Выпуск 1.- Архангельск: ПГПУ, 1993. – С. 14-15.

«религия», «истина» «благо», с одной стороны, или «магия», «ересь», «преступление» и т.п., с другой. В отличие от «алмаза» и естествознания как «нормы» его описания, для религиоведения важно еще и то, что «синим» море делает, как известно, «белый пароход».

Л. А. Грицай

Глава 2. СИНКРЕТИЗМ ЯЗЫЧЕСКОГО И ПРАВОСЛАВНОГО ПОНИМАНИЯ БОЖЕСТВЕННЫХ РОДИТЕЛЕЙ КАК СУЩНОСТИ МИРОЗДАНИЯ (НА ОСНОВЕ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО И КАРЕЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА)

Ни для кого не секрет, что фольклорное наследие того или иного народа всегда представляет собой большой интерес для ученых. И это неудивительно, так как в устном народном творчестве, передаваемом из поколения в поколение, сохраняются важнейшие черты того особого мировидения, которое определяет специфику народного сознания.

Более того, обращение к фольклорным образам дает исследователю возможность увидеть и понять глубинные ценностные основы не только национальной, но и общечеловеческой культуры от времени ее образования до настоящего периода.

Целью данной работы стало определение основных черт языческих мифологем «божественных родителей» в фольклорной ментальности русского и карельского этносов, сопоставление этих черт друг с другом и определение на их основе определенной родственности языческой пракультуры человечества.

Как известно, русские (восточные славяне) и карелы происходят из двух разных этнических групп. Славяне («венеды» как их называли античные авторы), наряду с армянами, балтами, германцами, греками, индийцами, иранцами, кельтами, фракийцами, фригийцами, хеттами и другими народами, принадлежат к индоевропейцам. В современной науке существует множество гипотез происхождения этой этнической группы.

Часть из этих гипотез объединяют сразу несколько прародин индоевропейцев. Примером может служить гипотеза В.А. Сафронова, автора идеи о хронологии древнейших мифов индоевропейцев (IX-III тыс. до н. э.). В соответствии с данными лингвистики о трех длительных этапах эволюции индоевропейского праязыка исследователь указывает три большие ареала обитания праиндоевропейцев: Чатал-Хююк (VII-VI тыс. до н.э.), расположенная в Малой Азии вторая, Винча (V-IV тыс. до н.э.) (Северные Балканы) и, наконец, – Ледьел (4000-2800 гг. до н.э.) (Центральная Европа)²⁹⁷.

Процесс формирования древнеславянской этнической общности, приведший к выделению славян из конгломерата индоевропейских племен, ученые отно-

²⁹⁷ Сафронов В. А. Индоевропейские прародины: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Киев, 1991. 44 с.

сят к широкому историческому диапазону, начиная от II-го тыс. до н. э. и даже первых веков н. э.²⁹⁸.

Карелы (этноним «карелы» восходит к *garia*, что у древних летто-литовцев означало «горная или лесная земля») этнически относятся к финно-угорской общности народов. Как известно, древние финно-угры расселились к I-му тыс. н. э. из Приуралья и Поволжья до Прибалтики (финны, карелы, эстонцы) и северной Скандинавии (саамы), заняв лесную полосу Восточной Европы (известные по русским летописям племена мери, муромы, чуды и др.). К XI веку племена корела населяли северо-западное побережье Ладожского озера и оказались в сфере влияния Киевской Руси.

Интересно, что в современной научной литературе существуют прямо противоположные гипотезы, отрицающие либо подтверждающие возможную связь между финно-угорцами и индоевропейцами. Так, согласно первой из них, Г. Бонгард-Левин, Э. Грантовский на основе лингвистического анализа полагают, что по своему происхождению финно-угорские языки не связаны с индоевропейскими. Поэтому многочисленные лексические сходства между этими языками свидетельствуют не об их генетическом родстве, а о глубоких, многообразных и длительных контактах этих двух общностей. Таким образом, авторы данной гипотезы говорят всего лишь о языковых заимствованиях²⁹⁹. Автор другой гипотезы – Н.Д. Андреев, также основываясь на лингвистическом материале, обнаруживает общие связи между индоевропейским, финно-угрским и тюркским языками. На этом основании Андреев объединяет все эти древние языки в одну макросемью, которую называет бореальным языком. Время появления этого языка ученый соотносит с эпохой мезолита Европы³⁰⁰. Таким образом, мы видим, что в современной науке нет единого мнения о том, насколько связаны между собой индоевропейцы и финно-угорцы, однако то, что из этих этнических общностей происходят два разных народа – русские и карелы, остается несомненным фактом.

Приступая к анализу русской и карельской фольклорной традиции, мы не можем не заметить, что обе они испытывают на себе большое влияние мира языческой культуры. И даже после крещения Руси Владимиром и стремления новгородских князей, начиная с XIII века христианизировать карел, языческие традиции прочно сохранялись в устной традиции обоих народов, отразившись в широко известном феномене «двоеверия». Таким образом, мы можем говорить о большом значении мифологизмов в фольклорной ментальности двух этих этносов.

Соответственно, мифологема «мать – отец» находит свои истоки в древнейших представлениях о Матери-земле и Небе-Отце. Супружество рождающих божественных ипостасей является одним из общечеловеческих мифов, запечатленных еще со времен архаических цивилизаций (Древнего Египта, Месопотамии и др.).

²⁹⁸ Трубачев О. Н. Этногенез славян и индоевропейская проблема // Этимология. 1988–1990. М., 1992. С. 12–28.

²⁹⁹ Бонгард-Левин Г., Грантовский Э. От Скифии до Индии. Древние арии: Мифы и история. М., 1983. 206 с.

³⁰⁰ Андреев Н.Д. Раннеиндоевропейский праязык. Л., 1986. 326 с.

«Находящемуся на небе отцу – сияющему небу – соответствует оплодотворяемая небом обожествляемая земля (часто в противоположность светлому – «темная», «черная») как женское божество мать. Наличие таких сложных сочетаний, как «небо-земля», дает основание предполагать мифологический мотив единства неба и земли как некой древней супружеской пары – прародителей всего сущего»³⁰¹, – пишет Е.В. Антонова.

В восточнославянском фольклоре дуалистичность этих образов также нашла свое яркое воплощение. По мнению О.Г. Радченко, примером тому служат различные жанры фольклора: загадки («Мать – низко, отец – высоко»); заклинательные формулы («Ты, Небо – отец, ты Земля – мать!»); приговоры при сборе целебных трав («Отец-небо, земля-мать, благослови свою плоду рвать!..»); «Мать земля, отец-небо, дайте рабам вашим от этой травы здоровья!»; заговоры (например, заговоры на поход, использующиеся для расположения кого-либо (власти, начальства, судьи) в свою пользу: в заключительной части таких заговоров часто используется формула: «К тем словам небо и земля – ключ и замок», как бы скрепляющая нерушимость произнесенных слов); поговорки, отражающие связь Неба и Земли («Даст небо дождь, а земля – рожь», «Без дождя и трава не растет», «Не земля родит, а небо»). При этом образ божественного Отца ассоциируется с огнем и светом, проявляющимися в свечении, белизне, яркости (отсюда фольклорное «свет-батюшка»), а образ божественной Матери – неразрывно связан со стихией воды, то есть с влагой («Мать-сыра-земля»)³⁰².

Л.Л. Ивашнева замечает, что для обеспечения священного союза «великих родителей» славяне считали необходимым совершение браков между людьми (по магии подобия): «стремление использовать влияние человеческой плодovitости на плодородие земли наблюдается во всем цикле аграрных празднеств. Не случайно такое большое место занимают в нем брачные мотивы, свадебное действо, как таковое...»³⁰³.

Как полагают многие ученые, образ Матери-сырой-земли, божественной супруги Неба, олицетворяющей землю, орошаемую влагой и взращивающую на себе посевы, был центральным образом древнерусского фольклора. Так, например, Г.Д. Гачев отмечает, что столь высокое значение Матери-сырой-земли связано с особым восточнославянским мировосприятием, «широтой» души, связанной с широтой родных просторов³⁰⁴.

Н.И. Толстой полагает, что один из важных эпитетов, применимых к земле в русском фольклоре, – «святая». Мотив святости отражен также в запрете плевать на землю и вонзать в землю режущие предметы (например, нож). «Святость» Матери-земли использовалась при произнесении клятв («Клянусь Матерью-

³⁰¹ Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 529.

³⁰² Радченко О.Г. Дуалистичность рождающих образов в славянской мифологии (в аспекте гендера как культурного символа) // Гуманно-личностное пространство сопровождения семьи в реалиях XXI века: материалы I региональных педагогических чтений, 13-14 ноября 2008 / под ред. Е.С. Евдокимовой. Волгоград, 2009. 254 с. С. 19-25.

³⁰³ Ивашнева Л.Л. О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии // Русский фольклор. Т. XVI. Л.: Наука, 1976. С. 191-192.

³⁰⁴ Гачев Г.Д. Русский Эрос // Советская литература. 1990. № 5. С. 87–94. С. 92.

землей!»)³⁰⁵. Таким образом, родная земля служила оберегом, являлась символом нравственной правды – ею клялись, к ней припадали.

Эту же мысль подчеркивает в своих работах Н.В. Гоголь, полагая, что «Мать-земля была искони священной у славян. В земле соединяются и смерть и плодородие. Она самая близкая проповедница человеку, и питательница, и его погребательница. Славяне воспитаны на земледелии, с принятием веры христианской святые церкви на место языческих богов становятся покровителями земледельческих занятий»³⁰⁶.

Как пишут Г.Г. Кириленко и Е.В. Шевцов, на Руси с давних времен бытовала такая традиция: сын, оскорбивший публично мать или отца, должен был обязательно произнести клятву покаяния, троекратно перекреститься, глядя на небо, после чего поцеловать землю.³⁰⁷

Г.П. Федотов замечает, что культ Матери-сырой-земли был у русских «настолько силен, что был официально введен Владимиром в канон русских божеств под именем богини Мокошь и позже, в условиях соперничества язычества с христианством, был сопоставлен с Богородицей Марией». Более того, «языческий культ Матери-земли, концентрируя в себе религиозные чувства народа, пережил века и в философии XIX в. явился символом русской "Вечной Женственности", олицетворяющей материнство, доброту, милосердие. Поклонение земле как божественному Материнству является особенностью русского мировоззрения. Следы этого мы найдем у Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, С. Булгакова»³⁰⁸. При этом Федотов полагает, что благодаря этому древнему культу в восточнославянской народной традиции были сформированы представления как об идеальном материнстве, так и о преобладании коллективного начала над личностным. «Мать-земля учит своего сына доброте, верности, но не свободе, – пишет ученый, – Красота Матери-земли – в ее рождающем, жалеющем своего сына начале. Отсюда – склонность к чувственному пантеизму, гилозоизму, когда предметом любования становится материя, а не дух. Личность не раскрыта, а социальные связи слишком сильны. Такова общая характеристика языческого мирозерцания наших предков до принятия христианства»³⁰⁹.

В другой своей работе «Стихи духовные» Федотов рассматривает три ипостаси образа матери, сложившиеся в восточной славянской традиции: Богомать, мать, Родина. «В кругу небесных сил Богородица, в кругу природного мира – земля, в родовой социальной жизни – мать, являются на разных ступенях космической божественной иерархии носителями одного материнского начала.

³⁰⁵ Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002. С.11.

³⁰⁶ Гоголь Н.В. Земледельческие праздники // Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937—1952. Т. 9, 1952. С. 420-423.

³⁰⁷ Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философские идеи в духовном наследии Древней Руси. Столкновение мировоззрений: язычество и христианство // Библиотека «Полка букиниста» http://society.polbu.ru/kirilenko_philosophy/ch16_i.html

³⁰⁸ Федотов Г. П. Мать-земля (к религиозной космологии русского народа) // Судьба и грехи России: в 2 т. СПб., 1991. Т. 2. С. 66-82.

³⁰⁹ Федотов Г.П. Мать-земля (к религиозной космологии русского народа) // Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 2. С. 66-82.

“Первая мать – пресвятая Богородица, / Вторая мать – сыра земля, / Третья мать – как скорбь приняла...”³¹⁰.

На этом основании ученый подчеркивает особенность понимания образа Богородицы на Руси, когда в ее облике главным являлось материнское начало, в отличие от католического понимания святости Марии как прекрасной Девы.

Уважительное отношение к материнству, связанное с культом Матери-земли, сохранилось во множестве русских пословиц, поговорок, изречений («Матушка-кормилица, сыра-земля родимица!»); «Не лги – земля слышит»; «Грех землю бить – она наша мать»; «Питай – как земля питает, учи – как земля учит, люби – как земля любит», «Земля-мать – подает клад», «Не роди, мати, на белый свет. Не роди, Мать-сыра-земля», «Этого греха и земля не снесет. Как его, грешника, Мать-сыра-земля носит!», «Пускай будет по-старому, как Мать поставила», «Батьку, матку земля взяла, а нам, деткам, воля своя»³¹¹; «Земля-матушка живых питает, а мертвых к себе принимает», «Пораздвинься-ко ты, матушка сыра земля...»³¹²). Защищающая функция земли, как матери, раскрывается в русских воинских заговорах-оберегах: «Подите вы, железо, камни и свинец в свою мать землю», «Мать-сыра-земля, ты мать всякому железу, а ты железо поди в свою мать землю», «Встану я рано утренней зарей, умоюсь холодной водой, утрусь сырой землей»³¹³. Образ сырой земли также связан и с нравственным запретом («Мать-сыра-земля говорит нельзя») и Родиной («Русь святая, православная, богатырская, Мать святорусская земля»)³¹⁴.

Как свидетельствуют русские фольклорные источники, большое количество заговоров либо начиналось с обращения к Матери-Сырой-земле, либо она была участницей заговорного события. Культ Матери-Сырой-земли просматривается также в суеверных средствах лечения. Причем мы можем встретить примеры заговоров, в которых происходит полное слияние образов «Матери-сырой-земли» и Богородицы и находит еще свое воплощение еще один известнейший архаический образ – мирового древа: «На море на Окияне, на острове Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями; на той березе Мать Пресвятая Богородица шелковые нитки мотает, кровавые раны зашивает...»³¹⁵.

Подобное понимание божественного материнства находит свое яркое воплощение во многих духовных стихах и апокрифах, например, в известном ду-

³¹⁰ Федотов Г. П. Стихи духовные. М., 1991. С.78.

³¹¹ Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1862. URL: http://www.slova.ru/book_toc/1.html (дата обращения: 25.02.2014).

³¹² Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф. Некрыловой. М., 1991. С. 165.

³¹³ Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: в 2 кн. / лит. обр. М. Забылин. Кн. 1: Ч. 1, 2. М., 1996. С. 243-245.

³¹⁴ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1862. URL: http://www.slova.ru/book_toc/1.html (дата обращения: 25.02.2014).

³¹⁵ Степанова Н. И. Заговоры сибирской целительницы URL: http://fictionbook.ru/author/natalya_ivanovna_stepanova/zagovoriy_sibirskoyi_celitelnicij_vyipusk_24/read_online.html?page=1 (дата обращения: 25.02.2012).

ховном стихе «Как расплачется и расступится Мать-сыра-земля перед Господом...». Здесь Мать-земля исповедуется перед Богом о тяжести своей доли – быть покровительницей грешного рода людского. Божественная сущность земли и материнства проявляется в другом духовном стихе «Уж как каялся молодец сырой земле...», в котором человек исповедуется Земле-матери в совершенных грехах³¹⁶.

Такие же фольклорные мотивы проявляются и в письменных произведениях древнерусской литературы. Например, в «Сказании о Мамаевом побоище» есть эпизод, в котором Мать-земля перед Куликовской битвой плачет о детях своих – русских и татарах, которым только еще предстоит погибнуть в кровавой сече.

Однако для исследователя народной традиции сохраняет свою актуальность вопрос о том, насколько соотносятся между собой почитаемый образ божественной матери (в облике «Матери-Сырой-земли, Богородицы Марии, родины) и обычной земной матери. Найти ответ на этот вопрос найти не так просто, так как фольклорные источники дают нам самый разнообразный, а порой и противоположный друг другу материал.

С одной стороны, мы не можем не согласиться с мнением М.В. Мелексетян, полагающей, что во многих произведениях бытового обрядного фольклора, в свадебных похоронных песнях в особых эпитетах дается характеристика идеального образа матери. Ее называют «заступницей», «помощницей», «печальницей». Такая характеристика связывает образ земной матери с небесным высшим материнским образом. Недаром Богородицу в народе называли «скорой помощницей, теплой заступницей», «печальницей», защитницей рода христианского», «молебницей Богу о людях». В похоронных заплачках выражалась также глубинная связь матери с Матерью-сырой-землей, в девичьих свадебных причитаниях при разлуке с «матушкой» и родным домом, так же, как в рекрутских песнях, образ матери стоял в связи с образами родным мест, родины³¹⁷.

Однако, с другой стороны, изучение русского быта, семейных обычаев, а также фольклорных произведений не позволяет говорить о том, что данной традиции сложилось особое представление о «святости» материнства, выразившееся в глубоком почитании земной женщины-матери. Скорее, речь может идти о безусловном уважении к матери, признании мистической силы рождающей женщины, ее магическом знании, связанности с потусторонним миром во время беременности и родов, стремления использовать ее силу во благо ребенку («Материнская молитва со дна моря достанет») и даже страха перед нею (согласно народным представлениям, материнское проклятие неизбежно влечет беду, оно – самое страшное).

Исходя из этого, трудно не согласиться с мнением В.Н. Дружинина, полагающего, что в язычестве женщина не являлась существом, полностью подчиненным

³¹⁶ Демин В. Тайны русского народа. В поисках истоков Руси. М., 1997. URL: <http://lib.ru/DEMIN/tajny.txt> (дата обращения: 25.02.2014).

³¹⁷ Мелексетян М. В. История развития и значение образа матери в русской поэзии // Вестник МГОУ. Серия Русская филология. 2009. № 2. С. 207–211.

мужчине, а была носительницей особой женской силы, такое женское могущество являлось причиной ее власти над мужчиной и внушало страх, почтение и даже ненависть³¹⁸.

По всей видимости, материнство считалось высшей ступенью этой женской силы, выступало как мистическая связь с потусторонним миром, поэтому и вызывало уважение у окружающих.

Весьма распространен в русском фольклоре и мотив обращения к умершей родной матери за помощью. Заметим, что в русских сказках, в которых встречается этот мотив – умершая мать наделяется особой мистической силой, способной отвести беду от ее детей.

Примеры таких сюжетов находим в работе В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки». В частности, ученый отмечает, что умершая мать является своеобразным волшебным помощником дочери. Пропп приводит несколько народных сказок, в которых встречается этот мотив. В одной из них купчиха перед смертью призывает к себе дочь и дает ей куклу со словами: «Слушай, Василисушка! Помни и исполни последние мои слова. Я умираю и вместе с родительским благословением оставляю тебе вот эту куклу; береги ее всегда при себе и никому не показывай; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета. Покушает она и скажет тебе, чем помочь несчастью»³¹⁹. Девушка исполняет все так, как велит ей мать и в трудной ситуации, благодаря помощи куклы, справляется со свалившейся на ее плечи бедой. Безусловно, здесь кукла выступает как носитель «души» матери, готовой всегда прийти на помощь дочери. В другой сказке «Свиной чехол» отец влюбляется в свою дочь и хочет на ней жениться. Она идет на кладбище, разговаривает со своей умершей матерью и, следуя ее советам, приказывает сшить себе вместо платья свиной чехол, отец, видя безобразие ее одеяний, прогоняет дочь из дома³²⁰.

В этом ключе интересно рассмотреть русскую народную сказку «Крошечка-Хаврошечка». Как известно, Крошечке после смерти родной матери во всем помогает корова (тоже своеобразная носительница «души» матери). После того, как злая мачеха велит зарезать корову, Крошечка по совету последней сажает в саду ее косточки, из которых вырастает яблонька, она и помогает девушке выйти замуж и обрести счастье.

В карельском устном народном творчестве мы также встречаем образ Матери-земли. В знаменитой «Калевале» в руне о создании мира и рождении Вяйнэмейнена Ильматар, дочь воздуха, опустилась с небес на воды. На ее колено села пролетающая утка и свила гнездо, в котором снесла золотое яйцо. Ильматар пошевелила коленом и яйцо разбилось, произведя творение мира:

Из яйца, из нижней части,
Вышла Мать – земля сырая;
Из яйца, из верхней части,
Встал высокий свод небесный³²¹.

³¹⁸ Дружинин В. Н. Психология семьи. СПб., 2011. С. 46.

³¹⁹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 238.

³²⁰ Там же.

³²¹ Здесь и далее произведение цитируется по следующему источнику: Калевала: карело-финский народный эпос / собрал и обработал Элиас Леннрот / пер. Л. П. Бельского. Петрозаводск 1985. 434 с.

Подобное сопоставление образов матери и земли сохранилось и в карельской народной пословице: «Береги землю любимую, как мать родимую»³²².

Наравне с обращениями к земле присутствуют в фольклоре карел обращения к Пресвятой Богородице за помощью (заметим, что карелы как и русские приняли православие). Например, в одном из заговоров читаем: «Мати Мария, царица небесная! <...> И тако же сними и останови у раба (имрек) призорныя причинныя болезни — от ветра, от воды и от всякой худобы»³²³.

Мифологема «Мать-Земля» связана и с образом «хозяйки земли». В «Калевале» есть такое обращение «Мать полей, земли хозяйка!» Л.И. Иванова называет образ «хозяйки земли» неким обобщающим образом карельской мифологической прозы. Исследовательница описывает связанные с этим образом обряды: при строительстве нового дома «в подполье деньги клали, что это земля куплена: Мать земли, красивая, милостивая, это куплено, за это я деньги плачу»; когда входили в новый дом, необходимо было отнести сначала «тесто», положить сверху икону и при этом сказать:

Как это тесто поднимается,	Здравствуйте, сыновья, дочери,
Так пусть наша жизнь становится лучше.	Здравствуйте, слуги, работники,
Здравствуй, земля, суша,	Здравствуйте, золотые короли.
Здравствуй, равнина,	Дайте мне покой, здоровье,
Здравствуй, хозяин земли,	Как мне Бог помогает жить.
Здравствуй, хозяйка земли,	

Сохранился и такой обряд: «Хозяйка кланяется и говорит: "Здравствуй, Мария, мать земли-кормилица, дай здоровья моим животным!" Поклонится матери земли и говорит: "Смотри, береги мою скотину"». В случае такого заболевания необходимо было просить прощения у хозяйки земли: "Хозяйка земли, мать хозяйки земли. Хозяйка банной земли, Забери болезнь от человека Анны"»³²⁴.

Заметим, что в этом Калевальском эпосе присутствует не только образ Матери-земли, но и образ Матери воды (Ильматар), связанной с актом творения мира, что отчасти объяснимо и географическим положением карельской земли — около больших водоемов, и древнейшем пониманием воды как первоосновы всего сущего. Более того, обращений к Матери воды в тексте эпоса встречается достаточно много:

Ты, о Мать воды, явися, <...>	Ты, краса, золотая дева,
В чистоте из тины выйди,	Ты, древнейшая из женщин,
Мужу слабому защитой,	Ты, что мать была всех раньше,
Мне, герою, исцеленьем,	Посмотри на эти боли,
Чтоб невинный пожран не был,	Отврати мое несчастье,
Чтоб живой не взят был смертью!	Удали страданья эти
<...> Дочь прекрасная творенья,	И мучителя извергни

³²² Пословицы и поговорки // Олонецкие губернские ведомости. 1870. № 11 // Этнография и фольклор Олонецкой и Архангельской губерний. URL: http://ethnomap.karelia.ru/item.shtml?place_id=740&map_id=30138 (дата обращения: 25.02.2014)

³²³ Карельские народные заговоры // Карелия. URL: <http://kartravel.ru/zagovorka.html> (дата обращения: 25.02.2014).

³²⁴ Иванова Л. И. Хозяйка земли // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995. URL: http://www.vottovaara.ru/2010/karelia/karelia8_3.php (дата обращения: 25.02.2014).

Также в эпосе встречается мифологический образ матери – хозяйки леса: «Миэлиikki, ты, мать-старушка, / Леса чудная хозяйка, / Разбросай свое ты золото, / Серебро свое рассыпь здесь / Перед мужем, что блуждает / По следам, по всяким ямкам!»; и даже образ матери-древа: «Вопрошает он у дуба: / "Ты, мать-дерево, быть может, / Годно на постройку судна?"». Следовательно, мы видим, что образ божественного материнства в карельском фольклоре переносится не только на землю, мать как бы растворяется в природном мире, помогая человеку в его бедах.

В «Калевале» образ матери – один из центральных. В эпосе постоянно подчеркивается высокий статус матери и женщины: «Молвил юный Еукахайнен: / "Мой отец во многом сведущ, / Мать намного больше знает"».

Более того, в повествовании постоянно присутствуют матери главных героев. Причем мать наделяется самыми положительными эпитетами: «родная», «милая», «дорогая», «золотая», «голубка», «любимая», «бедная», «несчастливая». Подчеркивается ее старость, мудрость, почтенный возраст (здесь используется постоянный эпитет «седовласая» или выражение «милая старушка»). Образ родной матери связан и с устойчивым образом слез. Мать изображается печальницей о своих детях: «Мать тогда по милой дочке, / По исчезнувшей девице / Горько, горько зарыдала»; «Каукомьели мать тотчас же / Начинает горько плакать: / "Горе матери несчастной, / Время горькое настало! / Вот уж милый мой сыночек, / Дитячко мое родное, / До плохого часа дожил!»; «Мать тогда заплачет горько, / Причитать начнет старушка: / "Там теперь мой сын, бедняжка, / Там любимец мой несчастный"».

Образ матери в эпосе связан и с нравственным запретом: «Запрещает мать-старушка: / "Вяйнямейнена не трогай, / Песнопевца Калевалы»; и с мудрым советом сыну Лемминкяйнену (который тот, однако, не выполняет и погибает от руки врага): «Мать его остерегает, / Отговаривает сына: / "Ты не сватайся, сыночек, / К деве той, что выше родом: / Ведь тебя там не потерпят, / В роде Саари очень знатном"».

Неоднократно в «Калевале» подчеркивается магическая сила матери, так, например, в руне пятнадцатой повествуется, как мать Лемминкяйнена, узнав о гибели сына, при помощи заклинания и мазей возвращает его к жизни. Или в другом эпизоде эпоса, мать не погибает вместе со своим ребенком от злых чар, потому что обладает тайным знанием: «Мать имела больше знаний, / Не сошла мать в царство Маны; / Заклинать огонь умела, / Знала, как изгнать то пламя».

Также в эпосе «Калевалы» встречается образ умершей матери, помогающей своему ребенку из-за гроба. В пятой руне Вяйнямейнен, огорченный своей неудачей поймать сестру Еукахайнена, получает от своей умершей матери совет идти свататься за дочь Похьелы:

Если б мать в живых осталась,
На земле жила б родная,
Мне тогда б она сказала,
Что теперь с собой мне делать,
Мать в могиле пробудилась,

Из воды в ответ сказала:
«Мать твоя не умирала,
Так же бодрствует родная
И тебе ответит ясно,
Что теперь ты должен делать».

Или другой пример помощи умершей матери сыну, представленный в эпосе:

Говорит слова такие:

"Мать ты, добрая, родная!

Что оставила ты сыну,

На земле живя на этой?

Но ты, мать, меня не слышишь.

Мать во гробе пробудилась,

Из могилы отвечала:

"Черный пес тебе остался,

Чтоб ходил ты с ним по лесу,

Ты возьми его с собою".

В карельском фольклоре в сказке «Голубая важенька» мы находим сюжет, перекликающийся с русской сказкой «Крошечка-Хаврошечка». Здесь злая колдунья превращает мать девушки в черную овцу, а сама встает на ее место (фактически, становясь мачехой). Овца во всем помогает своей дочери, а когда по приказу новой жены ее мужа, ее убивают, велит дочери закопать капли ее крови в саду. На этом месте вырастает белая береза, которая во всем помогает дочери. В итоге девушка обретает счастье и выходит замуж, в отличие от мачехиной дочери. Как мы видим, в этой сказке присутствуют уже знакомые нам мотивы: умершая мать являющаяся волшебной помощницей дочери, противопоставление доброй матушки и злой мачехи, победа добра над злом.

Особое значение занимает в народных традициях и образ Небесного Отца.

У восточных славян божеством, принявшим на себя функции Отца-неба, а вернее, ставшим одной из его ипостасей, «сидящим на воздухе», «ездящем на облаке» и «повелевающим землей», Б.А. Рыбаков называет Рода. «Сварог («Небесный»), Стрибог («Бог-отец») и Род («Рождующий») – все эти слова могли означать одно мужское божество»³²⁵.

Поэтому после крещения Руси образ Небесного Бога-Отца достаточно органично вписался с религиозное сознание русских. Понимание Бога как отца всех людей прослеживается в произведениях русского фольклора: «Как Бог до людей, так отец до детей»³²⁶.

Но при этом в облике Бога подчеркивается, в первую очередь, его строгость, требовательность и только уже потом родительская любовь и милосердие. Именно на это обстоятельство обращали внимание многие отечественные ученые. В частности, П.Ф. Каптерев, анализируя наиболее популярные книги Древней Руси, замечает, что это, в основном, произведения из Ветхого завета, поучительные тексты, подчеркивающие величие Бога, обязательность выполнения людьми его религиозно-нравственного закона. В ту же очередь в этих текстах обосновывалась модель доминирования отца над матерью и над детьми³²⁷.

Позже подобная позиция была зафиксирована в знаменитом «Домострое», первая редакция которого составлена в Великом Новгороде в конце XV – начале XVI вв. Эту же модель отношений мы можем проследить и в русской пословице: «Небо – престол Бога, земля – подножие», которую можно трактовать в том числе и как доминирование мужского начала (неба) над женским (земля).

³²⁵ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 2002. С. 416.

³²⁶ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1862. URL: http://www.slova.ru/book_toc/1.html (дата обращения: 25.02.2014).

³²⁷ Каптерев П. Ф. Новая русская педагогика, ее главнейшие идеи, направления и деятели. СПб., 1914. 212 с. С. 6.

Интересен тот факт, что образ отца изредка сопоставляется в русском фольклоре с образом медведя. Данное народное представление отчетливо проступает в сборнике А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки» и в других фольклорных произведениях (например, «Твой отец — медведь!» (поддевка)³²⁸). По всей видимости, оно связано с несколькими обстоятельствами: с древнейшим почитанием медведя как образа (иконы) Бога (данная гипотеза принадлежит известному религиоведу А.Б. Зубову³²⁹), а также отождествлением отцовской силы с силой медведя. Неудивительно, что образ отца в русских также сопоставляется с образом царя, дающего своим сыновьям задания и требующего от них послушания. Образ царя-батюшки – это тоже образ владыки, который, с одной стороны, несет ответственность за своих детей, а с другой, – волен распоряжаться их судьбами.

Подобное отношение к земному отцу донесли до нас и произведения устного народного творчества. Например, в русских пословицах, собранных В.И. Далем, подчеркиваются такие качества отца как строгость, требовательность («Любимого сына жезлом. Дал Бог сыночка, дал и дубочка», «Не наказанный сын — бесчестие отцу»³³⁰) и ответственность («Валяй, дети: отец в ответе»³³¹).

Как отмечает Т.А. Новичкова, отец в русских сказках часто выступает в роли судьи: он может казнить или миловать своего сына. В сказках отцовское воспитание заключается в наказании сыновей, порой в изгнании их из дома. Наказание отцом своих сыновей отражено в «Сказке об Иване-царевиче, жарптице и сером волке», а также в «Сказке о молодильных яблоках и живой воде». Мотив воспитания дочери отцом для сказки не характерен, но мотив заключения дочери отцом в сказке может интерпретироваться как наказание отцом героини за какие-то проступки³³².

По всей видимости, поэтому отношения между отцом и сыном с русской народной сказке могут строиться как на основе конфликта (сын не повинуется отцу), так и на основе любви (послушания сына). Сказка часто дает модель отношений «строгий отец – нарушивший запрет сын», что напоминает притчу о блудном сыне. Подобные отношения даны в сказках типа «Булат-молодец», «Чудище – Медный лоб». Отец может и изгнать сына из дому за неповиновение. Например, в «Сказке про Ивашку худого поваришку» герой отказывается рассказать отцу сон, в котором он видел себя царем, а отца в подчинении у себя. Дочери в сказках также, как правило, подчиняются отцу. Довольно часто дочери по приказанию отца начинают выбирать себе женихов.

Особое место в русских сказках занимает образ умершего отца. Такой отец всегда из-за гроба следит за жизнью своих детей и помогает наиболее послушному и добродетельному из них. Данную черту русских народных сказок особо отмечает В.Я. Пропп, называя ее типологической. Ученый приводит при-

³²⁸ Русское устное народное поэтическое творчество / сост. и автор пояснительных статей Ф.М. Селиванов. М., 1972. С. 371.

³²⁹ Зубов А. Б. Доисторические и внеисторические религии. Курс лекций. М., 1997. 344 с.

³³⁰ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1862. URL: http://www.slova.ru/book_toc/1.html (дата обращения: 25.02.2014).

³³¹ Там же.

³³² Новичкова Т. А. Эпос и миф. СПб., 2001. 248 с.

мер сказки «Сивко-Бурко», в которой отец, умирая, приказывает всем своим сыновьям ходить к нему на могилу. Но его совета послушался только один Иван-дурак, которому отец, восставший из могилы, и дарит чудесного коня. «Можно обнаружить, что у сына с отцом глубокая, таинственная связь, – замечает В.Я. Пропп, – Таинственность этой связи сказывается в том, что прочна и необходима для Ивана связь не с живыми родителями, а связь с родителями умершими или умирающими»³³³.

Безусловно, подобный мотив был связан и с культом умерших родителей, весьма распространенным на Руси и сохранившимся до наших дней. Как отмечает И. Данилова, еще в поверьях восточных славян умершие делились на две категории: одна категория – «чистые» покойники, умершие естественной смертью (от болезни, старости), то есть «родители»; другая категория – «нечистые», умершие («заложные») неестественной смертью (утопленники, колдуны, погибшие от молнии, опойцы). «Родители» воспринимались как покровители семьи, их почитали, а «заложных» боялись (за их способность приносить вред) и старались обезвредить³³⁴. Отсюда многочисленные обращения за помощью к умершим родителям в русском фольклоре, тоже часто переплетающиеся с образом «Матери-Земли»: «Да ты расступись-ка, мать сыра земля, / Да подымись-ка, гробова доска, / Да развернись, да тонки саваны, / Да вы повыстаньте, родители, / Да передайте мне прощеньице, / Да вы последнее благословеньице»³³⁵.

Близкое понимание образа отца мы встречаем и в карельском фольклоре. В первую очередь, необходимо отметить, что образ отца также берет свои истоки в представлениях о Небесном Отце. В частности, в эпосе «Калевала» мы увидим достаточно много обращений к верховному Богу Укко, который всегда именуется Отцом:

О ты, Укко, Бог верховный,
Укко, ты, Отец Небесный,
Ты, кто правит туч грозою,
Облаками управляет!
О ты, Укко, Бог верховный,
Ты, Отец и Бог небесный,
Снизойди: тебя мне нужно!
Снизойди: тебя зову я!

Герои, обращаясь к Небесному Богу-Отцу, часто не только просят у него помощи, но и подчеркивают присущие ему качества: силу и могущество («О! Так есть Отец великий, / Есть творец, живущий в тучах; / Из мужей он самый сильный, / Из героев самый мощный!») и отеческую любовь к людям («Хорошо создатель сделал, / Он, отец, любовью полный»), готовность помочь им в труд-

³³³ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: 1986. С. 235.

³³⁴ Данилова А. И. Проявление двоеверия в русском фольклоре // Социосфера. URL: http://sociosfera.ucoz.ru/publ/konferencii_2011/istorija_i_kultura_slavjanskikh_narodov_dostizhenija_uroki_perspektivy/projavlenie_dvoeverija_v_russkom_folklore/57-1-0-1135 (дата обращения: 25.02.2014).

³³⁵ Старинные русские песни М., 1959. URL: <http://nevesta-kazan.narod.ru> (дата обращения: 25.02.2014)

ную минуту («Дорогой отец небесный! / С севера пошли мне тучу, / С запада пошли другую»; «В банный жар сойди, Создатель, / В теплоту, Отец небесный, / Чтобы нам подать здоровье, / Чтоб спокойствие вернуть нам!»).

Заметим, однако, что, по мнению многих исследователей эпоса «Калевала», в нем отразились религиозные взгляды самого собирателя древних песен – Элиаса Леннрота, поэтому в тексте совмещаются два исторических типа человеческой морали - языческой и христианской ³³⁶.

В образе земного отца в карельском фольклоре также выделялись такие качества как строгость и требовательность, твердость его слова, так, например, до наших дней дошла загадка «Что тверже твердого?» (слово отца) ³³⁷.

При этом всегда подчеркивается уважение, которое испытывают дети по отношению к отцу, вера в то, что отец защитит их (особенно дочерей): Например, дочь в причитании так обращается к умершему отцу: «Одна да единешенька, / Без кормильца света-батюшки, / Без желанного родителя; / Обомре у меня сердеченько – / Нет у меня надежиньки, / Ни великой уборонушки!» ³³⁸.

В «Калевале» отец предстает перед нами как мудрый и могучий седовласый старец, требовательный, строгий, величественный, но любящий своих детей, поэтому стремящийся научить их как религиозным, так и нравственным правилам жизни:

Никогда отец мой прежде,
Этот старец седовласый,
Колдунам не поклонялся
И не чтил сынов лапландских.
Так говаривал отец мой,

Так и я теперь промолвлю:
"Защити, могучий Укко,
Огради, о Бог прекрасный,
Охрани рукою мощной!"

Культ умерших родителей был также широко распространен в карельском фольклоре. О значении этого культа писал У. Харва: «Святой обязанностью потомков являлось продолжение трудов, начатых уважаемыми покойными членами семьи и рода, выполнение их чаяний и желаний. <...> На всех этапах жизни индивидуума и рода принято было обращаться к покойным. Они считались стражами морали, судьями обычаев, блюстителями общественного порядка. В

³³⁶ Карху Э. Г. «Калевала» – ее культурно-историческое и современное значение // Carelia. 1999. № 3. URL: <http://www.kalevala.ru/epic.shtml> (дата обращения: 25.02.2014).

³³⁷ Илюха О. П. Детство в зеркале языка и фольклора Карелии // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса. Выпуск 2: материалы российско-финского симпозиума (20–21 ноября 2003 г.) / отв. ред. В.М. Гацак, Н.В. Дранникова. Архангельск: Поморский университет, 2004. 248 с. URL: http://folk.pomorsu.ru/index.php?page=booksopen&book=2&book_sub=2_14 (дата обращения: 25.02.2014).

³³⁸ Карельские народные причитания // Карелия. URL: <http://kartravel.ru/prichitanie.html> (дата обращения: 25.02.2014).

этом отношении даже всевышний бог не мог соперничать с жителями Маналы» (царства мертвых)³³⁹.

В «Калевале» мы встречаем неоднократные обращения к умершим родителям:

Возвращусь в места родные, –
Не услышит мать мой голос,
Ни отец мое рыданье,
Как начну я причитанья,
Над главами их заплачу,
Уж взойдет младая травка,
Подрастет уж можжевельник
Там у матери над телом,
У отца над головою.

Таким образом, изучив фольклорные источники русской и карельской традиции, мы можем выделить общие и различные черты мифологем «мать – отец» двух этих этносов.

Мы видим, что образ матери в русской традиции тесно связан с мифологемой «Матери-сырой-земли». При этом культ Матери-сырой-земли сопоставляется с почитанием Богородицы и Родины. Однако высокое почитание материнства у русских сопровождается несколько пренебрежительным отношением к женщине (понятие «баба» становится, как правило, наименованием носительницы отрицательных женских качеств). Таким образом, в русском фольклоре разделяются понятия «матери» и «бабы», и если по отношению к первой уважение всегда сохраняется, то по отношению ко второй присутствует насмешка, неприязнь и даже страх.

В карельской народной традиции мифологема «Матери-сырой-земли» также присутствует, однако она уходит на второй план, растворяясь в представлениях о материнской силе всех земных стихий. При этом материнство почитается весьма высоко. Наряду с этим почитанием присутствует уважение к женщине: образ «бабы» как злой и недалекой женщины выражен мало и встречается значительно реже.

Образ отца в русской и карельской народных традициях восходит как к языческой мифологеме «Небесного Бога-Отца», так и к христианскому пониманию Бога-Отца-Вседержителя. И в той и другой этносах подчеркиваются такие качества отца как строгость, требовательность, но при этом ответственность за судьбу своих детей и готовность помочь им. Указывается на власть отца над своими детьми, требование послушания его воле. Для карельской традиции менее характерен образ слабого отца, в русской традиции мы встречаем его чаще (например, в сказках, в которых муж-отец подчинен своей властной жене-мачехе). Дети в русском и карельском фольклоре более приближены к матери, чем отцу, однако власть отца при этом непоколебима. Также для обоих этносов характерно почитание родителей при жизни и особенно после их смерти.

³³⁹ Сурхаско Ю. Ю. Дохристианские верования карел // Семейные обряды и верования карел Л. 1985. URL: <http://www.k2000.ru/annodomini> (дата обращения: 25.02.2014).

Изучая данные мифологемы в устной народной традиции двух народов, мы можем обратиться и к исследованиям К.Г. Юнга в области коллективного бессознательного. В частности, К.Г. Юнг обращает внимание на то, что образ матери неизбежно проявляется в фольклоре: «С этим архетипом ассоциируются такие качества, как материнская забота и сочувствие; магическая власть женщины; мудрость и духовное возвышение, превосходящие пределы разума; любой полезный инстинкт или порыв; все, что отличается добротой, заботливостью или поддержкой и способствует росту и плодородию»³⁴⁰. При этом по Юнгу, архетип матери не является единственным женским архетипом. Наряду с архетипом матери ученый рассматривает архетип «анимы», отождествляемый с женским началом. Поэтому в фольклорных источниках понятие «мать» противопоставляется архетипу «анимы» (женщины/жены/бабы). При чем архетип матери – всегда положителен: «для мужчины мать с самого начала имеет явный символический смысл, чем, вероятно, и объясняется проявляющаяся у него сильная тенденция идеализировать ее»³⁴¹. Архетип Отца по Юнгу определяет отношение человека к мужчине, к закону, к государству, к разуму, а первоначально архетип Отца может быть образом Бога, власти, борьбы, образом всех стихийных сил, готовых помочь или навредить.

Эту же мысль встречаем в работах Э. Фромма: он определяет мать как символ природы, земли, океана, бесконечной и безусловной любви. Отец, по мнению ученого, представляет другой полюс человеческого существования: «мир мысли, мир вещей, сделанных своими руками, мир закона и порядка, дисциплины, мир путешествий и приключений. Любовь отца — это любовь на определенных условиях»³⁴². К пониманию этого типа любви человечество приходит через монотеизм, когда Бог воплощает в себе любовь Отца. «В самой природе отцовской любви заложено то, что послушание становится главной добродетелью, а непослушание — главным грехом»³⁴³.

Следует отметить и то обстоятельство, что нами была зафиксирована глубокая схожесть понимания мифологем «мать – отец» в русской и карельской народной традиции. По нашему мнению, этот факт объясняется единоверием двух этих народов, так как именно в православии, по мнению В.Н. Дружинина, сложились представления о следующей модели семейных взаимоотношений: доминирует Бог-Отец, ниже его (в подчинении) Бог-Сын, ниже его Богородица-Мать, причем Богородица гораздо ближе к Сыну, чем Отцу. Дочь же, не входящая в эту триаду, но существующая в земном понимании семьи, является заместительницей матери, ее материнской сущности³⁴⁴.

По сути дела, подобная модель семьи характерна как для русских, так и для карелов, поэтому образы матери и отца в фольклорной ментальности русского и карельского народов, имея некоторые различия, все-таки очень близки друг другу.

³⁴⁰ Юнг К. Г. Человек и его символы. СПб.: Б.С.К., 1996. С. 218

³⁴¹ Там же. С. 244.

³⁴² Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 132.

³⁴³ Там же.

³⁴⁴ Дружинин В. Н. Психология семьи. СПб.: Питер, 2011. 1С. 65-82.

Таким образом, такой фактор как единая вера становится важнее для формирования близкородственной ментальности, чем единое этническое происхождение. Например, поляки и русские – народы, гораздо более близки друг другу этнически (оба они происходят из индоевропейской общности и являются славянскими), имеют в понимании мифологических архетипов отца и матери определенные различия, обусловленные, на наш взгляд, тем обстоятельством, что русские – православные, а поляки – католики. Поляки придерживаются понимания семьи, характерного для всей католической культуры, при котором Бог-Отец и Бог-Сын благодаря принципу «филиокве» практически равны друг другу, но все-таки Бог-Сын следует за Богом-Отцом, Богородица находится ниже, но более близка к Богу-Отцу (отсюда подчеркивается ее женственное, а не материнское начало), дочь же, опять-таки не входящая в эту триаду, но существующая в земном понимании семьи, является «второй прекрасной дамой», заместительницей матери³⁴⁵.

В результате нашего исследования были сделаны следующие выводы:

Во-первых, проведенный анализ русский и карельских фольклорных источников обнаруживает, что мифологемы «мать – отец» в фольклорной ментальности русского и карельского этносов достаточно близки друг другу. Связано данное обстоятельство, по всей видимости, не только фактом близкого территориального проживания двух этих народов, но и их единоверием (в русле православия). При этом как русская, так и карельская фольклорные традиции содержат в себе черты и языческого, и христианского мировоззрения. Однако языческое мировоззрение, на наш взгляд, более связано с мифологемой матери, а христианское – с мифологемой отца. Таким образом, языческие и христианские образы и мотивы обнаруживают последовательную генетическую связь и являются итогом общего исторического развития данных народов.

Во-вторых, мы можем утверждать, что реконструированная нами картина мира, отраженная в русских и карельских текстах устного творчества, подтверждает наличие в них общих мировоззренческих мифологических основ человеческой культуры: представлений о Богине-матери (земле) и Боге-Отце (Небе), положивших начало всему сущему. Данные мифологические представления являются универсальными для всего человечества, однако у каждого народа существуют особые, только ему присущие соотношения между этими мифологемами, что и создает основу национального мировидения и оценки мира.

В-третьих, мы можем отметить, что мифологемы (или мифологические архетипы по К.Г. Юнгу) матери и отца являются одними из важнейших концептов русского и карельского мирознания и занимают значительное место в мировоззренческой картине мира двух этих народов. Выражение концепта «материнство» связано с понятиями эмоционального тепла, внимания, заботы, поэтому мать эмоционально ближе к своим детям, она выражает собой безусловную любовь. Выражение концепта «отцовство» связывается с поведением в обществе, исполнением детьми нравственных и религиозных норм, разумностью и послушанием.

³⁴⁵ Дружинин В. Н. Психология семьи. СПб. : Питер, 2011. С. 63-82.

В-четвертых, мифологические архетипы «матери и отца» нашли свое яркое отражение в представлениях об отцовстве и материнстве в народной культуре русских и карелов. На основании этого в фольклоре двух этих народов сложились нравственно-религиозные традиции, определившие как идеальные представления о матери и отце, так и требование к детям глубоко почитать своих родителей, оправдание родительского авторитета и власти.

L.A. Gritsay

SYNCRETISM OF PAGAN AND ORTHODOX UNDERSTANDING OF THE DIVINE PARENT AS THE ESSENCE OF THE UNIVERSE (BASED STUDY RUSSIAN AND KARELIAN FOLKLORE)

В статье проводится сопоставительный анализ значения мифологем «мать – отец» в фольклорном наследии русского и карельского этносов, помогающий изучить данные мифологемы как отражение сущности языческой картины мира русских и карелов.

Ключевые слова: язычество, фольклорная традиция, мифологема.

The article presents a comparative analysis of the significance mythologies "mother - father" in Russian folklore heritage and Karelian ethnic groups to help study these mythologies as a reflection of the spirit of the pagan worldview and Russian Karelia.

Keywords: paganism, folklore tradition, mifologema.

Е. В. Сергеева

Глава 3. КОНЦЕПТЫ «БОГ», «ВЕРА», «РЕЛИГИЯ» И «ЦЕРКОВЬ» В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ШКОЛЫ ВСЕЕДИНСТВА

1. Концепт «Религия» в обыденном русском языковом сознании основывается, прежде всего, на сознании религиозном и не может не быть связан с этим концептом в религиозной философии. Расцвет русской религиозной философии пришелся на конец 19 – начало 20 вв., и важную роль в определении сущности религии сыграла философская школа, получившая в истории философии название «школа всеединства»: В.Соловьев и философы, идейно с ним связанные: Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский.

Русская религиозная философия, в том числе философская школа всеединства, воплощает в себе тот процесс, который С.С. Хоружий назвал «встречей философии и православия» (1). Школа всеединства сыграла огромную роль в истории русской философии. В.Н. Акулинин справедливо пишет о том, что деятельность философов всеединства составила основу русского духовного ренессанса (2). Материалом исследования являются следующие тексты этих философов: «Чтения о Богочеловечестве» и «Критика отвлеченных начал» В. Соловьева.

ва, «Смысл жизни» и «Миросозерцание Владимира Соловьева» Е.Н. Трубецкого, «Свет невечерний» и «Философия хозяйства» С.Н. Булгакова, «Столп и утверждение истины» П.А. Флоренского.

Семантическое наполнение концепта «Религия» в религиозно-философском дискурсе школы всеединства может рассматриваться только в соотношении с содержанием концептов «Бог», «Вера» и «Церковь», поскольку интересующий нас концепт основан на представлении о связи Бога и человека, раскрывающем смысл главных положений школы всеединства.

2. В книге «Константы. Словарь русской культуры» Ю.С. Степанов справедливо отметил, что поле концепта «Бог» состоит из нескольких слов, в равной мере являющихся экспликаторами концепта (3). Действительно, номинации Бога, характерные для христианского мировосприятия, являются составляющими ассоциативно-семантического поля концепта «Бог».

В качестве источников имен Божиих привлекались такие издания, как «Симфония на Ветхий и Новый Завет», «Полный православный богословский энциклопедический словарь», «Православный библейский словарь», а также толковые словари 19 («Словарь церковнославянского и русского языка», Словарь Даля) и 20 в. (Словарь Ушакова, МАС, «Большой толковый словарь русского языка»). На основе рассмотрения этих лексикографических источников можно утверждать, что основными экспликаторами концепта «Бог» являются лексемы Бог, Господь, Всевышний, Вседержитель, Творец, Создатель, Всемогуший, Судия, Сущий, Промыслитель, Всеблагод, Вечный, Всеведущий, Святой, Всевидящий, Всевластный, Всемиловитый, Всемогуший, Абсолют, Провидение. По-видимому, наиболее значимы и употребительны среди них те слова, которые наиболее частотны в речи и не могли быть опущены даже в советских толковых словарях. Это слова Господь, Творец, Создатель, Всевышний, Вседержитель, Всемогуший; для рассматриваемых философов значима также книжная лексема абсолют.

Следует отметить, что для религиозного мировоззрения наиболее значимы и употребительны лексемы Бог, Всевышний, Вседержитель, Господь, Промыслитель, Творец, которые зафиксированы в толково-энциклопедическом «Словаре православной церковной культуры» Г.Н.Скляревской, описывающем лексику православия прежде всего как составную часть современного русского языка и представляющем толкование слова Бог, близкое к религиозным словарям.

В.С.Соловьев и его последователи: С. Булгаков, П. Флоренский, Е. Трубецкой, – с одной стороны, употребляют в своих текстах слова, представляющие концепт «Бог» в русском языке, и воспроизводят их общеязыковые значения, а с другой – отбирают именно те лексемы, которые наиболее адекватно отражают их понимание рассматриваемого концепта, и трансформируют их значение в контексте.

Понимание концепта «Бог» связано в философии всеединства с религиозной, прежде всего православной, картиной мира. Однако представители школы всеединства не следуют христианскому учению о неопределимости понятия Божества. Например, С. Булгаков представляет предельно лаконичную формулировку понятия Божества: «Бог есть творец мира, создавший его из ничего» (4).

В «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева, помимо самого слова Бог, которое употребляется около 260 раз, для называния Божества используются немногие единичные слова и словосочетания: сущий (сущее), Троица, абсолютное, Иегова (в контексте, связанном с иудейской религией), безусловная идея, безусловное лицо (личность), Тот, кто есть все, безусловное и всецелое начало, всеединая или безусловная идея, универсальная или абсолютная идея, всеобъемлющее существо, абсолютное существо, вечный субъект, божественный субъект, безусловное «я», абсолютно-сущее, абсолютное. В «Критике отвлеченных начал» этого философа слово Бог употребляется около 50 раз. Концепт «Бог» представлен также лексемами абсолютное и сущее (около 30), которые употребляются даже в названиях глав, например, «Различие сущего от бытия. Сущее как абсолютное...» (5). Следовательно, можно утверждать, что Бог для В.Соловьева – безусловное, несомненно существующее в действительности, нечто подлинное, истинное, достигшее высшего предела совершенства.

Показательно, что таких имен Бога, как Творец, Создатель, Господь, Всевышний, Всемогущий, Вседержитель и т.д. в тексте «Критики...» нет. В понимании В.Соловьева Бог – начало безусловное, абсолютное и всеединое, «субъект абсолютного содержания (всеединства)» (6), что повторяется многократно. Бог не только всеедин, но и всеобъемлющ: «...Вне Бога и вне всеединства ничего быть не может» (7). Именно потому, что Божество всеедино, оно безусловно свободно: «...Бог есть не просто единый исключаящий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из элементов есть все, то есть ничем не ограничен, и, следовательно, безусловно свободен...» (8).

Божество вне бытия и выше бытийного, однако именно оно порождает бытие, не будучи ему абсолютно трансцендентно, ибо является потенцией этого бытия: «С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия, или первая материя» (9). Поэтому Бог имманентен миру. «Сущее» воспринимается «как безусловное начало всякого бытия» (10). Воспринимая Бога прежде всего как первоисточник бытия, философскую абстракцию, В.Соловьев в то же время вслед за сугубо религиозными авторами пишет: «Бог есть любовь» (11). Следовательно, помимо лексем безусловное, всеединое, абсолютное, познаваемое и словосочетания «источник бытия», в поле концепта Бог в философском дискурсе В.Соловьева следует включить слова любовь и благо. Бог – «истинное существо», «истинно сущее» (12), воплощение истины.

Представление концепта «Бог» в текстах Е.Трубецкого, С.Булгакова и П.Флоренского несколько отличается от того, что мы видим в текстах В.Соловьева. Прежде всего, расширяется состав лексем, вербализующих этот концепт: помимо лексем Бог и Абсолютное, это употребительные в богословской литературе и общелитературном языке лексем Творец, Троица, Всевышний, Вседержитель, Господь, Создатель, Провидение. Однако номинация Бог явно преобладает. Так, в книге С.Булгакова «Свет невечерний» лексема Бог употребляется около 500 раз, лексема Абсолютное – около 70, Господь – более 30, Творец – около 30 раз, Троица (Пресвятая Троица) – около 20, единичны употребления лексем Всевышний, Вседержитель, Провидение, Создатель и Про-

мыслитель. В «Философии хозяйства» того же автора более 30 употреблений лексемы Бог, и только 9 употреблений лексемы абсолютное.

В книге Трубецкого «Смысл жизни» лексема Бог также употребляется более 500 раз на фоне единичных (менее 10) употреблений лексем Творец, Господь, Троица, Абсолютное, Всевышний, Вседержитель, Всеединое, Безусловное, а также традиционной церковной номинации Отец. В его монументальном исследовании «Миросозерцание Владимира Соловьева» многократно используются как номинация Бог, так и номинации Божество, Сущее, Абсолютное, Всеединое, Безусловное.

В книге П.Флоренского «Столп и утверждение истины» также употребляется прежде всего лексема Бог, а также лексемы Господь, Творец, Создатель и ортодоксальные религиозные именованья Троица (Пресвятая Троица, Божественная Троица) и Отец (Отец Небесный, Бог-Отец), иногда совмещаемые с другими традиционными именами: Отец, Сын и Святой Дух. Однако этот автор эксплицирует концепт Бог с помощью номинаций, несколько отличающихся от названных: в качестве номинации Бога в тексте Флоренского используются также лексемы Истина и Свет; единичны неоднословные номинации Дух Истины, Триединая Истина, Триипостасная Истина, Трисиятельный светоч, Сущий в Вечности, Триипостасное единство, а также тройная номинация Жизнь, Дыхание и Радость.

Следовательно, можно говорить прежде всего о философском, хотя и религиозно-философском осмыслении концепта Бог, для восприятия которого важно именно то слово, которое обладает наибольшим объемом значения и воплощает в языковой единице концепт в целом (как совокупность качеств, признаков).

Бог - прежде всего источник жизни. Жизнь возникла именно благодаря абсолютному первоначалу: «Бог – Жизнь и Виновник жизни, то есть творчества» (13). Словосочетания Источник Жизни и Виновник жизни С.Булгаков и П.Флоренский пишут с прописной буквы, следовательно, их можно считать номинацией, относящейся к ассоциативно-семантическому полю концепта «Бог». П.Флоренский употребляет также еще одну подобную номинацию – Единый Источник Жизни.

Так же, как и в текстах В.Соловьева, в произведениях его последователей утверждается, что Божеству присущи «божественная мощь», и «божественное всемогущество». Словосочетания «божественное всемогущество», «всемогущество Божества» и «всемогущество Божье» относятся к употребительным в религиозно-философском дискурсе. В тексте П.Флоренского употребляются также словосочетания «сила Божия» и «мощь и сила Божия». Следовательно, Бог – всемогущий, как и в собственно религиозной картине мира.

Бог – основа природы, Источник Жизни, поскольку он Творец, творец мира, создатель бытия как такового, а мир – творение, он создан словом Божьим, стоит на «утвержденных Творцом основаниях» и существует благодаря могуществу Бога. Имя Творец, хотя и значительно менее частотное, чем Бог, весьма важно для авторов философии всеединства, поскольку творчество, возможность

быть Творцом в полном смысле слова – экзистенциальный признак Божества, и именно Бог «обладает мыслию творческою» (14).

Бог – Промыслитель, воплощающий свой замысел о мире: о промышленности, замысле Божьем неоднократно пишут С.Булгаков и Е.Трубецкой, словосочетания «божественное предвидение», «провидение Божие», «божественное предопределение» употребительны в их текстах. Однако именно потому, что Бог – промыслитель, он не только творец, но и владыка мира, «Всемогущий Царь небесный»: именно это словосочетание, наряду с определением «метафизический центр всего существующего» употребляет Е.Трубецкой для именованя концепта «Бог» (15).

Как и в сугубо религиозном мировосприятии, Бог – Всевидящий; несмотря на то, что сама номинация единична, в контексте рассматриваемых произведений на это указывается достаточно ясно: «Бог видит всякое существо и в вечноном Своем замысле, каким оно должно быть, и в каждой стадии его временного существования...» (16). Словосочетание «Божественное всевидение», употребляемое в тексте того же автора, может служить дополнительным доказательством того, что всевидение для последователей В.Соловьева представляется неотъемлемым качеством Божества.

Следуют В. Соловьеву представители школы всеединства также при определении Бога как безусловного, абсолютного, всеобъемлющего, надбытийного: «Только Бог имеет все в себе и ничего вне себя...» (17); «...Безусловное есть действительно все...» (18). Для философии всеединства Бог абсолютен и возможно отождествление Бога и Абсолютного: определение «Абсолютное или Бог» (19) вполне естественно для автора, принадлежащего к этой школе. Неоднословные номинации Разум Абсолютный и Абсолютная Актуальная Бесконечность в тексте П.Флоренского (а также номинация Абсолютное и использование определений безусловное и всецелое по отношению к слову Бог в «Мирозерцании Владимира Соловьева» Е.Трубецкого) еще раз подтверждают это. Абсолютность, самодостаточность и всеобъемлемость, наряду с творчеством, настолько важны для понимания Божества в религиозно-философском дискурсе, что становятся основой лаконичного определения, которое сформулировано в труде С.Булгакова «Свет невечерний»: «Абсолютное – Бог в космологии получает выражение: всеблаженный и самодовлеющий Бог – Творец мира» (20).

В соответствии с христианским учением последователи Соловьева пишут о триипостасности Божией, используя для обозначения концепта лексему Троица и словосочетания Святая Троица и Божественное Триединство. Значимо то, что определения триипостасный и триединый неоднократно употребляются по отношению к Божеству. Наиболее близкий к ортодоксальному православию П.Флоренский особенно часто использует в качестве составляющей именованя Божества существительное Троица и определения, включающие в свой состав числительное три: триипостасный, триединый и трисиятельный (Абсолютная Троица, Пресвятая Троица, Триединое Божество, Триипостасная Истина, Трисиятельное Светило, Троичная Любовь, Триипостасное Светило, Триединая Истина и др.).

Сущность Бога в религиозно-философском дискурсе представителей школы всеединства, как и в текстах самого основоположника этой школы, – свобода. В книге Е.Трубецкого «Миросозерцание Владимира Соловьева» неоднократно употребляются словосочетания «свобода Божества» и «божественная свобода».

Словосочетания «воля Божия» и «божественная воля», «веления Бога», «воля Всемогущего» неоднократно употребляются С.Булгаковым, Е.Трубецким и П.Флоренским, ибо, следуя В.Соловьеву в той же мере, что и ортодоксально-религиозным учениям, эти авторы воспринимают Божество как свободно волящего субъекта. Действительно, Бог не только нечто Абсолютное, но также «*Существо Абсолютное и Неограниченное*» (21), существо личностное и волящее. Философия всеединства утверждает личный характер Божества: «И первое откровение о Боге, данное Моисею, было о Нем как Лице: Сый» (22).

В то же время Бог, как и в ортодоксальной религиозной картине мира – Судия: «Дело человека выстаивает перед пламенными очами Всевидящего Судии» (23). Многократное употребление словосочетаний «суд Божий» («праведный суд Божий», «суд Божий над миром») и «приговор Божий», «божественное правосудие», «закон божеский» в текстах как С.Булгакова, так и Е.Трубецкого подтверждает это.

С точки зрения философии всеединства, Бог – начало и конец мировой эволюции, ее центр и смысл. Поскольку Божеству присущи «вечная жизнь» и «безбрежность» (24), оно существует вне времени и пространства, а также вне какого-либо развития; в творческом акте Божества все вечно: «Бог как Сущее всеединое пребывает вне времени...» (25). Сущий в Вечности – так называет Бога П.Флоренский, используя в другом контексте определение сверхвременный.

Определение вечный (вечная божественная жизнь, вечная божественная слава, вечный покой божий, вечная божественная действительность) часто употребляется в контекстах, в которых называется концепт «Бог». Божественное бытие, с точки зрения представителей школы всеединства, – «неограниченное бытие», следовательно, Бог – ничем не ограничен, а это возвращает нас к пониманию Бога как всеобъемлющего, заключающего в себе и время, и пространство.

Несмотря на это, для авторов школы всеединства очевидным представляется различие между Абсолютным и относительным (миром), Творцом и творением. Бог противопоставлен миру, а «между Богом и миром существует пропасть» (26). Итак, Бог вне мира, отделен от него; но в то же время Бог может воплощаться в творении, в мире: «И для Бога, почтившего этот мир свободой и автономностью..., возможно воздействовать на него только внешним, трансцендентным принуждением...» (27). Бог господствует над бытием, но и воплощается в бытии, он воплощение благодати и одновременно даритель этой благодати, которая может внести божественное в сотворенное, отдельное от Божества природное бытие: «...Закон всеединства выражает собою безусловное и неограниченное господство Бога над всем...» (28) При этом возможно «присутствие Бога в твари» (29), «соединение твари с Богом» (30), невзирая на «пропасть между Богом и тварью» (31).

Однако прежде всего Бог – существо (субъект), сотворившее человека и непосредственно воздействующее на него: «Человек создан Богом...»; «И Бог Сам научает человека...» (32). Значимо использование в религиозно-философском дискурсе словосочетания «отношение Бога к человеку».

Бог – основа и смысл бытия вообще и бытия человеческого в частности, безусловная цель, к которой должны быть направлены вся жизнь и деятельность человека, основание всякого процесса в мире. «Бог как жизненная полнота ... и есть то, ради чего стоит жить и без чего жизнь не имела бы цены», – пишет Е.Трубецкой, фактически представляя еще один содательный компонент концепта «Бог»: Бог – воплощение полноты жизни (33).

В текстах С. Булгакова, Е.Трубецкого и П.Флоренского Бог представлен как предмет поиска и поклонения, который можно искать, увидеть, почувствовать и даже познать, в том числе в рамках религии, о чем свидетельствует употребление слова богопознание и словосочетаний «искание Бога», «почитание Бога», «познание Бога», «переживание связи с Богом», «встреча с Божеством», «переживание Бога», «чувствуя Бога», «прикосновение Божества», «встреча с Богом», «чувство Бога», «знать Бога», «зреть Бога», «хотеть Бога», «познать Бога», «приобщиться к Богу», «пребывание в Боге». Причем процесс познания/самооткрытия представляется двусторонним: «человек в религии неустанно ищет Бога» (34), а «Бог открывается человеку» (35).

Бог познаваем, но познание Бога – познание особого рода, познание, не равное научному. И в то же время для В.Соловьева и его последователей не подлежит сомнению, что о Божестве можно мыслить. В текстах школы всеединства мы читаем о «понятии "божество, бог"», а *понятие* – это то, что является предметом разума. Поэтому для религиозно-философского дискурса в принципе возможно дать «определение Божества» и создать «положительное учение о Боге» (36). Для авторов школы всеединства закономерно существование «философской идеи Бога» (37): доказательством этого служит то, что словосочетания «идея Бога», «идея Божества» встречаются в их текстах неоднократно.

И вновь, когда речь идет о возможности осмысления Бога, подчеркивается диалектическая противоречивость его восприятия философии всеединства. Бог трансцендентен миру, то есть абсолютно отделен от природного: «Бог есть Трансцендентное. Он премирен или сверхмирнен» (38). Однако оказывается, что сама трансцендентность/имманентность Божества зависит от точки зрения на него: «Бог как Абсолютное совершенно трансцендентен миру, есть НЕ-что. Но как Творец Он открывается твари» (39)

И тем не менее по сути своей Творец – прежде всего трансцендентное по отношению к сотворенному. Слово «трансцендентное» часто употребляются в одном контексте со словом Бог. В религиозно-философском дискурсе Бог, как и в богословии, – тайна. Словосочетание «тайна Божества» неоднократно употребляется в трудах представителей школы всеединства. Употребляется также выражение «тайна святой Троицы».

Божество находится вне логических определений, однако в религиозно-философских текстах определение Бога так или иначе формулируется: «*Бога никто никогда не видел, и Бог есть дух*» (40). Хотя здесь не говорится о познавае-

мости Божества, напротив, Бог представляется как абсолютная тайна, однако утверждение «Бог есть дух» включает в себя указание на субъекта (Бог) и его предикат (дух), а следовательно, указывает на какие-то качества, признаки Бога. «Открываясь твари, Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей» (41), поскольку существование представления об Абсолютном, по мнению авторов религиозно-философского дискурса, уже делает его причастным бытию, где существует это представление. Поэтому возможна «встреча с Богом в человеческом духе, соприкосновение трансцендентного с имманентным» (42), хотя эта встреча происходит в акте веры. Следовательно, Бог – объект веры. Однако Божество также объект человеческого стремления и любви: «Это любовь человека к Богу исключительно и ради самого Бога...» (43). Любовь к Богу помогает преодолеть пропасть между человеком и Божеством, соединиться с Богом духовно и даже телесно: «В акте любви к Богу мы, люди, чувствуем в одно и то же время и нашу от Него отдельность, и наше единство с Ним» (44). Словосочетания «любовь к Богу», «любовь к Творцу» употребляются в произведениях школы всеединства неоднократно.

Сам Бог – источник любви и всего положительного в существовании мира и человека, а также воплощение любви как таковой. Идея Бога как «Существенной Любви» пронизывает все творчество последователей В.Соловьева, поэтому можно считать закономерным употребление этого словосочетания, а также словосочетания Троичная Любовь в качестве наименований концепта «Бог». «Бог любит тварь свою» (45), и любовь Божества обнимает все, объединяя сферу божественного существования и тварное бытие. Словосочетания «божественная любовь» («любовь божественная»), «любовь Божия», «любовь Бога» неоднократно употребляются в текстах С.Булгакова, Е.Трубецкого и П.Флоренского. Бог осуществляет замысел «вселенского дружества и воплощения Бога-Любви в любящей твари» (46). Именно поэтому он – любящий Отец: «Приобщая к себе мир, Бог тем самым обнаруживает Себя и как первоисточник, из которого истекает все, что есть, и как любящий Отец всей твари» (47). Бог всегда остается дарителем благодати и благодати. Словосочетания «благодать Творца», «благодать Божия», употребляются неоднократно.

Еще один способ вербализации концепта «Бог», особенно характерный для П.Флоренского, – словосочетания Субъект Истины и Троица Истина. Истина неразрывно связана с Божеством, она «есть единая сущность в трех ипостасях» (48), следовательно, под истиной подразумевается Бог, а сам Бог есть Истина.

Итак, Бог содержит в себе все то, что воспринимается любым человеческим существом как положительное: Бог – источник жизни, свобода, любовь, гармония, истина. Бог также сама премудрость. Именно о «божественной Мудрости» идет речь в книге Е.Трубецкого «Смысл жизни»: «Бог не может ни стать, ни перестать быть Премудрым, потому что Премудрость принадлежит Ему от века» (49).

Как и в «Критике отвлеченных начал», последователями В.Соловьева Бог понимается как небытийное. Бог определяется как Божественное ничто, и целый раздел книги С.Булгакова «Свет невечерний» именно так и называется – «Боже-

ственное ничто». Проявляясь в мире, Бог, с точки зрения философии всеединства, становится действующим субъектом, что подтверждается употреблением в текстах авторов этой школы слов «действие Божества».

Всеединство Бога, вслед за В.Соловьевым, утверждается и его последователями, пишущими о целостности жизни в Боге и доходящими до утверждения тождества Бога и всеединства: «...К всеединству, или к Божеству...» (50). Неоднократное название Божества словосочетанием «всеединое сознание» и употребление словосочетаний «всеединство Безусловного» и «Божество как всеединое» в текстах Е.Трубецкого явно указывает на то, что Бог для представителей школы всеединства – сознание, обнимающее все бытие, заключающее в себе всеединство. Более того, в его тексте возможна экспликация концепта «Бог» с помощью слов Всеединое и Всеединый. Словосочетания «единое существо», «Единый Источник Жизни», «Триипостасное Единство» в качестве имен концепта «Бог» использует П.Флоренский.

Всеобъемлющий Бог – воплощение силы и энергии: словосочетание «божественные энергии», употребляемое в философском дискурсе школы всеединства, связано не только с духовным воздействием Божества, но и с его воплощением в физические энергии, в том числе в энергию световую. Сфера Божества – «абсолютный Свет». Поэтому Бог – источник света, света физического и духовного, а скорее, физического и духовного одновременно: «Бог подобен огню...» (51). Словосочетания «сияние божества» и «свет Божества» типичны для религиозно-философского дискурса школы всеединства. Словосочетание «Солнце солнц» используется как одна из номинаций концепта Бог. Характерны имена Божества в тексте П.Флоренского – Трисиятельный Светоч и Триипостасное Светило. Этот же автор пишет о «присносущем свете Пресвятой Троицы» и «Свете Божественной Любви».

Итак, концепт «Бог» в религиозно-философском дискурсе школы всеединства – это сложная, иерархически построенная система значений, вербализованная большим количеством конкретных экспликаторов (прежде всего - лексемами Бог, Абсолютное, Господь, Творец, Создатель, Троица, а также Всевышний, Вседержитель, Провидение и Отец). Бог – источник жизни и сам жизнь вечная, творец мира и создатель бытия; он промыслитель, воплощающий свой замысел о мире и одновременно всевидящий владыка мира. Бог – абсолютное, всеобъемлющее, самодостаточное, надбытийное и вечное, совмещающее в себе свободу и необходимость, но и существо (сущий) – самосозданное, неограниченное и личностное, субъект разумный и мыслящий. Божество – начало и конец эволюции мира и природы, ее смысл и основное содержание, надбытийный и надмирный, но могущий воплощаться в созданном им бытии. Оно предмет поиска и поклонения, который может быть воспринят индивидуально, предмет религиозного познания с диалектически противоречивой сущностью, хотя является тайной и находится вне рациональных определений. Помимо этого, Бог – объект любви человека и сам источник любви и всего положительного в бытии, воплощение истины и света столь полное, что эти слова сами могут служить именами концепта «Бог».

3. Концепт «Вера» непосредственно отражает соотношение концепта «Бог» и концепта «Человек». «Вера» может рассматриваться также как самостоятельный концепт, имеющий значение не только в связи с этими концептами, но и независимо от них.

«Вера» – концепт уникальный», – пишет Ю.С. Степанов в «Словаре русской культуры» (52). В этой же книге концепт «Вера» определяется как внутреннее состояние каждого отдельного человека, причем утверждается принципиальная невозможность его исчерпывающего описания, поскольку при описании состояния веры мы доходим до предела научного знания. Ее автор упоминает, что некоторые исследователи подводят концепт «Вера» под категорию «Религия», однако утверждает, что «Религия» не является категорией для концепта «Вера» (53). О том, что вера иногда воспринимается как синоним религии, пишет и другой автор – священнослужитель о. Андрей Кураев (54). Однако в религиозно-философском дискурсе, как показывает анализ, «Религия» и «Вера» – взаимосвязанные, но разные концепты.

Анализируя этимологию слова вера в различных языках, П.Флоренский в труде «Столп и утверждение истины» пишет о том, что еврейское слово связано как с твердостью, так и со словом истина, то есть указывает на веру как на «истинствование», пребывание в истине; греческий глагол соотносится со значением «слушаться»; латинское обозначение веры означает удостоивание доверием, причем доверием сакральным; а русское «верить» также означает прежде всего «доверять», т.е. указывает на нравственную связь того, кто верит, с тем, кому он верит. Действительно, русский концепт «Вера» может быть отнесен к этическим концептам.

Лексема вера, вербализуемая рассматриваемый концепт, относится к тем, в семантической структуре которых смысловые элементы «религиозное», «связанное с Божеством», являются ядерными. Носитель языка 18-19 в. воспринимал слово вера прежде всего как веру в божественное, потустороннее, духовное. Так, в «Словаре Академии Российской» формулировка значения начинается с указания именно на религиозную сферу употребления слова («1. Относительно к Богословии. Принятие за справедливое истин, открытых нам Богом, которых мы постигнуть не можем...»); в «Словаре церковнославянского и русского языка» фактически все значения лексемы связаны с религиозной сферой («1) Верование в Бога; безусловное признание истин, открытых Богом. 2) Догматическое учение, принятое целым народом, вероисповедание. 3) Церк. Уверенность, твердое упование»); и только в Словаре Даля первой появляется дефиниция, которая в дальнейшем станет основной: «Уверенность, убеждение, твердое сознание, понятие о чем-либо», хотя второе и третье значения формулируются традиционно: «Верование, отсутствие всякого сомнения и колебания о бытии и существе Бога; безусловное признание истин, открытых Богом» и «Совокупность учения, принятого народом, вероисповедание». В Словаре Грота религиозный компонент также включается в первое значение слова, причем в виде цитаты из богословской литературы: «Признание за истину того, чего мы не видим и не знаем, на что нет прямых доказательств; особенно безусловное признание Откровения за

истину: "уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем"».

В Словаре Брокгауза и Эфрона автором словарной статьи «Вера» был сам В.С. Соловьев. Он формулирует понятие веры (причем, что, с нашей точки зрения, чрезвычайно важно, давая помету *филос.*, т.е. философское) весьма подробно: «Вера означает признание чего-либо истинным с такою решительностью, которая превышает силу внешних фактических и формально-логических доказательств. Это не значит, что истины веры не подлежат никаким доказательствам, а значит только, что сила веры зависит от особого самостоятельного психического акта, не определяемого всецело эмпирическими и логическими основаниями. Так, например, мы безусловно верим в существование внешнего мира самого в себе (независимо от его явления для нас, признаем такое его существование бесспорною истиною, тогда как рационалистические доказательства этой истины, представленные доселе философами, строгой критики не выдерживают и во всяком случае спорны и не разрешают всех сомнений. Если вера утверждает более того, что содержится в данных чувственного опыта, она имеет свой корень вне области теоретического познания и ясного сознания вообще. Основания веры лежат глубже знания и мышления, она по отношению к ним есть факт первоначальный, а потому и сильнее их. Она есть более или менее прямое или косвенное, простое или осложненное выражение в сознании досознательной связи субъекта с объектом. Чем проще, общее и неизбежнее эта связь, тем сильнее соответствующая им вера. Так, всего сильнее мы верим в бытие внешнего мира, потому что эта вера лишь отражает в нашем сознании тот первоначальный, простой и неустранимый факт, что мы, т.е. данный субъект, есть часть общего бытия, член всемирного целого. Так как этот факт предшествует всякому мышлению и познанию, то и определяемая им вера не может быть устранена никаким мыслительным и познавательным процессом. От веры в собственном смысле следует различать уверенность и доверие». (Данное замечание особенно важно в аспекте понимания концепта «вера» собственно религиозной философией.)

Следует особо отметить то, что именно словарную статью В.Соловьева воспроизводит изданный в конце 20 в. энциклопедический словарь «Христианство», составители которого хотели отразить религиозную точку зрения на это понятие. Естественно, в «Полном церковнославянском словаре» Г. Дьяченко, созданном в конце 19 в. и предназначенном, по словам самого автора, прежде всего для читающих церковные книги, тоже дано определение, отражающее религиозное мировосприятие: «а) Одна из добродетелей: верование, признание чего-либо за истинное, уверенность, внутреннее убеждение в чем-либо, в особенности принятие учения христианского; самое учение веры, проповедь евангельская, религия христианская; уверение, удостоверение, доказательство; самая твердая убежденность в истинах евангельских ... б) учение веры». Определение, представленное в «Полном православном богословском энциклопедическом словаре» 1913 г., формулировку которого воспроизводит «Православный библейский словарь» (1997 г.), гласит: «Вера есть, по слову Апостола, вещей обличение невидимых, то есть уверенность в невидимом, как бы в видимом... Если убеждение наше в существовании физического мира посредствуется познанием, то убежде-

ние в существовании духовного Бога посредствуется верою. ...Вера есть добродетель..., так как она есть свободное признание существования невидимого Бога и истинности всего сообщенного нам в Откровении... Вере присущ и элемент любви, так как религиозная вера имеет предметом своим личность, то есть личного Бога, а личность может и должна быть предметом любви. Следовательно, вера касается всех сил души, она проистекает из глубины нашего существа, приводит в движение ум, волю и чувство, и не есть только холодное признание или даже лишь вероятное предположение, а есть энергическое, горячее и полное, не требующее искусственных логических доказательств, убеждение в истинности Того, в ком мы живем и движемся...»

Следовательно, при обращении к словарям 19 - начала 20 века мы видим, что наличие религиозного компонента значения в лексеме *вера* – имени концепта – составителями не подвергается сомнению, а описание именно этого компонента наиболее важно при рассмотрении значения слова и его связей в контексте.

Поскольку общеязыковой синоним слова *вера*, религия, соотносится лишь с одним из значений этой лексемы, можно утверждать, что концепт «Вера» полностью самостоятелен и относится к концептам, номинированным одной основной лексемой.

Если обратиться к употреблению лексемы, вербализующей концепт, в собственно религиозных текстах, то следует указать на то, что, по данным «Симфонии на Ветхий и Новый Завет» (55), в Священном Писании слово вера употребляется около 40 раз в различных контекстах, и только в значении «вера в Бога». Однако в религиозно-философском дискурсе школы всеединства, как нам представляется, объем концепта шире и сам он понимается более многоаспектно. Тем не менее концепт «Вера» в текстах представителей школы всеединства значим прежде всего в качестве связующего звена между концептами «Бог» и «Человек». Соответственно и номинант концепта, лексема *вера*, значительно менее употребительна в религиозно-философском дискурсе В. Соловьева, С.Булгакова, Е. Трубецкого и П. Флоренского, чем лексемы, номинирующие концепты «Бог» и «Человек». В «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьева слово вера употребляется около 30 раз, в его труде «Критика отвлеченных начал» - около 40, в книге Е. Трубецкого «Смысл жизни» – около 70, в тексте П. Флоренского – около 40, в книге С.Булгакова «Философия хозяйства» – всего около 10, и лишь в его произведении «Свет невечерний» – около 220 употреблений, поскольку в этом произведении более, чем в других, важна проблема связи и взаимоотношений Бога и человека.

В «Чтениях о Богочеловечестве» В. Соловьева *вера* представлена как убеждение, которое «не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано)» (56). Можно сформулировать принципиально важные составляющие концепта «Вера» с точки зрения В.С. Соловьева: 1) вера – определенный духовный акт; 2) вера может быть связана как с эмпирической действительностью, так и с божественным, внеприродным. Автор «Чтений...» пишет и о «перехватывающим за пределы этой нашей действительности акте духа, который и называется *верой*» и о том, что «*вера* в себя, *вера* в человеческую личность

есть вместе с тем *вера* в Бога» (57). Для него обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – воплощаются в «истине Богочеловечества».

Безусловная уверенность в божественном начале, по В. Соловьеву, может быть дана только верой. Свидетельством существования действительности, с его точки зрения, также может быть только вера в это существование: «существование внешней действительности утверждается *верой*» (58). Сочетаемость лексемы вера, эксплицирующей концепт, показывает, что для В. Соловьева одинаково возможно как употребление словосочетаний «вера в Бога», «вера в идеи», «вера в истину Христову», так и «вера в существование внешних предметов», «вера в себя», «вера в человека (в человеческую личность)». Слово вера в тексте «Чтенный...» может употребляться также как синоним слова религия, так как речь здесь идет о «христианских идеях как догмате *веры*» (59).

В «Критике отвлеченных начал» В. Соловьева понятие веры рассматривается специально. Вера представлена как категория человеческого сознания, принадлежащая как сфере рациональной, так и иррациональной. Вера – не всегда положительное понятие только потому, что она – вера; это может быть «слепая *вера*, робкая *вера*, боящаяся уяснить себе свой предмет, не решающаяся глядеть на него во все глаза» (60). Философ признает «право голоса» и за разумом. Для него вера, как это ни парадоксально, важнейший элемент познания. Показательно, что одна из последних, итоговых глав его книги так и называется: «*Вера*, воображение и творчество как основные элементы всякого предметного познания». Показательно, что лексема вера употребляется в ряду однородных членов с лексемами воображение и творчество. Значит, вера может восприниматься в одном ряду, с одной стороны, с мысленным представлением, психическим процессом (то есть явлением психики, сознания), а с другой – с определенным видом деятельности, созданием или результатом чего-либо. Следовательно, вера соотносима как с психической сферой, так и с деятельностью. Познание, с точки зрения В.Соловьева, определяется верой и идеальным созерцанием.

Вера – «свидетельство нашей свободы от всего и вместе с тем выражение нашей внутренней связи со всем...» (61). Она определяется как «знание мистическое» (62). Но знание это – еще и знание эмпирическое: существует «*вера* в безусловное существование предмета» и «познание, основывающееся на *вере*» (63). Содержание веры – «то, что не может быть ощущением и понятием, что больше всякого факта и всякой мысли, именно безусловное существование предмета» (64).

Для В.Соловьева принципиально важно то, что «ни в каком отношении нельзя положить безусловной границы ... между верой и разумом в их действительности» (65), поскольку нет такой веры, которая не соединялась бы с разумным мышлением, и нет такого отвлеченного исследования, которое не предполагало бы веры во что-либо. Автор «Критики...» утверждает, что учения, которые принципиально отрицают всякое религиозное содержание и враждебно относятся к вере, на самом деле также кладут в свою основу такие предположения, которые могут приниматься только на веру. Следовательно, борьба этих учений против существующих религий, с точки зрения философа, не есть борьба разума против веры, а только борьба одной веры против другой.

Верой принимаются, по В.Соловьеву, «такие начала, которые являются для сознания как готовые, уже данные, существенно независимые от разума» (66). Не случайно Е.Трубецкой пишет о «некотором особом, третьего рода познании, которое Соловьев называет *верою*» (67). Именно это понимание веры стремится он точно определить в своем исследовании «Миросозерцание Владимира Соловьева»: «*Вера*, о которой здесь идет речь, необходимо присуща каждому человеку независимо от его убеждений и ни в каком случае не должна быть смешиваема с *верой* мистической или религиозной, которая по существу свободна: человек свободен верить или не верить в Бога; но от его свободы не зависит – верить или не верить в бытие внешнего мира или собственного существования» (68).

Однако если знание о мире природном должно быть дано и верой, и опытом, то «безусловное существование не может быть дано ни опытом, ни логикой, а только *верой*...», и именно это для В. Соловьева – «*вера* в узком смысле этого слова» (69). Следовательно, сам философ в «Критике...» представляет веру как слово с двумя значениями: вера во что-либо эмпирическое, например, «вера в авторитет», «вера в существование предмета», и вера в высшее, божественное как определенное состояние и духовный акт отношения к Богу. Содержание этого состояния определяет Е. Трубецкой в работе «Миросозерцание Владимира Соловьева»: «...*Вера* в Бога как Абсолютное непременно предполагает, что Он находится к нам в двояком отношении. Он одновременно и бесконечно далек от нас и к бесконечно нам близок, бесконечно возвышен над нами и вместе с тем живет в нас...» (70).

Позже Э.Л. Радлов в своей книге, посвященной В.Соловьеву, как бы подытожил подобное понимание веры: «Присутствие веры в нашем познании есть факт, устанавливаемый анализом восприятия, но вера не исчерпывается восприятием...»; «Вера есть свидетельство о связи части с целым, человека с Богом, земли с небом» (71). При этом особенно важна следующая формулировка этого автора, касающаяся философии В. Соловьева: «Существование Бога есть аксиома веры, которая, однако, может быть подтверждена философскими доводами и и опытным путем...» (72). Следовательно, особенно выделяется и подчеркивается мысль, противопоставляющая точку зрения авторов религиозно-философского дискурса собственно религиозной точке зрения.

Последователям В. Соловьева «Вера» также представляется концептом двунаправленным: вера как убежденность в чем-то и вера как признание без каких-либо сомнений существования Бога. Первое понимание концепта при вербализации чаще всего требует употребления после слова вера предлога «в» и управляемого слова: вера в истину, в победу, в воплощаемость тайн, вера в смысл жизни, в единственность роли человека, в Россию, в человечность, в Богочеловечество (Трубецкой); вера в не-сущее, в хозяйство, в чудо, вера в жизнь, в единое научное мировоззрение (Булгаков). Однако в тексте стремящегося максимально приблизиться к ортодоксальному богословию П. Флоренского употребление слова вера в значении «уверенность, убежденность» мы видим лишь во фрагменте, посвященном этимологическому анализу этой лексемы, а при изложении собственных мыслей этот автор употребляет лексему вера лишь как обо-

значение религиозной веры, веры в Бога. Для него концепт «Вера» – именно собственно религиозный.

Связь веры-убежденности и веры религиозной в понимании представителей школы всеединства наиболее наглядно демонстрирует следующее высказывание Е. Трубецкого в книге, посвященной В. Соловьеву: «Основное содержание всякой религии есть *вера* в смысл жизни. Ясно, что эта *вера* не может иметь своим предметом только Бога: чтобы жизнь получила смысл для человека, он должен уверовать в собственное безусловное достоинство» (73). Тем не менее и для этого автора, и для С. Булгакова вера также прежде всего – верование в Бога.

Показательно, что само словосочетание «вера в Бога» малоупотребительно в религиозно-философском дискурсе, поскольку зависимое слово при таком понимании не требуется. Однако словосочетание «религиозная вера» неоднократно употребляется у перечисленных авторов. Основное содержание концепта «Вера» в таком понимании может быть сформулировано достаточно лаконично: вера «с объективной стороны есть откровение», она «утверждает, что Бог есть как трансцендентное», именно в ней «Бог открывается человеку» (74).

В религиозно-философском дискурсе концепт «Вера» не равен концепту «Религия», поскольку религия понимается как духовная связь Бога и человека, основанная на вере и поклонении, о чем речь пойдет ниже. Вера – именно *выражение* связи Бога и человека, ее основание, а не сама эта связь: так, С. Булгаков в книге «Свет невечерний» пишет о том, что религия утверждается на вере, следовательно, однозначно представляет эти два концепта как различные. При употреблении лексемы вера в качестве синонима лексемы религия, само слово в его тексте употребляется в кавычках – видимо, для указания на то, что подобное понимание нехарактерно для мировоззрения школы всеединства.

Вера, как уже говорилось, важна не сама по себе, а как отражение каких-то отношений между Творцом и его творением: «Истинная *вера* есть по самому существу своему выражение внутренней, жизненной связи Бога и человека»; «Чрез возвращение к Нему в *вере*... совершается и в отдельном человеке... поворот свободы от греха...» (75); «В *вере* Бог нисходит к человеку»; «Божество открывается *вере*...» (76). Область появления и проявления веры – область существования трансцендентного Божества. В вере Бог нисходит и открывается, а человек восходит и открывает для себя Бога, обретая при этом освобождение от греха: например, в тексте П.Флоренского читаем о «*вере*, которою спасаемся» и о том, что «истинное «восхождение» есть именно *вера*» (77).

Поэтому вера тесно связана с духовностью человека: «*Вера* есть функция не какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности, в нераздельной целокупности всех сил духа» (78). Она имеет для человека безусловную ценность. Причем содержание веры – именно деятельностное: это процесс протекания двусторонних отношений. Процесс этот дискретен: словосочетание «акт веры» весьма частотно в текстах всех последователей В. Соловьева. Развитие отношений между Божеством и человеком, постоянность протекания, совершения актов веры подразумевается всегда: «...Мостом, ведущим куда-то... является *вера*» (79).

Важнейший вопрос, ставящийся в религиозно-философском дискурсе, – это вопрос о соотношении веры и разума, который решается неоднозначно. С одной стороны, «разумная вера» – «гноусность и смрад перед Богом» (80), а сама вера «хотя и не противоразумна, но, так сказать, вне разумна», «свободна от ига рассудочности...» и «отлична от дискурсивного мышления» (81). С другой стороны, показательна сама возможность употребления (и неоднократного) словосочетания «разумная вера», а также словосочетания «мышление о вере», демонстрирующих, что вера может восприниматься как разумная, что она может быть предметом мысли, рассуждения, а не только религиозной интуиции. Стремление именно к разумной вере отражается в текстах всех представителей школы всеединства: «...Именно отрицание существования какого-либо моста между мыслью и *верою* находится в полном противоречии с самой сущностью *веры* и в особенности – веры христианской» (82); «Чтобы оценить значение *веры*, нужно прежде всего принять, что *вера* хотя и не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания, однако тем самым еще не низводится на степень субъективного верования, вкуса или прихоти, ибо такое истолкование противоречит самому существу веры... *Вера* по-своему столь же объективна, как и познание» (83). Е.Трубецкой пишет даже о «*вере*, которая утверждает познаваемое в Безусловном» (84). В Безусловном, в трансцендентном Боге может быть познаваемое: человек может познавать Божество благодаря вере в него. Вера не «враждует» со знанием, напротив, «сплошь и рядом сливается с ним»; это особое «духовное знание»: «*Вера* есть путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности...» (85).

Вера, в отличие от рассудка, гармонизирует внутренний мир человека, приводя его к незыблемой истине: «...В *вере*, преобладающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их всеудушливый слой, обретается каменное утверждение» (86). Вера может придавать смысл жизни человека: «...Убеждение, целящее жизнь, дается не наукой и не философией, а только *верой*» (87).

Одна из принципиально значимых характеристик концепта «Вера» для последователей В. Соловьева – ее свобода. О свободе акта веры пишет П. Флоренский, о свободе, к которой призывает вера – Е. Трубецкой. Неоднократно затрагивает эту тему и С. Булгаков, утверждающий, что вера рождается в свободе исканий, в ней «есть свобода, но вовсе нет произвола», поскольку она «имеет свою "закономерность"» и является «функцией человеческой свободы», «актом свободы».

Вера объективна и конкретна: «*Вера* содержит в себе опознание не только того, что трансцендентное есть, но и что оно есть...» (88). Концепт «Вера» представляется прежде всего как объективный путь искания религиозной истины, но также как обозначающий непосредственное чувство: «...*Вера* и есть любовь, ибо истину нельзя познавать, не любя ее: она открывается только любви» (89).

Вера понимается как одна из основных бытийных ценностей: с одной стороны, она предмет исканий (дается лишь ищущим ее) и некая тайна, поскольку тайна – ее предмет и источник; с другой стороны, вера – это жизненная зада-

ча, служение и подвиг. Последнее определение особенно важно, что доказывается неоднократным употреблением слова подвиг в пределах одного микроконтекста со словом вера: «подвиг веры» (Флоренский, Булгаков), «вера есть подвиг», «вера есть подвиг сердца», «вера есть подвиг любви и свободы» (Булгаков). Словосочетания «светлая вера», неоднократно употребляемое Е. Трубецким, и «свет веры», употребляемое С. Булгаковым, связаны не просто с пониманием веры как чего-либо положительного (светлого в переносном значении слова), но и с соотношением ее со светом и Светом, то есть с божественными энергиями, истиной, Богом.

Вере присуща непосредственность, «детскость», причем «не как отсутствие зрелости, но как некое положительное качество» (90). Употребление словосочетания «личная вера» демонстрирует, что концепт «Вера» соотносится для рассматриваемых авторов с индивидуальной сферой человека. И в то же время вера, объединяющая людей, – основа народности и социальности, связанных с кафоличностью и соборностью.

В религиозно-философском дискурсе понимание концепта «Вера», несмотря на его специфику, сходно с собственно религиозным, что подтверждается и цитатами из религиозных текстов, используемых для определения веры: так, словосочетания «уповаемых извещение», «вещей обличение невидимых» используются в книге Е. Трубецкого «Смысл жизни» для толкования понятия веры.

Итак, концепт «Вера» в религиозно-философском дискурсе значительно отличается и от собственно религиозного понимания, и от восприятия, характерного для русского литературного языка в целом. Этот двуединый концепт для представителей школы всеединства – прежде всего сверхлогическая свободная убежденность человека в существовании Бога, основанная на деятельностной любви к нему, духовное знание, служащее основой религии и спасения личности.

4. Концепт «Религия» для представителей школы всеединства чрезвычайно важен прежде всего потому, что также связан с отражением связи Творца и твари, божественного и человеческого. Этот концепт номинируется в религиозно-философском дискурсе одной основной лексемой – религия, что определяет значимость исследования семантики этой лексемы.

Слово *религия* в «Словаре церковнославянского и русского языка» определяется чрезвычайно кратко: «Богочитание; вера в Бога». Для Даля религия – «вера, духовная вера, исповеданье, богочитание, или основные духовные убеждения». В «Полном церковнославянском словаре» подчеркивается то, что религия связывает человека и Бога: «Собственно нравственная связь человека с Богом, богочитание». В «Полном православном богословском энциклопедический словаре» и «Православном библейском словаре» – сходное определение: «...Религия есть взаимоотношение между Богом и человеком». В энциклопедическом словаре «Христианство» религия определяется «как организованное поклонение высшим силам. Такое поклонение ... предполагает несомненную для верующего сознания реальность тех высших сил, которым оказывается почитание. Вместе с тем оно предполагает веру...».

В статье «Основные проблемы теории прогресса» С. Булгаков формулирует определение религии, актуальное для философии всеединства в целом: «*Религия* есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижимому совершенству» (90).

Концепт «Религия» важен для В. Соловьева прежде всего потому, религиозная идея – его главнейшая идея. В «Чтениях о Богочеловечестве» и «Критике отвлеченных начал» религия – нечто безусловно реальное и положительное; В.Соловьев пишет о «положительных началах в их действительности, проявляющихся в *религиях* и мистических учениях» (91). Основа религии – внерациональная вера; религия всегда связана с верой и изначально присуща человеку: в тексте «Критики...» читаем о «религиозной вере», «религиозном человеке» и «религиозном начале в человеке». Это начало мистическое и безусловное, требующее «единства всех в безусловной любви» (92), связанное с познанием и с коллективным, то есть церковным началом. Для философа «общество мистическое или религиозное» есть церковь, которая без религии не имеет смысла и не может существовать.

Религия для С. Булгакова – нечто объективно, реально существующее, хотя и возможное благодаря субъективным возможностям человека: «Моя *религия* не есть мое создание, иначе она вовсе не есть *религия*... Поэтому нельзя устранить из *религии* реальности Бога... *Религия* не есть только музыка души, она... субъективно-объективна» (93). Основное в религии – связь с трансцендентным, с Божеством: «...В религиозном переживании дано... касание мирам иным...», «Бог – вот основное содержание и основная “категория” *религии*» (94). С. Булгаков дает определение религии как «непосредственного опознания Божества и живой связи с ним», которое возможно «благодаря религиозной одаренности человека», а также как «связи человека с Божеством» (95). Религия, с его точки зрения, основывается именно на вере: «Самобытность *религии* основана на том, что религия обладает своим способом опознания Божества... Обычно это религиозное опознание называется верой, которая и получает поэтому столь центральное значение в гносеологии *религии*...» (96). Следовательно, связь концептов «Религия» и «Вера» специально подчеркивается в религиозно-философском дискурсе. Для философа не подлежит сомнению, что объект религии, Бог, одной стороны, трансцендентен и внеприроден, а с другой – может открываться религиозному сознанию.

Чрезвычайно важно для осмысления взглядов философии всеединства в целом то, что религия приводит к истине, причем не только индивидуально, но и социально, «соборно»: «*Религия*, *religio*, есть связь не только человека с Божеством, но и человека с человечеством...» (97). Следовательно, «религиозный опыт», – это и опыт личный, и опыт коллективный, церковный: «Религиозное сознание церковно по своей природе» (98).

Наиболее показательны для взглядов представителей школы всеединства содержание концепта «Религия» в текстах В. Соловьева и С.Булгакова, поскольку в произведениях П. Флоренского и Е. Трубецкого этот концепт не столь значим. Для П. Флоренского религия – синоним слова Церковь или, скорее, слова

церковность, поэтому религиозный - духовный, связанный с Церковью. Для Е. Трубецкого более важен не концепт «Религия» («внутренняя связь с Богом», по его собственному определению), а концепт «Вера» – безусловное признание истинности существования Бога. Религия может пониматься и как вероисповедание («религии Запада», «религия персидская»), и как составляющая духовной жизни человека, находящаяся в одном ряду с наукой и философией. Как и в «Критике отвлеченных начал», религия – основа церкви, и церковь также определяется как религиозный союз.

Религия основывается на вере и ищет истину и справедливость. С точки зрения Е. Трубецкого, величайшая истина, которую открывает религия – истина Богочеловечества а сама религия – основа всего человеческого познания и духовности.

Таким образом, в целом ассоциативно-семантическое поле концепта «Религия» невелико и включает в себя слова, являющиеся признаками религии, ее предикатами и тем, что с ней соотносимо: Бог, связь, церковь, вера, человек, истина, любовь, переживание, сознание, знание, дух, духовное, безусловное, божественное, опыт. Для представителей школы всеединства содержание концепта «Религия» – это объективная индивидуальная и коллективная духовная связь Бога и человека, основанная на вере человека в Бога и поклонении ему. (Подробнее о концепте «Религия» в религиозно-философском дискурсе школы всеединства см. посвященную ему работу Е.В. Сергеевой – 99).

5. Рассмотрение концептов «Бог» «Религия» и «Вера» закономерно приводит нас к необходимости анализа концепта «Церковь», связанного с проблемами духовного единства людей, объединенных верой в Бога, религией и стремлением к свету истины.

Семантическое наполнение концепта «Церковь» в религиозно-философском дискурсе соотносимо с традиционным (11-19 вв.). В «Словаре Академии Российской» первым дано значение слова церковь, соотносимое с представлениями о духовном сообществе и организации верующих (Собрание, общество правоверных христиан). В «Словаре церковнославянского и русского языка» церковь также определяется прежде всего как «общество людей, соединенных верою в Господа нашего Иисуса Христа», а также «власть, начальство церковное», и только третье значение – «место, посвященное богослужению, храм». Это значение приведено в качестве основного в Словаре Даля («Место, здание для христианского богослужения, храм, Божий храм») при фиксации и другого значения: «Общество одноверцев, единоверцев, одноисповедников, одной христианской веры, и самое исповедание, вера». В «Полном церковнославянском словаре», отражающем религиозное мировоззрение, дается следующее определение: «...Церквию называется общество людей, веровавших и верующих в Христа...». Религиозная точка зрения отражена в дефинициях «Полного православного богословского энциклопедического словаря» и «Православного библейского словаря», хотя первым представлено значение «здание». Приводятся еще три значения: «...б) Иногда означает общество или всякое собрание людей всякого рода...; в) Иногда – собрание священное, религиозное – для отправления общественного богослужения...; г) Но особенно оно означает общество

верующих в Бога и Христа». В энциклопедическом словаре «Христианство» приведены три понимания слова церковь: 1. «дом Господень», то есть сообщество людей, верующих в Бога, 2. «храм, в котором для служения Господу собираются христиане, составляющие из себя Церковь», 3. учреждение, «созданное для спасения людей верой их в Сына Божия и верующих в Него». В «Симфонии на Ветхий и Новый Завет» представлено около ста употреблений слова церковь в значении «здание, где происходит богослужение» и «духовный союз».

Для представителей школы всеединства концепт «Церковь» номинирован одной основной лексемой и связан лишь с объединением, совокупностью людей, верующих сходным образом. В значении «богослужебное здание» лексема употребляется редко. Этот концепт чрезвычайно важен для В. Соловьева, который в одном из писем утверждал, что всякое положительное развитие его мыслей сводится на проповедь Вселенской Церкви. Церковь – одна из трех высших степеней человеческого идеального бытия, как его понимает этот философ, наряду с мистикой в сфере творчества и теологией в сфере знания. Церковь для В. Соловьева относится к сфере общественной жизни. Вместе с мистикой и теологией она образует одно «органическое целое, которое может быть названо старым именем религии» (100). В «Чтениях о Богочеловечестве» церковь представляется как мистическое «духовное общество» «Человечество, воссоединенное с своим божественным началом через посредство Иисуса Христа, есть Церковь» - 101) и как религиозная организация: «Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви» (102). В тексте В. Соловьева демонстрируется связь концептов «Церковь» и «Бог».

В «Критике отвлеченных начал» слово церковь не относится к частотным так же, как и в «Чтениях...» (около 40 употреблений), и используется в тех же значениях: «духовное сообщество» («церковь как Царство Божие», «церковь как область существенных целей») и «религиозная организация» («католическая церковь», «отцы церкви», «церковь как отдельное учреждение», «область церкви»). Церковь определяется как «религиозный союз», «общество мистическое или религиозное», «религиозное общество», «религиозное начало».

В содержание концепта «Церковь» В. Соловьев включает признаки духовности и мистичности: это «мистический союз», «мистическое общество», «идеальное духовное общество, представляющее собою абсолютный порядок человечества» (103). Церковь неразрывно связана с божественной сферой бытия, «представляет вечное божественное начало» и «божественный порядок» (104), но в то же время она существует в человеческом обществе и для человеческого общества. Помимо этого, определения божественный и человеческий, относящиеся к слову церковь, демонстрируют соотношение концепта «Церковь» с концептами «Бог» и «Человек».

«Церковь», как и «Вера», может быть рассмотрена как этический концепт, так как она соотносится с нравственными понятиями. Церковь – сама по себе общественный идеал, поэтому она выше справедливости, столь важной в государственном устройстве, «напротив, по принципу своему должна смотреть на справедливость лишь как на посредственную и переходную ступень нравственного достоинства» (105). Союз религиозный, или церковь, представляет собой

абсолютный порядок и утверждает «безусловное начало любви как всеобщую цель» (106), поскольку именно любовь – «нравственный принцип» церкви. Следует обратить внимание на то, что любовь, являющаяся экзистенциальным признаком, предикатом Бога – принцип церкви, то есть лексема любовь – еще одна единица, представленная и в поле концепта «Бог» и в поле концепта «Церковь».

В. Соловьев категорически утверждает дуализм церкви и государства. В то же время церковь противопоставлена государству, безусловно самостоятельна и, более того, государство является зависимым от церкви, дающей ему, как пишет В. Соловьев, «абсолютное содержание, или высшую цель» (107). Только в том случае, когда церковь становится организацией в чистом виде, происходит, с точки зрения В. Соловьева, ее социализация, превращение в определенный социальный институт, и у нее возникает стремление управлять во всех областях человеческого общества. Однако такое понимание и такая роль церкви для В. Соловьева неприемлемы.

Последователи В. Соловьева развивают его представление о концепте «Церковь», хотя этот концепт для них становится даже более важным, чем для самого основоположника школы всеединства. Отчасти это подтверждается употребительностью лексемы церковь в их текстах: так, в труде Е. Трубецкого «Мирозерцание Владимира Соловьева» эта лексема намного более частотна, чем в текстах самого В. Соловьева (около 100 употр.), в произведении «Смысл жизни» того же автора лексема церковь употребляется более 50 раз, в книге С. Булгакова «Свет невечерний» – около 120 раз, в книге П. Флоренского – около 130. Тем не менее эта лексема употребляется в тех же значениях, что и в текстах В. Соловьева: 1. некое «мистическое образование («Церковь освободилась от мирского плена», «учение Церкви о первородном грехе» и т.д. в текстах Е. Трубецкого, «действие Духа Святого на Церковь», «единение Христа и Церкви», и т.д. в тексте С. Булгакова); 2. «религиозная организация» («русская церковь», «церковь осудила», «разделение церквей», «соединение церквей», «западная/восточная церковь» и т.д. в текстах Е. Трубецкого; «христианская церковь», «церковь языческая», «представители церкви», «раздиралась церковь» и т.д. в тексте С. Булгакова).

Для П. Флоренского церковь – прежде всего и почти исключительно мистическое сообщество, что подтверждает употребление словосочетаний «духовные сокровища Церкви», «святая Церковь», «самосушая Церковь», «мистическая Церковь», «предсуществование Церкви», высказывания «Церковь строится из людей» и др. Лишь в составе словосочетаний «вселенская Церковь», «посты, установленные в церкви» и «поместная Церковь» слово Церковь употребляется в значении «организация».

Употребления лексемы церковь в значении «храм» не отмечены в тексте П. Флоренского и единичны в текстах Е. Трубецкого и С. Булгакова. В целом специфика понимания концепта «Церковь» в религиозно-философском дискурсе школы всеединства состоит прежде всего в том, что, в отличие от других рассматриваемых нами концептов, этот наиболее близок традиционнорелигиозному восприятию. Церковь – воплощение Духа Божьего и откровения о Боге и Христе, данное человеку: «В полноте своей это откровение сообщается

людям лишь в Церкви, где через приобщение телу и крови Христовой они становятся едины со Христом» (108); «...И тут и там Дух Святой прямо смешивается с Церковью», (109); «...Церковь, в которой обитает Христос, а с Ним и вся полнота Божества» (110). Приведенные формулировки демонстрируют тесную связь концептов «Бог» и «Церковь» для представителей школы всеединства.

Следовательно, для этой философской школы церковь – это сообщество людей, постоянно подвергающееся действию Божества, и то, что делает божественное доступным пониманию людей. Наиболее категорично такое понимание отразил П. Флоренский, в тексте которого видим ясное указание на соотношенность слов, входящих в содержание концептов «Бог», «Человек» и «Церковь»: «Первый вопрос, опираясь на идею об образе Божиим в человеке, самым делом есть вопрос о Церкви мистической, второй же, основываясь на идее о подобии Божиим в человеке, есть вопрос о Церкви в ее земной и собственно человеческой стороне...» (111).

В текстах Е. Трубецкого, С. Булгакова и П. Флоренского, как и в религиозных текстах, церковь неоднократно определяется как живой организм, живое существо, тело Христово: «В церкви мы имеем реальный соборный опыт Богочеловечества, ибо церковь есть тело Христово» (112); «Церковь не есть только "община последователей", какую оставляли после себя великие учителя и пророки, но некое Существо, живой организм, Тело Христово. Это не мешает и тому, что она есть иерархически организованное общество...» (113). Церковь – целостный организм и потому, что может быть отождествлена с телом Христовым, и потому, что состоит из людей – «членов тела Христового»: «После совершившегося боговоплощения таким всесовершенным всечеловеческим всеорганизмом является Господь Иисус Христос: входя в Церковь, которая есть Тело Его, человек входит в состав этого абсолютного организма (114).

Церковь в произведениях последователей В. Соловьева, как и в религиозных текстах, отождествляется с Богородицей, поскольку сущность Церкви – «именно в целомудренной чистоте», а следовательно, «Средоточие и Источник этого дара отождествляется с Церковью» (115), причем в контексте мы видим непосредственные ссылки даже на сугубо религиозные источники.

В то же время церковь надындивидуальна: словосочетания «соборный опыт членов Церкви», «соборное решение церкви», «соборная жизнь церкви», «соборное откровение Духа Божия» употребляются в религиозно-философском дискурсе для указания на совокупное единство этого духовного сообщества.

Церковь определяется как Христова и святая, поскольку в ней воплощается не просто божественная сторона натуры человека, но и сам Бог, его благодать: «Деятельность по Христу, на Христе, силою Христовой и есть построение Церкви Христовой, реальное раскрытие данных человечеству божественных возможностей» (116). Поэтому церковь – лучшее, что есть в природном мире и в человеке: «Церковь и есть истинное Человечество, как положительная сила» (117). Она – воплощение жизни, в том числе и жизни вечной: «Церковь разносит членам своим Жизнь, Вечность и дары духа» (118).

Естественно, церковь тесно связана с верой и религией: так, в книге «Мирозерцание Владимира Соловьева» она определяется как «союз религиозный».

В этом же произведении церковь становится в один ряд с религиозной жизнью, когда речь идет о «мистическом понимании» религиозной жизни и церкви. Слова церковь, церковность и церковный употребляются в одном микроконтексте со словами вера, религия и религиозный: «Вера в Воскресение Христа... могла явиться только из полноты религиозного откровения,.. и лишь в дальнейшем из этого зерна выросла система догматов учения церкви. Догмат есть имманентизация трансцендентного содержания религии»; «Искание церковности, подлинной кафоличности составляет неустрашимую черту религиозного сознания, оно же есть искание истинной *Церкви*: одно неразрывно связано с другим. Религиозное сознание церковно по своей природе» (119).

Церковь, как и в текстах В. Соловьева, явление принципиально иное, чем государство, но могущее вступать с ним в какие-либо отношения и даже стать опорой государства, не противоречащего церковным установлениям: «Оттого-то христианское государство находит себе в церкви не осуждение, а точку опоры, источник силы и крепости» (120).

Как уже было сказано выше, понимание концепта «Церковь» в религиозно-философском дискурсе наиболее тесно связано с собственно религиозным. Не случайно описание концепта в рассматриваемых трудах представителей школы всеединства не отличается принципиально от описания в более позднем, уже богословском произведении С. Булгакова – «Православие. Очерки учения православной церкви», где он определяет церковь как «человечество Христово, Христа в человечестве своем... тело Христово как единство жизни с ним», «дело Боговоплощения Христова...», (121).

В целом концепт «Церковь» в религиозно-философском дискурсе понимается прежде всего как мистический духовный союз, воплощающий в человеческом сообществе божественное (Дух Божий), основанный на вере и воплощающий религию.

Следовательно, можно говорить о том, что важность понятия всеединства, определяемого философией «соловьевцев» как единство всего, обуславливает тесную связь и единство концептов «Бог», «Вера», «Религия» и «Церковь», составляющих (вместе с концептом «Человек») основу картины мира школы всеединства, хотя структурированы эти концепты могут быть по-разному. Смысловой объем рассмотренных концептов религиозно-философского дискурса во многом совпадает с объемом этих концептов в русской языковой картине мира, но не равен ему.

Сноски

1. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5.
2. Акулинин В.Н. Философия всеединства. Новосибирск, 1990. – С. 5
3. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 2001.
4. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. – С. 230.
5. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Владимир Соловьев Философское начало цельного знания. Минск, 1999. – С. 814.

6. Там же, С. 834.
7. Там же, С. 835.
8. Там же, С. 840.
9. Там же, С. 825.
10. Там же, С. 818.
11. Там же, С. 825.
12. Там же, С. 834, с.822.
13. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С.168.
14. Там же, С. 197.
15. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. – С. 237.
16. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 98.
17. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. – С. 227
18. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. – С. 106
19. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 188.
20. Там же, С. 172.
21. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М., 1993. – С. 225.
22. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 135
23. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 228.
24. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 93
25. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 70.
26. Там же, С. 49.
27. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М., 1993. – С. 116
28. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 76.
29. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 179.
30. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 89
31. Там же, С. 101.
32. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 265, 270.
33. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 48.
34. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 64.
35. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 166.
36. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 21, 22
37. Там же, С. 69.
38. Там же, С. 24.
39. Там же, С. 185.
40. Там же, С. 216.
41. Там же, С. 185.
42. Там же, С. 25.
43. Там же, С. 33.
44. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 80.
45. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 290.
46. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 140.
47. Там же, С. 141.

48. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 49.
49. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 100.
50. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С.70.
с. Степанов 1997, с.
51. Там же, С. 31.
52. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. – С. 75
53. Там же, С. 75.
54. Кураев А. О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – № 7 – С. 45.
55. Симфония на Ветхий и Новый Завет. М., 1994.
56. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Владимир Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. СПб., 1994. – С. 61 .
57. Там же, С. 62, 54.
58. Там же, С. 62.
59. Там же, С. 123.
60. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Владимир Соловьев Философское начало цельного знания. Минск, 1999. – С. 619
61. Там же, С. 851
62. Там же, С. с.853
63. Там же, С. с. 867, 868
64. Там же, С. 855
65. Там же, С. 411.
66. Там же, С. 405.
67. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. – С. 241.
68. Там же, С. 265.
69. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Владимир Соловьев Философское начало цельного знания. Минск, 1999. – С. 855
70. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. – С. 416.
71. Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб, 1913. С. 204, 205.
72. Там же, С. 205.
73. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. – С. 332.
74. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 27, 28.
75. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 175, 159.
76. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 32, 50.
77. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 64, 74.
78. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 30
79. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 66
80. Там же, С. 64.
81. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 39, 28, 77.
82. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 166.
83. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 27.
84. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. – С. 260.
85. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 28.
86. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 483.
87. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. М., 1913. – С. 54.

88. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 50.
89. Там же, С. 30.
90. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2 Избранные статьи. М., 1993. С. 50.
91. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Владимир Соловьев Философское начало цельного знания. Минск, 1999. – С. 408.
92. Там же, С. 637.
93. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 19.
94. Там же, С. 19, с.21.
95. Там же, С. с.20, с.36.
96. Там же, С. 27.
97. Там же, С. 52
98. Там же, С. 54.
99. Сергеева Е.В. Концепт «Религия» в религиозно-философском дискурсе «школы всеединства» // Свеча-2013. Т.23. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Международная конференция «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении». Владимир, ВлГУ, 2013.
100. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений: В 9 т. СПб., 1901–1907. Т. 1. – С. 261
101. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Владимир Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. СПб., 1994. – С. 192
102. Там же, С. 45
103. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Владимир Соловьев Философское начало цельного знания. Минск, 1999. – С. 639.
104. Там же, С. 642, 644
105. Там же, С. 621.
106. Там же, С. 651.
107. Там же, С. 652.
108. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 180.
109. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 113.
110. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 298.
111. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С.489.
112. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 184
113. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 298
114. Там же, С. 345.
115. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 367.
116. Там же, С. 224.
117. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 300.
118. Флоренский П.А. Т 1. Столп и утверждение истины. М., 1990. – С. 355.
119. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М, 1994. – С. 65, 54.
120. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. – С. 216.
121. Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М., 1991. – С. 28, 31.

E.V. Sergeeva
DOCTOR OF SCIENCE, PROFESSOR, PROFESSOR OF THE RUSSIAN
LANGUAGE DEPARTMENT OF THE HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNI-
VERSITY OF RUSSIA

Concepts “God”, “Religion”, “Faith” and “Church” in the religious-
philosophical discours

The paper is devoted to the analysis of the explication of the concepts “God”, “Religion”, “Faith” and “Church” and the specificity of their substance in the religious-philosophical discours.

Keywords: concept, discours, religion, religion philosophy, religious-philosophical discours.

Раздел 2

КОНСТРУИРОВАНИЕ «РЕЛИГИИ» И «РЕЛИГИОЗНОГО» В НАУКЕ

Е. В. Воронцова

Глава 4. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ НИКЛАСА ЛУМАНА

Никлас Луман по-праву считается одним из классиков социологической мысли XX в. Помимо общеизвестной системной теории, Луманом был создан целый ряд серьезных работ в области общей социологии, социологии организаций, социологии политики и права, социологии экономики, социологии науки и социологии религии. Однако непосредственно лумановской социологии религии до недавнего времени уделялось незначительное внимание, причем не только в русскоязычных, но и в англоязычных изданиях. Тем не менее, социология религии Н. Лумана оказала значительное влияние как на религиоведческое, так и на теологическое сообщество. В данной статье мы предпримем попытку рассмотрения основных направлений рецепции социологии религии Никласа Лумана в теологии (главным образом протестантской) и религиоведении³⁴⁶. Еще раз подчеркнем, что тема социологии религии Н. Лумана крайне редко становится предметом специального рассмотрения в России. Отчасти эта ситуация связана с отсутствием переводов работ Н. Лумана по социологии религии на русский язык. Обширное наследие Н. Лумана далеко не полностью известно и в англоязычной среде. Непосредственно по социологии религии до недавнего времени были доступны следующие тексты: перевод второй главы «Религиозная догматика и общественная эволюция»³⁴⁷ из книги «Функции религии»³⁴⁸ и небольшая англоязычная обзорная статья самого Лумана³⁴⁹. Оба этих текста представляют собой ранний вариант размышлений Лумана о социологии религии³⁵⁰. Только в 2013 г. был наконец опубликован перевод на английский язык ключевой работы Лумана «Религия общества»³⁵¹ (она была впервые издана на немецком еще в 2000 г.)³⁵².

³⁴⁶ Мы не ставим перед собой задачи рассмотрения всей полноты имеющихся религиоведческих и теологических работ, так или иначе затрагивающих социологию религии Никласа Лумана. Однако надеемся наметить ряд общих тенденций в этом направлении.

³⁴⁷ Luhmann N. Religious dogmatics and the evolution of societies. N.Y., 1984.

³⁴⁸ Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt am Main, 1977.

³⁴⁹ Luhmann N. Society, Meaning, and Religion-Based on Self-Reference / Essays on Self-Reference, N.Y., 1990. P. 144 – 164.

³⁵⁰ О двух периодах в социологии религии Н. Лумана см. подробнее: Воронцова Е.В. Социология религии Н. Лумана. Магистерская работа. МВШСЭН. М., 2010.

³⁵¹ Luhmann, N. A Systems Theory of Religion / Ed. by A.Kieserling, transl. By D.A. Brenner with A. Hermann. 2013.

³⁵² Luhmann N. Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2000. Luhmann, N. A Systems Theory of Religion / Ed. by A.Kieserling, transl. By D.A. Brenner with A. Hermann. 2013.

Вслед за Э. Мендьета эту книгу по-праву можно назвать одним из важнейших трудов по социологии и философии религии последнего столетия³⁵³. Однако этот труд пока не имел серьезного резонанса в научной среде³⁵⁴.

Прежде чем перейти к анализу рецепции идей Лумана следует кратко охарактеризовать сами эти идеи. Луман рассматривает религию исходя из общей теории социальных систем. Согласно Луману, религия одна из социальных подсистем, наряду с такими подсистемами как правовая система, воспитание, политика и т.п. Важнейшим свойством систем является стремление к воспроизводству (аутопоэзис). Религия, как и все прочие подсистемы, выполняет свою специфическую функцию. Ключевое свойство окружающей среды, в которую погружена социальная система, - ее сложность, комплексность. Система не в силах принять в себя всю сложность окружающего мира и потому воспринимает среду избирательно. Система постоянно усложняется. Функция религии состоит в трансформации неопределимого / неопределенного в определенное / определенное³⁵⁵. Т.е. религия делает определенным неопределенное, трансформирует трансцендентное в имманентное, незнакомое в знакомое. Структурной единицей социальных систем выступает коммуникация, она состоит из информации, сообщения и понимания. Средством коммуникации для религии выступает вера. Роль подсистем и их взаимоотношения меняются с течением времени. Религия постепенно утрачивает свои позиции в обществе, она перестает справляться с выполнением своей основной функции, поэтому церковная система постепенно утрачивает связь с обществом. Церковь постепенно трансформируется в организацию³⁵⁶.

Таким образом, в своих ранних работах Н. Луман определяет религию как подсистему общества, способную осуществить редукцию неопределенности окружающего мира в определенность³⁵⁷.

В своей последней обширной работе «Религия общества» Н.Луман, размышляя над определением религии, выступает с критикой гуманистического подхода. Согласно Луману, если отталкиваться от гуманистического определения религии, религию в конечном счете можно толковать как одно из явлений сознания³⁵⁸. Луман сетует на то, что классическая социология никогда не пыталась определить религию через коммуникацию. Социолог делает попытку переосмысления понятия человека через понятие коммуникации и антропологиче-

³⁵³ Review from cower / Luhmann, N. A Systems Theory of Religion / Ed. by A.Kieserling, transl. By D.A. Brenner with A. Hermann. 2013.

³⁵⁴ Так, в англоязычной базе данных научных статей JSTORE нет ни одной рецензии на перевод этой книги. (проверено 20.07.2014).

³⁵⁵ Luhmann N. Funktion der Religion. 1977. S. 20. См. также: Pollak D. Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung: die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Frankfurt am Main, Berlin, NY, Paris. 1988. S.97.

³⁵⁶ Luhmann N. Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen // Religion im Umbruch. Wossmer J. Stuttgart. 1972.S. 278.

³⁵⁷ Luhmann N. Religion als System. Thesen. // (Mit Karl-Wilhelm Dahm & Dieter Stoodt) Religion - System und Sozialisation. Darmstadt-Neuwied, 1972.S.11.

³⁵⁸ Luhmann N. Religion der Gesellschaft. S. 12-13.

ски-ориентированной теории религии через общественную теорию³⁵⁹. По Луману религию нельзя определить извне, только наблюдение второго порядка, т.е. наблюдение за самоанализом религии может быть плодотворно³⁶⁰. Именно религия, как утверждает Луман, позволяет различить доступное и недоступное для наблюдения³⁶¹.

В самом общем виде ключевыми темами социологии религии Н. Лумана можно назвать секуляризацию, организационную теорию религии, проблему функции религиозной подсистемы, а также коммуникации в религии. Следует подчеркнуть, что функциональный анализ религии, предложенный Н. Луманом, строился во многом на примере анализа христианства. Для проведения такого анализа Н. Луман освоил значительный пласт теологических работ того времени.

Круг исследований по системной теории Н. Лумана достаточно широк (среди русскоязычных авторов следует упомянуть А.Ю. Антоновского, А.В. Назарчука, Д.В. Озирченко, О.В. Посконину, А.Ф. Филиппова). В то же время специальных исследований по социологии религии Н. Лумана крайне мало. Некоторые обобщения по социологии религии Н. Лумана делает А.Ф. Филиппов³⁶², А.В. Назарчук³⁶³, А.Ю. Антоновский³⁶⁴ и Е.И. Аринин³⁶⁵. Среди наиболее глубоких исследований этой темы в зарубежной литературе можно отметить работы некоторых социологов, среди которых, прежде всего, стоит назвать А. Кётта и Т. Шофтхалера, а также теологов Д. Поллака, М. Войводе, М. Велкера, Х. Даллмана. Однако эти исследования зачастую носят оценочный или полемический характер, что обусловлено теологической ориентацией большинства перечисленных авторов.

В англоязычном и русскоязычном религиоведческом сообществе знакомство с социологией религии Н. Лумана носит зачастую поверхностный характер. Понятийный аппарат Н. Лумана хотя и был усвоен исследователями, но в основном на основании знакомства с более общими работами Лумана по системной теории (или, в лучшем случае, на базе его ранней книги «Функция религии»). Так, например, в англоязычном издании «Введение в социологию религии. Классические и современные подходы»³⁶⁶ достаточно содержательный раздел по Луману написан целиком на базе его общетеоретических работ, ссылки на работы по социологии религии отсутствуют.

³⁵⁹ Luhmann N. Religion der Gesellschaft. S. 13.

³⁶⁰ Ibid. S. 15.

³⁶¹ Ibid. S. 32.

³⁶² Филиппов А.Ф. Теоретические основы социологии Никласа Лумана (критический анализ). Дисс. канд. ф.н. М., 1984; Филиппов А.Ф. Социология Никласа Лумана / История теоретической социологии. Т.4. М., 2002.

³⁶³ Назарчук А. В. Учение Никласа Лумана о коммуникации. М., 2012.

³⁶⁴ Антоновский А. Ю. Общество как общение и разобщение // Луман Н. Дифференциация. М.: Логос, 2006; Антоновский А. Ю. Никлас Луман: эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М.: ИФ РАН, 2007.

³⁶⁵ Аринин Е. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Государство, религия, церковь. 3 (31) 2013. С. 130-161.

³⁶⁶ Furseth I., Repstad P. An Introduction to the Sociology of Religion Classical and Contemporary Perspectives. 2006. P. 53-55.

Весьма показательно, что в западной многотомной «Энциклопедии религий»³⁶⁷, как и в отечественной энциклопедии «Религиоведение»³⁶⁸ статье про Н. Лумана не нашлось места. Тема социологии религии Лумана пока остается для многих отечественных исследователей второстепенной³⁶⁹. Исключений не так много. В словаре «Социология религии» М.Ю. Смирнова есть достаточно содержательная статья по Луману³⁷⁰; в учебном курсе И.В. Забаева есть специальный раздел по Н. Луману со ссылкой на немецкие издания³⁷¹; в учебном курсе В.И. Гараджи Н. Луману отводится скромное место в ряду теоретиков социальной системы³⁷².

В большей степени Никлас Луман известен в религиоведческой среде на Западе. Так, ранний Луман упоминается в первую очередь как «теоретик секуляризации». В русле лумановского толкования секуляризации были написаны работы двух социологов – Л. Миннема³⁷³ и П. Бейера³⁷⁴. Как отмечает Г. Дэви³⁷⁵, П. Бейер (1993) сыграл огромную роль в популяризации работ Н. Лумана по социологии религии для англоговорящих исследователей. В частности, П. Бейер³⁷⁶ обращает внимание на эволюцию религии в Европе, от единой системы средневековой Европы к более разнородным формам религии современности. В оппозиции к лумановской трактовке стоит толкование секуляризации К. Доббеллером³⁷⁷. Доббелер выступает с критикой лумановского термина функциональная дифференциация, называя его одним из следствий самого процесса секуляризации. К. Доббелер подчеркивает, что через лумановское определение невозможно ухватить мезо- и микроуровень происходящих изменений, в то время как анализ

³⁶⁷ Encyclopedia of religion. Second edition. 2005.

³⁶⁸ Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н.Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006.

³⁶⁹ Во многих учебных программах и учебниках по социологии религии Н. Луман вообще не упоминается. См. напр.: Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. М., 2004; Основы религиоведения: Учеб./ Ю.Ф. Борунков, И.Н. Яблоков, К.И.Никонов и др.; под ред. И.Н. Яблокова. - 3-е изд., перераб и доп. М., 2001; Введение в общее религиоведение: учебник/ Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М. 2008; Кормина Ж.В. Социология религии и секуляризации. Программа учебной дисциплины // Религиоведение. 2012. №2. С. 195-201; Яблоков И.Н. Социология религии. План семинарских занятий. М., 2011.

³⁷⁰ Смирнов М.Ю. Социология религии: Словарь. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2011. С. 155-156.

³⁷¹ Курс социологии религии читается на богословском факультете ПСТГУ.

³⁷² Гараджа В. И., Гараджа Е. В. Программа дисциплины «Социология религии» // Религиоведение. 2002. № 1. С. 180-190.

³⁷³ Minnema L. La religion comme systeme de sens. Introduction á la sociologie de la religion de Niklas Luhmann / Social Compass 1998, 45 (2). P. 279 - 299.

³⁷⁴ Beyer P. Religion and globalization. London, 1993; Beyer P. The modern emergence of religions and a global social system for religion // Intern. sociology. – 1998. Vol. 13, № 2. - P. 151-172; Beyer P. Religion, residual problems, and functional differentiation: an ambiguous relationship // Soziale Systeme 3 (1997), H.2, S. 219-235.

³⁷⁵ Davie G. The sociology of religion. L.A., London, New Delhi, Singapore. 2007. P. 45, 211.

³⁷⁶ Beyer P. Religion in the process of globalization. Würzburg, 2001. P. XXVII - XIX.

³⁷⁷ Dobbelaere K. Secularisation: A Multi-dimensional Concept / Current Sociology. 29 (2), 1981.

самого К. Доббелера как раз строится на различении трех уровней общественной значимости и религия в этой схеме оказывается на микро-уровне (т.е. относится к сфере личных предпочтений индивида и почти не влияет на его внешнюю активность).

Среди аналитических работ по социологии религии Н. Лумана широко распространены описательные работы, в которых авторы предлагают краткий обзор лумановской теории и реже - сравнительный анализ с другими социологическими теориями. В этом ключе написана в частности статья Д.В. Мерфи³⁷⁸ «Никалас Луман: вклад в социологию религии», в которой автор проводит сравнительный анализ социологии религии Н. Лумана с Т. Парсонсом и Э. Дюркгеймом. В этой статье автор делает ряд важных замечаний о наличии преемственности в трактовке социальных систем от Т. Парсонса к Н. Луману и в толковании религии как воплощение социальной реальности от Э. Дюркгейма к Н. Луману. Работа Д.В. Мерфи позволяет восстановить контекст развития лумановской теории религии, однако мало говорит нам об оценке автором самой этой теории.

Наиболее полный и детальный анализ социологии религии Н. Лумана можно встретить в трудах немецких социологов. Среди самых удачных попыток анализа лумановской теории следует назвать работы Д. Поллака (он является не только социологом, но и теологом)³⁷⁹, А. Кётта³⁸⁰ и краткий обзор Т. Шюфтхалера, вошедший в сборник 1983 г. «Религия в современных течениях немецкой социологии»³⁸¹.

По словам социолога Т. Шюфтхалера, в начале 70-х гг. системная теория Н. Лумана открыла новое направление в немецкой социологии религии. Т. Шюфтхалер указывает, что лумановская системная теория, предложив общее проблемное поле, стала основанием для примирения социологии религии и церковной социологии. Н. Луман описал религию и теологию как формы преодоления социальной контингентности, церковь и диаконию как формы социальной организации, которые вполне могли бы быть и другими. Т. Шюфтхалер усматривает у Н. Лумана значительную преемственность от Т. Парсонса, З.Н. Беллы и частично Э. Трельча. Т. Шюфтхалер отмечает³⁸², что в эмпирических исследованиях системная теория Н. Лумана пока не была как следует использована. Среди

³⁷⁸ Murphy, J. Niklas Luhmann: His Contribution To the Sociology of Religion / International Sociology: Journal Of The International Sociological Association Volume: 2 Issue: 2 (1987-06-01) p. 205 - 213.

³⁷⁹ Pollak D. Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung: die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Frankfurt am Main, Berlin, NY, Paris. 1988.

³⁸⁰ Kött A. Systemtheorie and Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. Würzburg, 2003. См. также: Kött A. Religion als Kontingente Lösung eines gesellschaftlichen Problems // Theologie u. Philosophie. Freiburg etc., 2004. Jg. 79, H. 4. S. 527–547.

³⁸¹ Schöfthalter T. Religion Paradox: Der Systemtheoretische Ansatz in der deutschsprachigen Religionssoziologie / K.F.Daiber, Th.Luckmann Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. Reihe "Religion - Wissen - Kultur" Bd.1. München (Chr.Kaiser), 1983.

³⁸² Schöfthalter T. Religion Paradox: Der Systemtheoretische Ansatz in der deutschsprachigen Religionssoziologie / K.F.Daiber, Th.Luckmann Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. Reihe "Religion - Wissen - Kultur" Bd.1. München (Chr.Kaiser) 1983. S. 143.

редких примеров можно назвать работу Х. Хильда «Насколько стабильна церковь?»³⁸³. В этой книге анализируется чувство связи с церковью, которое возникает у участников при их контакте, восприятии и оценке церкви. Однако эту работу следует скорее отнести к церковной социологии (о роли Лумана в которой речь пойдет ниже), а не к религиоведению.

Д. Поллак – один из наиболее вдумчивых читателей Лумана. В его работе «Религиозное шифрование и социологическое разъяснение: теория религии Никласа Лумана в рамках его системно-теоретических предположений» указывается на ряд существенных противоречий в лумановской теории. Главная претензия к Луману звучит следующим образом: «Любая спецификация функции религии слишком сильно распространяется, охватывая процессы и структуры, которые хотя и исполняют ту же функцию, однако не могут рассматриваться как религиозные»³⁸⁴. Проблема функционального метода в неопределенности и нечеткости самого предмета. Н. Луман пишет о роли религии, однако он не имеет в виду исключительно институционализированную, обладающую церковной иерархией религию. Его интересуют «любые явления, которые ассоциировались в повседневной жизни с религией ранее или в настоящее время»³⁸⁵. Поэтому Луман предлагает рассматривать и гражданскую религию, а также частные религиозные предпочтения и имплицитные формы религиозности. Такое расширительное толкование религии также встречает неодобрение со стороны Д. Поллака.

Социолог А. Кётт ставит вопрос о релевантности тезиса Н. Лумана об общественной необходимости религии его же системно-теоретической модели³⁸⁶. А. Кётт приводит суждение Н. Лумана о том, что религиозная коммуникация обладает для общества проблемно-разрешающей силой. У исследователя возникает вопрос – действует ли эта проблемно-разрешающая сила только в пределах религии или она важна для всего общества в целом. А. Кётт подчеркивает, что эта проблема так и не была разрешена в работах Н. Лумана. Другая проблема, на которую указывает А. Кётт, это роль религии в современном обществе. В условиях функционально дифференцированного общества доказать нередуцируемость функции религии гораздо сложнее. А. Кётт приходит к выводу, что «тексты Лумана на самом деле убеждают в том, что существование религиозной системы во многом зависит и от решений отдельного индивида»³⁸⁷. Кётт приходит к выводу,

³⁸³ Hild H. Wie stabil ist die Kirche. Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung. Berlin, 1974.

³⁸⁴ Pollak D. Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung: die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen. Frankfurt am Main, Berlin, NY, Paris. 1988. S. 96.

³⁸⁵ Luhmann N. Funktion der Religion. 1977. S. 34.

³⁸⁶ Гирко В. Л. Кётт А. Религия как контингентное решение общественной проблемы (Kött A. Religion als kontingente Lösung eines gesellschaftlichen Problems // Theologie u. Philosophie. Freiburg etc., 2004. Jg. 79, N. 4. –S. 527–547) // Социологические и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал. 2006 (3). С.39.

³⁸⁷ Гирко В. Л. Кётт А. Религия как контингентное решение общественной проблемы (Kött A. Religion als kontingente Lösung eines gesellschaftlichen Problems // Theologie u. Philosophie. Freiburg etc., 2004. Jg. 79, N. 4. –S. 527–547) // Социологические и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал. 2006 (3). С.45.

что Н. Луман постепенно переключается от анализа самих систем к их наблюдению, которое выводит проблему индивида на первый план. Кроме того, А. Кётт отмечает, что анализ Н. Луманом отношения религии и морали привел к утрате нейтралитета системной теорией³⁸⁸.

В статье Р. Лерманса и Г. Фершрагена делается важное замечание относительно вклада Н. Лумана в развитие современной социологии: Н. Луман возобновил диалог между социологией и (христианской) теологией³⁸⁹. Авторы ссылаются на поздний текст Лумана «Предписание Бога как форма свободы»³⁹⁰, в котором социолог указывает, что Бог даровал человечеству предписание осуществлять различия. Т.е. Бог дал людям свободу наблюдения мира через такие различия. Но цена этого дара – утрата прямого контакта с Богом. В статье выражается надежда что такой подход Лумана вполне может стать основанием для диалога по меньшей мере с христианскими теологами. Авторы подчеркивают³⁹¹, что главной заслугой Лумана является пересмотр объекта социологии религии. Современное общество и религиозную подсистему Н. Луман предлагает рассматривать с точки зрения теории аутопоэтических социальных систем. Этот подход является вполне продуктивным благодаря использованию понятия кода, однако таких успехов в поздних работах Луману удалось добиться, как подчеркивают авторы, только благодаря пересмотру его ранних взглядов, изложенных в «Функции религии». К слабым сторонам Лумановской теории авторы относят кодирование религии через имманентное/трансцендентное, основывающееся исключительно на анализе христианства.

Таким образом, религиозоведческая рецепция взглядов Н. Лумана в целом может быть названа достаточно слаборазвитой. Наиболее активно обсуждается функциональный подход к определению религии, лумановская трактовка секуляризации, а также возможность примирения социологии и теологии. Для большинства социологов возможность анализа религии с точки зрения системной теории все еще остается под вопросом. Главная претензия к лумановской теории, которую достаточно сложно опровергнуть – анализ религии Н. Луманом действительно во многом опирается именно на анализ христианства. Это обстоятельство впрочем совершенно не смущает теологов, которые гораздо более активно реагировали на изыскания Н. Лумана в области социологии религии.

Такая ситуация с рецепцией Н. Лумана в социологии религии связана с одной стороны со сложностью понятийного аппарата лумановской теории, а с другой стороны с нежеланием многих социологов отказываться от привычных схем в пользу системной теории. Можно сказать, что системная теория обладает свойством экспансии и захватывает исследователя целиком, вовлекая все новые и новые стороны в общую исследовательскую модель. Поэтому теории религии

³⁸⁸ Kott A. *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*. Würzburg, 2003. S. 220.

³⁸⁹ Laermans R., Verschraegen G. “The Late Niklas Luhmann” on Religion: An Overview / *Social Compass* 48(1), 2001. P. 15.

³⁹⁰ Luhmann N. *Die Weisung Gottes als Form der Freiheit // Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. 1990 P.77–94.

³⁹¹ Laermans R., Verschraegen G. “The Late Niklas Luhmann” on Religion: An Overview / *Social Compass* 48(1), 2001. P. 12.

Н. Лумана нельзя усвоить частично или позаимствовать из нее только несколько удачных категорий.

Детальное развитие социология религии Н. Лумана получила в направлении социологии теологии. С момента выхода в свет в 1977 г. первой обширной работы Н. Лумана, целиком посвященной проблемам социологии религии – сборника эссе под общим заголовком «Функция религии», появляется целая серия работ теологов, в которых они развивают оживленную полемику с Н. Луманом.

Наибольший отклик работы Лумана нашли в протестантской среде. Сам Н. Луман принимал активное участие в дискуссиях о реформировании протестантской церкви.

С опорой на теоретические схемы Н. Лумана в настоящее время в Германии проведена целая серия социологических опросов, направленных на изучение отношения членов Церкви к Евангелической Церкви Германии (ЕЦГ)³⁹². Лумановская трактовка Церкви как организации и указание на ключевую роль категории членства повлияла на специфику проводившихся исследований³⁹³. Один из идеологов первого опроса, протестантский теолог К.В. Дам находился под серьезным влиянием Н. Лумана. Именно К.В. Дам руководил составлением вопросника и анализом полученных данных. В ходе первого полевого исследования в 1972 г. теолог и социолог Х. Креббер³⁹⁴, непосредственно руководивший сбором материала, также неоднократно консультировался у Н. Лумана. О роли лумановской теории в составлении опросника пишет также Х. Хилд, подводивший итоги первого исследования³⁹⁵. Ориентация на лумановскую теорию была сохранена и при организации последующих опросов³⁹⁶.

С опорой на организационную теорию Н. Лумана в общей сложности к настоящему времени протестантской церковью Германии проведено четыре опроса (в 1972, 1982, 1992 и 2002 гг.). Теоретические выводы Лумана нашли свое подтверждение в данных эмпирических исследований.

Системная теория Н. Лумана дала импульс к серьезному пересмотру теологией своих позиций в современном мире. Как подчеркивает протестантский

³⁹² О социологических исследованиях ЕЦГ см. подробнее: Воронцова Е.В. Четвертый опрос по членству в Евангелической Церкви Германии (комментарии)// Материалы семинара «Социология религии». 2012. №13. Сайт проекта ПСТГУ «Социология религии». URL: http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2013/09/WP_2013-13.pdf (дата обращения: 30.07.2014).

³⁹³ О влиянии организационной теории Н. Лумана на протестантскую теологию см. подробнее: Воронцова Е.В. Протестантская теологическая рецепция организационной теории Никласа Лумана // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие. Философия. М., 2011. №36. С. 52-61.

³⁹⁴ На этот факт указывает К.-Ф. Дайбер, ссылаясь на телефонный разговор с Креббером от 09.11.2000. См.: Daiber K.-F. Christliche Religion und ihre organisatorischen Ausprägungen - Überlegungen im Anschluss an Niklas Luhmann // Paradoxien kirchlicher Organisation Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche / J. Hermlink, G. Wegner, hrsg. Würzburg, 2008. S. 29.

³⁹⁵ Hild H. Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage. Gelnhausen, Berlin, 1974. S. 35.

³⁹⁶ См. напр.: Hanselmann J., Hild H., Lohse E. Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh. 1984.

теолог Р. Данельт, «для теологии особенно интересно, что Луман не ограничивает социологию религии общим рассмотрением темы религии, но теологию как теологию и теологическую догматику как таковую рассматривает с точки зрения социологии религии. Именно в интердисциплинарном диалоге теология получает обоснованный анализ своего места в религиозной системе с внешней социологической позиции»³⁹⁷.

Одним из первых протестантских теологов, в чьих работах отражена реакция на лумановский подход к социологии религии был К.В. Дам. В своей статье «Общественное определение неопределимого: Никлас Луман»³⁹⁸, К.В. Дам указывает на огромное значение лумановской функциональной теории церкви для современной теологии. К.В. Дам, вслед за Н. Луманом, предлагает трактовать функции церкви в обществе как изображение и содействие основополагающей смысловой системе, а также поддержку в кризисных ситуациях. К.В. Дам в своих работах в значительной степени заимствует лумановскую терминологию (комплексность, функция, смысл)³⁹⁹.

Противоположную позицию в отношении к лумановской теории занимает протестантский теолог Х.-Э. Бар. Уже в 1975 г. в статье «'Контингентность в чемодане'». За что мы благодарны функциональной теории современной религии»⁴⁰⁰ Бар выражает резкую критику теории религии Лумана. Лумановская трактовка теории упразднения религии имеет, по мнению теолога, исключительно политические мотивы. Именно Х.-Э. Бар начинает дискуссию о церковной социологии. Он пытается прояснить две функции христианства: репрессивно-авторитарную и эмансипационно – гуманитарную. По мысли Х.-Э. Бара, Н. Луман фокусировался исключительно на первой функции. Эта функция оказывает стабилизирующее влияние на систему и скорее легитимирует общество, чем пытается его изменить. Однако, согласно Бару, христианство как раз нацелено на изменение и преобразование общества.

Следует отметить, что в теологической среде помимо лумановских работ собственно по социологии религии резонанс также имели и его общие работы по теории систем. Так, полемика Н. Лумана с Ю. Хабермасом⁴⁰¹ нашла отклик в работах протестантских теологов В. Панненберга⁴⁰², Э. Хермса⁴⁰³ и др. Последние выступили с критикой лумановского толкования субъекта.

³⁹⁷ Dahnelt R. Funktion und Gottesbegriff der Einfluss der Religionssoziologie auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner. Leipzig, 2009. S.99.

³⁹⁸ Dahm K.W. Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbarem: Niklas Luhmann / K.W. Dahm, V. Drehsen, G. Kehrer Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München, 1975.

³⁹⁹ См. например: Dahm K.W. Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbarem: Niklas Luhmann / K.W. Dahm, V. Drehsen, G. Kehrer Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München, 1975. S. 269 - 279.

⁴⁰⁰ Bahr H.-E. "Kontingenz im Koffer". Was wir der funktionalen Theorie gegenwärtiger Religion danken. Theologia Practica 10. 1975. S. 220 - 224.

⁴⁰¹ Luhmann, N., Habermas J. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung. Frankfurt am Main, 1971. Band 1.

⁴⁰² Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main, 1973.

⁴⁰³ Herms E. Das Problem von 'Sinn als Grundbegriff der Soziologie' bei Niklas Luhmann / ZEE 18, 1974. S. 341 - 359.

В сборнике 1985 г. под редакцией М. Велкера⁴⁰⁴ «Теология и функциональная системная теория. Лумановская социология религии в теологической дискуссии» развивается теологический диалог с системной теорией Лумана. В ряде статей авторы указывают на неопределенность теории Лумана, в том числе в отношении религии. М. Велкер в частности указывает, что в ситуации разобщенности теологии, церкви и диаконии, социология религии Лумана приобретает особое значение.

Евангелический социолог и теолог Д. Поллак в своей докторской диссертации⁴⁰⁵ значительное внимание уделяет теории общества Н. Лумана как условию формирования теории религии Н. Лумана. Особо автор останавливается на анализе функции религии (опираясь на одноименную работу Лумана), а также на отражении эволюции религии в процессе дифференциации общественных систем. Его теологическая критика может быть сведена к трем основным положениям: христианская церковь и теология не могут целиком следовать лумановской теории, поскольку иначе нет никакой связи (*religio*). Лумановская теория познания несовместима с притязаниями на истинность христианской религии. Однако теологическое понимание истинны связано не с апелляцией к сверхприродному началу, но с практической демонстрацией истинности содержания христианской религии. Третья идея – рекомендации Лумана в отношении теологии и церкви, приведение в соответствие их сложности по отношению к растущей сложности общества, которое наталкивается на утрату важности, только потому приводит к результату, что не утрачиваются приближенность жизни к молитве и церкви и возникает опасность, что религиозная форма и содержание больше не будут восприниматься, преобразуясь в более обобщенное знание, которое, чем больше оно пытается вместить сложность общества, тем неопределеннее и размытее становится.

В диссертации евангелического теолога Х.У. Даллмана «Системная теория Н. Лумана и ее теологическая рецепция»⁴⁰⁶, автор различает рецепцию системной теории и рецепцию теории религии Лумана. Даллман фокусируется на онтологических и нормативных предпосылках теории религии Н. Лумана. Проблема коммуникации, затронутая Даллманом, развивается А. Никель-Швабиш в работе 2004 г. «Где остается Бог?: теологическое рассмотрение понятия Бога в системной теории Н. Лумана»⁴⁰⁷. Лумановская идея отсутствия коммуникации с Богом, сформулированная еще в статье 1987 г.⁴⁰⁸, оказывается в центре рассмотрения А. Никель-Швабиш. Исследовательница приходит к выводу, что работы

⁴⁰⁴ Welker M. *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion.* Frankfurt am Main, 1985.

⁴⁰⁵ Pollak D. *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung: die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen.* Frankfurt am Main, Berlin, NY, Paris. 1988.

⁴⁰⁶ Dallmann H.-U. *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption,* Stuttgart, Berlin, Köln, 1994.

⁴⁰⁷ Nickel-Schwäbisch A. *Wo bleibt Gott?: eine theologische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Systemtheorie N. Luhmanns,* 2004.

⁴⁰⁸ Luhmann, N. *Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu? / N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionale Differenzierung der Gesellschaft,* Opladen, 1987, S. 227 – 235.

Лумана необходимо рассматривать со всей серьезностью и тщательностью, поскольку они могут дать дальнейший толчок развитию анализа проблемы Бога в современном обществе.⁴⁰⁹ Автор также указывает, что наиболее перспективным в этом отношении может быть интердисциплинарный подход.

Хотя в работах Н.Лумана не уделяется специального внимания развитию церковных общин, попытки анализа церковной общины с точки зрения лумановской социологии религии все же были предприняты. Среди теологов, вставших на этот путь стоит упомянуть М. Велкера (статья «Новое «упразднение религии» в системной теории Лумана»)⁴¹⁰, Х.-У. Даллмана (книга «Проблема контингентности Н. Лумана в приложении к анализу религии, церкви и общины»)⁴¹¹, К.-Ф. Дайбера (статья «Христианская религия и ее организационные проявления - размышления по поводу Никласа Лумана»)⁴¹², Г. Линднера (книга «Церкви на местах и в регионах – основания, инструменты и примеры развития церкви» и ряд других)⁴¹³.

Ряд авторов, среди которых Г. Томас и А. Шуле⁴¹⁴, А. Кётт⁴¹⁵, М. Войводе⁴¹⁶, пытаются проанализировать пути теологической рецепции работ Н. Лумана. Обобщая их изыскания можно сделать вывод, что первоначально у теологов вызвали интерес организационные и институциональные аспекты лумановской теории (К.В. Дам, Г. Кефер). В дальнейшем значительное развитие получила полемика с лумановским представлением о функциях религии и месте религии в современном обществе (Х.Э. Бар, Х.И. Хён). Ряд теологов пытался определить место церкви в современном обществе через работы Н. Лумана (Д. Поллак, М. Войводе). Особое развитие получил анализ теории Лумана с точки зрения проблемы субъекта (Ф. Вагнер, Т. Рендторф, Ф. Шольц, М. Велкер). И, наконец, среди наиболее востребованных в последние годы тем остается проблема коммуникации с Богом (Х.-У. Даллман, А. Никель-Швабиш, Г. Томас и А. Шуле).

Теологи, выступающие в поддержку лумановской теории зачастую сами становятся на позиции Н. Лумана. Особенно ярко это иллюстрирует пример К.В. Дама, включившего даже лумановские категории в свой понятийный аппарат. Этот пример, как и в случае с рецепцией в социологической среде, показывает расположенность лумановской теории к экспансии.

⁴⁰⁹ Nickel-Schwäbisch A. Wo bleibt Gott?: eine theologische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Systemtheorie N. Luhmanns, 2004. S. 8.

⁴¹⁰ Welker M. Die neue „Aufhebung der Religion“ in Luhmanns Systemtheorie // Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion / M. Welker, hrsg. Frankfurt am Main, 1985. S.93-119.

⁴¹¹ Dallmann H.-U. Das Kontingenzproblem bei Niklas Luhmann im Blick auf Religion, Kirche und Gemeinde. Heidelberg, 1992.

⁴¹² Daiber K.-F. Op. cit. S. 25-69.

⁴¹³ См. Подробнее: Воронцова Е.В. Концепция церковной общины Г. Линднера // Материалы семинара «Социология религии». 2011-9. Сайт проекта ПСТГУ «Социология религии». URL: http://socrel.pstgu.ru/wp-content/uploads/2013/09/WP_2011-09.pdf (дата обращения: 30.07.2014).

⁴¹⁴ Schüle, A. & Thomas, G. (Hrsg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt, 2006. S. 4.

⁴¹⁵ Kött A. Systemtheorie and Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann. Wützburg, 2003. S. 207 - 208.

⁴¹⁶ Woiwode M. Heillose Religion? Eine fundamentalogische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns. Münster, 1997. S. 25.

Вслед за Г. Томасом и А. Шулэ наиболее важным следствием лумановской социологии религии для теологии можно назвать начало внутреннего анализа самой теологии и первые попытки найти пути диалога социологии и теологии, которые могут быть возможным в том числе на основании теории религии и системной теории в целом.

На основании представленного нами анализа можно констатировать, что социология религии Н. Лумана обладает мощным потенциалом как для дальнейшего развития социологии религии в целом, так и для разрешения ряда актуальных проблем в современной теологии.

Рецепция работ Н. Лумана в социологии религии проходила достаточно медленно и неактивно. Это обусловлено трудностями в освоении лумановской теории религии, тесно связанной с теорией систем (большинство работ не переведены на английский язык, сам тип изложения Н. Лумана достаточно сложен и требует тесного знакомства с теорией систем и теологической традицией). Мы также предполагаем, что системная теория Н. Лумана обладает свойством экспансии, поэтому, в отличие от многих других, она не может быть усвоена частично.

В теологической среде бурная реакция на работы Н. Лумана связана с одной стороны с провокативностью его заявлений, покушающихся на основополагающие идеи современной теологии. Например, Н. Луман пишет о том, что в современном обществе нет коммуникации с Богом; о церкви как организации, утратившей духовную коммуникацию и сформировавшей свод догматических положений; о религии которая может быть замещена другими подсистемами в современном функционально дифференцированном обществе; и, наконец, о морали которая находится в отношении случайного симбиоза с религией.

Небывалый интерес теологов к социологии религии Н. Лумана и системной теории в целом можно объяснить попыткой ряда теологов пойти на диалог с социологией и попытаться решить внутренние проблемы, используя социологический инструментарий.

Работы Лумана по социологии религии все еще нуждаются в пристальном рассмотрении и изучении. Предложенный Луманом взгляд на религию может оказаться эффективным как в социологическом, так и в религиоведческом анализе. Можно говорить и об интересе отечественных богословов и религиоведов к теме социологии религии Н. Лумана. Ярким примером может быть упомянутая выше статья Е.И. Аринина «Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана»⁴¹⁷, а также запущенный в 2010 г. на богословском факультете ПСТГУ проект по исследованию православной общины⁴¹⁸, во многом опирающийся на теоретические разработки Н. Лумана.

⁴¹⁷ Аринин Е. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Государство, религия, церковь. 3 (31) 2013. С. 130-161.

⁴¹⁸ Проект реализуется в рамках работы научного семинара ПСТГУ по социологии религии. Сайт проекта <http://socrel.pstgu.ru/>

Vorontsova Elena

RECEPTION OF N. LUHMAN SOCIOLOGY OF RELIGION IN THEOLOGY AND SOCIOLOGY OF RELIGION

In this article we analyse the reception of N. Luhmann's sociology of religion in Protestant theology and in western religious studies. We try to explain why Luhmann's theory of religion is comparatively little known in religious studies, but at the same time it has a great impact on theologians.

Keywords: N. Luhmann, sociology of religion, Protestant theology, secularization.

К. А. Колкунова

Глава 5. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ БЕЗ РЕЛИГИИ: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ РЕЛИГИИ

Поиск определения своего предмета является одной из центральных тем для религиоведческих дискуссий. Однако на западе все чаще озвучивается мнение, что так такое определение религии не должно являться целью религиоведческих исследований и весьма вероятно, что удовлетворяющее всех определение невозможно.

В данной статье мы попытаемся проследить, как западные исследователи религии, в первую очередь в США, пришли к такой, на первый взгляд пессимистической, позиции в отношении своего предмета.

Пионером типологизации определений религии является Мелфорд Спиро, выделивший три «классических» типа определения: реальные (содержащие истинные утверждения о вещах и сущностях, выделяющие существенные и универсальные атрибуты своего объекта), нормальные (определение неизвестных понятий через уже известные) и остенсивные (указывающие на предмет)⁴¹⁹. Спиро предполагает, что в религиоведении преобладают последние. Они, в свою очередь, также бывают разных видов. Этот же автор в 1966 году предложил самое распространенное сегодня в западном религиоведении деление реальных определений религии на сущностные или субстанциальные (*substantial*) и функциональные (*functional*). Первые характеризуют религию через ее неотъемлимые свойства, сущность, а последние – описывают, какую функцию она выполняет, прежде всего в обществе.

Как справедливо отмечает А.Ю. Рахманин, «традиционное различие «функционального» (*functional*) и «существенного» (*substantial*) определений лишено всякого смысла, поскольку обосновывающий его критерий принципиально не соотносим с организацией знания, но обосновывается исключительно

⁴¹⁹См.: *Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation// Anthropological Approaches to the Study of Religion. London, 1966.P.85-87.*

ad hoc»⁴²⁰. Действительно, М. Спиро, вводя это различие, не обозначил некоего общего основания для деления, а дал лишь описание двух типов определений, которое продолжает воспроизводиться во многих религиозно-исследовательских исследованиях.

И сущностные, и функциональные определения религии регулярно становились предметом критики за апелляцию к неясным понятиям, излишнюю широту или, наоборот, узость предмета, теологическую или редуционистскую направленность. Все эти проблемы привели ряд исследователей к выводу о необходимости переосмыслить понятие религии, или даже отказаться от него. Начало такому переосмыслению положил в 1960-е годы Уилфред Кантвелл Смит. Этот автор и его последователи, о которых речь пойдет ниже, считают понятие «религия» слишком нагруженным, христианоцентричным, но при этом подменяющим исторически более верное обозначение христианства как веры, а не религии. Критики понятия религии оказали значительное влияние на религиозное учение второй половины XX века. В полемике с ними и отчасти соглашаясь с их доводами такие религиоведы, как Бенсон Сейлер, Джонатан З. Смит, Рассел Маккатcheon сформировали свои подходы к определению религии.

Базовый тезис Уилфреда К. Смита (1916-2000), чья работа «Смысл и цель религии»⁴²¹ (*The Meaning and the End of Religion*, 1962) широко цитируется до сих пор, гласит: понятия «религия» и «религии» вводят в заблуждение и должны быть отброшены. «Я предлагаю, - пишет У.К. Смит, - двумя понятиями, «традиция» и «вера», заменить единственное устоявшееся»⁴²². Вера – то, как человек переживает опыт трансцендентной реальности, традиция – то, как общество накапливает и оформляет этот опыт. А религии для У.К. Смита оказываются явлением уже даже не второго, а третьего порядка. Следует постигать именно трансцендентную реальность, по мнению исследователя, «цель (*the end*) религии – это Бог»⁴²³.

Другим, не менее влиятельным критиком понятия религии является антрополог Талал Асад, который в своих многочисленных эссе о религии исследует изменяющееся значение этого понятия и использование его политическими и иными силами. Т. Асад считает, что, в представлении У.К. Смита, имена существительные не должны называть предметы, которые не существуют в мире *реально*. Асад называет эту позицию методологическим индивидуализмом: воз-

⁴²⁰Рахманин А.Ю. К вопросу о метатеоретическом критерии классификации определений религии// Наука и религия: перспективы диалога в современном мире. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008. С.33. Сам исследователь предлагает выделять классы определений в зависимости от их принадлежности к теоретическим моделям, в частности, в зависимости от их дисциплинарной принадлежности – т.е. социологические, феноменологические и пр. определения религии (С.34).

⁴²¹«End» может переводиться и как «конец», и как «цель». Поскольку не существует устоявшейся традиции русского перевода этого названия, мы предпочли говорить о «цели» религии по причинам, которые будут рассмотрены ниже.

⁴²²Smith W.C. The meaning and the end of religion. Fortress Press, 1991. P.195.

⁴²³Smith W.C. The meaning and the end of religion. P.201.

можно говорить лишь о людях или Боге, а вещи «религия» в мире не существует⁴²⁴.

ТалалАсад утверждает, что в западной традиции «считается, что вера составляет сущность религии»⁴²⁵. Это не противоречит и точке зрения некоторых религиоведов. Так, Джонатан З.Смит пишет, что на Западе произошла смена католической, прежде всего испанской, установки на восприятие религий как «старательного выполнения ритуальных обязательств» протестантской концепцией религии как «веры» (*belief*)⁴²⁶. Сам Т. Асад опирается в своем заключении на идеи УилфридаКантвелла Смита.

Историк религии БенджаминКаплан пишет, что такая точка зрения на религию возникла в раннесовременную эпоху (*earlymodernity*), то есть после Реформации. В это время религия, как он пишет, стала «в большей степени означать веру в отдельные кредо и жизнь в соответствии с ними»⁴²⁷. Такую трансформацию представлений о религии Б. Каплан называет «конфессионализмом» (*confessionalism*, форма религиозной культуры, развивавшаяся в 16-17 вв., согласно которой, вера определяла природу религии). Такой конфессионализм и становится объектом критики, в частности, Т. Асада. Вполне очевидно, что подобное ограничение понятия «религия» обедняет его.

Американский религиовед АйванСтренски предлагает говорить о группе исследователей религии, которых он называет «элиминаторы» (*eliminationists*). По причине узости или противоречивости дискурса о религии «элиминаторы» отчаялись найти определение религии. В их число входят сторонники самых разных подходов. На одном полюсе, пишет А. Стренски, находятся формалисты, которые считают термин «религия» пустым, но удобным в использовании, в отличие от находящихся на другом полюсе редукционистов, которые предлагают от него избавиться, сравнивая понятие религии с «флогистоном» и другими исчезнувшими из науки понятиями⁴²⁸. Однако точка зрения как «формалистов», так и «редукционистов» не сочетается, по мнению А. Стренски, с религиоведческой исследовательской установкой.

Предложенная А. Стенски типология может успешно использоваться для обсуждения как рассмотренных выше авторов – У.К. Смита, Т. Асада, - так и такого широкого направления в социогуманитарной мысли XX века как конструктивизм⁴²⁹. Для конструктивизма в социологии знаковой работой стала книга Пи-

⁴²⁴См.: *Asad T. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's «The Meaning and End of Religion»// History of Religions. Vol. 40, No. 3. 2001. P.206.*

⁴²⁵*Asad T. Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions: Interview with Sa-haMahmood// SEHR. (27 Feb.1996) 5/1.1996. P.11.*

⁴²⁶*Smith J.Z. Religion, Religions, Religious // Relating Religions (ed.) J.Z. Smith. Chicago: UCP. P.181.*

⁴²⁷*Kaplan B.J. Divided by Faith: Religious conflict and the practice of toleration in early Modern Europe. Cambridge: Harvard University Press, 2007. P.31 .*

⁴²⁸См.: *Strenskii. Interrogating Religion. Машинопись. 2010. P.20.*

⁴²⁹ Конструктивизм как подход в рамках эпистемологии подразумевает, что познание является не отражением, а построением интерпретации мира субъектом. В рамках социологических исследований такой подход позволяет подчеркнуть интерсубъективную природу социальной реальности.

тера Бергера и Томаса Лукмана «Социальное конструирование реальности» (в 1963 г. книга вышла на немецком языке, а в 1966 г. был опубликован ее английский перевод)⁴³⁰.

Сам П. Бергер пишет об источнике своих идей: «В 1960-х, вместе с Томасом Лукманом и рядом товарищей, мне представлялось важным основательно поработать над теорией социологии религии. Как знают некоторые, мы приняли это при помощи своего рода теоретического союза Макса Вебера и Альфреда Шюца, поместив социологию религии в более широкий контекст социологии знания»⁴³¹. Целый ряд идей П. Бергера и Т. Лукмана чрезвычайно важен для позднейших религиоведческих исследований, в частности, посвященных проблемам определения религии. Их работа, поменявшая перспективу социологических исследований, повысила статус обыденного знания, поскольку эти авторы признавали решающую роль именно этой области знания в трансформации социальной реальности. В более ранней социологической мысли, с точки зрения П. Бергера и Т. Лукмана, большее внимание уделялось теоретическому знанию. Е.Д. Руткевич считает, что такое противопоставление не вполне оправданно и принижает значение теоретического знания⁴³². Но нас в данном случае интересует не столько статус обыденного знания, сколько в принципе обращение к нему как источнику для исследования. Реальность повседневной жизни intersубъективна, субъекты испытывают влияние этой реальности, и в то же время ее трансформируют. Основной формой существования этого intersубъективного знания является обыденный язык. Он, с точки зрения исследователей, является хранилищем смыслов и значений, подлежащих передаче следующим поколениям⁴³³. Социальная реальность, подверженная изменениям, производимым индивидами, концентрированно содержится в языке. Это второе положение теории П. Бергера и Т. Лукмана, которое сильнейшим образом отразилось в западной теории религии. Язык, который стал предметом пристального внимания в аналитической традиции философии, теперь становится источником знаний о трансформирующейся социальной реальности.

В краткой форме идеи конструктивизма сформулированы неоднократно. Например, Т. Лукман пишет: «Система религиозных представлений, как сконцентрированное выражение мировоззрения в целом и как особая его часть, влияет на социальную структуру и в свою очередь испытывает ее влияние»⁴³⁴. В том, что касается определения религии, общую точку зрения выразил П. Бергер: «Определения по своей природе не могут быть истинными или ложными, они

⁴³⁰ *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.

⁴³¹ *Berger P.L.* Reflections on the Sociology of Religion Today // *Sociology of Religion*. Vol. 62, No. 4, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium. 2001. P.453.

⁴³² См.: *Руткевич Е.Д.* Феноменологическая социология знания. М., 1993. С. 92.

⁴³³ «Мы видели, как язык объективирует мир, преображая *panarhei* опыта в связный порядок. Устанавливая этот порядок, язык реализует мир в двойном смысле слова: он его постигает и он его производит» (*Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. С.248).

⁴³⁴ *Luckmann T.* On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution // *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 2, No. 2. 1963. P. 153.

могут быть более и менее пригодными»⁴³⁵. Такое восприятие определений в принципе и определения религии в особенности окажется значимым для исследователей, использующих обыденные и стипулативные определения религии.

Полный обзор конструктивистски ориентированной религиоведческой литературы представляется излишним для нашего исследования, однако упомянем предложенные философом науки Йеном Хакингом следующие шесть степеней конструктивизма, характеризующие спектр от самых мягких до радикальных форм, которые характерны для конструктивистских работ во всех науках, в том числе и религиоведении. 1. Исторический подход лишь констатирует факт, что некий X вызван историческими событиями. При таком подходе отдается приоритет историческим методам. 2. Иронический подход утверждает, что то, что считается необходимым и неизбежным, вполне могло произойти противоположным образом. 3. Реформистский подход отрицательно оценивает X и пытается видоизменить его свойства, продемонстрировав его случайность. 4. Разоблачительный (*unmasking*) подход пытается подорвать основания X, указав на идеологические и социальные функции, которые оно (явление X) выполняет. 5. Мятежный (*rebellious*) подход идет дальше, утверждая, что без X нам бы было гораздо лучше. 6. Революционный подход идет еще дальше, пытаясь избавиться от X⁴³⁶. Все оттенки этого спектра можно обнаружить и в конструктивистских рассуждениях касательно понятия «религия».

Чаще всего в качестве примера конструктивизма в религиоведении приводят цитаты из работ американского религиоведа Джонатана З. Смита, в особенности, из его работы «Воображая религию»: «не существует данных для религии. Религия – лишь продукт исследования ученых. Она создана для целей анализа творческой деятельностью сравнения и обобщения. Религия не существует независимо, вне научного сообщества»⁴³⁷. Роберт Белла пишет об этой же проблеме: «Разумеется, религия вообще существует только как понятие в научном

⁴³⁵ Berger P. The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion. New York: Anchor Books, 1967. P.175.

⁴³⁶ См.: *Hacking I. The Social construction of what?* Harvard University Press, 1999. P.19ff.

⁴³⁷ Smith J.Z. *Imagining Religion*. University Chicago Press, 1982. P.xi. В этом солидарен автор одного из весьма распространенных в западных вузах учебника по религиоведению Мелори Най: «Религия является созданием ученого. Она не существует вне академической среды» (Nyе M. *Religion: The Basics*. Routledge, 2008. P.16). Точно так же рассуждает российский религиовед Л.Н. Митрохин: «Как известно, религии «вообще» не существует, как и нет «вообще» верующего: имеются конкретные конфессии, церкви («исторические религии») и их последователи... «Религия» же – это абстракция, рабочий инструмент теоретического анализа. Тем самым рассуждения о религии как таковой способны зафиксировать лишь весьма примитивные и плоские суждения, которые, сохраняя видимость универсальности, едва ли помогут объяснить конкретные перипетии нашего свихнувшегося бытия» (Митрохин Л. Н. *Философские проблемы религиоведения*. СПб.: Издательство РХГА, 2008. С.28).

Противоположную точку зрения занимают различные феноменологии религии. В качестве примера можно процитировать Фридриха Хайлера: «... есть лишь одна религия во множественности религиозных обычаев... Ты один есть (т.е. Бог. — М.П.), и есть одна религия и один культ» (Цит. по: Пылаев М.А. *Экуменизм и апология протестантизма в феноменологических классификациях религии* Р.Отто, Ф.Хайлера, Н.Зёдерблома // Вестник Московского университета. Сер.7, Философия. 2001. №3. С.70).

анализе»⁴³⁸. В философии науки существует понятие «конвенционализм», основные положения которого заложил Анри Пуанкаре⁴³⁹, которое может показаться описывающим идеи Дж. Смита. Но мы предпочитаем использовать термин «конструктивизм», поскольку для нас, как и для Джонатана З. Смита, наиболее важным моментом оказывается конструирование учеными реальности, а не условный характер постулатов научного исследования.

Разумеется, Дж. Смит не отрицает существования религиозного опыта или религиозных организаций, они даны нам в эмпирическом опыте. Однако он предлагает разграничивать уровень фактов и уровень теоретического дискурса, который, с его точки зрения вторичен по отношению к фактам. Основная идея Смита в метафорической форме сформулирована в названии его известного эссе «Карта не есть территория». Эта метафора указывает на качественное отличие между фактами и теоретическими концептами, их описывающими, и ставит вопрос их соотношения. Для реалиста, впрочем, карта есть территория в том смысле, что им свойственно соответствие между определенными точками пространства (здесь стоит вспомнить классическое понимание истины как соответствия действительности). Для релятивиста, карта есть территория, поскольку они обе пытаются представить некоторый набор пространственных отношений. Дж. З. Смит не утверждает, что религиоведам нечего исследовать: «Изучая религию, мы изучаем один из способов конструирования миров смысла, миров, в которых человек обнаруживает себя и в котором он решает обитать»⁴⁴⁰. По смыслу близка этой метафоре максима Витгенштейна «значение есть употребление», однако к роли философии этого австрийского мыслителя в развитии западного религиоведения мы обратимся чуть ниже.

Вернемся к трактовке Джонатаном З. Смитом понятия «религия». Он считает, что для религиоведения «религия» должна стать тем же, чем является для лингвистики «язык» - понятием второго порядка. Мы не должны от него отказаться (как предлагает, например, Т. Фитцджеральд), Дж.З. Смит призывает к более ответственному использованию собственных творений⁴⁴¹. В спектре, предложенном Й. Хакингом, идеи Дж.З. Смита попадают в наименее радикальный, исторический тип. Вторит Дж. Смицу историк Стенли Стауэрс: ««Религия» - это категория второго порядка, абстракция, созданная для нужд научного исследования»⁴⁴².

Впрочем, идеи Дж. З. Смита также подвергаются критике. Так, Михаэль-Стаусберг пишет: «На самом деле, многие были и вовлечены сейчас в «создание» этого термина. В том числе миссионеры, колониальные администраторы,

⁴³⁸ Белла Р. Социология религии // Американская социология. М., 1972. С. 266.

⁴³⁹ См.: Панов М.И., Тяпкин А.А., Шибанов А.С. Анри Пуанкаре и наука начала XX века. // Пуанкаре А. О науке: Пер. с фр./Под ред. Л. С. Понтрягина. 2-е изд., стер. М.: Наука. Гл. ред, физ.-мат. лит., 1990. С.674-736.

⁴⁴⁰ Smith J.Z. Map is not Territory: Studies in the History of Religions. Brill, 1993. P. 290.

⁴⁴¹ См.: Smith J.Z. Religion and 'religious studies': no difference at all. // Soundings. 71. 1988. P. 235.

⁴⁴² Stowers S. The Concepts of 'Religion', 'Political Religion' and the Study of Nazism // Journal of Contemporary History. Vol.42 (1).2007. P.10.

политики и многие другие. Никакая башня из слоновой кости, даже расположенная в Чикаго (Джонатан З. Смит является преподавателем Чикагского университета – К.К.), не может быть настолько высока, чтобы не замечать этого очевидного факта. Но Смит прав, указывая на то, что религия – определяемая наблюдателем категория (второго порядка), и религия не может наблюдаться напрямую; наблюдение всегда опосредованно первоначальной категоризацией и теорией»⁴⁴³. Эта критика представляется скорее путем к расширению применения идей Дж. Смита, чем отказу от них.

Упомянутые выше критики понятия религии (У.К. Смит, Т. Асад) скорее относятся к «мятежному» или «разоблачительному» типу конструктивизма, предлагая заменить термин «религия» более обоснованными. К числу этих критиков принадлежит и Тимоти Фитцджеральд. Последний в своих работах следует логике и аргументам Уилфреда Смита. На это указывает философ религии Кевин Шилбрак⁴⁴⁴. Т. Фитцджеральд идет дальше в своей критике понятия религии и (здесь можно вспомнить революционный подход в конструктивизме в изложении Й. Хакинга) предлагает исключить этот термин из употребления, сведя религиоведение к исследованию культуры, ритуалов, сотериологии и политики⁴⁴⁵. Термин, введенный Марком Джургенсмайером, который Т. Фитцджеральд называет более предпочтительным для обозначения предмета исследования – «идеологии порядка» (*ideologies of order*).

Следствия такого решения очевидны – религиоведение теряет собственное самостоятельное место в системе наук, поскольку его предмет смыкается, если не совпадает, с предметом социологии, политологии, культурологии. Кроме того, это расширяет границы предмета, снимает различие между религиями и нерелигиями, поскольку идеологии начинают изучаться наряду с традиционными религиями (такой подход к предмету религиоведения свойственен и для британского исследователя религии Ниниана Смарта).

Для Т. Фитцджеральда чрезмерно широкое толкование понятия «религия», применение его для обозначения практически любых явлений современной жизни человека является недопустимым и бессмысленным⁴⁴⁶. С нашей точки зрения, критика Фитцджеральда направлена в куда большей степени на религиоведение и религиоведов, а не на понятие религии. На это указывает и канадский социолог религии Питер Байер⁴⁴⁷. Основания критики религиоведения Фитцджеральдом: западное происхождение этой дисциплины, основанность на просвещенческой философии и христианской (в первую очередь протестант-

⁴⁴³ Contemporary theories of religion, A critical companion. Ed. by Michael Stausberg. Routledge, 2009. P.17

⁴⁴⁴ См.: Schilbrack K. The Social Construction of "Religion" and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald // Method and Theory in the Study of Religion. Vol. 24. 2012. P.102.

⁴⁴⁵ См.: Saler B. Conceptualizing religion: some recent reflections // Religion. Vol.38. P.219-220.

⁴⁴⁶ См.: Fitzgerald T. A critique of "religion" as a cross-cultural category // Method & Theory in the Study of Religion. Vol. 9 (2). Brill, 1997. P.92-3; cf. 105. *Idem*. The Ideology of Religious Studies. Oxford, 2000. P. 222.

⁴⁴⁷ См.: Beyer P. Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and "Official" Meanings // Social Compass. Vol.50 (2). 2003. P.142.

ской) теологии⁴⁴⁸. Позиция Фитцджеральда представляется нам противоречивой. С одной стороны, он выступает против расширения понятия религии и предмета религиоведения. С другой, заменить понятие религии он предлагает не менее широким понятием «идеологии порядка», и призывает создать новую дисциплину, которая фактически включит содержание не только религиоведческих, но и многих других гуманитарных дисциплин. Впрочем, с отдельными его тезисами, относящимися к нагруженности понятия «религия» дополнительными содержаниями, можно согласиться.

С утверждением сконструированности понятия религии западными исследователями, историчности его возникновения и его «мистифицирующей функции в западной либеральной капиталистической идеологии»⁴⁴⁹ часто смыкается критика трактовки религии как явления особого рода, *suigeneris*, свойственной теологическим и феноменологическим исследованиям⁴⁵⁰. Феноменологический подход к трактовке религии как основывающейся на дихотомии сакрального и профанного (этот подход часто ассоциируется с румыно-американским исследователем Мирчей Элиаде) с 1970-х годов повсеместно подвергается критике. Так, Рассел Маккатчеон критикует элиадевское конструирование религии как феномена *suigeneris* и утверждает, что «религия не больше и не меньше чем научный конструкт, такой же, как политика, экономика, культура, растения, континенты, млекопитающие»⁴⁵¹. Для подхода к религии как к явлению *suigeneris* одной из предпосылок оказывается автономное существование религиозных явлений, не сводимое к и не происходящее от социальных или экономических факторов. Для последователей этого подхода характерно употребление таких определений объекта своего исследования как предельное, сакральное. Методологически они часто обращаются к герменевтике и интуиции как способам познания. С точки зрения их критиков, например, Р. Маккатчеона, продуктом такого подхода являются личные и нефальсифицируемые утверждения. Американский исследователь считает, что подобные теории могут привести к саморазрушению всего поля религиоведческих исследований⁴⁵².

Некоторые авторы соглашаются с основными идеями критиков религии, но предлагают не отказываться от этого понятия целиком, а использовать его с осторожностью, например, всегда говорить не о религии, а о религиозном бриколаже.

⁴⁴⁸См.: *Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. Oxford, 2000. P.1.*

⁴⁴⁹*Fitzgerald T. The Ideology of Religious Studies. P.6.*

⁴⁵⁰ Впрочем, в социологии религии использованное понятие религии как явления *suigeneris* восходит к идеям Эмиля Дюркгейма, которые не являются объектом критики для Р. Маккатчеона и других рассматриваемых авторов.

⁴⁵¹*McCutcheon R. Review of Brian S. Rennie, Reconstructing Eliade // Religion. Vol.29. 1998. P.207.*

⁴⁵² Необходимо отметить, что некоторое разрушение действительно произошло. После всемирно признаваемого кризиса феноменологии религии (в первую очередь в виде Чикагской школы, в частности, критического переосмысления наследия Элиаде) так и не сформировалась парадигма, которая оказалась бы настолько же влиятельной и всеобщей. См.: *Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 228-230.*

Еще одно направление мысли, критикующее существующие в религиозном определении религии, представлено в работах группы исследователей, которые взяли на вооружение идеи, высказанные философом Людвигом Витгенштейном. Они используют его термины «семейное сходство» (*Familienähnlichkeit*) и «языковая игра» (*Sprachspiel*) для раскрытия смысла понятия «религия». Идеи философа подвергаются переосмыслению и конкретизации применительно к прикладному исследованию религии, и результат может не вполне соответствовать содержанию витгенштейновских идей.

Что же вкладывает Л. Витгенштейн в понятие «языковая игра»? Это выражение им используется для описания языка как системы установленных правил. Концепция, предложенная Л. Витгенштейном, в которой постулируется многообразие языковых игр, а значит и плюрализм смыслов, сменила концепцию метаязыка. Существует бесконечное множество видов предложений, составляющих человеческий язык. «Эта множественность не представляет собой чего-то устойчивого, раз и навсегда данного, наоборот, возникают новые типы языка, или, можно сказать, новые языковые игры, а другие устаревают и забываются»⁴⁵³. Говорить на языке – необходимый компонент жизни, и языковая игра – это неразделимое целое языка и действий.

Для объяснения понятия «игра» Л. Витгенштейном вводится концепция «семейного сходства». Людвиг Витгенштейн задается вопросом, каковы свойства, объединяющие все игры, и утверждает, что таких универсальных свойств у игры нет. «Глядя на них, ты не видишь чего-то общего, присущего им всем, но замечаешь подобия, родство, и притом целый ряд таких общих черт»⁴⁵⁴. При этом слово «игра» употребляется повсеместно и не вызывает споров⁴⁵⁵. Вместо универсальных свойств «мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающиеся друг с другом»⁴⁵⁶. Эти свойства и называются Л. Витгенштейном «семейными», «ибо так же накладываются и переплетаются сходства, существующие у членов одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т.д. и т.п. - И я скажу, что "игры" образуют семью»⁴⁵⁷. Семейное сходство – это не набор универсальных признаков, присущих всем членам семьи. Подобно тому, как для определения семьи необходимо указать на определенное число людей, так и с понятием «игра» - можно перечислить суще-

⁴⁵³ Философские исследования, I, §23. (Здесь и далее цитаты приводятся по изданию *Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985. С. 79-128*).

⁴⁵⁴ Философские исследования, I, §66.

⁴⁵⁵ Немецкое *Spiel* шире, чем английское *game* и включает занятия, лишённые правил и определенной цели. Так, бросание мяча немец назовет *Spiel*, англичанин же не может употребить в таком контексте *game*. Русское «игра» в этом отношении ближе немецкому аналогу. Из этой проблемы перевода в англоязычной философии возникает различие игры-*game* и игры-*play*. См., например, *Вежбицка А. Прототипы и инварианты // Вежбицка А. Язык, Культура. Познание. М., 1997. С. 214*.

⁴⁵⁶ Философские исследования, I, §66.

⁴⁵⁷ Философские исследования, I, §67.

ствующие игры, предложить пути конструирования новых игр, но, как утверждает Л. Витгенштейн, дать точное определение игры и очертить границы этого понятия невозможно⁴⁵⁸.

Безусловно, всего этого недостаточно, чтобы назвать Л. Витгенштейна сторонником конструктивизма. Но его последователи среди религиоведов вполне соответствуют этому обозначению. Казалось бы, при использовании этого подхода к определению религии наиболее очевидный путь – перечисление («Религия – это ислам, синто, бахаи и т.д.»). Однако религиоведы отказываются от такого рода определений по очевидным причинам – его неясность, неполноту и субъективность. Невозможность буквально следовать логике Л. Витгенштейна, впрочем, их не останавливает. Опорой для этих исследователей религии – П. Бирна, Б. Сейлера, А. Маккинона и ряда других – являются отчасти цитированные выше параграфы 66-71, 114 из первого тома «Философских исследований» Л. Витгенштейна. «"Общая форма предложения такова: дело обстоит так". Предложение такого рода люди повторяют бесчисленное множество раз, полагая при этом, будто вновь и вновь исследуют природу. На самом же деле здесь просто очерчивается форма, через которую мы воспринимаем ее»⁴⁵⁹. Американские религиоведы проецируют эти слова Л. Витгенштейна на определение религии, которое, по их представлениям, становится тавтологической формой; повторение ее ничего не привносит в исследование⁴⁶⁰. Понятно, что такая интерпретация текста Витгенштейна не слишком аккуратна, но нас в данном случае интересуют не претензии на истинность подобного толкования текста, но использование этих интерпретаций в религиоведении.

Как же подход Л. Витгенштейна может помочь решить проблему определения религии? Все принимающие его метод исследователи религии предполагают, что понятие семейных сходств предлагает путь определения религии без обращения к единственному (сущностному) элементу как средству отличить религию от не-религии, в чем, с их точки зрения, состоит основной недостаток прочих определений. Начинать рассуждение следует с приведения примеров ре-

⁴⁵⁸ Это утверждение некоторыми исследователями, даже принадлежащими к витгенштейновской традиции, подвергается критике. Так, Анна Вежбицка предложила следующее определение игры: «Игры: а) многое, что делают люди; б) люди делают это в течение долгого времени; в) люди делают это ради удовольствия (т.е. они хотят испытать какие-то хорошие чувства); г) когда они делают это, они хотят, чтобы что-то произошло; д) если бы они не делали это, они бы не хотели, чтобы что-то произошло; е) когда они делают это, они должны знать, что им можно делать; ж) когда они делают это, они должны знать, чего им нельзя делать; з) прежде чем люди делают это, кто-то должен им сказать это» (*Вежбицка А. Прототипы и инварианты. С. 214*) А. Вежбицка утверждает, что понятия естественного языка в определенном смысле неточны, но это не значит, что их семантическое описание не может быть точным. Однако предложенное ей определение игр едва ли можно считать безупречным.

⁴⁵⁹ Философские исследования, I, §114. Здесь Л. Витгенштейн цитирует «Логико-философский трактат», гл.4.5.

⁴⁶⁰ См.: *McKinnon A. Sociological definitions, language games, and the "essence" of religion // Method and theory in the study of religion. Vol.14. 2002.P. 67.*

лигии⁴⁶¹. На основании приводимых примеров (христианство, ислам, иудаизм, индуизм и пр.) П. Бирн предлагает ряд существенных условий для идентификации религии. Впрочем, П. Бирн отрицает существование необходимых условий. Комбинации различных элементов из этого списка и делают возможным многообразие религий. Ему вторит А. Маккинон, утверждая, что, обращаясь к определению «религии», нам следует не искать тот самый элемент, который отличает религию от не-религии, но исследовать набор семейных сходств между вещами, которые мы называем религией⁴⁶². В этом названные религиоведы выступают против сущностного подхода к определению религии, опирающегося, прежде всего, с их точки зрения, на понятие «священное».

Бенсон Сейлер подчеркивает роль стереотипов в формировании категорий. Например, после получения информации, что сойки, орлы и синицы являются птицами, в разуме формируется имплицитная категория «птица», точно и последовательно используемая. Также разум распознает отдельных членов класса как более представительных, чем другие: орлы, например, скорее являются прототипом птицы, чем пингвины. Б. Сейлер предлагает, что подобный подход должен использоваться и в исследовании религии. Исследователь убежден, что «для отдельных религий характерно большее число типических черт, которые мы ассоциируем со своей общей моделью религии, чем другим... Некоторые религии, так сказать, «более религиозны», чем другие»⁴⁶³. Для более точного описания реальности он считает, что следует воспринимать и концептуализировать религию как «ступенчатую» (*graded*) категорию (какими, например, являются категории «красивый» или «богатый»: один богач богаче другого)⁴⁶⁴. Для исследователей из Европы и Северной Америки прототипами для категории религии являются иудаизм, христианство и ислам, то есть авраамические религии, что и формирует специфику этой категории для данного региона. Остальные религии относятся к этой категории настолько, насколько они аналогичны этим прототипам. Сам Б. Сейлер описывает свой подход как соединение рассуждений Л. Витгенштейна о «семейных сходствах» с применением теории прототипа из когнитивистики⁴⁶⁵.

Т. Фитцджеральд критикует этот подход и пишет, что при таком расширительном толковании «семья» религии становится так велика, что эта категория практически теряет смысл и становится аналитически бесполезной⁴⁶⁶. «Единственное, что дает понятие «семейного сходства» в практическом смысле, это осознание того, что слово «религия» может, и более того, на самом деле используется в различных контекстах и не требует некоторой *сущности*, чтобы придать

⁴⁶¹См.: Byrne P. Religion and religions// Sutherland S., Houlden L., Hardy F., Clarke P. (eds.) The world's religions. L., 1988.P.10.

⁴⁶²См.: McKinnon A. Sociological definitions, language games, and the "essence" of religion.P.71.

⁴⁶³Saler B. Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. Berghahn Books, 2000.P. xiv.

⁴⁶⁴См.: Saler B. Conceptualizing Religion.P. xiii.

⁴⁶⁵См.: Saler B. Conceptualizing Religion.P. x.

⁴⁶⁶См.: Fitzgerald T. Religion, philosophy, and family resemblances // Religion. Vol.26. 1996.P.216.

ей смысл – кроме священного»⁴⁶⁷. Здесь Т. Фитцджеральд проявляет себя как теологически ориентированный исследователь, возвращаясь в своем рассуждении к «священному» как универсальному и необходимому элементу религии.

И действительно, если религия не обладает собственной сущностью, то не существует некоторой заданной границы, отделяющей религию от не-религии. А. Маккинон, опираясь на проводимое Л. Витгенштейном различие игр и не-игр, пишет: «не существует «естественной» границы «религии», но мы можем определить ее, если захотим»⁴⁶⁸. Завершает свое рассуждение А. Маккинон утверждением: «не существует религии вне религиозного дискурса. Не существует религии *per se, pour soi* или *ansich*. Разумеется, такие понятия как «религия» имеют социальные следствия и являются важным элементом в обустройстве глобальных, национальных и локальных социальных формирований»⁴⁶⁹.

Как пишет британский социолог религии Джеймс Бекфорд, с эпистемологических позиций витгенштейновского подхода поиск «авторитетной, окончательной и всесторонней»⁴⁷⁰ концепции религии обречен. Все, что нам остается - поиск «семейных» черт. В конечном счете, каждый сам решает, как использовать понятие «религия» в повседневной жизни, а вопрос, «что же такое религия *на самом деле*», малоинтересен. Но эту позицию нельзя считать пессимистической, поскольку она открывает новое поле для исследования: обсуждение того, какие исторические перемены и культурные процессы приводят к тем или иным заключениям о религиозной или нерелигиозной природе различных явлений. Это возможность «применить социологический анализ к конструированию и использованию повседневных, устоявшихся значений «религии»»⁴⁷¹.

Здесь обсуждение методологии, восходящей к идеям Витгенштейна, приводит нас к проблеме несоответствия научных понятий понятиям обыденного языка и мышления. Отметим эссе известной британской исследовательницы новых религиозных движений Айлин Баркер «Но это настоящая религия?»⁴⁷², посвященное тем сложностям, с которыми сталкивается исследователь, в первую очередь, новых религиозных движений, которому приходится убеждать общество, а иногда и коллег в том, что его предмет изучения действительно является религией. Люди создают собственные определения, основываясь на своем опыте, и это относится не только к специалистам, но и к обычным людям. Вывод, к которому она приходит, весьма спорен: социологи должны отказаться от нормативных определений религии, вместо этого предложив обществу анализ групп, предварительно прояснив народные (*folk*) определения. «В обязанности ученого не входит проведение границ, которые должно использовать общество»⁴⁷³, - пишет А. Баркер. Как она сама поясняла в одной из своих лекций, выглядит это

⁴⁶⁷ Fitzgerald T. Religion, philosophy, and family resemblances. P. 227.

⁴⁶⁸ McKinnon A. Sociological definitions, language games, and the “essence” of religion. P. 72.

⁴⁶⁹ McKinnon A. Sociological definitions, language games, and the “essence” of religion. P. 81.

⁴⁷⁰ Beckford J. The Construction and Analysis of Religion// Social Compass. Vol.48 (3).2001. P.439.

⁴⁷¹ Beckford J. The Construction and Analysis of Religion. P. 441.

⁴⁷² Barker E. But Is It a Genuine Religion? // Greil A.L., Robbins T., eds. Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion. Greenwich, CT: JAI Press, 1994. P. 97-109.

⁴⁷³ Barker E. But Is It a Genuine Religion? P. 101.

примерно так: журналистов, которые спрашивали ее о том, является ли то или иное новое религиозное движение «настоящей религией», она просила пояснить, как они понимают религию, и на основании этого «бытового» определения выносила «вердикт». Такое употребление понятия религии называется в англоязычных источниках стипулативным (*stipulative*)⁴⁷⁴, то есть определяемым лишь потребностями конкретного исследования или дискурса. Стипулативные определения не могут быть ложными или истинными, они могут быть более или менее пригодными к использованию⁴⁷⁵.

Другим, наряду с использованием стипулативных определений, решением проблемы несоответствия научного языка обыденному является апелляция к здравому смыслу и интуиции. В чем-то такой подход ненаучен и противостоит продолжающимся дебатам о правильном определении. Каждый человек обладает некоторыми ожиданиями и представлениями относительно религии, все верующие так или иначе оценивают окружающую действительность и выносят суждение, что оказывается явлением того же порядка, что и их убеждения, а что нет. Многие народы по всему миру относят различные религиозные традиции к одному широкому классу, хотя эксплицировано понятие «религия» не концептуализируется. Примеры такого подхода можно обнаружить в коллективной монографии под редакцией Петера Антеса «Религии современности»: из-за гетерогенности материала, исследуемого религиоведами, «не остается ничего другого как ограничиться донаучными, находящимися в обыденном словоупотреблении понятиями, и включить в наше рассмотрение то, что по традиции принято считать религией»⁴⁷⁶. Другим примером применения подобного подхода является статья Мартина Ризебротта, в которой, в ответ критикам понятия религии (прежде всего Талалу Асаду) как наследия европейского Нового времени, предлагается попытка «подтвердить повсеместное использование аналитического понятия религии»⁴⁷⁷. На примерах взаимодействия религий, заведомо не попадающих под категорию «нововременных и европейских», религиовед показывает, что во все времена и на самом разном уровне – от правительственных уста-

⁴⁷⁴Стипулативное – от *stipulative*, «оговаривать в качестве условия», «требовать». В западном религиоведении встречается выделение трех базовых видов определений: лексическое (отражает повседневное использование понятия), эмпирическое (реальное, или индуктивное – утверждение о том, каково то или иное явление на самом деле) и стипулативное (*stipulative*), высказывание по форме «данное слово обозначает данную вещь». И функциональные, и сущностные определения относятся к типу эмпирических; можно сказать, что такой тип доминировал на значительном этапе существования религиоведения как науки. См.: *Tweed T.A. Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Harvard, 2006. P.33-36.

⁴⁷⁵См.: *Tweed T.A. Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. P. 36.

⁴⁷⁶*Антес П.* Религии современности. История и вера. М., Прогресс-Традиция, 2001. С.8. Авторы сами отмечают проблематичность такого решения для принятия правовых решений о статусе той или иной организации как религиозной (прежде всего речь, очевидно, идет о Церкви Сайентологии), однако предпочитают оставлять такое решение на откуп правоведам, юристам, а не исследователям религии.

⁴⁷⁷*Riesebradt M.* 'Religion': Just Another Modern Western Construction? //The Religion & Culture Web Forum. -2003. [<http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/webforum/122003/riesebradtessay.pdf>]. P.2.

новлений до обыденного сознания – люди самых разных культур интуитивно осознают единство религиозных феноменов, признавая их если не равными своей вере, то, во всяком случае, сопоставимыми с ней. Систематическое же понятие религии, как называет его М. Ризебродт, становится «результатом процесса концептуальной рационализации, главным примером которой можно считать дискурс эпохи Просвещения, но даже он не пришел к единому понятию религии, а ко множеству часто взаимоисключающих определений»⁴⁷⁸. Противопоставленное такому понятию религии имплицитное ее понимание оказывается достаточным для построения религиоведческого исследования.

Впрочем, обращение к интуитивному, имплицитному понятию религии для религиоведческих исследований является скорее исключением, чем правилом. Большинство исследователей стремится создать эксплицированное определение религии, которая продолжает считаться ключевым понятием в религиоведении.

Критика существующих и доминировавших в религиоведении первой половины и середины XX века определений религии и подходов к ее пониманию со стороны теологов (У.К. Смит), религиоведов (Джонатан З. Смит), антропологов (Т. Асад) и других авторов, а также развитие такого подхода как конструктивизм, привели к осознанию необходимости создать альтернативу как сущностным, так и функциональным определениям.

Несмотря на активную критику со стороны исследователей, стоящих на позициях конструктивизма, ученые продолжают оперировать понятием «религия», но ищут новые основания для концептуализации этого понятия. Даже критикам, настроенным весьма радикально и предлагающим отказаться от этого нагруженного дополнительными смыслами термина, не удается выстроить новую теорию, избавленную от него. Результатом критики стали поиски нового, более аккуратного и учитывающего все выявленные сложности, подхода к определению религии.

В конце XX века формируется новая типология определений религии, хотя основной вопрос остается прежним: является ли религия феноменом *suigeneris*, есть ли какой-то признак – или ряд признаков, – которые отличают религии от прочих явлений. Разумеется, на такой вопрос есть лишь два варианта ответа – отрицательный или положительный. В случае положительного ответа мы имеем дело с реальным определением, претендующим на отображение существенных признаков, свойств и характеристик объекта с целью формирования отличий от других объектов.

Упомянутый выше исследователь Бенсон Сейлер утверждает, что определения делятся на политетические (*polythetic*) и монотетические (*monothetic*), и монотетические включают такие виды определений как сущностные и функциональные (то есть все, о которых писал М. Спиро), а также смешанные. «Монотетическое определение, как я его понимаю, выделяет единственную черту или набор связанных черт, которые характеризуют ту категорию, на которую указывает термин, тем самым определяя набор необходимых или существенных черт

⁴⁷⁸Riesebradt M. 'Religion': Just Another Modern Western Construction? P. 17.

или условий для идентификации групп объектов, подпадающих под эту категорию»⁴⁷⁹.

Некоторые авторы выделяют одну ключевую черту, определяющую религию – у Стюарта Гатри это антропоморфизм, у Фредерика Стренга – «средство предельной трансформации». Традиционный монотетический подход предполагает необходимость каждой из выделяемых черт. Политетические определения не так категоричны. В них не выделяется свойств и содержания, которое необходимо для отнесения определенного явления в категорию «религия».

Один из наиболее ранних примеров такого «многомерного» определения религии встречается в философской энциклопедии 1967 года; это статья «Религия» автора Уильяма Олстона. Он выделяет следующие характеристики, которые делают набор культурных практик религией: «1) Вера в сверхъестественные существа (богов); 2) Различение сакральных и профанных объектов; 3) ритуальные действия, сосредоточенные на священных объектах; 4) моральный кодекс, который считается санкционированным богами; 5) характерные религиозные чувства; 6) молитва и другие формы коммуникации с богами; 7) мировоззрение, или общая картина мира и места в нем человека; 8) более или менее всеохватная организация жизни, основанная на этом мировоззрении; 9) социальная группа, связанная всем вышеперечисленным»⁴⁸⁰. Возможно, спецификой жанра словарной статьи объясняется тот факт, что среди характеристик, перечисляемых Олстоном, встречаются практически цитаты из работ как Э. Тайлора, так и из Э. Дюркгейма, а также множество других элементов религий.

В отечественном религиоведении также встречается подход к религии, как многомерному явлению, в котором выделяются сущностные черты рассматриваемых явлений, на основании которых дается рабочее определение религии⁴⁸¹. Эти сущностные характеристики дают нам представление о религии как необходимо возникающем аспекте жизнедеятельности человека и общества, способе выражения и преодоления человеческого самоотчуждения, отражении действительности, общественной подсистеме и феномене культуры. Характеризуя религию через ее отношение с обществом и культурой, исследователи уравнивают религию с другими подсистемами культуры.

Политетический подход, основанный на отсутствии необходимого элемента, конституирующего религию, но на сочетании нескольких из предложенного списка, использует для определения религии и НинианСмарт, сам испытавший влияние аналитической философии⁴⁸². Он выделяет семь измерений религии (догматическое, мифическое, опытное, ритуальное, социальное, этическое, материальное). На основании выведенных измерений религии Ниниан Смарт предлагает расширить предмет религиоведения и сделать предметом научного религиоведческого изучения все виды мировоззрений. Ряд исследова-

⁴⁷⁹ *Saler B. Conceptualizing Religion.* P. 79.

⁴⁸⁰ *Alston W. Religion. // Encyclopedia of Philosophy. Vol.7. NewYork, 1967.* P. 141-142.

⁴⁸¹ См., например: *Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению.* М.: Гардарики, 1998. С.223 и далее.

⁴⁸² См.: *Smart N. Phenomenon of Religion.* L., 1973. P.3.

телей полагают⁴⁸³, что это определение испытало влияние витгенштейновского подхода к определению игры.

Мартин Саусволд, исследователь буддизма, использующий политетический подход к определению религии в своих исследованиях, говорит о его следующих преимуществах: во-первых, он показывает, что «нам не следует терять времени в поисках Настоящего Определения»; во-вторых, он позволяет нам выделять черты, имеющие важное объяснительное значение, не утверждая при этом, что они присущи всем без исключения религиям; в-третьих, приписывание отдельным чертам определяющего значения – например, противопоставлению сакрального и повседневного, – наносит ущерб научности исследования; в-четвертых, религии мира – не гомогенная система, они разнообразны; в-пятых, политетический подход подчеркивает тесную связь между различными атрибутами религии⁴⁸⁴.

Впрочем, также существует точка зрения, которую, в частности, представляет Грегори Аллес в статье «Религия» многотомной «Энциклопедии религии», что политетические концепции религии, существующие на настоящий момент, не принесли серьезных результатов⁴⁸⁵. Возможно, такая оценка связана с расширительным характером таких определений. При использовании политетических определений религии предметом религиоведческих исследований становится еще больший ряд явлений, еще в большей степени, чем при функциональных определениях, которые уже критиковались за такую черту. Отсутствие, с точки зрения сторонников политетических определений, у религии специфических черт позволяет считать в некоторой степени религией любое явление, обладающее хотя бы одной из выделяемых черт, измерений, свойств. Такие определения, помимо Н. Смарта, предлагают М. Пай и Ф. Уэлинг⁴⁸⁶. М. Пай, впрочем, решает проблему расширительного характера своего определения, правда, не вполне логически корректным путем. Как он пишет, «невозможно избежать вопроса о специфичности религии»⁴⁸⁷. Он рассуждает о проблемах существующих определений – многие его положения совпадают с приведенными нами выше суждениями, – и предлагает выделять в религиозных явлениях четыре взаимосвязанных элемента, ни один из которых не является обязательным. Это религиозные группы, религиозные концепты, религиозные состояния сознания и религиозные действия⁴⁸⁸. Вопрос о специфичности он решает созданием логического круга, вводя в определение религии термин «религиозное». Применение такого определения для очерчивания границы религии или исследования, например, новых религиозных движений, кажется маловероятным, даже сомнительным.

⁴⁸³ См., например: *McKinnon A. Sociological definitions, language games, and the “essence” of religion. P.70.* Кроме того, о связи идей Н. Смарта с проблемами, поставленными Л. Витгенштейна пишет А.П. Забияко. См.: Введение в общее религиоведение: учебник/ под ред. проф. И.Н. Яблокова. М.: КДУ, 2007. С. 127.

⁴⁸⁴ *Southwold M. Buddhism and the definition of religion. P. 371-372.*

⁴⁸⁵ См.: *Alles G. Religion [Further Considerations].// Encyclopedia of Religion. Vol.11. Thomson Gale, 2005.P.7704.*

⁴⁸⁶ См.: *Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. С.186-188.*

⁴⁸⁷ *Pye M. Comparative Religion. Newton Abbot, 1972.P. 10.*

⁴⁸⁸ См.: *Pye M. Comparative Religion.P..12.*

Появление и распространение разнообразных политегических определений религии не привело к изгнанию из религиоведения остальных подходов. Они сосуществуют до сих пор. Словари (религиоведческие, социологические и прочие) приводят примеры определений религии разных типов, оговаривая их недостатки. Например, под редакцией уже упоминавшегося Джонатана З. Смита вышел религиоведческий словарь издательства *HarperCollins*, в статье «Религия» которого проводится различие «адекватных» и «неадекватных» определений⁴⁸⁹. В качестве неадекватных называются, среди прочих, определение Пауля Тиллиха, а также излишне узкие определения, оперирующие понятием «Бог» и ему подобными. В качестве адекватного приводится подробно комментированное определение, претендующее на некоторый компромисс: «система верований и практик, которые связаны с сверхчеловеческими существами»⁴⁹⁰. Понятие «сверхчеловеческих существ» (*superhumanbeings*) должно помочь избежать узости теологических прохристианских определений, и в то же время предложить ту специфику религии, на которую обычно указывают сущностные определения, что позволяет не относить к религии такие явления, как марксизм, нацизм и другие «гражданские квазирелигиозные движения» (*civicquasi-religiousmovements*)⁴⁹¹.

Таким же компромиссным и получившим популярность определением религии в западном религиоведении второй половины XX века, безусловно, является антропологически ориентированное определение Клиффорда Гирца (1926-2006). Этот американский ученый, один из создателей интерпретирующей (*interpretive*) антропологии, в своей книге 1973 года «Интерпретация культур» предлагает следующее определение религии: «(1) система символов, которая способствует (2) возникновению у людей сильных, всеобъемлющих и устойчивых настроений и мотиваций, (3) формируя представления об общем порядке бытия и (4) придавая этим представлениям ореол действительности таким образом, что (5) эти настроения и мотивации кажутся единственно реальными»⁴⁹².

Наряду с религией К. Гирц считает культурными системами (*culturalsystems*) науку, искусство, философию, идеологии, здравый смысл. Чтобы понять смысл символов, образующих любую из этих культурных систем, с точки зрения К. Гирца, необходимо не вносить собственные представления, но пытаться расшифровать, какой смысл эти символы имеют для носителей этой культуры. В случае с религией это означает, что исследователи должны стремиться избежать христианоцентризма. Ценности западной цивилизации не должны переноситься на другие исследуемые культуры. Кроме того, это означает, что возможно множество степеней глубины исследования религии, зависящей от количества уловленных значений символов. Исследование культуры в представлении К. Гирца можно представить схожим с исследованием бесписьменного народа: терпели-

⁴⁸⁹ Harper Collins Dictionary of Religion. Ed. *Smith J.Z.* San-Francisco, 1995. P. 893-894.

⁴⁹⁰ Harper Collins Dictionary of Religion. P. 894.

⁴⁹¹ Harper Collins Dictionary of Religion. P.894.

⁴⁹² Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. С.108.

вое, долгое знакомство с их культурой, с особым вниманием, уделяемым языку. Все это должно помочь расшифровке смыслов символов; именно символы являются центральным понятием теории К. Гирца. Культура, как он ее определяет, представляет собой «исторически передаваемую систему значений, воплощенных в символах; систему унаследованных представлений, выраженных в символических формах, посредством которых люди передают, сохраняют и развивают свое знание о жизни и отношение к ней»⁴⁹³. Это определение связано с научной традицией Т. Лукмана и П. Бергера, о которой мы говорили выше.

Подобно Т. Лукману, К. Гирц определяет религию как систему смыслов; как и сторонники феноменологической социологии П. Бергер и Т. Лукман, он утверждает, что система смыслов не только влияет на индивидов, но и видоизменяется ими. Подобно авторам «Социального конструирования реальности», К. Гирц считает религию явлением универсальным, встречающимся во всех культурах и обществах. Как об этом пишет исследователь Майкл Левин, «любой – атеист, теист, ученый, марксист – кто угодно – должен формировать «концепции общего порядка существования» и обращаться к проблеме «смысла», чтобы избежать хаоса»⁴⁹⁴.

Мы можем вывести ряд тезисов, имплицитно или эксплицитно присутствующих практически во всех западных рассуждениях о понятии «религия» и его определении. Во-первых, несмотря на очевидную важность определений, следует помнить, что они не самоценны, хотя, безусловно, обладают потенциалом для уточнения и передачи определенных идей. Целью является ясность в использовании терминов.

Во-вторых, слово «религия», как указывает М. Спиро⁴⁹⁵, это термин, имеющий смысловые исторические корни, по крайней мере, для западных обществ. Поэтому искомое определение религии должно удовлетворять межкультурным условиям.

В-третьих, религия – сложное явление. Это не только и не просто убеждения или ритуалы. Она связана с внутренним психическим состоянием, с эстетическими нормами, с моральными критериями и, в целом, с принципами социальной организации и культурного развития. Все эти отличия между религиями приводят к заключению, что любое определение религии должно охватывать гетерогенность и многообразие религий.

Это признание сложности предмета своего изучения и в высшей степени неоднозначности средств определения этого предмета является одной из самых характерных черт современного американского религиоведения. Но не стоит принимать это за упадок или признание собственного бессилия. Для западных религиоведов слово «религия» стало не онтологической, но аналитической категорией, которая может и должна становиться как предметом изучения, так и «картой», инструментом исследователя.

⁴⁹³Гирц К. Интерпретация культур. С.106.

⁴⁹⁴Levine M. Ninian Smart on the philosophy of worldviews// Sophia. Vol. 36. 1997. P.15

⁴⁹⁵Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation. P.91.

In this paper we consider Western, mostly American perspective on how to define religion. In the second half of XX century this question was heartily debated by scholars from different fields. The main achievement is that religion is no more regarded as an ontological category, but as an analytic tool, biased and with definite history. So, widely accepted is idea of getting rid of this concept as such. Still no scholar was able to conduct research in such manner. But search for a perfect definition of religion is now finished.

Keywords: definition of religion, constructionism, Jonathan Z. Smith, Timothy Fitzgerald, polythetic definition, stipulative definition

Ж. В. Латышева

Глава 6. РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ЕЁ ПРОЯВЛЕНИЯ В ПРОЦЕССАХ СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ РЕАЛЬНОСТИ

1. Трансцендирование как фундаментальная функция религии.

Во всем многообразии определений и трактовок религии особое место занимает социологическая интерпретация религии Томаса Лукмана – крупного немецкого социолога, ученика А. Шюца, представителя феноменологической социологии, одного из основателей социального конструктивизма. Несмотря на немногочисленные труды Лукмана по социологии религии, можно утверждать, что религиозная проблематика выступает в его научном творчестве одной из ключевых. «Высокий статус» этой проблематики связан с тем, что религия, осмысливаемая в социальном контексте, показывает себя, с точки зрения немецкого социолога, одной из важнейших составляющих дотеоретического знания повседневной жизни и, наряду с языком, выступает движущей силой конструирования социальной реальности.

Т. Лукман поднимает широкий спектр вопросов, связанных с религией, важнейшими из которых являются установление предмета социологии религии, разработка определения и концепции религии, анализ социального статуса религии в индустриально развитых странах, выявление новой, «неспецифической» социальной формы религии – невидимой религии (англ.: *invisible religion*, нем.: *unsichtbare religion*).

Ученый расширяет понимание предмета социологии религии. Он, также как и П. Бергер (соратник Т. Лукмана, ученик А. Шюца), считает, что таковым является не только церковная и другие формы организованной религиозности, но и внецерковная, перешедшая в частную сферу (приватизированная) индивидуально-внутренняя (поэтому связанная с проблемами личностной идентичности) и межличностная религиозность, проявляющаяся, по большей мере, в семейных социальных отношениях.

Методологической базой его определения предмета социологии религии и, в целом, понимания религии выступают социальная антропология и данные многих гуманитарных наук. Немецкий социолог считает, что религию необходимо исследовать именно как социально-антропологическое образование, осуществляющее ряд важнейших для человека и общества функций, а социологию религии сделать «составной частью социальной антропологии и включить ее в универсальную теорию общества»⁴⁹⁶.

В рамках социально-антропологического подхода Т. Лукман предлагает функционально-ориентированное понимание религии. Согласно Лукману, «религия является не только комплексом представлений о потустороннем мире; религиозное проявляется уже в обобществлении каждого в отдельности, в объективации субъективного опыта и в индивидуализации каждого»⁴⁹⁷. И если религиозные институты и не универсальны, то, как предполагает Лукман, феномены, демонстрирующие аналогичные функции по отношению к индивидуальности и социальному порядку являются универсальными⁴⁹⁸. Несомненно, что подобной характеристикой немецкий социолог расширяет сферу религии и религиозности, обнаруживая существование разнообразных социальных форм религии или «социальных конструкторов», выполняющих религиозные функции.

В Лукмановом определении религии как институционализации символических универсумов, являющихся социально-объективированными системами значения, и корреспондирующих, с одной стороны, с миром повседневной жизни, а с другой – указывающих на мир, опыт которого выходит за пределы повседневности, не случайно отсутствует специфически религиозное содержание (например, концепт религии как опыта сверхъестественного). Объясняется это тем, что социология, как справедливо замечает Лукман, никак не сообщается со сферой нуминозного⁴⁹⁹. Поэтому любые системы, способствующие интеграции и легитимации существующего социального порядка (даже те, которые не предполагают наличие сверхъестественного бытия) необходимо исследовать как религию. Иными словами, по Лукману, *социология религии имеет дело только с интерсубъективной реальностью повседневной жизни, и, стало быть, должна заниматься проблемами объективации, коммуникативной интеракции и передачи значений.*

⁴⁹⁶ Яблоков, И.Н. Социология религии в Германии / И.Н. Яблоков // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 1. – С. 192.

⁴⁹⁷ Knoblauch H. Die Verfluchtung der Religion ins Religiöse / Thomas Luckmann Unsichtbare Religion – Frankfurt/Main, 1991. – S.12.

⁴⁹⁸ Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. – New-York: Macmillan, 1967. – P. 43.

⁴⁹⁹ Термин «нуминозное» (от лат. numen – божественная воля, сила, власть) был введен Р. Отто (см.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А.М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с. С. 11 – 78). Считая понятие нуминозного трудноопределимым, Отто усматривает в нуминозном объекте такие аспекты, как святое и тайное, а переживание встречи с нуминозным выражает в таких категориях, как чувство тварности, тайное страшное (mysterium tremendum) и тайное восхищающее (mysterium fascinans).

Однако это не означает, что немецкий социолог отрицает трансцендентность религиозного опыта. Напротив, он подчеркивает наличие именно этой его особенности. Лукман близок к ряду тех исследователей (К. Брей, П. Тиллих, Д. Бонхоффер, Г. Кокс, М. Марти, З. Кортцфляйш), которые стоят на позициях имманентно-трансцендентной трактовки религии и полагают, что вместе с общепризнанными формами религиозности (церковно-культовая система, теология, религиозное чувство) существуют иные формы, выходящие за рамки общепринятых представлений («скрытая религия», «квазирелигия», «секуляризованное христианство», «секулярная религиозность» и др.⁵⁰⁰

Ядром лукмановой функциональной трактовки религии является мысль о *трансцендировании человеком своей биологической природы, которое «составляет универсальное антропологическое состояние религии»*⁵⁰¹. Данная идея, как её поясняет швейцарский социолог О. Тшаннен, базируется на двояком понимании человека. Во-первых, человек – это организм, который в силу своей инстинктуальности не способен отделиться от непосредственного опыта. Во-вторых, он – обладатель собственной личности, способной «к творческому мышлению в интеракции с другими человеческими личностями»⁵⁰², и как раз личностным становлением трансцендирующий свою биологическую природу. Лукман утверждает, что такого рода трансцендирование является религиозным феноменом, обладая *внутренней религиозностью*⁵⁰³. Поэтому *фундаментальная функция религии – трансцендирование – состоит, согласно этому социологу, «в превращении природного организма в личность, социализации человеческого бытия в исторический социальный порядок»*⁵⁰⁴.

Принципиально важна и теория трансцендентностей Т. Лукмана, являющаяся неотъемлемым компонентом его социо-функционального понимания религии⁵⁰⁵. Она базируется на идеях, высказанных в воплощенном им, но задуманном еще Щюцем труде по проблемам феноменологической социологии зна-

⁵⁰⁰ См. например: Яблоков И.Н. Социология религии. Монография. – М.: Мысль, 1979. – С. 64 – 68.

⁵⁰¹ Tschannen O. A History of the Secularization Issue [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu.....](http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu.....) (дата обращения 8.04.2012). – P. 187.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. – New York: Macmillan, 1967. – P. 49.

⁵⁰⁴ Luckmann T. Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension // Acts of the XIXth International Conference for the Sociology of Religion, Tubingen 1987, 25 – 29 August. – Lausanne: CISR. – P. 23.

⁵⁰⁵ См.: Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt. Band 2. / A. Schütz, T. Luckmann. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. – P. 146 – 199; Luckmann T. Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension (Acts of the XIXth International Conference for the Sociology of Religion, Tübingen 1987, 25 – 29 August). Lausanne: CISR. – Pp. 23 – 31; Luckmann T. Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von H. Knoblauch / Luckmann T., Knoblauch H. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. – S. 164 – 182.

ния «Структуры жизненного мира»⁵⁰⁶. Интересно, что эта теория демонстрирует изменение ракурса рассмотрения Лукманом проблематики трансцендентности и трансцендирования с антропологического на феноменологический. Здесь мы согласны с мнением по этому поводу Х. Кноблауха, который отмечает, что «если первоначально трансцендентность определялась её антропологической функцией, то лишь позже понятие приобретает исключительно феноменологическую формулировку»⁵⁰⁷.

Действительно, специфика всех трансцендентностей состоит в том, что они находятся за пределами непосредственной очевидности опыта и *аппрезируются* с помощью признаков (или меток, «Anzeichen»), отличительных признаков (или индикаций, «Merkzeichen»), знаков («Zeichen») и символов («Symbole»). Лукман выделяет три уровня трансцендентностей – малый, средний и большой. «Малые» трансцендентности повседневного мира обусловлены обнаружением отчетливых пространственно-временных границ человеческого опыта, т.е. представляют собой те объекты, трансцендентные стороны которых могут при соответствующих условиях быть восприняты непосредственно. «Средние» трансцендентности, также являющиеся частью мира повседневности, в принципе уже не преодолимы, хотя есть возможность как бы заглянуть за их границу и составить о них более или менее адекватное представление. Трансцендентности такого рода – это трансцендентности интересубъективного мира, других человеческих субъективностей. «Великие» трансцендентности недостижимы совсем, они не принадлежат к повседневной реальности и могут быть доступны только в «других состояниях» (Лукман) – сферах сна и сновидений, экстазов, кризисов и смерти, теоретических ориентаций. В связи с тем, что трансцендентности вселяют страх утраты упорядоченного смыслового мира, их необходимо преодолеть, отыскав для этого подходящие способы. Так, способом преодоления «малых» трансцендентностей выступает выделение *признаков и отличительных признаков* объекта (меток и индикаций), «средние» трансцендентности ликвидируются посредством применения *знаков* (и признаков, выражающих процессы в сознании), а «великие» – посредством создания *символов* (подкреплённых, к тому же, имеющими символическую функцию признаками, отличительными признаками, знаками). В качестве средства устранения как «средних», так и «великих» трансцендентностей чаще всего применяется язык, а для ликвидации только «великих» трансцендентностей используются ритуалы.

Все три вида трансценденции наличествуют, в том числе, и в религии, однако наиболее явно выраженный религиозный характер имеют именно «великие» трансцендентности. Истоки религиозного мировоззрения Т. Лукман усматривает в «великих» трансцендентностях. Однако необходимо отметить, что не все «великие» трансцендентности, согласно как Т. Лукману, так и А. Щюцу имеют априори религиозную специфику. Так, в «Структурах жизненного мира»

⁵⁰⁶ Первое издание: Schutz A. & Luckmann T. The Structures of the Life-World, Vol. I, Evanston: Northwestern University Press, 1973; Schutz A. & Luckmann T. The Structures of the Life-World, Vol. 2. Evanston: Northwestern University Press, 1989.

⁵⁰⁷ Knoblauch H. Die Verflüchtigung der Religion in der Religiose / T. Luckmann Unsichtbare Religion – Frankfurt am Main, 1991. – S. 13.

Щюц и Лукман говорят о религии как *одной из* символических систем, связанных с трансцендентностями. В книге «Невидимая религия» Т. Лукман пишет, что религия – это только *один из видов* «коммуникативных реконструкций субъективного опыта трансценденции»⁵⁰⁸. Опыт выхода в трансцендентные по отношению к повседневности реальности, утверждает немецкий социолог, так же как опыт интерпретации и преодоления этих трансцендентностей в символах и ритуалах, разворачивается в контексте социально-исторического существования человека, а не замыкается в отделённом от общества сознании индивида. Причем, социально-исторического существования, понятого именно как результат и продолжение, в антропологическом смысле, *трансцендирования биологической природы человека*, или, другими словами, как *предварительной данности социального конструирования реальности*⁵⁰⁹.

Нужно отметить, что Лукманово функциональное понимание религии не лишено недостатков. В частности, оно не раз подвергалось критике специалистов в области религии. К. Доббелер и С. Кноблах (немецкий теолог), например, считают подобную трактовку чрезмерно широкой и неспецифичной, не позволяющей выявить критерии различия между религией как таковой и другими формами знания (наукой, техникой и т.д.)⁵¹⁰. П. Бергер упрекал своего коллегу и друга в дискредитации субстанционального подхода, основанного на опыте особой реальности – «нуминозной, возбуждающей страх могущественности» (П. Бергер). Раздавались также замечания, касающиеся когнитивного сокращения религии, неправомерности социологической редукции всего религиозного к социальному, ошибочности, состоящей в придании религиозного статуса всем типам трансцендентности и т.д.

Немецкий социолог Хуберт Кноблаух также высказывает ряд замечаний относительно степени феноменологической разработанности концепции Т. Лукмана. Например, он считает, что Лукман недостаточно опирается на некоторые теории А. Щюца, что его теорию можно было бы «расширить до квазисубстанциональной, феноменологической теории трансцендентности, которая, исходя из антропологической функции, сделала бы человеческую способность познания других реальностей на самых разных уровнях ... предметом сравнительной, эмпирической религиозной антропологии»⁵¹¹.

Соглашаясь, в части недостаточности феноменологической разработанности Лукмановой концепции, с точкой зрения Х. Кноблауха, всё же заметим, что Т. Лукман, как ученик А. Щюца, последовательно развивает базовые методологические позиции и идеи своего учителя, выстраивая, при этом, собственную теорию. Важнейшие из таких позиций – «конститутивная феноменология естественной установки» (Щюц), связанная с выявлением объективаций субъективного содержания и смыслов, различных процессов субъективности, создающих

⁵⁰⁸ Luckmann T. Unsichtbare Religion – Frankfurt am Main, 1991. – S. 171.

⁵⁰⁹ См.: Luckmann T. Unsichtbare Religion – Frankfurt am Main, 1991. – S. 170.

⁵¹⁰ Dobbelaere K. «Secularization: A Multi-Dimensional Concept» // Current Sociology. – 1981. – Vol. 29 (2). P.P. 3 – 213; Knobloch S. Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von der Säkularisierung in die Irre führt. Freiburg : Herder Verlag, 2006. – 204 s.

⁵¹¹ Knoblauch H. Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse ... – S. 14.

жизненный мир, повседневную реальность. Далее, Лукман поддерживает концепцию А. Шюца о четырех зонах релевантности «подручного» знания. И наконец, немецкий социолог развивает важнейшую для социальной феноменологии тему интерсубъективности, интерпретируя её в контексте социального отношения, понимая как пространство возникновения повседневного знания.

Заметим, что основой разработки последней из вышеупомянутых тем выступает внимание Лукмана к процессам объективации религиозного опыта в образцы толкований и, по возможности, в знаки посредством интеракции; к процессам дальнейшей трансляции этих образцов с помощью коммуникации, в которой религиозное приобретает объективно-социальный статус и социализируется членами общества. Иными словами, неотъемлемой стороной социально-религиозной экспликации интерсубъективности, развитой далее немецким социологом с опорой на теории не только А. Шюца, но Ч.Х. Кули и Д. Мида, предстает *понимание религии именно как коммуникативного образования и результата социальных действий.*

Таким образом, несмотря на имеющиеся критические замечания, в целом, как мы считаем, подобный широкий функциональный подход к религии (не являясь, конечно, единственно возможным), справедлив и обоснован. Он имеет под собой твердую теоретическую основу (философскую антропологию М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера, А. Портманна, социальную феноменологию А. Шюца, социологические идеи Э. Дюркгейма, М. Вебера, Дж. Мида, Т. Парсонса и др.) и *социологическую* направленность; обусловлен необходимостью выявления всех, а не только традиционных, социальных форм, реализующих религиозные функции. Кроме этого, он позволяет осмыслить религию как знание особого рода, охватывающее «фундаментальные состояния, физические навыки, и отработанные привычки в поведении»⁵¹², а также дает возможность социологически исследовать любые проявления религиозного опыта, физических состояний и «особых состояний» (Лукман). Представляется, поэтому, что подход Т. Лукмана является перспективным и нуждается в развитии. Эти перспективы можно связать, по нашему мнению, с Лукмановым концептом «трансцендирования».

Но прежде всего, нужно осмыслить религию как многомерное явление и выделить в полисемантике религии и религиозности, по крайней мере, четыре плана. Во-первых, на своем глубинном, изначальном уровне, религия предстаёт *особым вневременным феноменом, антропологической константой и в этом смысле онтологическим основанием отношения (связи) человека с «тайным», трансцендентным, нуминозным* (согласно Н. Луману, П. Бергеру и др.) Во-вторых и третьих, религиозное вмещает в себя *антропологические функциональные феномены символизации экзистенциально-личностного и социального начал человеческого бытия.* В-четвертых, в *социально-историческом плане, религию можно истолковать в контексте причастности к конфессии, к её вероучительным, социальным и ценностным установлениям.* Разумеется, подобная дифференциация достаточно условна, так как все эти уровни тесно между собой связаны.

⁵¹² Knoblauch H. Die Verfluchtigung der Religionins Religiöse / Thomas Luckmann Unsichtbare Religion – Frankfurt am Main, 1991. – S. 14.

Далее. Опираясь на подход Т. Лукмана, а также на идеи феноменологической социологии А. Шюца и теорию социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана, можно утверждать о наличии и функционировании *социального трансцендирования* как процесса, имеющего индивидуально-личностное и общественное измерения⁵¹³. Этот процесс можно определить как устремленность людей к социальному единству через индивидуально-совместное преодоление рамок их биологического существования, выражающееся в постоянном конституировании и конструировании себя, Другого (Других), повседневных и внеповседневных реальностей, создающем, тем самым, общество и одновременно включенном в социальный процесс.

Социальное трансцендирование – это процесс полиаспектный, включающий в себя социально-экономическую, политико-правовую, научно-философскую, религиозную, нравственную, эстетико-художественную и другие стороны творческого созидания социума. Целостное рассмотрение этого процесса, поэтому, не может останавливаться на выявлении только религиозных его характеристик. Вместе с тем, изучение специфики социального трансцендирования во всех указанных аспектах – задача не одного проекта, а целого комплекса исследований – комплекса, который может составить особое научное направление.

Настоящее исследование, подразумевающее вычленение и тщательное изучение именно религиозного аспекта социального трансцендирования, поэтому, не должно интерпретироваться как некритическая апология и абсолютизация религиозности, как исключение возможности существования научного внерелигиозного мировоззрения. Религиозные контекст и механизмы ни в коей мере не могут претендовать на представление и объяснение всего многообразия и сложной полифонии социальной жизни.

Итак, в концепции Лукмана социального трансцендирование имеет религиозную окраску, показывает себя именно как социальное трансцендирование *религиозного типа* (кратко: социально-религиозное трансцендирование). А функция религии, обозначенная учеником А. Шюца, предстает как функция *социального трансцендирования религиозно-антропологического типа* (социального религиозно-антропологического трансцендирования) – в контексте воплощения таковым универсального антропологического состояния религии по

⁵¹³ Разумеется, высвечивание феномена социального трансцендирования стало возможным не только благодаря феноменологической социологии. Понятие социального трансцендирования употребляет Н.А. Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека». Он, в частности, пишет: «Реальность общества заключена в самих личностях, не в простом взаимодействии личностей, а в «мы», которое не есть абстракция и имеет конкретное существование. Реальность общества не есть особое «я», а есть «мы». Общение «я» с другими происходит в «мы». Это «мы» есть качественное содержание «я», его социальное трансцендирование». (Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека / Н.А. Бердяев // Царство Духа и Царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – С. 62) Понятый в таком и близких контекстах, феномен социального трансцендирования обнаруживается во многих феноменологических и экзистенциалистских теориях XX – XXI столетий, в русской метафизике всеединства, философии нового религиозного сознания и других философских учениях.

трансцендированию биологического начала человека. Этот вид трансцендирования характеризуется, как мы считаем, горизонтальной направленностью и повседневной интенцией, т.е. преодолением повседневных трансценденций, И, нужно заметить, что, несмотря на то, что такого рода трансцендирование придает процессам социального конструирования реальности, в определенной степени, религиозный контекст, созидание социума в конечном итоге не воплощается в исключительно религиозных конструктах. Религиозное в данном случае понимается Лукманом именно в его предельно общем, «не специфически антропологическом» смысле, – как *предварительное условие* любого социального конструирования, любых процессов формирования объективной и субъективной социальных реальностей.

Кроме того, посредством религиозно-антропологического трансцендирования, понятого в контексте подхода Т. Лукмана, конструируются смысловые, в том числе и религиозные, универсумы. Процессы их построения и функционирования обладают определенной спецификой, раскрывающейся, по нашему мнению, в дистанцированности от повседневности и в смешанном, горизонтально-вертикальном направлении трансцендирования. Поэтому будет верным, на наш взгляд, различать в понятии религиозно-антропологического трансцендирования два смысла – широкий и узкий. Так, в первом случае, под социальным трансцендированием религиозно-антропологического типа мы понимаем ту, имеющую религиозную специфику, часть социальных механизмов и процессов превосходения, которая, наряду с другими механизмами и процессами (не религиозными, включающими и не включающими трансцендирование), входит в единую диалектику экстернализации, объективации и интернализации и представляет собой реализацию «не специфически антропологической» функции религии. Во втором случае, социальное трансцендирование религиозно-антропологического типа, это, по нашему мнению, те религиозные механизмы и процессы превосходения, которые (также наряду с иными процессами) обнаруживаются в *сигнификации и смысловой интеграции и связаны с легитимацией социального порядка путем построения смысловых универсумов*. Однако при этом необходимо учитывать, что в ходе социального конструирования реальности религиозно-антропологическое трансцендирование в его широком и узком понимании диалектически связаны.

Выявляются еще и возможности дополнения подхода Т. Лукмана. Нужно обратить внимание на то, что понятие религиозно-антропологического трансцендирования не высвечивает должным образом важнейшие *специфически религиозные* признаки социального религиозного трансцендирования, а именно, устремленность и выход к иной, высшей реальности и, таким образом, вертикальное направление, связанное еще и с объективным и субъективным конструированием иерархичных религиозных символических систем. Нужно, поэтому, ввести и такое понятие, которое отражало бы наличие этих стержневых признаков трансцендирования в сфере религии. Им, как мы считаем, может стать понятие «социальное трансцендирование *нуминозного типа*», или *нуминозное (священное, сакральное) трансцендирование*. Именно это понятие способно, по нашему мнению, охватить все возможные пути «космизации священным спосо-

бом» (П. Бергер), именно оно может быть применено в исследованиях религии как *области высших, предельных значений*, в изучении религиозного опыта как опыта особой священной реальности, в раскрытии процессов интернализации священных смыслов. Введение данного понятия методологически важно, так как позволит включить в широкое функциональное понимание религии и социально-религиозных процессов *субстанциальное ядро*, то есть будет работать на выявление и специфического содержания религии, и характера её социального конструирования (для чего понадобятся усилия не только социологов религии, но и социальных философов, философов религии и теологов). Данный методологический ход также может послужить продуктивным ответом на критику Лукмановой теории другими авторами относительно чрезмерной пространности его концепции религии.

Важно отметить также, что нуминозное трансцендирование имеет место и в религиозно окрашенном *онтологическом* трансцендировании как преодолении границ чувственного опыта и рассудочно-отвлеченного мышления, как целостном духовно-творческом и интуитивно-рациональном прорыве к предельным основаниям бытия, сопровождающимся позитивной духовной трансформацией человека. Таким образом, процесс нуминозного трансцендирования в равной степени обнаруживается как в социальной, так и в онтологической интенциях человека.

Применяя вновь введенные понятия, обозначим выявленные нами основные, диалектически связанные виды процессов социального религиозного трансцендирования:

- *Религиозно-антропологическое и нуминозное (связанное с символическими универсумами) трансцендирование, функционирующее в конструировании объективной социальной реальности.*

- *Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование, функционирующее в конструировании субъективной социальной реальности.*

- *Религиозно-антропологический и нуминозный виды трансцендирования, проявляющиеся в процессе эволюции социальных форм религии.*

Эксплицируем данные процессы.

2. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах социального конструирования объективной реальности

Как было отмечено выше, данные виды трансцендирования принимают участие в процессах социального конструирования реальности в её объективном измерении. Однако необходимо уточнить, какие процессы обладают религиозной спецификой, а какие не обладают. Кроме того, важно четко развести социальные процессы по признаку включения или не включения в них механизмов трансцендирования.

Основательную экспликацию диалектического хода социального конструирования реальности в объективном и субъективном измерениях мы находим в совместном труде П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания», 1966 г. («The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge»). В 1967 г. у Т. Лукмана выходит

английский вариант книги, изданной ранее в 1963 г. на немецком языке под названием «Проблемы религии в современном обществе» («Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft»). Английская версия этой работы называется «The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society» («Невидимая религия: Проблемы религии в современном обществе»). В данном эссе (как называет свой труд сам автор) Лукманом учитываются идеи, высказанные в совместном с П. Бергером трактате, а процессы социального конструирования реальности понимаются как воплощение рассмотренной нами выше фундаментальной функции религии. Для того, чтобы решить поставленные выше задачи, а также описать более подробно процессы социально-религиозного трансцендирования, обратимся к анализу основных идей труда П. Бергера и Т. Лукмана.

Авторы теории социального конструирования реальности, опираясь на результаты, полученные философской антропологией (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, А. Портманн и др.), выделяют две основополагающие характеристики человека. Первая – открытость миру как исключительная гибкость, приспособляемость его биологической основы к меняющимся природным и социальным условиям. Вторая – эксцентрическая позиция человека как постоянное балансирование между идентификацией себя с телом и сознанием только обладания телом. Исходя из этого, П. Бергер и Т. Лукман утверждают, что «не существует человеческой природы в смысле некоего биологически фиксированного субстрата, определяющего многообразие социо-культурных образований»⁵¹⁴; что человеческая природа – не столько «социо-культурная переменная», сколько постоянное самоконструирование, включенное в социальный процесс.

В связи со своей биологической недостаточностью человек испытывает потребность в стабильности. *Экстернализация*, поэтому, – это «антропологическая необходимость» (П. Бергер), усовершенствующая несовершенную природу человека путем её доопределения. В перманентных актах экстернализации человеческое существо беспрестанно производит искусственную, но, в то же время, единственно возможную и в этом смысле естественную для человека среду – культуру, вырабатывает социальный порядок⁵¹⁵. Последний, как подчеркивают П. Бергер и Т. Лукман не дан человеку биологически, «не является частью “природы вещей” и не возникает по “законам природы”»⁵¹⁶. Это значит, по нашему мнению, что он изначально трансцендентен биологическому уровню существования человека, выступая более высоким слоем реальности, к которому человек устремляется как к трансценденции. Процесс экстернализации, поэтому, можно отнести к тем процессам социального трансцендирования, которые имеют в своих истоках не просто антропологическую, но религиозно-антропологическую составляющую, так как преодоление человеком границ мира собственного естества и укоренение в какой-либо иной, несравнимой по своей мощи реальности, действительно есть процесс религиозный. В результате такого трансцендирова-

⁵¹⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – С. 83.

⁵¹⁵ См. об этом, например: Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion / P. L. Berger. Reprint. N.-Y.: Anchor Books, 1990. – P.p. 3 – 28.

⁵¹⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... С. 88.

ния возникают обладающие смыслом и ценностью, дающие безопасность, упорядоченные и жизненно необходимые социальные образования, укрепляющиеся и передающиеся новым поколениям⁵¹⁷.

Некоторые средства и механизмы осуществления подобных жизненно важных актов превосхождения раскрываются, как мы считаем, в теории институционализации П. Бергера и Т. Лукмана. Институционализация, согласно данной теории, возникает, когда хабиитуализированные (опривыченные) действия подвергаются взаимной типизации. Контролируя поведение людей, институты, в процессе вхождения в ситуацию новых индивидов и новых поколений, обретают *историчность*. Историчность, в свою очередь, порождает *объективность*, т.е. восприятие институтов безотносительно к их создателям. И только с этого момента появляется осознание социального мира как такой же объективной всеохватной реальности, как и природа.

Важно отметить, что социальная жизнь включает две одинаково важные, но противоположно направленные тенденции – *развитие*, поиск новых форм культуры и организации общества и *стабилизацию*, закрепление и репродукцию уже найденного, хабиитуализированного и типизированного. Если необходимым механизмом развития выступает трансцендирование, то со стабилизацией связано объективирование, т.е. придание экстернализованным плодам человеческой деятельности статуса объективности. Объективирование, согласно теории социального конструирования реальности, осуществляется через закрепление в социальном институте произведенных форм социального порядка. Интересно, что Н.А. Бердяев именно объективацию противопоставлял трансцендированию, говоря, что «объективация общественных отношений порабощает человека»⁵¹⁸, отчуждает дух, человеческую природу, подчиняет детерминизму⁵¹⁹, а истинное, т.е. не объективированное в обществе «Мы» проявляется только в *отношениях людей*, являя собой *экзистенциальную общность*⁵²⁰. Однако Бердяев, как мы считаем, не учитывал диалектический характер созидания социума, когда в объективирование (творчески производимое людьми) могут быть включены не только механизмы стабилизации, но и механизмы трансцендирования. Кроме того, Бердяев не придал должного значения тому, что творческий продукт, ставший частью мира объективации, составляет тот необходимый социально-культурный контекст, ту «землю», без которой трансцендирование, осуществляемое социальным субъектом, будет ничем иным, как «хождением по воздуху». Приняв во внимание эти два замечания как значимые для дальнейшего анализа,

⁵¹⁷ При этом, изоляция от такой смысловой упорядоченности, как подчеркивает П. Бергер, лишает индивида мира (worldless), приводит к аномии, утрате человеком ориентации в опыте, потере им ощущения реальности и сознания собственной неповторимости (Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion / P. L. Berger. Reprint. N.-Y.: Anchor Books, 1990. – P.p. 3 – 28).

⁵¹⁸ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека / Н.А. Бердяев // Царство Духа и Царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. – М.: Республика, 1995. – С. 62.

⁵¹⁹ Там же. – С. 64 – 65.

⁵²⁰ Там же. – С. 62, 64 – 65.

очертим контуры социально-культурного пространства трансцендирования социального субъекта с выделением в них моментов трансцендирования.

Источником, сердцевиной и «творческой мастерской» процессов социального трансцендирования выступает повседневный, дотеоретический запас сведений как комплекс всего того, что каждому известно о социуме. В дотеоретическое знание входит «совокупность правил поведения, моральных принципов и предписаний, пословицы и поговорки, ценности и верования, мифы и тому подобное ...»⁵²¹. Именно повседневные знания предстают мотивационным источником социально-институционального поведения, именно они устанавливают и выстраивают институционализованные роли, организуют посредством языка мир как объективную реальность и т.д. И именно они как комплекс объективных истин впитываются новыми поколениями в процессе социализации.

Одной из «точек опоры» реализации социального трансцендирования предстает, по нашему мнению, *седиментация*. П. Бергер и Т. Лукман отмечают, что человеческое сознание может зафиксировать только ограниченную часть сведений и опыта. Закрепленный опыт подвергается седиментации (осаждению), т.е. укореняется в памяти «в качестве незабываемой и признанной сущности»⁵²². Далее седиментация объективируется, затем объективированный опыт анонимизируется, становится общедоступным и пригодным к трансляции. Можно предположить, что именно такая интерсубъективная седиментация (единые факты биографий разных индивидов, преобразованные в общий запас знания) является неотъемлемой предпосылкой социального трансцендирования, предстает частью объективного социокультурного основания для субъективного творческого преодоления различного рода социальных трансцендентностей.

В эту «объективную базу» входит, по нашему мнению, и типизация действий. Необходимая для институциональной организации и происходящая в смысловом пространстве объективированного запаса знаний, она способствует преодолению ряда трансцендентностей, возникающих как в пределах отношения лицом-к-лицу, так и в тех формах социальных интеракций, которые не основаны на межличностных связях.

Важнейшим «опорным пунктом» «трансцендирования нужно, на наш взгляд, считать легитимацию (особенно её третий – теоретический, и четвертый – символический уровни). Действительно, смыслы и значения, на которых фундируется имеющийся социальный порядок, не понятны юному поколению в той степени, в какой они были понятны его создателям; социальное устройство для детей является пока внешней, чуждой реальностью»⁵²³. Такую семантическую «непрозрачность», непроницаемость можно назвать *трансцендентностью институциональных смыслов*. Содержание легитимации в качестве различных способов истолкования и апологии организации общества предстает, поэтому, необходимым «материалом» для соответствующего трансцендирования. Трансцендирование осуществляется либо как дистанцирование сознания от повседневности (на третьем уровне легитимации), либо как выход сознания в иные, по отно-

⁵²¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 109.

⁵²² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 113.

⁵²³ Там же. – С. 99 – 101.

шению к обыденности, реальности, – реальности, созданные легитимацией и трактуемые как некие незыблемые закономерности. В результате подрастающее поколение социализируется в организованное, упорядоченное, институциональное целое социального мира. При этом необходимо отметить, что любые, даже не религиозные легитимирующие объяснения содержат в своей структуре религиозный (в его не специфическом смысле) компонент, так как, соглашаясь с мнением Т. Лукмана, именно религия выполняет функцию наделения смыслом объективных социальных конструкторов и закрепляет «вышестоящие и трансцендентные смысловые связи»⁵²⁴.

Легитимация посредством конструирования *смысловых универсумов* предоставляет наиболее широкие возможности для религиозно-антропологического трансцендирования как превосходения биологического состояния человека. Смысловые (символические) универсумы – это «системы теоретической традиции, впитавшей различные области значений и включающей институциональный порядок во всей его символической целостности»⁵²⁵. В современном обществе имеются не один, а несколько смысловых универсумов (например, наука, искусство, философия, религия), претендующих на единственно верное объяснение реальности. Социальное трансцендирование может осуществляться с помощью (в рамках) любого из этих универсумов, и приобретать, как уже говорилось, еще и ту специфику, которая присуща этим универсумам.

Трансцендирование в легитимации уровня конструирования символических универсумов происходит в символических процессах сознания, которые есть «процессы сигнификации (обозначения), имеющие отношение к реальностям, отличным от реальностей повседневной жизни»⁵²⁶. Кроме сигнификации трансцендирование, на наш взгляд, принимает форму интеграции. Важно отметить, что это не столько первичная интеграция, претворяющая в жизнь принципы функциональности или логики, сколько вторичная, заключающаяся в достижении смысловой согласованности в ходе институционализации. Целостная интеграция совершается intersubjectively (intersubjectивное трансцендирование) и охватывает все сегменты институционального порядка. Возникает «универсум в буквальном значении слова, так как любой человеческий опыт теперь можно понять как имеющий место в его пределах»⁵²⁷, формируется «матрица всех социально объективированных и субъективно реальных значений»⁵²⁸. Ученники А. Щюца, кроме того, отмечают, что теоретическая интеграция элементов повседневного знания требует большого интеллектуального напряжения, усилий. Эта ремарка является, на наш взгляд, еще одним указанием на то, что смысловая интеграция содержит в себе механизмы трансцендирования.

⁵²⁴ Luckmann T. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. – Freiburg, 1963. – S. 20.

⁵²⁵ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 157.

⁵²⁶ Там же. – С. 157.

⁵²⁷ Там же.

⁵²⁸ Там же. – С. 158.

Сформированные символические универсумы оказывают помощь и в том направлении социального религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования, которое, как мы считаем, связано с созданием индивидуальных систем предельных значений (систем ценностей). Универсумы, кроме того, способствуют преодолению «великих» трансценденций, реализуя номическую функцию, упорядочивая, в смысловом отношении, жизнь индивидов через осуществляемые ими символические соотнесения, возводя посредством символов сознание к иной, духовной реальности и, кроме того, именно символически связывая разные периоды жизненного пути. Вместе с тем, символические универсумы создают основу и для повседневного, «среднего» уровня социального трансцендирования, также реализующего религиозную функцию придания смысла. Так, в сознании социального субъекта происходит интеграция, приведение к символическому единству всевозможных повседневных значений, преодоление семантической не связанности собственного социального опыта, обнаружение общих с другими людьми релевантностей, формирование подлинной, «признаваемой» идентичности.

Особую важность имеет легитимация символическим универсумом смерти, опыт которой, согласно концепции трансценденностей А. Щюца и Т. Лукмана, относится к разряду «великих» трансценденций. Символическое трансцендирование данного опыта сначала в ходе создания легитимирующих объяснений, а затем в трансцендировании субъектом с опорой на легитимацию, позволяет вести достойное существование после кончины значимых других, дают возможность уменьшить страх ожидания своей смерти. По мнению Т. Лукмана и П. Бергера, «именно в легитимации смерти отчетливее всего проявляется способность символических универсумов к трансцендированию и раскрывается фундаментальный, смягчающий ужас характер предельных легитимаций верховной реальности повседневной жизни»⁵²⁹.

Религиозно-антропологический аспект трансцендирования социальных субъектов с помощью символических универсумов присутствует также, по нашему мнению, в процессах защиты институциональной упорядоченности, четкого разделения социальной и асоциальной реальности, в рассмотрении явлений сквозь призму иерархии бытия и определении положения человека в этой иерархии. С опорой на социальные универсумы, люди выстраивают историю как организованное целое, формируют историческую память и создают предпосылки для планирования будущего; осуществляют семантическую связь поколений с целью придать смысл жизни и смерти и, наконец, становятся сопричастными «вечному» порядку установившегося универсума.

В социально-сконструированной реальности особую легитимирующую функцию, – функцию теодицеи (П. Бергер), – выполняет религия. Религия в состоянии предложить самые результативные – «скрытые» легитимации, в которых не заметна их искусственная созданность, в силу чего они органично ассимилируются социальными структурами, эффективно работают и не нуждаются в дальнейших, «открытых» легитимациях. Религиозные легитимации находят свою основу в Божественном, Священном мироустройстве и соизмеряют Выс-

⁵²⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 166.

ший порядок с порядком человеческим. Давая отпор аномии, они, таким образом, создают надежную, укорененную в Святом Космосе, Священную завесу⁵³⁰. Развивая данную позицию Бергера и проясняя механизм и функцию, лежащие в основе религиозных легитимаций, можно сказать, что данные легитимации, с одной стороны, базируются на нуминозном трансцендировании религиозных экспертов, а с другой, способствуют религиозно-антропологическому и нуминозному трансцендированию социальных субъектов.

Итак, социальное трансцендирование реализуется с помощью символических универсумов, по нашему мнению, трояко. Во-первых, символические универсумы способствуют преодолению разрозненности всевозможных, не связанных между собой, институциональных процессов. Вследствие этого возникает единая осмысленная общественная реальность, и «отдельные институты и роли легитимируются благодаря их включению во всеобъемлющий смысловой мир»⁵³¹. Во-вторых, легитимация, осуществляемая на уровне смысловых универсумов, применяется не только для целостной интеграции социальных институтов, ролей и значений, но и для преодоления чуждых обществу хаоса, абсурда, ужаса асоциальных реалий и аномии. В-третьих, превосходение разрозненности повседневных значений приводит к созданию подлинной идентичности.

К объективному фундаменту трансцендирования, кроме уже рассмотренных компонентов, относится реификация. Реификация (овеществление) – это, согласно П. Бергеру и Т. Лукману, закрепление объективации, её завершающий этап. Реификация означает, что продукты деятельности человека начинают восприниматься как проявления роковой необходимости, судьбы, т.е. предстают чем-то внешним и независимым по отношению к их производителям, «вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли»⁵³². Складывается, на наш взгляд, парадоксальная ситуация, когда человек, стремясь к социальному порядку и преодолевая на этом пути «малые» и «средние» трансцендентности, в то же время, закрепляет установления достигнутого порядка как нечто верховное в иных, трансцендентных повседневности или дистанцированных от обыденности конструктах (в чем задействованы, по нашему мнению, религиозные механизмы и немалую роль играет опыт от «великих» трансценденций). Так конституируется незыблемый «священный» комплекс высших социальных принципов, охраняющих Номос и выступающих фундаментальной преградой хаосу, аномии и социальному регрессу.

Таким образом, такие способы и ступени объективации, как седиментация, типизация, легитимация на её теоретическом и символическом уровнях, реификация, выступают одними из важнейших «опорных пунктов» культурно-семантического пространства трансцендирования социального субъекта. Вместе с тем, в легитимации, особенно на уровне конструирования смыслового универсума, обнаруживается трансцендирующая специфика. При этом религиозная составляющая с безусловностью выявляется, на наш взгляд, в легитимирующих

⁵³⁰ Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion / P. L. Berger. Reprint. N.-Y.: Anchor Books, 1990. – P. 53 – 80.

⁵³¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 169.

⁵³² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 146.

объяснениях и реификации. Седиментация и типизация могут приобретать религиозный контекст только в том случае, когда имеют дело непосредственно с религией, т.е. когда производится седиментация и типизация религиозного опыта.

Осмысливая вышесказанное, важно обратить внимание на точку зрения Н. Лумана, который в своей теории социальной дифференциации подвергает анализу близкую проблематику. Билефельдский социолог развертывает перспективу социальной эволюции, выражающейся в преобладании сегментированного, стратифицированного и функционального типов дифференциации общества. Для архаичных сегментированных обществ, согласно Луману, характерно равенство социальных субсистем, а коммуникации в них локализируются в пределах определенных социальных групп (общин, племён) и носят характер Мы-отношения. В стратифицированных обществах происходит иерархизация социальных субсистем и социальных слоёв, возникают «высокая» и «низкая» традиции. Функциональную дифференциацию отличает отсутствие единого центра координации общественных подсистем и их самостоятельное функционирование. В современном обществе, вмещающем, однако только на «функциональном» фундаменте, все другие виды системной дифференциации⁵³³, социальные субсистемы модифицируются в «аутопойетические».

Частью этой динамики развития общества является поиск форм, элементов фиксации социального порядка, обнаруживающийся уже на довольно ранних этапах становления социума. Одними из таких элементов выступают «коммуникационные запреты», представляющие «в качестве необходимости *сохранения тайны*»⁵³⁴ и осуществляемые под эгидой религии. Далее появляются увеличивающие социальную вероятность подсоединения «моральные коды», которые вносят ясность относительно того, «что следует принимать, а что отклонять»⁵³⁵. Но именно религия, которая изначально и всегда наблюдает трансцендентное, фиксируя его как обратную сторону понятного, делает вероятным перманентное трансцендирование, даёт возможность постоянно переступать «границу с помощью новых различий и обозначений»⁵³⁶, осуществляя подобным образом свою исконную функцию «Связывания с начальным». И именно религия, еще до появления образов и символов «высокого», предлагает «фигуру “тайного”», «фигуру опосредования неизвестного в известном»⁵³⁷.

Сопоставляя позицию Лумана с позицией Бергера и Лукмана, можно отметить, что и в той, и в другой религиозным аспектам созидания общества придается большое значение, а социально-феноменологическое усмотрение обнаруживает еще и присутствие у социального субъекта религиозных, в своей сущности, чувств. Такое внимание к религии, в общем-то, справедливо, так как она

⁵³³ См.: Луман Н. Дифференциация / Н. Луман; пер. с нем. Б. Скуратова. – М.: Логос, 2006. – С. 186.

⁵³⁴ Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман; пер. с нем. А. Глухова. О. Никифорова. – М.: Логос, 2005. – С. 55.

⁵³⁵ Там же.

⁵³⁶ Там же.

⁵³⁷ Там же. – С. 56.

не только ориентирует на трансцендентное, делает трансцендентное проговариваемым и причастным имманентному, но изначально «ответственна» за трансцендирование. Однако применение данных позиций в исследовании социального трансцендирования возможно только после их корректировки и дополнения. Как уже говорилось выше, неправомерно в процессах социального трансцендирования видеть только религиозные механизмы (хотя везде, где происходит трансцендирование в форме придания смысла – сигнификации, символизации, – они присутствуют). К тому же в настоящее время трансцендентное перестало осмысливаться как прерогатива исключительно религиозного мировоззрения. Философией XX века запредельное обнаруживается, с одной стороны, в глубинах человеческого существования, с другой, – раскрывается как выводящее за рубежи человеческого «я»; трансцендентное устремляет к подлинной свободе и преодолевает односторонность «отвлеченных начал», выявляет область непредметного бытия и присутствует в онтологических структурах философии, науки⁵³⁸, искусства. Нужно, поэтому, рассматривать трансцендентное во всем многообразии его «локализаций» и в соответствии с этим выявлять другие специфические особенности его преодоления (или же стремления к нему), развертывающегося в семантических полях конечных областей значений.

Продолжая анализ теории П. Бергера и Т. Лукмана, отметим, что процессы социального религиозно-антропологического трансцендирования обнаруживают себя также, на наш взгляд, в последовательной смене таких механизмов концептуальной поддержки, защиты символических универсумов, как мифология, теология, философия и наука. Универсальная способность человека к трансцендированию проявляется здесь в виде последовательного преодоления теряющих свою актуальность версий объяснения и оправдания социальной реальности, а религиозный характер этим процессам придает укоренение в более «правильной» версии как в более «могучей» реальности. При этом нужно отметить, что в ареале теологии, философии и науки функционирует такой способствующий трансцендированию механизм, как аннигиляция – «отрицающая» легитимация. Она применяется «для концептуальной ликвидации всего, что находится вне ... универсума»⁵³⁹. Аннигиляция имманентна символическому универсуму, так как, предназначенный для истолкования целостной реальности, универсум должен концептуально объяснять все, что относится к этой реальности и не допускать ничего, что могло бы противоречить этой его теоретической конструкции.

Примечательно, что П. Бергер и Т. Лукман высказывают мысль о диалектическом отношении между сконструированными теориями и легитимирующими их социальными процессами. Не только теории создаются для объяснения и оправдания уже сложившегося институционального порядка, но и последний модифицируется с целью еще большей легитимации теории. Это свидетельствует о том, что социальное трансцендирование, являющееся неотъемлемым участ-

⁵³⁸ См.: Жаров С.Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки: автореферат дис. ... д-ра философ. наук: 09.00.01 / С.Н. Жаров; Воронежский государственный университет. – Воронеж, 2007. – С. 3 – 5, 32 – 37.

⁵³⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 187.

ником социального конструирования, – процесс внутренне полифоничный и диалектичный, объединяющий в себе различные «темы» и направления действий с целью не только развития общества, но и поддержания существующего социального порядка.

В дополнение характеристики религиозно-антропологического и, особенно, нуминозного трансцендирования, реализуемых религиозными символическими универсумами, необходимо, на наш взгляд, прояснить природу религиозного символизма. Напомним, что к числу самых существенных особенностей религиозного символизма относятся аналогичность, апофатичность, аппрезентативная структура, а одной из важнейших проблем, связанных с раскрытием специфики религиозного символа, является проблема внутреннего единства его сущностной структуры. Представитель марбургской школы неокантианства философ-функционалист Э. Кассирер писал, что религиозным восприятием всё, что в повседневных условиях воспринимается как привычная реальность, трансформируется в знаки, становится материально-образным носителем духовного. При этом, «наивный синкретизм “образа” и “вещи”, имманентность обоих, существующие в мифологическом мышлении, начинают отступать: на их месте все более четко и ясно формируется та форма “трансцендентности”, с чьей помощью – в онтологическом ракурсе – выражается новое разделение, которое религиозное сознание отныне испытало в себе самом. Уже ни одна вещь и ни одно событие не означает просто самого себя, а стали указанием на нечто “иное”, “потустороннее”»⁵⁴⁰. Вместе с тем, Кассирер, утверждает, что «...между чисто смысловым содержанием и образным выражением этого содержания...»⁵⁴¹ происходит *постоянно длящийся конфликт*.

Характеристика, данная Кассирером содержит, как мы считаем, верное понимание специфики религиозного сознания как настроенного на восприятие символических «указаний потустороннего». Но с идеей конфликта и противоречия между смысловым и образно-мифологическим, обнаруживающемся в религиозном символическом сознании, трудно согласиться. Данный конфликт можно усмотреть, по нашему мнению, только с точки зрения отвлеченного (одностороннего рационального) мышления. Но если необходимо выявить именно *аутентичные* основы религиозного символизма, то в этом случае необходимо встать не только на исторические, но и на трансисторические исследовательские позиции⁵⁴², обратить пристальное внимание, как мы считаем, на выводы М. Элиаде⁵⁴³, Дж.Р.Р. Толкина⁵⁴⁴, а также на те религиозно-символические теории, которые мы находим в многовековых размышлениях представителей христианской патристики и в учениях религиозных мыслителей XX века (например, П.А.

⁵⁴⁰ Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – С. 260.

⁵⁴¹ Там же.

⁵⁴² Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография / Е.И. Аринин. – Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.И.Ломоносова, 1998. – С. 74.

⁵⁴³ Элиаде М. Священное и мирское.– М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 21 – 30.

⁵⁴⁴ Толкин Дж. Р. Р. Дерево и лист. – М., 1991. – С. 37.

Флоренского⁵⁴⁵, А.Ф. Лосева⁵⁴⁶); в духовно-религиозных интенциях западно-европейских и российских теоретиков художественного символизма (Ж. Мореаса, Ш. Мориса, Ж. Ванора, А. Белого, Вяч. Иванова и др) .

Так, М. Элиаде связывает религию, прежде всего, с опытом священного, и, поэтому, с концептами существования, значения и истины. В этом свете и религиозный символ, и миф могут, на наш взгляд, трактоваться как формы выражения единого опыта сакрального. Вполне убедительно, как мы считаем, демонстрируют внутреннюю религиозно-мифологическую цельность символа Вяч. Иванов и А.Ф. Лосев. В частности, в своей концепции реалистического символизма Вяч. Иванов раскрывает миф как объективную форму знания о реальности и как олицетворение глубинной основы символа; при этом задачей символа является как раз сохранение мифа⁵⁴⁷. С точки зрения христианского богословия данные идеи творчески развивает П.А. Флоренский, согласно которому религиозный символ по своему существу выступает *целостностью символизируемого и символизирующего*⁵⁴⁸, хотя и целостностью антиномичной, «нераздельной и неслиянной». При этом, внутреннее единство религиозного символа проявляется в том, что он имеет, по П.А. Флоренскому, энергетическое, или даже субстанциональное родство с символизируемой сущностью⁵⁴⁹ и, более того, сам выступает в качестве сущности, «энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»⁵⁵⁰. Религиозный символ, иными словами, выступает, на глубинном уровне, цельным духовным феноменом, являет собой самостоятельную, полноценную и уникальную форму выражения смысла, форму, в которой миф и религиозная идея неотделимы друг от друга, генетически связаны.

Итак, подводя итоги рассмотрения основных проявлений трансцендирования в ходе социального конструирования объективной реальности, можно

⁵⁴⁵ См., например: Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка // П.А. Флоренский Сочинения. Том 2. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – С. 281 – 321; Флоренский П.А. На Маковце // П.А. Флоренский Сочинения. Том 2. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – С. 17 – 23; Флоренский П.А. Магичность слова // П.А. Флоренский Сочинения. Том 2. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – С. 252 – 273; Флоренский П.А. Мысль и язык // П.А. Флоренский Сочинения. Том 2. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – С. 120 – 124; Флоренский П.А. Иконостас. – М.: АСТ, 2005. С. 78 – 80, 91, 129 – 130, 143 – 145, 172, 180, 184 и др.

⁵⁴⁶ См., например: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М.: Мысль, 2001. – С. 201 – 212; Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976. – С. 168. Лосев А.Ф. Символ // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. – С. 10.

⁵⁴⁷ Иванов В.В. Две стихии в современном символизме / В.В. Иванов. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 2; под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт, введ. и примеч. О. Дешарт. – Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. – С. 536 – 561.

⁵⁴⁸ См.: Флоренский П. Детям моим: Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Предисл. и комм. игумена Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992. – С. 153 – 154.

⁵⁴⁹ См.: Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка ... – С. 287.

⁵⁵⁰ Флоренский П.А. Имеславие как философская предпосылка ... – С. 287.

утверждать, что акты трансцендирования, в том числе и в их религиозно-антропологическом аспекте лежат в основе экстернализации, присутствуют, наряду с объективирующей деятельностью, в теоретической и символической легитимации, в последовательной смене механизмов защиты символических универсумов. Трансцендирование реализуется не изолированным от общества сознанием субъекта, а всегда «погружено» в социально-культурный и исторический контекст, переплетено с различными социальными практиками. Формирование подобного контекста происходит в таких фазах объективации, как седиментация, типизация, реификация, а его источником и творческой мастерской выступает дотеоретический запас знаний. При этом, седиментация, типизация и реификация не являются трансцендированием и могут как способствовать, так и не способствовать (даже противостоять) последнему. В легитимирующих объяснениях и реификации всегда присутствуют религиозные компоненты, а в седиментации и типизации они могут наличествовать лишь при «освоении» и «обработке» религиозного опыта.

Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование на стадии построения символических универсумов воплощается в символических процессах сознания – сигнификации и смысловой интеграции (напомним, что нуминозное трансцендирование проявляется в конструировании религиозного универсума). С помощью символических универсумов реализуются жизненно важные для социума стратегии и тактики. И, наконец, необходимо отметить, что социальное трансцендирование на этапе конструирования символических универсумов состоит в преодолении как «средних» (интерсубъективных), так и «великих» трансцендентностей.

3. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах конструирования субъективной социальной реальности

Акты религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования имеют место, как мы считаем, и в интернализации, выступающей фундаментом конструирования субъективной социальной реальности.

Интернализация определяется П. Бергером и Т. Лукманом как «непосредственное постижение или интерпретация объективного факта как определенного значения, то есть как проявления субъективных процессов, происходящих с другими, благодаря чему этот факт становится субъективно значимым для меня самого»⁵⁵¹. Однако интернализация не обязательно приводит к правильному истолкованию поведения и действий других индивидов. Она, в первую очередь, образует основу понимания между людьми, вводя субъективный мир другого в сферу собственных релевантностей и создавая индивидуально-значимую социальную реальность. Отметим, что Т. Лукман считал субъективное овладение всем комплексом значений, произведенных социумом именно трансцендированием в его религиозно-антропологическом смысле.

Религиозная функция по трансцендированию биологической природы в интернализации состоит «в придании смысла – всеобщего и индивидуального –

⁵⁵¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – С. 211.

объективным образцам, задаваемым обществом»⁵⁵² и осуществляется как символический процесс. Религиозная функция проявляет себя, также, в трансформации принудительности мира объективных культурно-социальных значений в свободные, субъективно релевантные действия индивида.

Нужно отметить, что как религиозно-антропологическое, так и нуминозное типы социального трансцендирования активно проявляют себя, по нашему мнению, на различных этапах и в разных аспектах интернализации и личностного становления, таких как первичная и вторичная социализации, ресоциализация, индивидуализация и формирование личностной идентичности. Мы согласны здесь с Т. Лукманом, который считает, что трансцендирование как раз и состоит в личностном становлении и социализации⁵⁵³. При этом нуминозное трансцендирование всегда сопряжено, по нашему мнению, с сущностно религиозной и символической, а значит, социальной реконструкцией опыта от «великих» трансценденций. Например, на этапе первичной социализации элементы подобного трансцендирования можно увидеть в первых осознанных детских переживаниях моментов Священной истории и интерпретациях не только Божества, но и таких сказочных героев-носителей «могущественных» и «устаршающих» трансцендентных сил, как волшебники, маги, чародеи, феи, Баба-Яга, Леший и т.д.

Одним из основных процессов, в которых разворачивается действие механизмов трансцендирования, является социализация, «всестороннее и последовательное вхождение индивида в объективный мир общества или в отдельную его часть»⁵⁵⁴. При этом, первичная социализация, происходящая в детстве, имеет целью ввести индивида в общество как его полноправного члена, а вторичная социализация, разворачивающаяся в течение дальнейшей жизни, обеспечивает освоение различных сфер объективной целостности в модусе *ego* (индивида) социальной реальности.

Существенны в свете настоящего анализа следующие основные характеристики первичной социализации. Последняя, как отмечают авторы теории социального конструирования реальности, направляется значимыми другими. Передавая социальный мир ребенку, они вносят в этот мир «корректировки», вытекающие из их социального статуса, индивидуальных особенностей, уникальности жизненных событий, значимых для них областей мира. Постигание этой транслируемой реальности происходит не столько в сфере познания, сколько на эмоциональном уровне. В ходе первичной социализации осуществляется выход на ступень «обобщенного другого», обобщенной идентификации, что является определяющим моментом социализации, объединяющим в себе как интернализацию объективной реальности, так и окончательное оформление единой идентичности. В результате в сознании юного члена общества создается самый

⁵⁵² Яблоков И.Н. Социология религии в Германии / И.Н. Яблоков // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 1. – С. 195.

⁵⁵³ Luckmann T. Social Reconstruction of Transcendence. Secularization and Religion: The Persisting Tension // Acts of the XIXth Interantional Conference for the Sociology of Religion, Tubingen 1987, 25 – 29 August. – Lausanne: CISR. – P. 23.

⁵⁵⁴ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – С. 212.

устойчивый из всех интернализируемых им в течение жизни миров, созревает понимание себя как владельца собственного я и реальности.

Примечательно, что проблемы, связанные с социализацией активно изучались З. Фрейдом, Э. Эриксонем, В. Франклом, А. Маслоу, другими педагогами и психологами. Краткое рассмотрение некоторых их идей позволит нам высветить дополнительные важные характеристики этого процесса как трансцендирующего, в ходе которого происходит как формирование личностной идентичности, так и обретение внутренней, «невидимой» религиозности.

З. Фрейд, как верно отмечает Г.А. Геранина, «связывал понятие идентичности с внутренним миром человека, с его эмоциональными переживаниями, идентификацию – с самым ранним проявлением эмоциональной связи с другим лицом»⁵⁵⁵. Истоки религиозности человека основоположник психоанализа также усматривал в раннем детстве. Ученый, в частности писал, что «мы находим корень религиозной потребности в родительском комплексе; всемогущий, справедливый Бог и милостивая природа представляются нам величественными сублимациями отца и матери, скорее даже возобновлением и воспроизведением ранних детских представлений о них. В биологическом отношении религиозность восходит к длительной беспомощности и к потребности в помощи у маленького ребенка, который, позднее осознав свое реальное одиночество и слабость перед могучими силами жизни, воспринимает свое положение, как в детстве, и пытается отрицать его безысходность через регрессивное обновление инфантильных защитных сил»⁵⁵⁶. З. Фрейд был уверен в большом потенциале религии как проводника и индивидуального человеческого развития, и социально-культурной эволюции, так как религиозное мировоззрение не только способствует освобождению «от власти скверных, социально вредных влечений»⁵⁵⁷, но и, как удачно выразила И.Д. Нефедова одну из базисных фрейдовских идей, являет собой «проявление и одновременно способ преодоления беспомощности человека перед лицом “неумолимой природы”, или “судьбы”»⁵⁵⁸.

Создатель эгопсихологии Э.Х. Эриксон отмечал, что «фрейдовская картина человека неполна, поскольку в ней доминирует то, что лежит внутри и внизу, но игнорируется то, что соотносится с миром вовне, что ведет человека вперед и

⁵⁵⁵ Геранина Г.А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиозноведческом образовании: дис ... канд. философ. наук: 09.00.11: Поморский государственный университет. – Архангельск, 2011. – С. 80.

⁵⁵⁶ Freud S. Five Lectures on Psycho-Analysis, Leonardo da Vinci and Other Works / The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. – London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1957. – Volume XI. – P. 195.

⁵⁵⁷ Freud S. Jensen's «Gradiva» and Other Works / The Standard edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. – London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1959. – vol. IX. – P. 139.

⁵⁵⁸ Нефедова И.Д. Социально-философский анализ концепций психологических аспектов религиозности в культуре 20 столетия: дис ... канд. философ. наук: 09.00.11: Поморский государственный университет. – Архангельск, 2003. – С. 39.

вверх»⁵⁵⁹. Разрабатывая проблематику психосоциальной идентичности⁵⁶⁰, он полагал, что становление таковой начинается с первого года жизни ребенка, с его первого контакта с матерью, и именно в этот период вырабатываются либо позиция доверия, либо позиция недоверия к миру. Сформированная позиция доверия в дальнейшем приводит человека к религиозной вере, придающей ему жизненные силы, а также к социальной активности. Именно религия, отмечает Э. Эриксон, закрепляет столь важную для человека установку доверия, выступая «древнейшим институтом (в смысле системы взглядов. – *Прим. перев.*), предназначенных для облаченного в обрядовую форму возобновления чувства доверия в виде веры»⁵⁶¹.

Согласно теории иерархически выстроенных потребностей А. Маслоу, высшая потребность человека – это самоактуализация. Самоактуализирующаяся личность «... в достаточной степени достигла удовлетворения базовых потребностей, ... позитивно использует свои возможности, ... мотивирована некоторыми ценностями, к которым она стремится, которые она ищет и которым она предана»⁵⁶². При этом, мотивация во многом состоявшихся, зрелых самоактуализирующихся людей – это уже «метамотивация», которая обусловлена более высокими «*метапотребностями*» в «*бытийных ценностях*» (термины А. Маслоу) как ценностях истины, блага, красоты, совершенства и др. Именно среди личностей такого типа встречаются «трансцендеры», т.е. те, кто имел и снова стремится к обретению опыта трансцендирования. И, важно заметить, их числу Маслоу относит не только самоиндивидуализирующихся, но также творческих и высокоодаренных натур, интеллектуалов, лидеров, сильных менеджеров, «героических» людей и др.

Самоактуализация, развертывающаяся на всех стадиях социальной жизни и выражающая стремление «... людей реализовать себя, ... проявить в себе то, что в них заложено потенциально»⁵⁶³, может принимать различные, как трансцендентные, так и имманентные формы, и, следовательно, как мы считаем, может иметь место на всех стадиях социальной жизни, в том числе и на стадии первичной социализации (например, в качестве первых попыток творчества ребенка, как открытие красоты окружающего мира, – цветка, бабочки, – и наслаждение этой красотой). Однако, согласно Маслоу, серьезным препятствием на пути самоактуализации может стать десакрализация – состояние утраты веры в существование бытийных ценностей, преодолеть которое позволит только ресакрализация, или «способность видеть священное, вечное, символическое»⁵⁶⁴.

⁵⁵⁹ Эриксон Э. Молодой Лютер. – М.: Московский философский фонд «Медиум», 1996. – С. 6.

⁵⁶⁰ О понимании Э. Эриксоном идентичности и процесса её формирования см., например: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / под общ. ред. А.В. Толстых. 2-е изд. М.: Флинта, 2006. – С. 31 – 32.

⁵⁶¹ Эриксон Э. Трагедия личности. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2008. – С. 19.

⁵⁶² Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу ; пер. с англ. – М.: Смысл, 1999. – С. 284.

⁵⁶³ Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. СПб.: Питер, 2003. – С. 68.

⁵⁶⁴ Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / Пер. с англ. М.: Смысл, 1999. – С. 56.

Как полагает В. Франкл, основатель метода логотерапии в психиатрии, фундаментом человеческого бытия выступают духовность, свобода и ответственность, только ими конституируется человеческая личность. Духовность – это возможность человека быть тем, чем может быть, в отличие от животных, только он один, – существом, *стремящемся к ценностям и смыслу* и в силу этого самотрансцендирующим, выходящим за собственные пределы. Иными словами, именно осуществление смысла, с точки зрения Франкла, выступает важнейшим мотивом и движущей силой личностного бытия и поэтому может пониматься, в чем мы согласны с Г.А. Гераниной, «как системообразующий компонент структуры идентичности»⁵⁶⁵.

Вместе с тем человек укоренен в совести, несет ответственность перед ней. Но не совесть сама по себе есть высший суд для личности, – таковым предстает сверхличность, Бог, существование которого можно обнаружить только пристально всматриваясь в глубины собственной духовности, в «подсознательную духовность». В этом контексте религиозная вера выполняет ничем не замещаемую функцию – «она дает человеку беспрецедентную возможность ... укрепиться, утвердиться в трансцендентном, в абсолютном»⁵⁶⁶. Однако вера, как считает В. Франкл, должна рассматриваться и изучаться не столько в конфессиональном её измерении, сколько в мировоззренческом – как вера в «предельный смысл». Здесь психотерапевт и философ солидаризируется с А. Эйнштейном, «для которого задаваться вопросом о смысле жизни – значит быть религиозным»⁵⁶⁷ и заключает, что «религиозная вера является в конечном счете верой в сверхсмысл, упованием на сверхсмысл»⁵⁶⁸.

Таким образом, в когнитивную, эмоционально-чувственную, деятельностную и иные структуры личностного развития и социализации входят, наряду с иными, и религиозные элементы. Последние связаны с проторелигиозными (формирование чувства доверия, поиск смысла) и религиозными процессами *сакрализации* (обретения веры в людей, в высшие ценности бытия, в сверхсмысл), возможных *десакрализации* и *ресакрализации*. И конечно же, в возникновении и укреплении веры в предельные смыслы и высшие ценности большую роль играют акты трансцендирования.

Что же трансцендируется в ходе первичной социализации? Становится очевидным, что превосходится *изначально данное природное состояние ребенка*. Образуется субъективное «Я» как представление о своей неповторимой внутренней сущности и уникальном внутреннем мире; все процессы устремляются к трансценденции *целостного «Я», как обобщенного смысла*, начинается формирование личности как комплекса общественно-значимых характеристик человека. В рамках конструирования субъективной социальной реальности происходит, таким образом, *первичное религиозно-антропологическое трансцендирова-*

⁵⁶⁵ Геранина Г.А. Социально-философский анализ проблем формирования религиозной идентичности в современном религиозноведческом образовании... – С. 91.

⁵⁶⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник / Пер. с англ. и нем. Общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1990. – С. 334.

⁵⁶⁷ Франкл В. Человек в поисках смысла ... – С. 336.

⁵⁶⁸ Там же.

ние, способствующее организации ядра индивидуально-субъективной сферы. Это, в свою очередь, подготавливает почву и инициирует процесс *вторичного религиозно-антропологического трансцендирования*, когда вновь обретенная внутренняя реальность в своих дальнейших «выходах за пределы» расширяет и углубляет зону взаимодействий с миром социального.

Значимым для настоящего анализа является понимание П. Бергером и Т. Лукманом вторичной социализации. Таковая в её широком смысле, – это интернализация «институциональных ... “подмиров”»⁵⁶⁹, в узком смысле – «приобретение специфически-ролевого знания, когда роли прямо или косвенно связаны с разделением труда»⁵⁷⁰.

Развертывание вторичной социализации как в широком, так и узком её значении проходит, на наш взгляд, при участии и религиозно-антропологического, и нуминозного социального трансцендирования. При этом, нуминозное трансцендирование реализуется в случае интернализации подмира религии, а если интернализация, в основном или полностью, осуществляется в религиозной среде – среди верующих, то процесс нуминозного трансцендирования в ней, как мы считаем, становится доминирующим.

Говоря о вторичной социализации в её узком значении, следует отметить, что она требует интернализации того смыслового пространства, которое организует повседневные сознание и действия в институциональных границах. Для этого рода социализации характерно эмоциональное наполнение, а также важно положение сопряженной с ней системы знания в пространстве символического универсума.

Трансценденцией в случае вторичной социализации выступают «институциональные или институционально обоснованные “подмиры”» (П. Бергер, Т. Лукман) и социальные роли, связанные с ними. Поэтому в первую очередь актуализируется, как мы считаем, предельно открытое социальному миру *ролевое «Я»* человека. Именно в рамках данной личностной структуры происходит трансцендирование к обозначенным трансцендентностям; возникают стремление достигать результатов, которые способны воспринять и оценить другие и желание осуществлять свои намерения в форме социально ожидаемых от него социальных ролей.

Необходимо заметить, что социальное трансцендирование в процессе вторичной социализации реализуется, в свете концепции учеников Щюца, в рамках формализованных отношений (например, между учениками и учителями, когда последние предстают как «институциональные функционеры»). Роли не индивидуализируются, а становятся анонимными, что делает исполнителей этих ролей взаимозаменяемыми. Такие предпосылки дают возможность воспринимать достигнутый посредством такого рода трансцендирования уровень знаний в виде как бы условной реальности, т.е. реальности, которую достаточно просто деконструировать или отказаться от неё. Иными словами, в результате вторичного социального трансцендирования часть Я отделяется от соответствующей социальной роли и «индивид устанавливает дистанцию между целостным Я и его ре-

⁵⁶⁹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 225.

⁵⁷⁰ Там же.

альностью, с одной стороны, и специфическо-ролевым частичным Я и его реальностью – с другой»⁵⁷¹.

В качестве механизмов, всегда, по нашему мнению, сопутствующих и взаимодействующих с вторичным социальным трансцендированием можно указать приспособление и адаптацию к социальной среде, которые функционируют в пространстве образования и воспитания, разворачиваются, например, в форме имитации, подражания. Кроме этого, механизмы трансцендирования проявляют себя также, на наш взгляд, в сочетании с особыми методами и методиками «возвращения индивида домой»⁵⁷², то есть сообщения новым знаниям и ролям естественности и необходимости (как естественна и неискоренима первичная, домашняя реальность). Такие технологии, по мнению П. Бергера и Т. Лукмана, нацелены на усиление эмоциональной составляющей социализации, связанной с решимостью основательно, до конца погрузиться в интернализируемый мир.

Функционирование социального трансцендирования обнаруживается также в методах и процедурах поддержания вторичной, «ускользающей» реальности, закрепления ее в качестве естественной среды интернализации. Одними из подобных процедур, по Бергеру и Лукману, являются «*рутинное*» поддержание реальности, осуществляющееся в повседневности, и «*кризисное*», возникающее в периоды кризисов, в претворении которых также важная роль принадлежит механизмам трансцендирования.

Так, в «*рутинном*» типе поддержания реальности, диалектическая взаимосвязь миссий значимых других и менее значимых других проявляется в речевом общении. И именно в общении как важнейшем способе рутинного подкрепления мира проявляет себя интерсубъективная характеристика, «средний» уровень социального превосходения.

Действительно, во-первых, возведение не проговариваемой и потому зыбкой субъективной реальности к реальности фундаментальной и «насыщенной» «достигается путем аккумуляции и уплотнения случайного общения – общения, которое может себе позволить быть случайным как раз потому, что оно относится к рутинам само собой разумеющегося мира»⁵⁷³. Во-вторых, речевая трансформация имеющейся субъективной действительности и творение новой обусловлены еще и иной стороной трансцендирующей силы языка. Она состоит в создании мира как упорядоченного целого и придании ему актуальности живого настоящего, выражающегося в «ситуациях лицом-к-лицу индивидуального существования»⁵⁷⁴. Следовательно, в трансцендировании как общении, в целях более результативного поддержания субъективной реальности необходимо стремиться к ясному проговариванию, последовательности и координации в общении, а также к увеличению частоты или интенсивности речевых контактов.

Аналогичные механизмы «выходов за пределы» действуют и в «кризисном» типе поддержания реальности, однако с той разницей, что они должны быть развернутыми и концентрированными. Чем больше опасность кризисной ситуа-

⁵⁷¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 232.

⁵⁷² Там же. – С. 233.

⁵⁷³ Там же. – С. 248.

⁵⁷⁴ Там же. – С. 249.

ции, тем серьезней должны быть меры по подкреплению определенности субъективного социального мира.

Социальное трансцендирование в его религиозно-антропологическом и нуминозном вариантах реализуется, в модусе общения, и в формировании особых вероятностных (правдоподобных) структур. Эти структуры, как утверждают П. Бергер и Т. Лукман, выступают в качестве социального фундамента и социальных процессов, необходимых для надежного установления субъективного мира и эффективного поддержания субъективной реальности. «Держаться идентичности важной персоны можно только в среде, которая подтверждает такую идентичность; католическую веру можно сохранить только в значимых отношениях в католической общине...»⁵⁷⁵. Иными словами, именно значимое общение (причем в его актуальной форме «лицом-к-лицу») с теми, кто принадлежит к вероятностной структуре, обеспечивает сохранение «ускользающей реальности».

Нужно отметить, что механизмы социального превосхождения обоих типов раскрываются не только в процессах укрепления субъективной реальности, но и, разумеется, в процессуальности естественного непрерывного изменения субъективной реальности, проистекающей из включенности индивида в ход общественной жизни. Причем, хотя подобная трансформация никогда не бывает всеобщей (у индивида все же остается то же самое тело и тот же самый природный мир), имеются такие сферы субъективности, изменения в которых воспринимаются как тотальные. Создается абсолютно иная субъективная реальность, и именно она является трансценденцией, к которой постепенно, в ходе всеобщей переинтерпретации старой реальности, приспособляются. Изменения такого типа П. Бергер и Т. Лукман называют *альтернативами*.

Альтернативы формируются посредством процессов, похожих на первичную социализацию, – процессов ресоциализации. Ресоциализацией преследуется цель «радикально по-новому расставить акценты реальности»⁵⁷⁶, для чего необходимо «в значительной степени воспроизвести сильную эмоциональную идентификацию с персоналом социализации, которая характерна для раннего детства»⁵⁷⁷. Ресоциализация всегда сопровождается «разрывами» субъективно упорядоченного континуума жизненного пути индивида и стремлением изменить понимание прошлого,

Важнейшей теоретической предпосылкой и основой трансцендирования в ходе альтернативы выступает, как мы считаем, легитимация, использующаяся в целях успешной трансформации. Легитимация, как об этом пишут основатели социального конструктивизма, охватывает все уровни и аспекты изменения реальности – от разрыва со старым миром (здесь применяется отрицающая легитимация) до разъяснения и оправдания нового. С позиции новой реальности заново истолковывается старый мир, в связи с чем жизненный путь индивида разделяется на то, что было до трансформации и то, что стало после неё. Изменяется трактовка биографии, реинтерпретируются значимые события и люди из

⁵⁷⁵ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 251.

⁵⁷⁶ Там же. – С. 254.

⁵⁷⁷ Там же.

прошлого, происходит «фабрикация и вставка в биографию событий – повсюду, где есть нужда в гармонизации воспоминаний с перетолкованием прошлого»⁵⁷⁸.

Трансцендирование в ходе альтернации происходит в рамках следующих установок и процессов. Во-первых, новый мир как трансцендентность может представлять собой всё что угодно, даже нечто самое невообразимое. Во-вторых, обязательным является построение вероятностной структуры новой реальности, сегрегированной от внешней действительности и снабженной лицами, участвующими в социализации и «обращении». В-третьих, необходима «разработка достаточно утонченной системы знания»⁵⁷⁹, устанавливающей несомненные связи между, как ранее казалось, несоединимыми аспектами реальности. В-четвертых, требуются «легитимации с отрицаниями, которые должны придать смысл путешествию индивида в поисках великой истины»⁵⁸⁰. В случае скрупулезного выполнения данных указаний успешность альтернации окажется весьма вероятной.

При активном действии механизмов религиозно-антропологического и нуминозного «перехода границ» в ходе социализации происходит *индивидуализация* человека, выражающаяся в коммуникативной трансляции образцов толкования и их интернализации. Важно, что интернализированные взгляды на мир, согласно Т. Лукману, обнаруживают трансцендентно-имманентную специфику. Трансцендентность, как считает Лукман, состоит в том, что они объективны, так как предшествуют конкретному индивидуальному существованию; имманентность же заключается именно в их интернализированности и, тем самым, способности выступать основой интерпретации субъективного опыта. Однако мы считаем, что в процессе индивидуализации трансцендентность объективных образцов толкования сильно ослабляется, так как преодолевается (трансцендируется) субъективно-личностным усвоением, принятием этих образцов как своих собственных.

Религиозно-антропологическое и нуминозное типы социального трансцендирования в ходе интерактивного конструирования образцов толкования и их сигнификации способствует формированию *личностной идентичности* как центра субъективной реальности, как возможности организовывать и обеспечивать стабильное долгосрочное управление своим поведением. Трансцендирование, связанное с образованием личностной идентичности реализуется посредством социальных процессов, заданных социальной структурой, и, стало быть, «поддерживается, видоизменяется или даже переформируется социальными отношениями»⁵⁸¹.

Формированию личностной идентичности способствуют такие конструкты объективной социальной реальности как *типы идентичностей*. Типы идентичностей составляют, в свою очередь, социальные теории идентичности или «*психологии*», которые всегда «встроены» в символический универсум с его теоретическими легитимациями и видоизменяются вместе с характером послед-

⁵⁷⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 259.

⁵⁷⁹ Там же. – С. 260.

⁵⁸⁰ Там же. – С. 260.

⁵⁸¹ Там же. – С. 279.

них»⁵⁸². Теории идентичности обладают огромными возможностями конструирования новых реальностей, что, по нашему мнению, свидетельствует об имеющемся у них огромном потенциале социального трансцендирования. Данные возможности обусловлены активным привлечением эмоций в процессе выработки идентичности. Общепризнанная «психология», поэтому, может не только насаждаться в субъективные миры, как считают Бергер и Лукман, но и, на наш взгляд, трансцендировать их, формируя идентичность. И чем прочнее позиции такой психологической теории в обществе, тем больше явлений будут подлежать её интерпретации и тем больше личностных идентичностей будут трансцендировать.

Итак, религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в ходе социального конструирования субъективной реальности проявляются в интернализации, индивидуализации и формировании личностной идентичности; имеют место в первичной социализации и во вторичной социализации как частичной модификации субъективного социального мира или его отдельных сфер. Они, также, отчетливо обнаруживают себя в ресоциализации, связанной с внесением в прошлое субъективно не существовавших событий и, наконец, раскрываются во всех вариантах изменений, происходящих в зазоре вторичной социализации и ресоциализации.

4. Религиозно-антропологическое и нуминозное трансцендирование в процессах становления и развития социальных форм религии

Трансцендирование человеком своей биологической природы выражается, в чем можно согласиться с Т. Лукманом, в процессах образования мировоззрения как универсальной социальной формы религии, а также в становлении и развитии первоначальной неспецифической, исторической специфической, институционально специализированной и институционально неспециализированной социальных форм религии. Рассмотрим данные формы и выявим реализуемые в них пути социального трансцендирования.

Формирование *мировоззрения* («*Weltansichte*») происходит в интересующих субъективно-религиозных процессах, в которых, на основе личных интеракций, вместо субъективного непосредственного опыта образуются абстракции. И именно «...тогда, когда опыт объективируется или «артикулируется» в интересующие образцы толкования, группы, организации и эксперты по их усовершенствованию, разграничению и расширению могут превратиться в системы образцов толкования»⁵⁸³. Под влиянием «систем образцов толкования» возникает мировоззрение, которое, будучи оформленным в языке, охватывает не только различные сферы реальности, различного рода знания, но и легитимации как «представления о том, кто может быть движущим принципом действия и ответственным за это, или какую структуру имеет действительность»⁵⁸⁴. В процессе формирования мировоззрения, таким образом, могут функционировать, как мы считаем, и религиозно-антропологическое, и нуминозное трансцендирование.

⁵⁸² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности ... – С. 281.

⁵⁸³ Knoblauch H. Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse ... – S. 15.

⁵⁸⁴ Knoblauch H. Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse ... – S. 15.

Рассматривая другие социальные формы религии в их генезисе, можно отметить, что на стадии существования *первоначальной неспецифической формы религии* наиболее востребованными и развитыми, по нашему мнению, оказываются процессы религиозно-антропологического трансцендирования, тогда как нуминозное трансцендирование, хотя и присутствует, но находится в зачаточном состоянии. Действительно, данная форма религии, в целом, представляет собой синкретичное отношение к миру, в состав которого входят, в том числе, и некоторые идеи, образы, значения, фундирующие социальные устои; это взгляды, в которых область священного космоса только начинает формироваться.

Второй этап становления религии – *историческая специфическая форма религии*, характерная для простых обществ. Она возникает в тот момент, когда «...развиваются специфически религиозные репрезентации, отграничивающиеся от других форм знания и образующие великий святой космос...»⁵⁸⁵. Благодаря более высокому развитию экономики и производства в этот период появляются условия для деятельности первых «экспертов», начинающих выработку теоретических представлений. Взгляды на мир приобретают структурность, оформляются в систему, состоящую из надстраиваемых друг над другом уровней значений: низший уровень, например, репрезентирует очевидные повседневные восприятия, высший – не повседневную реальность. В наиболее развитых ранних культурах начинают функционировать специализированные религиозные учреждения. При этом, как отмечает Лукман, в этой социальной форме религии религиозное мировоззрение еще социально не дифференцировано и практически всем членам общества религиозный взгляд на мир одинаково доступен. Поэтому в простых обществах «не существует такой вещи, как избирательная интернализация – или отказ от интернализации – священного космоса»⁵⁸⁶, который всеми интернализируется в равной степени и самым естественным образом.

Представленная характеристика исторической специфической формы религии позволяет сделать вывод о том, что наряду с религиозно-антропологическим трансцендированием на данном этапе активно «вступает в работу», развивается и крепнет нуминозное, вертикальное трансцендирование.

Следующий уровень развития религиозной области, согласно Т. Лукману, – это образование её *институционально специализированной формы*. В этой форме очертания сферы священного универсума становятся значительно отчетливее и «более выраженной ясностью священного космоса, вероятнее всего, является появление специализированного институционального базиса для этого космоса»⁵⁸⁷. Под специализированным институциональным базисом Лукман подразумевает наличие «в высшей степени специализированных религиозных учреждений»⁵⁸⁸ и полноценно занятых в них религиозных экспертов. При этом важно учесть, что только религиозные специалисты всецело владеют религиоз-

⁵⁸⁵ Knoblauch H. Die Verfluchtung der Religion ins Religiöse ... – S. 17.

⁵⁸⁶ Luckmann T. Belief, Unbelief and Religion. The Culture of Unbelief: Studies and Proceedings from the First International Symposium on Unbelief Held at Rome, March 22 – 27, 1969. Edited by R. Caporale and A. Grumelli, University of California Press, 1971. – P. 25.

⁵⁸⁷ Luckmann T. The Invisible Religion ... – P. 63.

⁵⁸⁸ Knoblauch H. Die Verfluchtung der Religion ins Religiöse ... – S. 18.

ными знаниями; неспециалистам же открыты лишь некоторые фрагменты или упрощенные варианты этого запаса сведений.

Институционально специализированная религия легитимирует весь социальный порядок, что свидетельствует, на наш взгляд, о доминировании в обществе религиозно-антропологического, горизонтального трансцендирования. В то же время, глубокое владение экспертами широким спектром религиозных знаний, а также институциональная кристаллизация священного универсума говорит, как мы считаем, о сложившейся в кругу религиозных специалистов и среди высокообразованных дилетантов достаточно утонченной и рафинированной традиции нуминозного трансцендирования, чего нельзя сказать о большинстве мало- или необразованных членов общества, имеющих в данной ситуации не достаточно развитый и эпизодический опыт подобного рода превосходения⁵⁸⁹.

Глубокое понимание социального трансцендирования не может состояться, как мы полагаем, без уяснения возникающих и нарастающих на институционально-специализированной ступени развития религии процессов социальной дифференциации, несущих в себе опасность утраты самоочевидности священного космоса, а также процессов секуляризации.

Социальная дифференциация выражается в усилении рациональной составляющей, специализации и независимости таких областей управления как церковь, экономика, политика, наука, ведет к все более неоднородному распределению религиозных репрезентаций. И именно фактор неравномерного распространения религиозного содержания в обществе, как утверждает Т. Лукман, подрывает социальную целостность, ставит под угрозу «интегрирующую функцию священного космоса»⁵⁹⁰. Социальная дифференциация с теми же отрицательными для священного универсума последствиями осуществляется и внутри самой религии, что проявляется в следующем. Во-первых, вероучение как такое отделяется от социальной деятельности церкви. Во-вторых, обособляются специфически религиозные пространство и время, способствующие приведению культовой практики и религиозных обрядов к упорядоченным формам, что «...несет в себе риск того, что люди будут считать, что их религиозные обязанности могут быть выполнены посредством установившейся практики поверхностными актами»⁵⁹¹. В-третьих, в теоретической деятельности религиозных экспертов возникает тенденция все более глубокого разрыва их интересов с миром повседневных проблем. Таким образом, «...всё, что в религии начало идти неправильно с того момента как изначальный взгляд на мир начал внутренне

⁵⁸⁹ Однако нельзя, по нашему мнению, говорить об отсутствии у малообразованных дилетантов в ситуации тотальной институциональной легитимации именно *творческого* опыта трансцендирования. Социальные легитимации, согласно П. Бергеру и Т. Лукману, творчески интернализируются, становясь неотъемлемой частью уникального внутреннего мира индивида. Поэтому даже «непросвещенное» нуминозное трансцендирование обычных членов общества носит творческий характер.

⁵⁹⁰ Luckmann T. *The Invisible Religion ...* – P. 65.

⁵⁹¹ Tschannen O. A History of the Secularization Issue [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения 23.03. 2013) – P. 191.

дифференцироваться, вносит неопределенность в достоверность мировоззрения»⁵⁹².

Усиливающаяся дифференциация, согласно Лукману, способствует развитию процессов, называемых социологами секуляризацией.

Здесь необходимо отметить, что Лукман критично относится к многозначному и поэтому не вполне конкретному термину «секуляризация»⁵⁹³, воздерживаясь от его употребления. Основная причина его неприятия данного концепта состоит в том, что в «секуляризации», как полагает Лукман, бесосновательно отождествляются религиозная сфера в целом и её отдельные составляющие, такие, как, например, церковная религия⁵⁹⁴. Вследствие подобного отождествления разрушение церковной формы означает полное исчезновение религии, но последнее, по мнению Лукмана, невозможно. Напротив, согласно немецкому исследователю, регресс институциональной религии ведет к возникновению не институциональных современных форм религии.

Тем не менее, несмотря на пренебрежение термином «секуляризация», (Лукманова трактовка которого социологами вскоре была признана ошибочной), этот ученый, по признанию многих (О. Тшаннен, К. Добеллер), является одним из основателей неоклассической теории секуляризации (наряду с Т. Парсонсом, П. Бергером и Б. Уилсоном). Анализ Лукманом изменений, происходящих с религией в современном обществе, выражающихся в постепенной утрате этой «идеологией институциональной подсистемы»⁵⁹⁵ её некогда высочайшей общественной значимости и есть, в сущности, анализ секуляризации. Именно в подобном ключе понимают последнюю, в этом мы согласны с Д. Узланером, Б. Уилсон и П. Бергер, позиционирующие её как все большее ослабление религиозного институционально-символического контроля и влияния (П. Бергер), как «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают своё социальное значение»⁵⁹⁶.

Итак, именно секуляризация и социальная дифференциация приводят к тому, что институционально специализированной религии удастся сохранять свою значимость только внутри собственной сферы. Становясь рядовым членом большого сообщества социальных институтов, она не имеет более приоритета в толковании реальности и легитимации социального порядка; оттесняется на социальную периферию другими, светскими системами интерпретации смысла,

⁵⁹² Tschannen O. A History of the Secularization Issue [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения 23.03. 2013) – P. 191.

⁵⁹³ См. об этом подробнее: Shiner L. The concept of secularization in empirical research // Journal for the scientific study of religion – 1967. Vol. 6. – PP. 209 – 217; Martin D. Towards eliminating the concept of secularization // Penguin survey of the social sciences (ed. J. Gould). – Baltimore, MD: Penguin, 1965. – P. 169 – 182.

⁵⁹⁴ См. об этом подробнее: Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 135 – 149.

⁵⁹⁵ Luckmann Th. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // Japanese Journal of Religious Studies, 1979. Vol. 6. – No. 1 – 2. – P. 133.

⁵⁹⁶ Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment. – London: Watts, 1966 – P. 14.

имеющими научный, политический и экономический характер. Иначе говоря, церкви «больше не удастся осуществить единую интеграцию широких слоёв населения во взгляд на мир и святой космос»⁵⁹⁷.

Раскрытые только что моменты социальной дифференциации и секуляризации, вскрывают, наряду с негативными последствиями, и, как мы считаем, позитивные, позитивные именно для трансцендирования, тенденции. Действительно, потеря единым, иерархически выстроенным и институционально подкрепленным религиозным мировоззрением своего всеобщего влияния оборачивается, как мы полагаем, в том числе, и освобождением сознания индивидов от строго однозначных официальных религиозных интерпретаций Абсолюта и путей трансцендирования к нему, и, следовательно, сопровождается подъемом, развитием и закреплением различных форм сегментированного горизонтального религиозно-антропологического трансцендирования и группового и индивидуального нуминозного вертикального социального трансцендирования, причем отнюдь не всегда связанного с институциональной (церковной) религией.

Иными словами, одним из результатов социальной дифференциации и секуляризации (что согласуется с широкой трактовкой религии Т. Лукманом) является понимание того, что институционально специализированная религия – не единственная социальная форма религии, и её разложение не означает исчезновения религии как таковой. В ходе секуляризации, согласно Лукману, происходит лишь перемещение религии из церковной сферы, её передача из рук религиозных экспертов в руки индивидуумов, которые, утратив полноценный доступ к Священному космосу в ходе социальной дифференциации стали религиозными дилетантами. Именно подобная «дилетантистская» специфика определяет характер трансцендирования в новой, *институционально неспециализированной социальной форме религии – невидимой религии*.

Невидимая религия (заметим, что данный термин Лукман употребляет только в названии своей одноименной книги) – это с трудом поддающийся теоретическому осмыслению комплекс социальных явлений, называемый ученым еще как «современные религиозные темы». И, как справедливо пишет А. Тшаннен, именно «неопределенность в терминологии отражает сложности концептуализации этого несколько неструктурированного и неустойчивого объекта»⁵⁹⁸.

Появление институционально неспециализированной социальной формы религии связано с процессами приватизации религии, выступающими закономерным следствием дифференциации общества.

Нужно заметить, что термин «приватизация», введенный Т. Парсонсом и развитый П. Бергером, является одним из ключевых в социологии религии Т. Лукмана, а разработка им проблематики «частной сферы» выступает именно его, новым значительным вкладом в социологические исследования религии. Как уже указывалось, приватизированная религия, становясь «внутренней», находит свое выражение в процессах формирования личностной идентичности, а меж-

⁵⁹⁷ Knoblauch H. Die Verfluchtigung der Religion ins Religiöse ... – S. 19.

⁵⁹⁸ Tschannen O. A History of the Secularization Issue [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения 23.03. 2013) – P. 194.

личностная религиозность, проявляется в социальных отношениях в частной, особенно семейной, сфере⁵⁹⁹. Иными словами, возникает новый тип взаимоотношений между индивидуумом и сегментирующимся социальным порядком; взаимоотношений, возникающих в условиях «аутопойетического», как бы сказал Н. Лукман, функционирования социальных субсистем, когда «нормы отдельных областей становятся в большей степени соответствующими «рациональному» в отношении функциональных требований учреждения»⁶⁰⁰.

В ситуации приватизации религии индивидуум вынужден, как верно комментирует точку зрения Т. Лукмана О. Тшаннен, «балансировать» между отдельными сегментами, соблюдать не касающиеся его личной жизни нормы; исполнять целый ряд «высоко анонимных специализированных социальных ролей» (Лукман). Иными словами, человек поставлен перед необходимостью создавать собственную личностную идентичность, опираясь как на институционально сегментированные требования, так и на собственные предпочтения⁶⁰¹.

Однако, как утверждает Лукман, даже в условиях упадка официальной религии и отсутствия необходимости неукоснительного следования религиозным канонам и учению, все же сохраняется актуальность усвоенной индивидами сферы высших религиозных смыслов. Поэтому религиозное продолжает присутствовать в каждом индивидуальном сознании, но с тем принципиальным отличием, что оно уже утрачивает обязательную в прежние времена «каноничность» и целостность. «Когда религия определяется как «частное дело», индивидуум может выбирать из ассортимента «предельных» смыслов то, что он считает пригодным – руководствуясь лишь предпочтениями, которые определяются его социальной биографией. Важным следствием этой ситуации является то, что индивид конструирует не только свою личностную идентичность, но также индивидуальную систему «предельных» значений»⁶⁰².

Одновременно с процессами приватизации возникает религиозный плюрализм, конкуренция религиозных ценностей, проявляющаяся «в формировании вторичных учреждений, т.е. «внутри (...) одного и того же общества вынуждены сосуществовать организованные религиозные группы с разными несовместимыми системами веры и религиозными практиками»⁶⁰³.

С перенесением религиозных интересов человека в частную сферу происходит «сакрализация» индивидуальной сферы. Институционально неспециализированная социальная форма религии – это «современный священный космос» (Лукман), проявляющийся за пределами религиозного в «священной» индивидуальной автономии. Именно индивидуальная автономия дает возможность индивиду формировать собственную идентичность «с конечным статусом»

⁵⁹⁹ См. об этом, например: Berger P.L., Luckmann Th. *Secularization and Pluralism* // *International Yearbook for the Sociology of Religion*. – 1966. – Vol. 2. – P. 73 – 84.

⁶⁰⁰ Luckmann T. *The Invisible Religion* ... – P. 95

⁶⁰¹ См.: Tschannen O. *A History of the Secularization Issue* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения 23.03. 2013). – P. 192.

⁶⁰² Luckmann T. *The Invisible Religion* ... – P. 99.

⁶⁰³ Knoblauch H. *Die Verfluchtigung der Religionins Religiose* ... – S. 21.

(Тшаннен), то есть с системой предельных значений и способствует построению этой идентичности с опорой на внутрисемейные социальные интеракции.

Важно отметить, что все темы, происходящие из «частной сферы» немецкий социолог считает религиозными. Свое мнение он аргументирует тем, что именно данные темы выступают одними из важнейших способов трансцендирования биологического начала человека, что именно они являются основой конструирования индивидом системы высших смыслов⁶⁰⁴. Более того, Лукман утверждает, что все социальные формы религии вызываются к жизни как раз индивидуальной религиозностью, понимаемой как индивидуация «сознания и совести в матрице человеческой intersубъективности»⁶⁰⁵.

Таким образом, Лукман выделяет четыре социальные религиозные формы-стадии трансцендирования человеком своего биологического естества к личности и самой современной из этих стадий выступает институционально неспециализированная социальная форма религии. Действительно, если в обществе сейчас наблюдается ослабление влияния церковной религиозности, то, напротив, институционально неспециализированные проявления религиозно-антропологического и нуминозного трансцендирования множатся⁶⁰⁶. Для последних характерны тенденции индивидуализации и приватизации⁶⁰⁷, им присущ творчески-самостоятельный и спонтанный характер, понимаемый как отсутствие нужды в каких-либо институциональных условиях, подготовке и сопровождении. И именно индивидуализация религиозного приводит, согласно Т. Лукману, к тому, что «все больше вместо традиционных христианских форм религии выступают индивидуально спроектированные, синкретические, неинституционализированные учреждения смысла большой важности»⁶⁰⁸.

⁶⁰⁴ См: Tschannen O. A History of the Secularization Issue [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.unifr.ch/.../Tschannen%20-%20The%20Secularization%20Issu>. (дата обращения 23.03.2013) – P. 195.

⁶⁰⁵ Luckmann T. The Invisible Religion ... – P. 69.

⁶⁰⁶ В этой связи возникает проблема, выходящая, однако, за рамки настоящего исследования: как отличить институционально неспециализированное социальное религиозное трансцендирование от процессов, не имеющих с ним ничего общего (манипулирование сознанием, нажива и т.д.) и лишь маскирующихся под него.

⁶⁰⁷ Интересно отметить, что о религиозном индивидуализме писал ранее протестантский теолог и социолог религии Э. Трёлч, связывая его, однако, с мистикой (см.: Troeltsch E. The Social Teaching of the Christian Churches: 2 Volume. Vol. 2. – Louisville – London: Westminster/John Knox Press, 1992. – 572 p.) П. Бергер, также исследующий проблему индивидуализации религии, вводит понятие еретического императива, которым подчеркивает самостоятельность, свободу человека в выборе своих религиозных предпочтений, причем основой этого выбора должны выступать обнаруживаемые теологией и изучаемые социологией «сигналы трансценденции», а также понимание сути религиозного опыта и индивидуальное восхождение к трансцендентному (см.: Berger, P. L. The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. – London: Harper Collins Distribution Services, 1980. – 220 p.; Berger, P. L. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Garden City, New York: Doubleday, 1969. – 129 p.)

⁶⁰⁸ Utsch M. Religion in der Modernen Gesellschaft: Erkenntnisse soziographischer Religionsforschung und aktuelle Desiderate [Электронный ресурс] URL: www.bertelsmannstiftung.de/.../Utsch_Rel... (дата обращения: 23.02.2012).

Примечательно, что верность тезиса Т. Лукмана об увеличении неинституционализированных форм религии благодаря индивидуализации, была подтверждена путем сбора и обработки первичных данных в Западной и Восточной Германии. Эта эмпирическая проверка основывалась на различии трёх характерных для современной Германии форм религиозности: традиционной церковной, индивидуальной христианской и не христианской (внехристианской). Вместе с этим, проведение исследования потребовало разработки индекса индивидуальности. Итоги обследования убедительно доказали справедливость идеи Лукмана о деинституционализации религии. Однако было выявлено и то, что внецерковная религиозность «не выступает ясной альтернативой традиционной религиозности и пока не способна компенсировать её потери»⁶⁰⁹. Исходя из этого, авторы исследования заключили, что «секуляризация и религиозная индивидуализация... не являются... противоположными процессами. Напротив, для Германии доминирующим является процесс секуляризации, в котором, конечно, наблюдаются тенденции индивидуализации»⁶¹⁰.

Таким образом, осмысление современных процессов индивидуализации, приватизации религии, секуляризации и др., приводит, по нашему мнению, к постановке с еще большей остротой изучаемой в социологии религии проблемы четкого установления религиозной сферы социального пространства.

В связи с этим и в дополнение экспликации социального трансцендирования религиозного типа, мы считаем важным кратко проанализировать и оценить интересную концепцию религиозной сферы, совместно предложенную социологами религии Хайнцем Штрайбом из университета Билефельда (ФРГ) и Ральфом В. Худом мл. из университета штата Теннесси в Чаттануге (США), в которой одну из ключевых ролей играет понятие трансцендирования Томаса Лукмана. Как данная концепция, так и материалы эмпирической проверки, кратко изложенные двумя абзацами выше, убедительно демонстрируют то, что идеи Т. Лукмана, в том числе и связанные с трансцендированием, имеют в западноевропейской социологии религии большой резонанс, подвергаются как эмпирической экспертизе, так и дальнейшему концептуальному развитию.

В новую модель религиозной области современных Германии и США, Х. Штрайб и Ральф В. Худ мл. включают религию, духовность, мистику и связанные с ними мировоззрения⁶¹¹. В качестве основополагающих концептуальных характеристик религии ученые выделяют *трансценденцию* (А. Щюц и Т. Лукман), *трансцендирование* (Т. Лукман) и *предельность* (в понимании предельности они опираются на понятие предельной заинтересованности П. Тиллиха), акцентируя внимание на различии в трансцендировании *непосредственного*

⁶⁰⁹ Utsch M. Religion in der Modernen Gesellschaft: Erkenntnisse soziographischer Religionsforschung und actuelle Desiderate [Электронный ресурс] URL: www.bertelsmannstiftung.de/.../Utsch_Reli... (дата обращения: 23.02.2012).

⁶¹⁰ Ibid. См. также об этом: D. Pollack, G. Pickel De-Institutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland // Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, – 2003. – Vol. 55. – S. 447 – 474.

⁶¹¹ Streib H., Hood Jr. R. W. Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views [электронный ресурс] // CIRRuS Working Papers No. 9. URL: http://www.uni-bielefeld.de/.../Streib-Hood_2010 (дата обращения: 8.11 2012).

опыта трансценденции и последующей трактовки этого опыта. Базируясь на этих составляющих Х. Штрайб и Р.В. Худ мл. дают, как мы считаем, корректное – широкое и, в то же время, конкретное, определение религии: таковая есть «символическая и ритуальная, следовательно – социальная реконструкция впечатлений от случаев «великой трансценденции», которые стали предельным интересом для индивида»⁶¹².

Построение модели религиозной сферы Х. Штрайбом и Р.В. Худом мл., кроме того, основано на выделении двух типов различий: во-первых, на различии вертикальных, косвенных и горизонтальных трансценденции, трансцендирования и предельности, во-вторых, на дифференциации институционального, косвенного и индивидуального видов посредничества в трансцендировании и предельности.

Вертикальное и горизонтальное направления трансцендирования позволяют, по мнению авторов, включить в религиозную сферу те явления, которые традиционно рассматривались как светские, не религиозные и, кроме того, дифференцировать и более основательно проанализировать эксплицитно религиозные, имплицитно религиозные, псевдорелигиозные и духовные явления. Так, вертикальные трансценденция, трансцендирование и предельность, связываются ими, (в основном, но не полностью), с проявлениями видимой религии и выступают «социальной реконструкцией опыта «великих» трансценденций в сверхъестественных символах»⁶¹³ и «направлением предельной заинтересованности по отношению к сверхъестественному миру»⁶¹⁴. Горизонтальные трансценденция, трансцендирование и предельность сближаются с тем, что называется «неявной», «имплицитной», «невидимой» религией и показывают себя «социальной реконструкцией опыта «великих» трансценденций в символах этого мира»⁶¹⁵ и «направлением предельной заинтересованности по отношению к святине и творческому началу жизни и, включая отдельного человека, человечеству, или природе»⁶¹⁶. При этом Х. Штрайб и Р.В. Худ мл. отмечают, что могут встречаться и всякого рода сочетания горизонтального и вертикального измерений, а середину между горизонтальными и вертикальными трансценденцией, трансцендированием и предельностью называют косвенной (смешанной) трансценденцией, обнаруживая её в спиритуализме, духовном целительстве и верованиях Нью Эйдж.

Институциональное посредничество трансцендированию и предельности осуществляется, согласно социологам, церковью и священниками; косвенное (смешанное, «харизматическое», «сектантское», «фракционное») посредничество реализуется в религиозных направлениях через пророка или харизматическую личность; индивидуальное (равное, автономное) неинституциональное посредничество (которое может быть либо слабо выраженным, либо вообще отсутствовать), связано с индивидуальной мистической или магической практикой.

⁶¹² Streib H., Hood Jr. R. W. Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views [электронный ресурс] // CIRRuS Working Papers No. 9. URL: http://www.uni-bielefeld.de/.../Streib-Hood_2010 (дата обращения: 8.11 2012).

⁶¹³ Ibid.

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Ibid.

⁶¹⁶ Ibid.

В конечном итоге, базируясь на приведенных выше типах различий и характеристиках и подключая идеи М. Вебера, П. Бурдьё и Э. Трельча, Х. Штрайб и Р.В. Худ мл. предлагают такое видение религиозного поля США и Германии, согласно которому *вертикальные* трансценденция, трансцендирование и предельность могут быть поддержаны *институционально* – церковью; *косвенно* – «старыми» религиозными движениями, например, оппозиционными религиозными группами; *неинституционально, индивидуально* – например, «устремленной ввысь» мистикой. *Косвенным* трансценденциям, трансцендированию и предельности может быть оказано *косвенное содействие*, например, религиозными направлениями, «оппозиционными “духовными”, но не “религиозными” группами»⁶¹⁷, «новыми религиозными или духовными группами с харизматическим лидером»⁶¹⁸ и *индивидуальное посредничество* – с помощью мистики и магии, «неорганизованных духовных или относящихся к Нью Эйдж верований и практик»⁶¹⁹. *Горизонтальным* трансценденции, трансцендированию и предельности помогают, в основном: *институционально* – вторичные религиозные субъекты с неявной религиозностью, заменяющие церковь (например, культурные, политические организации и т.д.); *косвенно* – не явно религиозные группы (например, экологические или миротворческие движения); *неинституционально, индивидуально* – мистические и духовные практики (например, группы медитации самореализации)⁶²⁰. Опираясь на данную, эффективную для социологических исследований, модель, таким образом, можно, во-первых, к ранее отмеченным нами вертикальному и горизонтальному социально-религиозному трансцендированию добавить косвенную (смешанную) его разновидность, во-вторых, учесть важнейшую роль и специфику институциональной, косвенной и индивидуальной посреднических экспертиз в управлении трансценденцией и трансцендированием.

Итак, рассмотренные выше фундаментальная функция религии по трансцендированию биологической природы человека, а также виды и характеристики социального трансцендирования религиозного типа убедительно показывают, что религиозное начало всегда проявляет себя в важнейших социальных процессах. Посредством религиозно-антропологического трансцендирования индивид вводится в определенное *мировоззрение* как «*социоисторическое априори*» (Лукман), как *универсальную социальную форму религии*. Религиозно-антропологическим и нуминозным трансцендированием предстаёт экстернализация и интернализация общественного порядка, конструирование и конституирование символических универсумов, становление первоначальной неспецифической, исторической специфической, институционально специализированной, институционально неспециализированной социальных форм религии. И именно

⁶¹⁷ Streib H., Hood Jr. R. W. Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views [электронный ресурс] // CIRRuS Working Papers No. 9. URL: http://www.uni-bielefeld.de/.../Streib-Hood_2010 (дата обращения: 8.11.2012).

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ Ibid.

⁶²⁰ Ibid. Таблица 1.

во многом благодаря актам социального и социально-религиозного трансцендирования осуществляется индивидуализация человека и формируется личностная идентичность.

А. Ю. Рахманин

Глава 7. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, «СИЛА» И «СВЯЩЕННОЕ»: О ДИСЦИПЛИНАРНЫХ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ РЕЛИГИИ

Классификация определений религии по дисциплинарному критерию

Одним из многообещающих методов анализа определений является, на наш взгляд, классификационный подход, позволяющий организовать определения религии в группы на основе отчетливых и строгих критериев. Такие критерии позволили бы выделить наиболее значимые стратегии определения религии, что, в конечном счете, эпистемологически более продуктивно, нежели беспредпосылочный анализ формулировок самих по себе⁶²¹. В рамках этого подхода существенным оказывается принципиальный плюрализм возможных критериев классификации. Действительно, определения можно распределить в классы на основании их структуры (например, содержательные / функциональные), их цели (например, реальные / номинальные), реализованной методологии (например, морфологические / эволюционные), дисциплинарной соотнесенности (социологические / антропологические) и т.д. Вероятно, число этих классов, несмотря на примечательное многообразие, все же ограничено, что делает интересным выявление всех возможных типов определений религии.

Эпистемологическая релевантность определений религии, очевидно, связана с разрешением ряда познавательных задач, существенных для религиоведения. Так, определения могут быть значимыми инструментально, и, соответственно, область их применения может быть ограничена конкретной познавательной ситуацией; их значимость может оцениваться методологически (тогда определения будут применимы к целому классу возможных ситуаций), мировоззренчески (определение будет отличать религиоведческий подход к религии от других возможных подходов) и т.д. Важно, что в религиоведении такого рода значимость – которая, отметим, задается на разных уровнях религиоведческого знания – представляет собой целостность: едва ли возможно отделить друг от друга инструментальное и методологическое (и уж тем более мировоззренческое) значение определений. И если в *практике исследования* эта разноуровневая значимость определений может быть проигнорирована в интересах решения конкретной задачи, то *аналитически* она должна быть эксплицирована.

Классификационное решение в анализе определений имеет то преимущество, что основанием для него выступает отчетливый критерий, соответствующий

⁶²¹ Ср. с тезисом Платвоета о необходимости «изучить эвристическую, аналитическую и теоретическую полезность концептов, разработанных для различных контекстуальных задач» – Platvoet J.G. Contexts, Concepts & Contests: Towards a Pragmatics of Defining «Religion» // The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests (eds. Platvoet J.G., Molendijk A.L.). Leiden-Boston-Koln, 1999. P. 511.

щей познавательной процедуре, которая образует существо дефиниции. При этом одним из самых продуктивных способов классификации нам кажется организация определений по дисциплинарному критерию. Одно из достоинств этого подхода составляет возможность редуцировать указанную выше множественность значений к системе установлений, которые делают тот или иной фрагмент знания знанием дисциплинарным. Дисциплинарные установления являются, вероятно, наиболее очевидными принципами познания, результаты которого признаются в качестве дискурсивно строгих. В этом смысле каждое определение в контексте религиоведения, традиционно понимаемого как междисциплинарная наука, является вынужденным носителем предписываемых дисциплине дискурсивных принципов. Если же ситуация радикально меняется, то, вероятно, может иметь место коммуникативный провал, который, впрочем, далеко не всегда может рассматриваться в негативном ключе – таковы ситуации методологического синтеза, например построение социологической теории средствами феноменологической философии. Однако если определение претендует на высокую дискурсивную значимость, то дисциплинарные его принципы должны быть эксплицированы. Такая экспликация является естественным условием профессиональной коммуникации, коль скоро всякое определение является высказыванием, сформулированным в системе соответствующих ожиданий.

В сравнении с иными возможными классификациями определений дисциплинарный принцип имеет ряд преимуществ. Во-первых, отчетливая внутринаучная рефлексия, имеющая место в каждой религиоведческой дисциплине, позволяет выявить ядерные элементы организации знания. Во-вторых, эти элементы образуют базовую сеть коммуникации, а следовательно, оказываются маркерами профессиональной идентификации. Однако следует отметить, что самоочевидность классификации определений по дисциплинарному критерию может расцениваться и как недостаток. С одной стороны, маркеры профессиональной идентификации могут не столько образовывать уровень теоретического знания, сколько представлять собой различные уровни идеологии, коль скоро коллективное парадигматическое знание содержательно определяется не только дискурсивным образом. С другой стороны, зачастую самоочевидность оказывается причиной концептуальной путаницы, ведь социогуманитарное знание является *par excellence* междисциплинарным, так что элементы определения могут быть распределены по различным теоретическим системам. Так, категория «священное» едва ли может служить однозначным маркером социологического, феноменологического или антропологического определения. Конечно, в каждой из этих дисциплин понятие реализует конкретное терминологическое значение; однако под сомнением остается их теоретическая адекватность друг другу в формулировке, горизонт осмысленности которой задается *дисциплинарным* контекстом.

Достаточно противоречивым аспектом классификации определений по дисциплинарному критерию является и традиционная неоднозначность структуры и организации религиоведения. Действительно, вопрос о том, на какие именно дисциплины распадается религиоведение и каково их взаимодействие, был и остается одним из наиболее дискуссионных. Очевидно, что исключение социо-

логии или философии религии из комплекса трансформирует религиоведение, открывая одни познавательные возможности и исключая другие. В связи с этим, классификация определений по дисциплинарному критерию в качестве предварительного условия требует решения вопроса о классификации религиоведческих дисциплин, а это, в свою очередь, требует исследования вопроса о сущности и основных параметрах науки о религии. Поскольку решение вопроса о системе религиоведения будет существенным усложнением нашей задачи, мы остановимся на той области религиоведческих исследований, которая традиционно именуется феноменологией религии или феноменологическим религиоведением, коль скоро, – по крайней мере, исторически – этот подход считается ядерным для религиоведения.

В качестве рабочей гипотезы мы будем исходить из тезиса, наиболее отчетливо, насколько мы можем судить, сформулированного Й. Йенсенем, в соответствии с которым «определения суть обобщенные интерпретации <...> конструирующие образ религии посредством целого ряда метафор, обладающих достаточной точностью (*precision*), но в то же время гибких и открытых <...> определения – самые короткие из возможных версии теорий»⁶²². Если это верно и если верна как будто самоочевидная идея о том, что теории конструируются средствами конкретных научных дисциплин, то мы вправе ожидать возможности феноменологического определения религии. Соответственно, имеет смысл рассмотреть статус определений в конкретных проектах феноменологии религии, а также проанализировать средства, с помощью которых эти определения формулируются и приобретают значение. Это, на наш взгляд, позволит выявить, во-первых, «фигуру» феноменологического определения религии (если таковая существует), а во-вторых – роль и функцию определений религии в феноменологии. Для этого мы вкратце опишем статус и задачи, которые отводились феноменологии в религиоведении классическими представителями этой дисциплины, а также попытаемся соотнести сформулированные определения с дисциплинарными процедурами феноменологии (прежде всего классификацию, эпохе и эйдетическое видение).

Мы остановимся на проектах К.Тиле, П.Д. Шантепи де ла Соссе, Г. ван дер Леува, К.Ю. Блеекера, В.Б. Кристенсена и Н. Смарт. Этот выбор связан с тем, что указанные авторы, как правило, считаются ключевыми фигурами в развитии феноменологического религиоведения, несмотря на все различия в разработанных концепциях. Кроме того, нам представляется, эти концепции в значительной степени исчерпывают исторический горизонт феноменологии, знаменуя «до-классический» (К.Тиле, П.Д. Шантепи де ла Соссе) и классический (Г. ван дер Леув, К.Ю. Блеекер, В.Б. Кристенсен) этапы, а также этап нефеноменологии (Н. Сمارт).

К. Тиле и П.Д. Шантепи де ла Соссе – классификация и типология

В многочисленных описаниях феноменологии религии как направления (метода или дисциплины) в религиоведении характерной его чертой является классификация или типология, т.е. процедуры, позволяющие организовать мате-

⁶²² Jensen J.S. The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion. Aarhus, 2003. P. 63

риал, подлежащий анализу (неважно, в самой ли феноменологии или за ее пределами). В значительной степени именно ранний этап феноменологии, который мы условно называем до-классическим (имея в виду традиционный взгляд, согласно которому классический период начинается с работ Отто и ван дер Леува), был связан с задачами классификации феноменального многообразия, которая рассматривалась ее представителями как базовое условие научности религиоведения. Действительно, и для Шантепи де ла Соссе, и для К. Тиле⁶²³ именно систематизация религиозных явлений в классы и группы является условием недопущения в исследование религии скрытых или явных теологических предпосылок. Следует отметить, что, хотя понятие «эпохе» не использовалось на до-классическом этапе, Тиле и Шантепи исходили из представлений, во многом характерных для реализации этой установки⁶²⁴. Абстрактное, т.е. не обоснованное историческим (или этнографическим) материалом, понятие «религии» противоречит самой задаче религиоведения – рационального познания религий во всем их многообразии и полноте. Именно в этом контексте – противоречия между классификационной задачей науки и ненадежностью абстрактных понятий – формируется специфический подход к определению религии.

Религию Тиле определяет как то, что «в общем и целом под этим понятием имеется в виду, т.е. комплекс всех тех феноменов, которые неизменно именуются религиозными, в отличие от этических, эстетических, политических и т.п.»⁶²⁵. Подчеркивая, что вопрос о законности метафизики и философии остается открытым, Тиле ограничивает науку задачами исследования религии как историко-психологического, социального и «в целом человеческого феномена». По аналогии с наукой о языке, Тиле считает существенными чертами науки о религии, во-первых, широкое распространение религиозных феноменов, во-вторых, внутреннее единство, которое характеризует эту множественность фактов, в-третьих, внутреннюю связь этих фактов, которая делает возможными их классификацию и продуктивные умозаключения относительно их существа, наконец, в-четвертых, важность достигаемых результатов и истины, «которую мысль извлекает на свет из разделенных фактов»⁶²⁶. Причем подобно тому, как наука о языке не нуждается в обосновании, так и наука о религии является закономерным результатом развития мысли. «Сила, которая объединяет множественность этих феноменов, есть разум человека, проявляющий себя здесь как никогда полно и проявления которого являются причиной различия планов развития, всегда восходящих к одному источнику. Это единство делает возможной научную

⁶²³ См., в частности, обзор Ж. Ваарденбурга о деятельности Шантепи де ла Соссе и К. Тиле (Waardenburg J. Religion between Reality and Idea. A Century of Phenomenology of Religion in the Netherlands // Numen. 19.1972. P. 128-203)

⁶²⁴ Pye M. Problems of Method in the Interpretation of Religion // Japanese Journal of Religious Studies. 1(2-3).1974. P. 109; Molendijk A.L. Tiele on Religion // Numen. 46(3).1999. P. 249. См. также: Strenski I. Thinking about Religion: An Historical Introduction to theories of Religion. Blackwell Publishing, 2006. P. 172. Стренски соотносит с «эпохе» спокойную беспристрастность (calm impartiality) (Tiele C.P. Elements of the Science of Religion. Edinburgh-London, 1897. Vol.1. P. 8)

⁶²⁵ Tiele C.P. Elements of the Science of Religion. Edinburgh-London, 1897. Vol.1. P. 4

⁶²⁶ Ibid. P. 5-6

классификацию религий столь же законной, сколь и научную классификацию языков»⁶²⁷.

В концепции Тиле религиоведение распадается на два значительных раздела – философский и исторический, связь между которыми осуществляется в рамках морфологии как области сравнительно-типологических исследований. Интересно, что если история предоставляет эмпирический материал, то философия – понятийный инструментальный материал исследования. Собственно, возникает вопрос, на каком именно уровне, согласно Тиле, законно и эффективно определение религии? Прочитанный выше тезис является как будто историческим по сути, ведь в эмпирическом материале (совокупности памятников) границы между явлениями не могут быть установлены аподиктично. В то же время концепция (то, благодаря чему явления «неизменно именованы религиозными») должна быть, судя по всему, понята как условие возвышения над материалом, однако возвышения не философского по характеру, коль скоро речь не идет о сущности. В свою очередь, эти явления объединены неким принципом: «я имею в виду те манифестации человеческого сознания (*mind*) в словах, поступках, обычаях и институтах, которые свидетельствуют о его вере в сверхчеловеческое (*the superhuman*) и служат для установления связи с ним»⁶²⁸. Подчеркнутое противопоставление внутреннего (сущностного) и внешнего (явленного) как раз и делает религиоведение Тиле феноменологическим⁶²⁹. Следует отметить, что ранее, в 1876 г., Тиле определяет религию иначе, хотя и вполне в духе традиции: «религия в общем понимается как отношение между человеком и сверхчеловеческими силами, в которые он верит»⁶³⁰. Интересно, что во второй части фундаментального труда – Философии религии – Тиле вводит еще одно определение, не противоречащее предыдущей формулировке, но дополняющее ее привнесением некоторого психологизма: «Религия есть в сущности такое состояние сознания (*frame of mind*), в котором все его различные элементы обнаруживают свой источник. Религия есть благочестие (*piety*), проявляющее себя в слове и деле, в представлениях и обычаях, в доктрине и жизни»⁶³¹.

Подход Шантепи де ла Соссе, который впервые употребляет понятие «феноменология» (впрочем, часто в качестве синонима этого понятия используя понятие «морфология»), несмотря на некоторые специфические черты, конструируется сходным образом, хотя и характеризуется более подчеркнутой научной беспристрастностью⁶³². Примечательно, что Шантепи, описывая возникновение религиоведения, указывает, что оно было возможно только благодаря трем условиям. Во-первых, религия должна была быть осознана как предмет философско-

⁶²⁷ Tiele C.P. Elements of the Science of Religion. Edinburgh-London, 1897. Vol.1. P. 6

⁶²⁸ Ibid. P. 4

⁶²⁹ Molendijk A.L. Op. cit. P. 248-249

⁶³⁰ Tiele C.P. Outlines of the History of Religion, to the Spread of the Universal Religions. London, 1876. P. 2 (перевод голландского издания, опубликованного в 1876 году).

⁶³¹ Tiele C.P. Elements of the Science of Religion. Edinburgh-London, 1899. Vol.2. P. 196: из примера, который приводит Тиле, извлекается еще одно понятие – благоговение (*devotion*).

⁶³² В целом см.: James G.A. Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw. Washington, 1995. P. 92-99

го исследования (Кант, Гегель и Шлейермахер). Вторым условием стала философия истории, которая «стремится осмыслить жизнь человечества как целого, при этом не сосредотачиваясь на внешних обстоятельствах. <...> Перед нами теперь не судьбы народов, но также их социальные системы, материальная культура, развитие искусств и наук, история воззрений»⁶³³. Наконец, третьим условием стало развитие науки о языке, не только предоставляющей материал для религиоведения, но и в значительной степени направляющей его методологию⁶³⁴.

Шантепи также подразделяет науку о религии на две части, в соответствии с ее объектом. В рамках философии религии исследуется сущность, в истории религии – проявления этой сущности. Внутренняя связь между этими разделами оправдывается тем, что философия «была бы бесполезной и пустой, игнорируя при определении идеи религии факты, доступные наблюдению», тогда как «история религии не может преуспеть без философии, не столько в критике религиозных феноменов, сколько в самом определении того, является ли некий феномен религиозным, что требует пусть самого приблизительного, но определения религии»⁶³⁵. В свою очередь, история религии распадается на историю религии в узком смысле (исследующую историю письменных памятников) и этнографию, тогда как история – на метафизическую и психологическую части. Именно с последней более всего связана феноменология религии, которая «имеет дело с сознанием»⁶³⁶, причем важно, что поскольку внешние формы религии возможно исследовать только исходя из внутреннего процесса, то «религиозные акты и идеи отделены от не-религиозных посредством не внешней линии, но неким внутренним отношением»⁶³⁷. Суть этого отношения является предметом философии, тогда как феноменологическому исследованию подлежат лишь значения наиболее важных классов религиозных феноменов. Шантепи де ла Соссе также подчеркивает, что смысл конкретного класса невозможно понять вне тех систем значений, которыми их наделяет носитель традиции. Таким образом, «наиболее богатый материал феноменологии религии предоставляют религиозные акты, культ и обычаи народов в разные периоды истории, поскольку они суть единственное зеркало, в котором отражаются религиозные идеи и представления»⁶³⁸. При этом примечательно, что у Шантепи христианство оказывается в привилегированном положении – оно фактически исключено из сравнительно-исторических исследований, а потому не подвергается классификационной процедуре⁶³⁹.

Подобно тому как у Тиле морфология и онтология религии образуют два аспекта фактически одного метода, направленного на выявление закономерностей религии как всеобщего процесса, так у Шантепи де ла Соссе история и философия связаны принципом взаимной дополнительности. Знаменательно, что, в

⁶³³ Chantepie de la Saussaye P.D. *Manual of the Science of Religion*. London, 1891. P. 4

⁶³⁴ Ibid. P. 5-6

⁶³⁵ Ibid. P. 40

⁶³⁶ Ibid. P. 67

⁶³⁷ Ibid.

⁶³⁸ Ibid. P.69

⁶³⁹ Strenski I. *Op. cit.* P. 188

отличие от Тиле, Шантепи ограничивает свою область исключительно классификацией⁶⁴⁰: «мы стремимся не проанализировать религиозное сознание, но лишь исследовать значение (*meaning*) важнейших классов религиозных феноменов»⁶⁴¹, среди которых наиболее существенны «культ и религиозная доктрина, или – в более общем смысле – религиозное действие (*acting*) и мысль (*thinking*)»⁶⁴². Однако «подлинно научная классификация должна быть основана на существенных характеристиках религиозного процесса»⁶⁴³. Таким образом, классификационное решение требует дополнения, благодаря которому возможно было бы выявить то самое «внутреннее отношение» (см. выше), маркирующее явление как религиозное. По утверждениям самого Шантепи, преуспеть в этом помогает философия религии, однако определение, которое он дает, нельзя назвать философским. Скорее, оно представляет собой «динамический» вариант антропологического определения (неслучайно Йенсен его характеризует как «тэйлоровское»⁶⁴⁴), согласно которому религия есть «единство веры в сверхчеловеческие силы и их почитания»⁶⁴⁵.

Итак, феноменология религии в описанных концепциях представляет собой область, в которой осуществляется переход, с одной стороны, от истории к философии в содержательных интерпретациях сущности религии, а с другой, от философии к истории, поскольку последней необходим аппарат классификации и морфологии. Важно, что до-классики не отводили феноменологии роль самостоятельной дисциплины, скорее имея в виду систему дисциплинарных установок и процедур по описанию истории с тем, чтобы результаты этого описания могли быть включены в философский дискурс. Такую феноменологию можно было бы назвать вспомогательной религиоведческой дисциплиной; определения религии на этом уровне исследования преследуют классификационную и демаркационную цель, тогда как собственно аналитически значимое определение предполагает в качестве базовой категорию «сверхчеловеческой» силы (сил).

В.Б. Кристенсен и радикальная индукция

Один из самых спорных вариантов феноменологического метода был предложен В.Б. Кристенсеном. Задача феноменологии, по мысли ученого, – «систематическое исследование истории религии», в ходе которого производится классификация и группирование многочисленных и разнообразных данных. Такая классификация имеет результатом «общее знание» содержания (*content*) и ценности (*value*) явлений религии. Результат, в свою очередь, представляет собой не «сжатую» историю религии, но систематический обзор фактического материала». Исследование феномена в контексте сходных с ним явлений позволяет обрести понимание его внутренней логики, однако, что важнее всего, требует «творческой свободы мысли и развитой интуиции». Такую практику исследования – эмпатию – естественным образом дополняет своего рода «эйдетиче-

⁶⁴⁰ см.: James G.A. Op. cit. P. 73

⁶⁴¹ Chantepie de la Saussaye P.D. Op. cit. P. 67

⁶⁴² Ibid.

⁶⁴³ Ibid. P. 51

⁶⁴⁴ Jensen J.S. Op. cit. P. 80

⁶⁴⁵ Chantepie de la Saussaye P.D. Op. cit. P. 71

ское видение», в соответствии с идеей Кристенсена о том, что феноменология группирует феномены «согласно с их свойствами, соотносящимися насколько возможно с сущностными и типическими элементами религии». Сложность состоит как раз в неясности того, что именно принимать за эти «сущностные элементы». Кристенсен исходит из того, что между феноменами существует не только историческая, но и идеальная связь, которая, собственно, и делает возможной типологию.

Таким образом, автор устанавливает систему связей между тремя базовыми дисциплинами религиоведческого комплекса, а именно философией, феноменологией и историей. В рамках феноменологии группируются явления различных религий, тогда как их сущность задается исключительно в философской перспективе. «Идеи» религии, а, следовательно, и основа классификации, заимствуются феноменологией из философии религии. Примечательно, что Кристенсен распределяет указанные дисциплины не нормативно, но исходя из возможностей методов, лежащих в их основании: «феноменология – систематическая история религии и прикладная (*applied*) философия религии»⁶⁴⁶. Так, философия религии руководствуется дедуктивными процедурами, в результате которых каждый феномен помещается в тотальную перспективу абсолютного смысла. В то же время эта перспектива задает предпосылки для классификации. Тем не менее базовым методом феноменологии Кристенсен считает сравнение, которому предпосылается философское эмпатическое «прозрение» (*insight*)⁶⁴⁷. В свою очередь, методом истории религии является описание. Взаимодействие истории и философии в феноменологии, как отмечает Джеймс, у Кристенсена является еще более интенсивным, нежели у Шантепи, что, вероятно, связано с понимающим ее характером, а не только классификационным пафосом⁶⁴⁸.

Феноменология у Кристенсена играет важную роль пропедевтики в исследовании религии. В этом смысле он повторяет концепции ранних религиоведов, однако существенно понимание этой пропедевтики: в феноменологии религии исследователь имеет дело с собственными предубеждениями, религиозными и исследовательскими стереотипами. Однако вынесение их за скобки (эпохе) преследует цель духовного роста ученого, поскольку «исследование религии не может быть оторвано от личности исследователя». Принцип религиоведения Кристенсена – «думай так, как думает верующий» – оказывается решающим, и, следовательно, совершенно «рациональная и систематическая структура науки о религии невозможна»⁶⁴⁹.

Следует отметить неочевидный характер теоретических оснований в концепции Кристенсена. Ключевым аспектом феноменологии является ее обоснованность принципом эмпатии, который способствует как переходу от истории к философии, так и пониманию религиозной традиции в ее внеконтекстуальном

⁶⁴⁶ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. P. 9

⁶⁴⁷ Ibid. P. 10

⁶⁴⁸ James G.A. Op. cit. P. 143

⁶⁴⁹ Kristensen W.B. Op.cit. P. 10

значении⁶⁵⁰. Дело в том, что Кристенсен развивает до некоего методологического предела одну из основных процедур феноменологии, практику эйдетического видения⁶⁵¹. Если традиция всегда представляет собой замкнутую систему – а именно так обязан ее понимать исследователь во избежание привнесения в исследование некритических и стереотипных суждений – то задача феноменологии сводится к выявлению в этой традиции статичных смыслов, ограниченное число которых обеспечивает надежность понимания. Таким образом, история у Кристенсена подвергается радикальной герменевтизации, что, в свою очередь, приводит к специфическому пониманию элементов и религиоведения, и феноменологии. В действительности, если ключевой практикой является эмпатия (ограниченная процедурой эпохе), то религиозная традиция воспринимается исключительно в аспекте синхронной системы смыслов, тогда как ее динамика относится к сфере изменчивого исторического развития. Соответственно, и феноменология утрачивает свое содержательное тождество с историей, преобразуясь в формулу ее познания⁶⁵². Однако результаты этого познания, подчеркнем, абстрагированы от исторической реальности и существуют в контексте герменевтического понимания.

Согласно Кристенсену, «то, что действительно существенно, открывает философское исследование. Сущность – философское понятие, и формулировка этой сущности есть преимущественно задача философии религии»⁶⁵³, причем такая формулировка всегда будет предопределена личностным опытом исследователя-философа⁶⁵⁴. Более того, на основании только феноменов невозможно выяснить сущность религии⁶⁵⁵. Задача феноменологии – не столько выявлять сущность, сколько «схватывать» некий общий принцип, объединяющий все возможные религиозные феномены⁶⁵⁶. Поскольку же каждая религия есть «уникальная, автономная и абсолютная реальность»⁶⁵⁷, то возникает вопрос о возможности их сравнения. Кроме того, как подчеркивает Пай, в феноменологии Кристенсена существует требование изучать религию, не только ориентируясь на самоосмысление верующего, но также ее социальный и психологический аспекты.⁶⁵⁸

Йенсен, интерпретируя концепцию Кристенсена, предлагает считать «сущность религии» теоретическим объектом,⁶⁵⁹ позволяющим типически распределять феномены. Объединительным принципом, благодаря которому религиозные феномены выступают в качестве таковых и складываются в системы, позволяющие реализовывать сравнительный – подлинно феноменологический – метод, оказывается, в общем и целом, «священное» (*holy, holiness*). Показательно, что Кристенсен достаточно отчетливо говорит о недостатке подхода

⁶⁵⁰ Kristensen W.B. Op.cit. P. 3

⁶⁵¹ Jensen J.S. Op. cit. P. 89-91

⁶⁵² См., напр.: Sharpe E. Comparative Religion. A History. London, 1986. P. 273

⁶⁵³ Kristensen W.B. Op. cit. P. 9, 12

⁶⁵⁴ James G.A. Op. cit. P. 165

⁶⁵⁵ Kristensen W.B. Op. cit. P. 8; См. также: James G.A. Op. cit. P. 142-143

⁶⁵⁶ Kristensen W.B. Ibid.

⁶⁵⁷ Ibid. P. 6

⁶⁵⁸ Pye M. Comparative Religion: Introduction through Source Materials. N.-Y., 1972. P. 17

⁶⁵⁹ Jensen J.S. Op. cit. P. 91

Р.Отто⁶⁶⁰, который рассматривал «священное» не в качестве философской модели – что, согласно норвежскому исследователю, было бы вполне уместно, – а в качестве эмпирической данности. Иными словами, концепция Отто оправдана на уровне философии религии, но лишена смысла на уровне эмпирических исследований в истории или феноменологии.⁶⁶¹ «Мы иначе понимаем священное, когда за точку отсчета берем реальность веры человека (*faith of the believer*), а не “сущность” религии вообще. Эта реальность оказывается независимой и абсолютной; она недоступна нашей рациональной критике. Сложность здесь представляет высказывание об этой реальности, ее непредвзятое восприятие (*conception*), а также понимание ее изнутри»⁶⁶².

Итак, в концепции Кристенсена предметным полем феноменологии является история религии, концептуализирующаяся в системности ее смыслов. Феноменология ограничена практикой описания, которое способствует пониманию религии в системе философии; ее конечная цель состоит в проникновении в систему представлений верующего ради уяснения смысла религиозной традиции. Последовательно проведенный в жизнь принцип эмпатии – как ее понимает Кристенсен – препятствует какому бы то ни было дискурсивному определению религии, и, действительно, в его «Смысле религии» мы не найдем сколько-нибудь окончательной формулировки. Радикальное понимание эмпатии реализуется в радикальном индуктивизме феноменологии Кристенсена; единственно феноменологически адекватной процедурой исследования, сколько-нибудь сопоставимой с определением, оказывается классификация явлений в группы («космология», «антропология», «культ»), которые объединены представлением об их «священном» характере. Впрочем, для двух типов цивилизаций, на которые распадаются религиозные традиции, Кристенсен выделяет в качестве ключевого понятие «силы».

Отсутствие в феноменологии Кристенсена отчетливого определения религии связано с последовательным индуктивизмом соответствующих дисциплинарных процедур; если эмпатия способствует проникновению в явления традиции, то эйдетическое видение предметом имеет специфическое и уникальное, в отличие взглядов от ван дер Леува, для которого предметное поле феноменологии образуют не столько феномены, объединенные в классы, сколько классы сами по себе⁶⁶³.

Г. ван дер Леув и радикальное понимание

Концепция ван дер Леува, вероятно, наиболее сложна для анализа, что вызвано как ее внутренними особенностями, так и контекстом формирования; при этом оценки исследователей также достаточно противоречивы. Во-первых, отмечается как согласованность и строгость подхода ван дер Леува⁶⁶⁴, так и его

⁶⁶⁰ Kristensen W.B. Op. cit. P. 16

⁶⁶¹ Cox J.L. Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. London-New York, 2006. P. 110

⁶⁶² Kristensen W.B. Op. cit. P. 23

⁶⁶³ James G.A. Op. cit. P. 191

⁶⁶⁴ Jensen J.S. Op. cit. P. 65

методологическая противоречивость⁶⁶⁵. Во-вторых, ряд исследователей считают именно голландского ученого родоначальником подлинно феноменологического религиоведения, тогда как предшествующая традиция рассматривается скорее как предыстория⁶⁶⁶. Наконец, противоречиво оценивается и влияние Гуссерля на формирование подхода ван дер Леува – если одни исследователи подчеркивают центральный статус идей философской феноменологии⁶⁶⁷, то другие – напротив – указывают на совершенную самостоятельность его мысли⁶⁶⁸.

Несмотря на противоречивость этих оценок, они могут быть согласованы друг с другом. Действительно, уход ван дер Леува от классификации явлений как первоочередной задачи феноменологии к их интерпретации и пониманию оказался столь значительным, что последующее представление о феноменологии как дисциплине, в которой производится анализ специфики религиозного *сознания*, неизбежно связывается с именем голландского исследователя. При этом влияние Гуссерля вполне возможно рассматривать как опосредованное; не меньшее значение для концепции ван дер Леува имела философия Шелера⁶⁶⁹. Наконец, методология ван дер Леува оказывается согласованной, если рассматривать ее как самостоятельный проект, в известном смысле независимый от сложившейся в 30-е гг. религиоведческой традиции.

По ван дер Леуву задача религиоведения заключается не в объяснении, а в понимании религии, причем это понимание разворачивается сразу на нескольких уровнях. «Реальность», а тем более реальность религиозного переживания, по мнению ученого, следует воспринимать в ее тотальном смысле, в связи с чем ван дер Леув оспаривает традиционное понимание феноменологии как деятельности по классификации и типологии. Следует учитывать, что ван дер Леув употребляет в качестве синонима феноменологии психологию, впрочем, значение последней было значительно шире, чем общепринятое в то время⁶⁷⁰, и соответствует, скорее, концепции Дильтея. «Жизненный поток», согласно ван дер Леуву, «кон-

⁶⁶⁵ Неслучайно Ваарденбург в известном очерке рассматривает религиоведческую концепцию ван дер Леува через призму его теологических взглядов: Waardenburg J. Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist / Reflections on the Study of Religion. The Hague-Paris-New York, 1978. P. 187-248; см. также: Sharpe E. Comparative Religion. A History. London, 1986. P. 223-224

⁶⁶⁶ см., например: Sharpe E. Op. cit. P. 223-224; исключение делается для Зёдерблома

⁶⁶⁷ Strenski I. Op. cit. P. 187, Cox J.L. Op. cit. P. 118, 128; King U. Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion. Some Major Developments and Issues Under Debate Since 1950 // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin etc.: Mouton, 1984. Vol.1. P. 41

⁶⁶⁸ Sharma A. To the Things Themselves. Essays on the Discourse and the Practice of the Phenomenology of Religion. Berlin-New York, 2001. P. 68; James G.A. Op. cit. P. 11, 42-46, 231-233

⁶⁶⁹ например, интерпретация категории откровения, а также различие философского исследования сущности религии (*philosophische Wesenserkenntnis der Religion*) и конкретной феноменологии (Scheler M. Psychology, «Concrete» and «Essential» of Religion // Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. The Hague - Paris, 1973. Vol. 1. P. 163). Об эпохе см.: Leeuw van der G. Phanomenologie der Religion. Tubingen, 1933. S. 675

⁶⁷⁰ Waardenburg J. Religion between Reality and Idea. P. 163

центрируется» в феноменах, значение которых может быть воспринято адекватно лишь в контексте «сознания», иными словами, реальность религии это, прежде всего, реальность психологическая.

Коль скоро, по мысли ван дер Леува, «явление это то, что является», субъект явления – тот, кому нечто является, – не может быть исключен из исследования; напротив, именно переживание оказывается средой, в которой нечто себя проявляет. Отчасти это повторяет тезис Кристенсена, в соответствии с которым смысл (*meaning*) религии – это всегда смысл, существующий для ее носителя. Феноменологическое проникновение в суть объекта имеет два аспекта: «самоотречение» во имя посвященности в объект и «абстрактная интуиция» (эпохе)⁶⁷¹. Примечательно, что единство и внутренняя необходимость феноменологического проникновения детерминируется отсутствием различий между содержанием сознания исследователя и носителя традиции. Таким образом, понимание развивается на двух уровнях, «статически-феноменологическом» и «генетико-структуральном». В рамках первого рассматриваются явления как автономные элементы, в результате чего достигается понимание их феноменологически проясненных сущностей. Второй уровень исследования предполагает рассмотрение их структурных связей друг с другом, т.е. «единства жизни» и опыта как такового.

Ван дер Леув настаивает на том, что «опыт» феноменолога обладает конструктивным характером; творческая интуиция исследователя не столько анализирует сложившиеся, фиксированные элементы религии, сколько помещает их в тотальность собственного сознания. Таким образом, ван дер Леув смещает цель феноменологии с исследования вопросов исторического и метафизического характера на понимание явления в его целостности. Это понимание предполагает процедуры эпохе и эйдетического видения, однако последние не столько ограждают материал от его деформации аналитическим аппаратом исследователя, сколько позволяют последнему воспринять феномен естественным, т.е. интуитивным образом. Такая позиция определяется пониманием феномена как двусоставного целого. Леув исходит из того, что явление, раз проявившись, существует в контекстах, зачастую скрывающих его подлинный смысл. Исследование этих контекстов (психологических, социальных и исторических) осуществляется в феноменологически обогащенных дисциплинах (историческая психология, социология, история), которые – в противном случае – не имеют имманентного характера. Феноменология же в строгом смысле ориентирована на «схватывание» подлинного и непосредственного религиозного переживания в его чистой сущности.

Концепция ван дер Леува знаменует важный аспект классической феноменологии в целом, а именно выход феноменологии религии на доминирующие позиции внутри религиозно-философского комплекса. Дело в том, что по ван дер Леуву исследование религии не может быть редуцировано исключительно к «системе рациональности», поскольку в данном случае религия утрачивает свой подлинный сущностный смысл. Если психология и история по преимуществу связаны с анализом внешних аспектов религиозного переживания, то его сущность – «то,

⁶⁷¹ Zuruckhaltung («удержание»): Leeuw van der G. *Phänomenologie der Religion*. S. 640

что делает религию религией» – требует развития имманентного метода исследования. Соответственно, и принцип эпохе преобразуется из системы ограничительных процедур в методику, обязательную для достижения интуитивного, «творческого» понимания религии; эпохе в значительной степени идеализируется⁶⁷². Поскольку только феноменолог имеет возможность последовательно проводить в жизнь принцип эпохе, не рискуя при этом нарушить базовых дисциплинарных установлений, то дисциплиной, претендующей на полное познание религии является феноменология. Вторым важным следствием такого подхода становится возможность конструирования теологической феноменологии (ср. с «христианским религиоведением» в концепции Р. Отто), в основе которой – сочувственное познание сущности⁶⁷³.

Другим важным смещением становится значимость исторического материала. Ван дер Леув, сводя задачи религиоведения по преимуществу к описанию сути религиозного переживания, разрабатывает статическую феноменологию. Если в основе всех религиозных традиций лежит переживание, которое может быть сведено к конкретным (пусть рационально непознаваемым) смыслам, то они могут быть распределены, исходя из внутренней логики такого переживания. В этом случае критерием динамического развития религии будет не историческая реальность, а глубинная, лежащая в ее основании трансцендентальная логика смыслов переживания. Именно такой подход лег в основу известной – и неизменно критикуемой – классификации религий, которую разработал ван дер Леув. Интересно, что четыре класса (религия покоя, религия беспокойства, динамика религий в отношении к другим религиям, динамика религий в отношении внутреннего развития) не находят соответствия в исторической реальности, будучи при этом логически необходимыми элементами развития.

Особенность описываемого подхода состоит преимущественно в оценке эмпирического материала – ван дер Леув не заинтересован в разработке дескриптивной феноменологии⁶⁷⁴; именно поэтому и К. Рудольф оценивает его концепцию негативно, подчеркивая разрыв между историей и феноменологией⁶⁷⁵. С одной стороны, сам ван дер Леув исходил из того, что феноменология не должна быть эмпирической, коль скоро ее задача – понимание, отчего на своего рода «шкале» религиоведческих методов она попросту занимает положение выше «объективных»⁶⁷⁶. Неэмпирический характер феноменологии, вероятно, по мысли ван дер Леува, говорит в ее пользу. С другой стороны, очевидно, что у ван дер Леува реализуется совершенно специфическая концепция опыта; например, показательно, что Йенсен подчеркивает отсутствие в эпоху ван дер Леува концептуального языка, соответствовавшего его задачам⁶⁷⁷ (например, когнитив-

⁶⁷² Jensen J.S. Op. cit., P. 49

⁶⁷³ Sharma A. Op. cit., P. 44; Strenski I. Op. cit., P. 187; Sharpe E. Op. cit. P. 232

⁶⁷⁴ Sharpe E. Op. cit. P. 235

⁶⁷⁵ Rudolph K. Historical Fundamentals and the Study of Religion. New York, 1985. P. 55-58; см. также: Sharpe E. Op. cit. P. 230-235

⁶⁷⁶ о более высоком по сравнению с объективными науками статусе феноменологии и роли теологии см.: Wiebe D. The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy. New York, 1999. P. 181-183

⁶⁷⁷ Jensen J.S. Op. cit. P. 65

вистики, семиотики, теории метафоры). Эмпирическим материалом, доступным для феноменологического исследования, оказывается система трансцендентальных сущностей феноменов (концептуализирующихся в категориях «смысла» и «структуры»⁶⁷⁸), изучение которой предполагает эйдетическое видение (*Wesensschau*)⁶⁷⁹.

Нам представляется, что наиболее согласованная интерпретация «работы» этого метода была предложена А. Шармой, согласно которому проект ван дер Леува является средним уровнем феноменологии (*meso-level*)⁶⁸⁰. Прежде всего, в феноменологическом исследовании явлениям (1) приписываются имена (молитва, жертвоприношение и т.п.), (2) затем эти явления исследуются автономно и систематически, (3) после чего производится практика интеллектуального удержания (*Zurückhaltung*, эпохе), с тем чтобы определить степень вмешательства исследователя, (4) что позволяет прояснить (*aufklaren*) увиденное и (5) соотнести неорганизованную реальность феноменов с тем, что оказалось понятным⁶⁸¹.

Примечательно, что на этих уровнях в качестве основных оказываются различные категории, с чем, вероятно, связано отсутствие в работах ван дер Леува отчетливо сформулированного определения религии; скорее, в его текстах имеют место некие наброски к возможным определениям, неокончательные и операциональные. Здесь мы воспользуемся результатами исследования, проделанного Ричардом Плантингой⁶⁸², который попытался систематизировать соответствующие формулировки ван дер Леува. Прежде всего, «религия есть амбивалентное отношение к Священному»⁶⁸³, причем категория «священное» у ван дер Леува употребляется скорее как маркер (см. п.1 выше), позволяющий в первом приближении отличить религию от не-религии и сгруппировать соответствующие явления по классам (объект, субъект, сообщество). Именно в этом смысле священное оказывается центральной категорией феноменологии⁶⁸⁴. Наиболее очевидным содержанием категории «священное» является «сила» (*das Macht*), соответствующая объективному аспекту религии (см. п.2)⁶⁸⁵. В свою очередь, будучи системой проясненных феноменов (см. п.4 выше), религия оказывается «феноменом связи человека (или осознания этой связи) с чем-то или кем-то, с чем он считается или к чему внимательно относится»⁶⁸⁶.

Поскольку же необходимо прояснить сущность такой связи, причем в предельном – радикальном – смысле, следует осуществить процедуру понима-

⁶⁷⁸ о тождестве сущности и структуры в феноменологии см.: Sharma A. Op. cit., P. 40

⁶⁷⁹ см.: Waardenburg J. Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist. P. 201

⁶⁸⁰ Sharma A. Op. cit. P. 114

⁶⁸¹ Leeuw van der G. Phanomenologie der Religion. S. 676; см. также: Cox J.L. Op. cit. P. 120

⁶⁸² Plantinga R. An Ambivalent Relationship to the Holy: Gerardus van der Leeuw on Religion // Religion in History: The Word, the Idea, the Reality; La Religion dans l'histoire: le mot, l'idée, la réalité (eds. Despland M., Vallee G.). Waterloo, 1992. P. 93-100

⁶⁸³ Plantinga R. Op. cit. P. 96, со ссылкой на: Leeuw van der G. Inleiding / De Godsdiensten der wereld. Vol.1. Amsterdam, 1941. S. 4

⁶⁸⁴ Leeuw van der G. Op. cit. S. 24; Sharma A. Op. cit. 3; Sharpe E. Op. cit. 234

⁶⁸⁵ Leeuw van der G. Einführung in die Phanomenologie der Religion. S. 13-25

⁶⁸⁶ Leeuw van der G. Inleiding / De Godsdiensten der wereld. Vol.1. Amsterdam, 1941. S. 4, цит. по: Plantinga R. Idem.

ния, в рамках которой исследователь оказывается равным с субъектом религиозной традиции носителем смыслов. Коль скоро одним из элементов религиозной системы оказывается «сила», которая человеком переживается как нечто принципиально Иное, иррационализм в описании религии неизбежен⁶⁸⁷; он является следом того творческого порыва исследователя, благодаря которому и может состояться понимание (см. п.5 выше). Поэтому радикально феноменологическое понимание религии может быть сформулировано следующим образом: «За особое отношение, которое устанавливается между человеком и Другим, несет ответственность не человек, но Другой, Бог. Религия не есть человеческая деятельность, поступок или культурное достояние, но дар Бога человеку, то изменение, которое привносит Бог в человечество посредством откровения»⁶⁸⁸.

Таким образом, различные определения религии – пусть и достаточно нестрогие – знаменуют различные этапы феноменологического проникновения в феномены, т.е. процессы религиозного сознания. Такое видение сущности разворачивается в различных концептуальных системах, однако подчиненных некоей общей структурной логике. Религия как особое, двойственное отношение к священной силе может быть и описана принципиально двояко: с точки зрения субъекта и *sub specie* объекта, Иного. В связи с этим определение – не столько ограничение предметной области или экспликация реальной сущности религии, сколько творческая интерпретация исследователем логики трансцендентальных смыслов, образующих религиозные феномены, интерпретация, возможная благодаря не последовательной реализации эпохе и эйдетического видения, а их взаимодействию.

К.Ю. Блеекер – структура и значение

Интересно, что К.Ю. Блеекер, выступивший в защиту феноменологического метода в эпоху наибольшей его критики, а также в значительной степени реформировавший религиоведение в сер. 60-х гг., не сформулировал отчетливым образом определение религии, однако путь анализа, который он предпринял, заслуживает внимания. Блеекер использует термин «феноменология» в двух смыслах. Во-первых, это конкретная дисциплина, которая отличается от других научных дисциплин своей целью, а именно классификацией и пониманием религиозных феноменов. Во-вторых, это объективная научная позиция и подход к феномену религии как предмету исследования: позиция и подход, единственно возможные в любом научном исследовании религии.⁶⁸⁹ Этому принципу присущи следующие черты. Прежде всего исследователь старается исключить собственные суждения и занять позицию слушателя, который не выносит суждений, исходя из сложившихся ранее представлений, т.е. не задается вопросами об истинности/неистинности религии или религиозных феноменов, оставляя эти вопросы теологии и философии религии. Этот аспект метода определяется термином *epoche*. Кроме того, исследователь религии пребывает в поиске критериев един-

⁶⁸⁷ Leeuw van der G. *Phanomenologie der Religion*. S. 679

⁶⁸⁸ Leeuw van der G. *Inleiding / De Godsdiensten der wereld*. Vol.1. Amsterdam, 1941. S. 4, цит. по: Plantinga R. *Idem*.

⁶⁸⁹ Bleeker C. J. *The Phenomenological Method / The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden, 1963. P. 9

ства религиозных феноменов, называемых «сущностью и структурой». Этот аспект метода называется «эйдетическим видением». Хотя термины «эпохе» и «эйдетическое видение» имеют отчетливое гуссерлианское звучание, Блеекер категорически отрицает, что он использует их в каком-либо философском смысле, более того, «феноменология религии должна держаться подальше от философских импликаций». ⁶⁹⁰ Научный характер феноменологии религии, в свою очередь, определяется тремя чертами. Во-первых, она должна быть классификацией и описанием религиозных феноменов, на что претендовало доклассическое направление. Во-вторых, в феноменологии религии различаются различные типы религии и объясняется значимость каждого из них. В-третьих, она должна быть поиском сущности и структуры религиозных феноменов.

В концепции Ю. Блеекера феноменология религии распадается на три раздела: *theoria*, *logos*, *entelecheia* религиозных феноменов ⁶⁹¹. *Theoria* есть исследование значения религиозного феномена с точки зрения конкретной схемы классификации: «желание понять значение определенных религиозных идей ведет к систематизации религиозных фактов, взятых из различных религий». Примечательно, что Блеекер считает основой феноменологического метода классификацию, поскольку только в ее рамках возможно выделение наиболее общих формальных моделей, в которых религия себя проявляет. *Logos* есть раздел, в котором исследуется структура религиозного феномена. Такое исследование «обнаруживает скрытую структуру различных религий, показывая, что все они покоятся на строгих внутренних законах» ⁶⁹². В этом анализе феноменолог интересуется логикой, в соответствии с которой развивается религиозное чувство вне зависимости от его институциализации. Наконец, поиск *entelecheia* религиозного феномена есть исследование логической идеи в природе развития религиозности. По Блеекеру, феноменология религии не есть наука о сущности религии как таковой, но она стремится «охватить сущность большего или меньшего количества комплексов религиозных феноменов» ⁶⁹³, при этом она является «эмпирической наукой <...> исторической дисциплиной, пусть и имеющей тенденцию к систематизации». Логика феноменологического исследования (от *theoria* через *logos* к *entelecheia*) подчиняется необходимости исторического исследования: от классификации к пониманию значения каждого ее элемента и установлению внутренней логики динамики традиции. Блеекер утверждает, что именно феноменология способна предоставить средства такой фиксации эмпирического материала, вне которой исследование религии неизбежно тенденциозно и необъективно.

Отсутствие окончательного определения религии связано с известным утверждением Блеекера о том, что «религия – слишком сложная сущность, что-

⁶⁹⁰ Bleeker C. J. The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences, particularly theology, sociology of religion, psychology of religion and phenomenology of religion // Numen.1.1954. P. 152

⁶⁹¹ Bleeker C. J. La structure de la Religion / The Sacred Bridge. P. 36-51

⁶⁹² Bleeker C. J. The Relation of the History of Religions ... P. 150

⁶⁹³ Bleeker C. J. Ibid. P. 158

бы охватить ее одной фразой»⁶⁹⁴. Пожалуй, наиболее «структурной» остается формулировка, в соответствии с которой «религия всегда была и остается отношением человека со сверхчеловеческой силой»⁶⁹⁵, завершающая анализ, который мог бы быть назван «онтосемантическим». Действительно, Блеекер, подчеркивая, что «метафизические» и философские (де Вос, Трельч, Х. де Грааф, Шлейермахер) подходы нельзя назвать успешными, последовательно рассматривает возможные понятия, которые могли бы образовывать ядро религиозных феноменов⁶⁹⁶. Это, в первую очередь, понятие «силы», которое – вполне в духе традиции – сопоставляется Блеекером с «маной». Блеекер (со ссылкой на Виденгрена) подчеркивает, что это понятие включает в себя аспект «сверхъестественного», а, следовательно, едва ли применимо по отношению к архаическим религиям (для которых нехарактерно противопоставление естественного и сверхъестественного). В свою очередь, понятие «Бог» оказывается чересчур ограниченным, а понятие «священное» (Отто, ван дер Леув, Элиаде) – чрезмерно «личностным»⁶⁹⁷. Блеекер рассматривает различные лексемы со значением «божественное» (*netsjer, el, asura, deus*), каждая из которых предполагает богатую семантику, однако примечательным оказывается сходство смыслов, благодаря которым эта семантика образует своего рода систему. Позволим себе большую цитату. «В результате предпринятого исследования могут быть выделены следующие представления (в качестве общего содержания понятия силы – *A.P.*): 1. нуминозная сила, 2. божественное существо чистого (в ритуальном смысле – *A.P.*) культового пространства, владеющее творческой силой, 3. божество, которое может быть призвано приношениями, 4. властелин, влияющий на людей и мир, часто пребывающий на небесах, 5. светлое существо ясного неба, 6. распределитель жизненных благ, 7. мудрый и деятельный бог, ведущий по пути истины к ее торжеству, или божественное существо, позволяющее противостоять хаосу»⁶⁹⁸. Именно это многообразие смыслов образует *logos* религии, тогда как в феноменальном многообразии – на уровне *theoria* – могут проявляться лишь некоторые из них. В этом случае каждая традиция может определяться специфическим «ключевым словом».

Мы видим, что решение классификационных задач, а также выявление общей структуры феноменов, объединенных в тот или иной класс, в феноменологии Блеекера приводит к результатам, сходным с реализацией проекта Кристенсена. Действительно, если созерцание (*theoria* в исходном греческом смысле) религиозных явлений и позволяет выявить некое общее их содержание, то оно всегда будет ограничено конкретной схемой классификации или конкретной традицией. Переход на уровень структурных исследований, собственно, представляет собой конструирование некоей системы смыслов, которая реализуется в феноменах исключительно фрагментарно и никогда – полным образом. В свою

⁶⁹⁴ Bleeker C.J. *The Key Word of Religion / The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden, 1963. P.39

⁶⁹⁵ Bleeker C.J. *Ibid.* P. 51

⁶⁹⁶ *Ibid.* P. 40

⁶⁹⁷ *Ibid.* P. 45

⁶⁹⁸ *Ibid.* P. 50

очередь, определение, вероятно, имеет право на существование именно на уровне «логоса», содержательно подытоживающем этап *theoria*. Таким образом, в концепции Блэккера теоретически узаконена возможность множественного определения религии как «отношения человека со сверхчеловеческой силой», коль скоро существенные свойства этой силы всегда контекстуально ограничены традицией.

Н. Смарт – система и структура традиции

В современном религиоведении феноменологическая концепция Н. Смарта является, вероятно, наиболее интересной – как с точки зрения детализации теоретических оснований, так и в контексте последующей рецепции. С одной стороны, у Смарта феноменологический метод оказывается предметом постоянной рефлексии, что позволяет исключить из исследования религии скрытые предпосылки, мировоззренческие и культурные стереотипы и т.п. Во-вторых, феноменология Смарта ориентирована, скорее, на анализ структуры религиозной традиции⁶⁹⁹, нежели на исследование структуры религиозного переживания или значения конкретного феномена. Это, в свою очередь, делает феноменологию не сущностной, но контекстуальной⁷⁰⁰.

Пожалуй, наиболее существенными элементами данной концепции, благодаря которым стали возможны указанные выше изменения в феноменологии, являются взаимодействие принципа методологического агностицизма и процедуры «заклЮчения в скобки» (*bracketing*, эпохе), принцип структурного описания, а также идея измерений религии, трансформировавшая классические типологии. Действительно, Смарт, анализируя сложившиеся традиции употребления понятия «феноменология религии», выделяет несколько базовых смыслов, описание которых задает возможный горизонт соответствующей методологии. Во-первых, это словосочетание часто выступает как «слоган», маркирующий отличие истории религий от теологии. Действительно, на заре религиоведения именно феноменология (в аспекте таксономии, классификации и морфологии элементов истории религии) была линией, ограждавшей науку о религии, ориентированную на описание разнообразия, от сравнительной теологии, ориентированной на нормативное его объяснение⁷⁰¹. Во-вторых, это словосочетание означает более продуктивный метод исследования, «восходящий к гуссерлианской феноменологии, вдохновившей Ваха»⁷⁰². Со ссылкой на Блэккера Смарт подчеркивает, что «эпохе» (*bracketing*) в качестве *дисциплинарного установления* не восходит напрямую к Гуссерлю, но является результатом развития религиоведения, пусть на некотором этапе и испытавшего влияние Гуссерля⁷⁰³. «Вах рассматривал феноменологию как метод обнаружения сущностей или типов феноменов в религии». Действительно, «феноменологическая типология чрезвычайно полезна и необходима в сравнительном исследовании религий», поскольку «в сравнении или противопоставлении верований мы вынуждены оперировать общими кате-

⁶⁹⁹ Sharma A. Op. cit. P. 27

⁷⁰⁰ Ibid. P. 158

⁷⁰¹ Smart N. Science of Religion and the Sociology of Knowledge. Princeton, 1977. P. 19

⁷⁰² Ibid.

⁷⁰³ Ibid. P. 20

гориями <...> и самим фактом их использования мы отдаем себя во власть типологии»⁷⁰⁴. Тем не менее понятие «сравнительное исследование религии», по мысли Смарта, шире простой типологии, использование которой вовсе не предполагает того, что исследователь исходит из дисциплинарных установлений феноменологии⁷⁰⁵. При этом ученый, использующий процедуры сравнения, должен оговаривать смысл и значение соответствующих категорий, более того, именно прояснение категориального аппарата и делает исследователя представителем той или иной религиоведческой дисциплины.

Однако, в-третьих, «феноменология Ваха идет дальше простой типологии <...> предполагая скрытую метафизику. В этом отношении он сближается с Отто и Элиаде»⁷⁰⁶. Смарт подчеркивает, что в данном случае несколько некорректно высказываться за или против скрытой метафизики; и апология метафизики, и ее критика равно обосновываются нормативными критериями, а их реализация не поддается проверке. Согласно Смарту, религиовед обязан исходить из принципа «методологического агностицизма» (отказа от постановки и решения вопросов метафизического характера)⁷⁰⁷, который разворачивается в процедуре «эпохе»⁷⁰⁸. Таким образом, следует различать феноменологию религии как систему чисто типологических процедур и как систему метафизических утверждений о религиозном объекте.

Наконец, в-четвертых, феноменология религии означает «процедуры понимания смысла религиозного акта, символа, института и т.д., которым их наделяет участник религиозного процесса»⁷⁰⁹. Такая традиция феноменологии отсылает к «своего рода имагинативной партиципации с миром актора»⁷¹⁰, не предполагая кросс-культурной типологии. Здесь полным и адекватным образом реализуется процедура «вынесения за скобки» или «эпохе», и именно этот четвертый смысл понятия «феноменология религии» является центральным для позиции Смарта. В основе его концепции лежит тезис о том, что интенции реализуются в особых полях (*fields*), исследование которых возможно благодаря тому, что акторы в процессе автоинтерпретации сами распределяют миры значений посредством ограниченных средств концептуализации. Специфика религиоведения как науки по Смарту состоит в том, что его предметная область образована системой т.н. «феноменологических объектов»⁷¹¹, представляющих собой интенции акторов, существующие в коммуникативном пространстве. Иными словами, жизненный мир носителя традиции фиксируется лишь тогда, когда сами участники религиозного процесса делают его элементы предметом интерпрета-

⁷⁰⁴ Smart N. *Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. Princeton, 1977

⁷⁰⁵ Smart N. *The Phenomenon of Religion*. London, 1973. P. 87

⁷⁰⁶ Smart N. *Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. P. 19

⁷⁰⁷ Ibid. P. 53-54

⁷⁰⁸ Ibid. В целом, Смарт избегает понятия «эпохе», употребляя устоявшееся в англоязычной литературе понятие *bracketing* («заклучение в скобки»): Smart N. *The Phenomenon of Religion*. P. 76

⁷⁰⁹ Smart N. *Science of Religion and the Sociology of Knowledge*. P. 20

⁷¹⁰ Ibid.

⁷¹¹ Ibid. P. 54

ции и автоинтерпретации⁷¹². Существование таких объектов необходимым образом предполагает их производность от социальных установлений и норм, что, в частности, выражается в селекции языковых средств, к которым прибегает актор в интерпретации религиозности (как правило, это не дескриптивы, но перформативы)⁷¹³.

Аспекты религии Смарт называет «измерениями», подчеркивая, что исследование «Религии» самой по себе и по существу «нереалистично»⁷¹⁴ в силу того, что базовые категории такого исследования – сверхсодержательные и абстрактные одновременно – провоцируют на формулировку суждений нормативного характера. Всего Смарт выделяет шесть измерений религии, исходя из определения: «Религия в целом (*a religion*) или религия определенной группы (*the religion of the group*) есть совокупность установленных ритуалов, связанных (*identified*) с традицией и выражающих и/или вызывающих священные переживания, направленные на божественный или сверхбожественный фокус, который обнаруживается в контексте феноменологического окружения человека и, по крайней мере, частично описывается мифами или же мифами и доктринами»⁷¹⁵. Таким образом, «измерениями религии» являются ритуальное, мифологическое, доктринальное, этическое, социальное и измерение опыта⁷¹⁶.

Интересно, что в 1987 году Смарт указывал на невозможность формулировки окончательного, итогового определения религии, ставшего бы результатом сравнительно-исторического исследования, поскольку «религиозный характер» тех или иных явлений «возможно, является исключительно химерой, порожденной языковыми конвенциями Европы»⁷¹⁷. В свою очередь, подход Смarta позволяет избежать опасности описывать традиции принципиально чуждым им языком; феноменологическое окружение человека структурировано таким образом, что элемент «религиозности» концептуализируется *независимо от исследователя*, благодаря наличию фокуса традиции – категории, играющей в феноменологии Смarta ключевую роль. Будучи «главным объектом культа или – шире – религии»⁷¹⁸, он является смыслом, вокруг которого интегрируются феномены или фрагменты феномена. Собственно говоря, это реинтерпретированное традиционное понятие религиозного объекта, поскольку речь идет о центральном элементе религии, группирующем все возможные измерения в единое целое традиции.

⁷¹² Smart N. Science of Religion and the Sociology of Knowledge; Smart N. The Phenomenon of Religion. P. 129

⁷¹³ Smart N. Science of Religion and the Sociology of Knowledge. P. 50

⁷¹⁴ Idem. The Phenomenon of Religion P. 44

⁷¹⁵ Smart N. Science of Religion and the Sociology of Knowledge. P. 15

⁷¹⁶ Такова концепция, представленная в монографии «Религиозный опыт человечества» (Smart N. The Religious Experience of Mankind. New York, 1969). Впоследствии она была дополнена седьмым измерением – материальным, а также «секулярными» аналогами религиозных мировоззрений, что позволило, в частности, включить в религиозоведческие исследования идеологии (Smart N. The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations. Cambridge, 1992).

⁷¹⁷ Smart N. Comparative-Historical Method [First Edition] // // The Encyclopedia of Religion (ed. Jones L.). 2ed ed. New York-London, 2005. Vol. 3. P. 1869

⁷¹⁸ Smart N. Science of Religion and the Sociology of Knowledge. P. 67

В предложенном Смартом определении важно то, что оно позволяет формировать структурные описания и, будучи операциональным (рабочим), обойти традиционные ограничения языка; его референтом является не столько религия как некая эмпирическая данность, сколько соответствующий способ ее описания. Структурность описания у Смарта является обязательным условием эффективного феноменологического исследования: «задача феноменолога <...> состоит в разработке структурно, а не теоретически обогащенного описания (*account*)»⁷¹⁹. Именно поэтому феноменология Смарта оказывается объяснительной, но не редуccionной – она имеет предметом не столько феномены, сколько отношения между ними (или рассматривает феномен как систему отношений)⁷²⁰.

Заключение

При всей фрагментарности предложенного выше анализа можно выделить несколько примечательных, на наш взгляд, закономерностей, характеризующих определения религии, сформулированные в дисциплинарных границах феноменологии. Во-первых, как ни парадоксально, определения реализовывали разные познавательные стратегии, хотя преимущественным способом является «реальный» метод в соответствии с классификацией Р. Бэйрда (в которой реальным определениям противопоставляются лексические)⁷²¹. Действительно, в силу необходимости обосновывать или разрыв с теологией (Тиле, Шантепи де ла Соссе, отчасти Блеекер), или центральную роль феноменологии в религиоведении (ван дер Леув) данные определения, как правило, ориентированы на выявление того, *что есть религия в действительности*. Феноменологические определения, с одной стороны, оказывались операциональными и выполняли, скорее, прагматические задачи конкретного исследования, тогда как их теоретическая значимость и универсальная применимость во многом оставалась за скобками. В этом контексте показателен отказ Кристенсена от дискурсивно строгого определения вследствие радикализации индуктивного пафоса религиоведения.

С другой стороны, сравнительная и классификационная задачи, традиционно в большей или меньшей степени приписывавшиеся феноменологии религии, требовали использования таких определений в широкой кросс-культурной перспективе, и «рабочие» определения оказывались методологически необходимыми на уровне теоретических обобщений, так или иначе свойственных любой религиоведческой таксономии. В этом случае «реальность» религии вполне отчетливо *конструировалась* – или средствами приписывания имен (ван дер Леув), или отсылкой к существующей практике словоупотребления (Тиле), или же со-

⁷¹⁹Smart N. Comparative-Historical Method [First Edition] // // The Encyclopedia of Religion (ed. Jones L.). 2ed ed. New York-London, 2005. Vol. 3. P. 1869

⁷¹⁹ Smart N. Science of Religion and the Sociology of Knowledge P. 58

⁷²⁰ Strenski I. Op. cit. P. 194

⁷²¹ Baird R.D. Category Formation and the History of Religions. 2d Ed. Berlin-New York, 1991. P. 10-13

зданием системы универсальных смыслов религиозных объектов (Блеекер). Иными словами, мы наблюдаем реализацию, хоть и достаточно слабую, нескольких типов номинальных определений – лексического (Тиле) и нормативного (ван дер Леув), если воспользоваться классификацией Робинсона⁷²². Интересно, что подход, предложенный Блеекером, не вполне укладывается в эту схему, соответствуя, скорее, некоторым современным вариантам политегического определения.

На наш взгляд, достаточно показательным оказывается отсутствие в описанных концепциях функциональных определений. Напомним, что еще в середине 60-х гг. XX в. Питером Бергером и Милфордом Спиро⁷²³ была предложена классификация, в соответствии с которой определения религии распадаются на два класса, а именно содержательные и функциональные. Если первые, как правило, выполняют демаркационные задачи и сообщают о составляющих религии, позволяя отличить религиозное от не-религиозного, то вторые концептуализируют возможные типы воздействия религии на социум, индивида или культурную традицию. Важно, что функциональные определения (например, определения Дюркгейма или Йингера) предполагают в качестве основания наличие развернутой теоретической модели, в связи с чем являются скорее объяснительными, нежели описательными. Неслучайно функциональные определения разрабатывались преимущественно социологами. Отсутствие функциональных определений в проанализированных концепциях свидетельствует о том, что – по крайней мере, на уровне декларируемого метода – в феноменологии отсутствовала тенденция к объяснительным схемам. Даже наиболее «сильные» в онтологическом смысле проекты (Отто или Элиаде) характеризуются разработкой содержательных определений, пусть их эпистемологическое ядро и образовывала отсылка к метафизической реальности религиозного объекта.

В свою очередь, это позволяет сделать немаловажный вывод, а именно: референтом феноменологических определений является реальность, в теоретическом смысле слабо проинтерпретированная, тогда как референт функциональных определений – теоретическая схема, а не эмпирическая данность. Конечно, едва ли возможна нетеоретическая концептуализация эмпирической реальности, однако в данном случае речь идет о *степени* теоретической или эмпирической нагруженности определений. Вероятно, столь подчеркнуто нетеоретический характер (даже в концепции ван дер Леува) определений является следствием реализации процедуры эпохе, пусть и весьма различным образом понимаемой. Интересно, что характер «содержательности» определения напрямую зависит от понимания эпохе. Так, отказываясь от окончательных формулировок, Кристен-

⁷²² Robinson R. Definition. Oxford, 1968. P. 31; на наш взгляд, перевод англ. legislative как «нормативный» соответствует контексту.

⁷²³ Spiro M. Religion: Problems of Definition and Explanation // Anthropological Approaches to the Study of Religion (ed. Banton M.). London, 1966. P. 85-126; Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, 1967. P. 175-177

сен уходит от сколько-нибудь редукционных схем; Блеекер, провозглашающий условием реализации эпохе структурную организованность феноменов, подлежащих анализу, фактически структурирует явления, обнаруживая их сущность (эйдетическое видение), тогда как ван дер Леув видит в эпохе условие творческой интерпретации религиозности исследователем.

Другой немаловажной особенностью является наличие в проанализированных определениях отсылок к религиозному объекту. Категории «сила» (*power, das Macht*) или «священное» (*Holy, holiness, das Heilige*) являются обязательными, хотя и выполняют различную функцию. Для ван дер Леува священное является маркером религиозности, однако универсальный характер соответствующих представлений делает «священное» объективным, и прежде всего объективным для субъекта, переживающего данные отношения. Таким образом, исследование религии не может быть полноценным и легитимным без учета этой объективной составляющей религии. Для Блеекера речь идет скорее о логике религиозных представлений, которые оказываются достаточно ограниченными в обращении к категории силы; структура религиозных представлений центрирована (по крайней мере, на уровне семантики) идеей сверхчеловеческой силы. В до-классической феноменологии (Шантепи де ля Соссе, Тиле) «тэйлоровское» определение обеспечивало возможность классификации и типологии религиозных явлений в отличие от других явлений человеческого духа.

Интересно, что даже определение Смарта, подход которого совершенно лишен и скрытой теологии, и каких бы то ни было нормативных предпосылок, содержит указание на религиозный объект – Фокус традиции. Этот религиозный объект является объектом исключительно в структуре соответствующей религии; таким образом, его реальность оправдывается системой самой религиозной традиции. Тем не менее наличие такого объекта обязательно для феноменологического определения религии. Примечательно, кстати, что Арнал полагает эту черту – отсылку к объекту – общей для всех содержательных определений⁷²⁴.

Нам представляется, что наличие в структуре определений категорий, так или иначе соотносящихся с религиозным объектом, связано со второй очевидной составляющей феноменологического религиоведения, а именно процедурой эйдетического видения, необходимостью соотнесения феноменального многообразия с неким фундаментальным принципом его организации. В связи с этим можно предположить, что наличие религиозного объекта в подобных определениях есть не столько проявление скрытых метафизических обязательств, сколько артефакт (или вполне закономерный результат) реализации эйдетического видения, которое, следует отметить, далеко не всегда является процедурой дедуктивной (см., например, концепцию Кристенсена).

⁷²⁴ Arnal W.E. Definition // Guide to the Study of Religion (eds. Braun W., McCutcheon R.). London-New York, 2000. P. 27

Справедливости ради следует отметить, что указанные особенности определений можно рассматривать как свидетельство методологической несостоятельности феноменологии религии как *целостной научной религиозной дисциплины*, коль скоро определения религии не являются специфически феноменологическими. В качестве аргумента можно привести примечательное структурное сходство определений, сформулированных за пределами классической (и неклассической) феноменологии, например вариант семантического определения Йенсена, согласно которому «религия есть особая семантическая область, предполагающая тесное взаимодействие символического универсума с комплексом действий и связанных с ними институтов... Референтом этой семантической области являются контринтуитивные сверхъестественные сущности, которые могут взаимодействовать с человеком»⁷²⁵. В. Ханegraаф также предлагает определение, весьма сходное с формулировкой Смарта, при этом не следуя духу феноменологии: «Религия – любая символическая система, воплощенная в социальном институте, которая оказывает влияние на деятельность человека тем, что предоставляет возможность ритуально подкрепляемого контакта между повседневным миром и более общей метаэмпирической системой смыслов (*framework of meaning*)»⁷²⁶.

Бесспорно, анализ структуры, статуса и роли определений в других феноменологических проектах (Зёдерблома, Отто, Виденгрена, Элиаде, Ваарденбурга, Хульткранца и др.) позволил бы существенно скорректировать сформулированные выводы. В частности, очевидно, что «сильные» версии феноменологии – за счет привнесения отчетливо метафизических идей – как раз предполагают формулировку весьма специфических определений. Исследование истории определений могло бы способствовать построению особой истории религиозных дисциплин как процесса расширения соответствующих терминологических тезаурусов, а также выявить элементы, необходимые для различных вариантов дисциплинарной организации религиозного образования. В конечном счете, такое исследование определений религии позволило бы проанализировать возможности концептуальных средств, разработанных соответствующими дисциплинами, и обозначить концептуальные границы свойственных им метаязыков.

⁷²⁵ Jensen J. S. On a Semantic Definition of Religion // *The Pragmatics of Defining Religion*. P. 428

⁷²⁶ Hanegraaff W.J. Defining religion in spite of history // *The Pragmatics of Defining Religion*. P. 372. Ханegraаф различает определение религий, эффективное в исследовании конкретных традиций, процитированное выше, и определение религии как универсального понятия, в соответствии с которым «религия – любая символическая система, которая оказывает влияние на деятельность человека тем, что предоставляет возможность ритуально подкрепляемого контакта между повседневным миром и более общей метаэмпирической системой смыслов» (*Ibid.*, P. 371).

Глава 8. РОН ХАББАРД И ЭРИХ ФРОММ О РЕЛИГИИ

*Духу требуется воплощение,
чтобы стать реальным (действенным).*

Пауль Тиллих

Введение

Одной из важнейших социальных функций религии считается интеграционно-сегрегационная в силу того, что конфессия и объединяет единоверцев в сплоченную группу, и одновременно выделяет ее как особенную, что в итоге разделяет общество по критерию отношения к конфессиональным ценностям⁷²⁷. Собственно религиозная форма общественного сознания в каждой конфессии включает однозначно-одностороннее понимание истины в картине мира, которая зачастую базируется на бинарных оппозициях традиционалистского сознания⁷²⁸ свой-чужой, добро-зло, вред-польза и т.п. В противопоставлении членов этих оппозиций верующие практически всегда подчеркивают контраст и даже конфликт. Однако, – замечает Г. Савин, – «мир не черно-белый, а цветной, разноцветный, многотонный, с огромным количеством оттенков, в нем часто одно переходит в другое. Но религиозное сознание крайне консервативно и неохотно выстраивает более сложные парадигмы, допускающие третий и последующие компоненты»⁷²⁹. Что же это за парадигмы и можно ли их претворить в жизнь верующих? В «Свече» № 23 на базе документов мировой культуры я показал возможность интегрального подхода к решению этих вопросов, который в настоящем сообщении детализируется на конкретном примере рассуждений заглавных авторов о религии.

Отсюда целью настоящего сообщения является поиск возможных информационных маркеров для выявления характеристических образов определенных конфессий, взаимосвязанных с релевантными понятиями. Религиоведческая практика показала, что такими маркерами является цветовая частотность в Священных писаниях любой религии. Это объясняется тем, что цвет и религиозная духовность – онтологически идеальные предикаты бытия, благодаря чему и по-

⁷²⁷ Астапов С. Контексты религиоведческого исследования материалов в отношении признаков экстремизма. // Религия и право. 2014. 01(68). С. 3-5.

⁷²⁸ «Бинарные оппозиции связаны с традиционалистским сознанием, а также с авторитарными и тоталитарными общественными системами, упрощающими и утрирующими устройство мира и его ценности, в них в большинстве случаев отсутствует середина... Экзистенциальная инвариантная бинарная оппозиция понятий «добро/зло» ... пронизывает дискурс любой религиозной коммуникации» [Савин Г. К проблеме лингвистической экспертизы... // Религия и право. 2014. 01(68). С. 6-12]. Однако еще Аристотель на этой оппозиции строил «принцип исключенного третьего», здесь же и формальная логика Запада, и рационализм нашей науки, и бинарная логика машинного языка... Ниже мы вернемся и к этой авторитарности, и к тоталитаризму нашей науки.

⁷²⁹ Савин Г. К проблеме лингвистической экспертизы... // Религия и право. 2014. 01(68). С.9.

является их имманентная связь друг с другом. Поскольку религиозная духовность до сих пор не имеет адекватных путей операционализации, то благодаря этой связи, с одной стороны, а с другой, – определенной связи между цветовым перцептом и релевантным цветовым стимулом возникает возможность достижения цели работы.

1. Философия психоанализа и Саентология

Как отмечает М.И. Одинцов, «в рамках толерантного подхода к иным мировоззренческим убеждениям и мнениям, главное состоит не в том, чтобы отрицать иные точки зрения просто на том основании, что они “не наши” и не совпадают с внутренними чувствами и взглядами конкретного человека. Все же куда существеннее понять иную сторону, уяснить, чем она руководствуется, что в ее позиции соответствует тем ценностям и идеалам, что мы сегодня называем общечеловеческими»⁷³⁰. Именно это уяснение – сопоставление двух точек зрения на момент возникновения Дианетики/Саентологии – и является целью настоящей работы.

Я всегда почитал Эриха Фромма (1900-1980) – не только гуманиста, но и весьма последовательного мыслителя. Однако как-то мне попался журнал «Человек» (1996, №2), в котором я обнаружил совершенно другого Фромма⁷³¹ чуть ли не с фанатической ненавистью к Рону Хаббарду (1911-1986), с откровенно нелогичными положениями аргументации, с абсолютизацией исключительно своего понимания «знания» и т.д. и т.п. Что это? Откуда? Почему? И если эти вопросы явились мотивом написания настоящего сообщения, то цель его – попытка найти адекватные ответы при одновременном цитировании обоих авторов в русле методологии хроматизма как междисциплинарного исследования религиозности. Поскольку Э. Фромм и Р. Хаббард оказались «по разные стороны баррикады», то ради объективности я привлек (в качестве «третейских судей»), с одной стороны, психолого-информационные замечания их современника Грегори Бейтсона⁷³² (Gregory Bateson, 1904-1980). С другой, – мысли их

⁷³⁰ Одинцов М.И. Лафайет Рональд Хаббард: биография человека. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.rusoir.ru/03print/svoboda-sovesti/02/> (дата обращения: 12.03.14)

⁷³¹ Фромм Э. «Дианетика»: искателям сфабрикованного счастья "New York Herald Tribune Book Review", 3 сентября 1950 г. Опубликовано в журнале «Человек». 1996. №2. С. 54-59. Обратим особое внимание на фроммовский эпитет «сфабрикованное», примененный к понятию «счастье». Человек разумный никогда не сможет актуализировать в своем представлении данную Фроммом формулу из-за того, что формальная логика понятия «фабрика» – как конкретной лексики – здесь разорвана своим образным содержанием ‘счастья’ как сублимированного концепта, а, следовательно, и восприниматься не сможет ни как чувственный образ, ни как доступное логике понятие. Вероятно, Э. Фромм понимал, что логическая система человека, воспринимающая эту «информацию», будет противоречить образной логике ее адекватного представления и, в свою очередь, Дианетика будет оценена исключительно как противоречащая всему человеческому опыту, что ему и требовалось доказать данной рецензией.

⁷³² Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000. 476 С.

предшественников – энергетико-информационные Эрнста Маха (Ernst Mach, 1838-1916)⁷³³ и религиозно-философские Уильяма Джеймса (William James, 1842-1910).

Итак, Эрих Фромм: «Никогда еще люди так не интересовались психологией и искусством жизни, как сегодня. Притягательность книг по этому поводу является симптомом серьезной озабоченности человеческими, а не одними материальными, сторонами существования. Но среди книг по этому предмету имеются не только удовлетворяющие нужду в разумном руководстве, но и те, что привлекают читателей, жаждущих сфабрикованного счастья и чудодейственного исцеления. "Дианетика" – последняя в этом ряду книг, а ее автор пользуется всеми составляющими формулы успеха, причем с удивительным отсутствием всякого смущения⁷³⁴. "Создание дианетики - вот краеугольный камень для Человека, сравнимый с открытием огня и превосходящий по значимости изобретения колеса и лука". Автор [Лафайет Рональд (Рон) Хаббард] заявляет, что открыл не только "единственный источник всякого рода неврозов, психозов, преступности и психосоматических заболеваний", но также терапию, способную исцелять все эти болезни. Дианетика лечит, и лечит без промаха"⁷³⁵.

Правда, через десяток лет Э. Фромм признается⁷³⁶: «Я старался показать, как замышлялся и как развивался психоанализ, ставший квазирелигиозным движением, основывающимся на психологической теории и реализующимся в психотерапии. Само по себе это совершенно оправданно. Критика на этих страницах была направлена против ошибок и ограниченности на пути развития психоанализа. Он страдает в первую очередь как раз от того порока, от которого намерен исцелять, – от подавления. Ни Фрейд, ни его последователи не признавались (ни другим, ни самим себе) в том, что цели у них выходили за пределы научных и терапевтических достижений. Они подавляли свои амбиции завоевателей мира, мессианский идеал спасения, а потому пришли ко всем двусмысленностям и нечестностям, связанным с такого рода подавлением. Вторым пороком движения был его авторитарный и фанатичный характер, воспрепятствовавший плодотворному развитию теории человека и приведший к укреплению позиций бюрократии, унаследовавшей мантию Фрейда, но лишенную и его творческого настроения, и радикализма его первоначальных концепций. ... Большинство психоаналитиков – это относится и к Фрейду – слепы по отношению к реалиям человеческого существования и к бессознательным социальным феноменам» (курсив мой – Н.С.).

Сюда прямо просится замечательный афоризм Р. Хаббарда: «чем менее точны знания в какой-либо гуманитарной сфере, тем более авторитарной будет эта сфера»⁷³⁷. Да, и следующие мысли Хаббарда опровергают «критику» Фромма: «Если Дианетика не вышла на сцену слишком поздно, исследование более высоких

⁷³³ Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005. 304 С.

⁷³⁴ «Успешность, а не знания – то, чему сегодня должна учиться высшая школа», – по мнению ряда ее руководителей.

⁷³⁵ Фромм Э. «Дианетика»...

⁷³⁶ Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния (1959). М., 1996. С. 113-114.

⁷³⁷ Хаббард Л.Р. Наука выживания. 2007. С. 487.

уровней разума, проводимое в ней, даже на этой ранней стадии, когда она ещё не вполне развита, может способствовать возрождению в человеке его веры в Божественное Существо и в себя как единицу, обладающую отчасти божественной природой. Согласно основополагающим принципам Дианетики, факт, чтобы считаться доказанным, должен быть воспринят, измерен или испытан. Когда наука внезапно ввела это положение в сферу мышления, у человека ослабло желание просто принимать факты на веру. Религии, захваченные врасплох этой новой доктриной, без которой, как заявляют её сторонники, ничто не является достоверным, всё же пытались отстоять огромную ценность того, что на самом деле является очень важной частью общественной жизни человека»⁷³⁸.

Вернемся к исходному тексту Э. Фромма: «Книгу Хаббарда трудно всерьез рассматривать в качестве вклада в науку о Человеке. Зато ее нужно со всей серьезностью считать *симптомом опасной тенденции*. *Будь она просто предельно упрощенной популяризацией ранних теорий Фрейда, то она была бы чем-то безобидным*. Но "Дианетика" есть выражение духа, который диаметрально противоположен учению Фрейда. Целью Фрейда было помочь пациенту в понимании сложности своей психики, а терапия основывалась на том⁷³⁹, что путем понимания себя самого мы освобождаемся от цепей рабства у иррациональных сил, ведущих нас к несчастью и к умственным расстройствам. Такое видение является составной частью великих традиций Востока и Запада – от Будды и Сократа вплоть до Спинозы и Фрейда. "Дианетика" не знает ни почтения к сложности человеческой личности, ни ее понимания. Человек – это машина, а рациональность, ценностные суждения, психическое здоровье, счастье достигаются с помощью работы инженера».

Но Хаббард полагал, что наука «Дианетика, в том виде, в каком она существует сейчас ... – это инженерная наука, построенная по эвристическому принципу на основе аксиом»⁷⁴⁰. Обратим внимание на аксиоматичность, без которой не существует даже математика или физика, не говоря уже о религии или философии. Именно для устранения этой аксиоматичности «инженеру необходимо иметь то, что можно измерить. – подчеркивает Р.Хаббард. – Далее в книге используется слово "демон". Это потому, что "демона" так хорошо описывал Сократ. В Дианетике это слово используется так же, как и у Клерка Максвелла, – как описательный жаргон».⁷⁴¹

Фромм же в аксиоме «человек – машина» практически вторит своей критике Фрейда, не боясь противоречий: «Фрейд выражает ту же самую идею ... Человек в основе своей – машина»⁷⁴². Но это о Фрейде. О Хаббарде все иначе: «В такой инженерной науке, как Дианетика, мы работаем, нажимая кнопки».

⁷³⁸ Хаббард Л.Р. Наука выживания. 2007. С. 491.

⁷³⁹ «Никто не написал книгу о мудрости медицинской науки, потому что мудрость – это именно то, чего у нее нет. Мудростью я считаю знание большей интерактивной системы – той, которая при вмешательстве наверняка станет генерировать экспоненциальные кривые изменений» [Бейтсон Г. Экология разума. С. 398].

⁷⁴⁰ Хаббард Л.Р. Эволюция науки. С. 9.

⁷⁴¹ Там же. С. 14.

⁷⁴² Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. С. 103.

Ничего не нужно знать или понимать, требуется применять хаббардовскую теорию энграмм. *Если кто-то не принимает эту теорию, то у него должны быть скрытые мотивы, либо он находится во власти "отрицателя" каковым является "всякая энграмма, заставляющая пациента считать, что энграмм не существует"*⁷⁴³. Все так просто. Если вы прочли книгу Хаббарда, то вы знаете, что следует знать о человеке и обществе, поскольку вам известно, на какие кнопки нажимать»⁷⁴⁴.

И хотя нам неизвестна реакция Р. Хаббарда на эту «критику», лучшими словами для этого, наверное, являются его мысли: «Человек с подозрением относится ко всем предложениям помощи. Его часто предавали, его доверие подорвано. Слишком часто он доверял, а его предавали. Может, мы и допускаем ошибки, но это потому что мы строим мир из надломленных соломинок»⁷⁴⁵. Не эти ли слова заставили Фромма признать теоретическую возможность данного «мероприятия»: «Нет сомнений в том, что в данной фазе индустриального общества претворение в жизнь указанных ценностей все больше затрудняется именно потому, что овеществленный человек почти не ощущает в себе жизни, вместо этого следуя принципам, запрограммированным для него машиной»⁷⁴⁶.

Если вначале Э. Фромм осуждает собственно рационализм дианетики, то несколько позднее (после создания Саентологии Р. Хаббардом) пишет: «Рациональная вера коренится в созидательной интеллектуальной и эмоциональной деятельности. В рациональном мышлении, где, как считается, вере нет места, рациональная вера является важным компонентом»⁷⁴⁷. А ведь именно это и констатировал Хаббард много раньше: «Чем более рационален ум, тем более человек душевно здоров»⁷⁴⁸.

А Фромм-критик 1950 года продолжает: «Этот негативный взгляд на "Дианетику" не является следствием того, что рецензент полагает методы нынешней психиатрии удовлетворительными; здесь есть действительная нужда в новых идеях и экспериментах. К счастью, *это осознают многие психиатры и психологи*, занятые поисками более эффективных методов достижения уровня бессознательного»⁷⁴⁹. Для понимания этого тезиса обратимся к истории. «Психология индивидуальной души находится еще в зачаточном состоянии», – было сказано в

⁷⁴³ Именно в этом обвиняли «партию Фрейда» – в категорическом неприятии критики, о чем Фромм говорит практически во всех последующих работах.

⁷⁴⁴ Фромм Э. «Дианетика»: искателям... 1950 г. Да, и сегодня любой специалист когнитивной психологии придерживается тенденции вслед за кибернетикой рассматривать человека как систему «блоков», т.е. как «машину».

⁷⁴⁵ «Дианетика имеет дело с человеческим духом» (хотя это, возможно, и не осознавалось на момент выхода ранней публикации по Дианетике), и, что интересно, само её название, если исходить из его происхождения, именно это и означает» [Хаббард Л.Р. Саентология 0-8. Книга основ. Copenhagen. 2007. С. 7-8].

⁷⁴⁶ Фромм Э. Душа человека. М., 2004. С. 136.

⁷⁴⁷ Там же. С. 560.

⁷⁴⁸ Хаббард Л.Р. Эволюция науки. С. 60. Сразу же оговорюсь, что эта альтернатива (рационализм или иррационализм) имеет исключительно односторонний характер, что не позволяет использовать ее в методологии хроматизма.

⁷⁴⁹ Фромм Э. «Дианетика»... 1950 г.

начале XX века⁷⁵⁰. Это прекрасно сознавал и Э. Мах: «наши определения имеют только временный характер, будучи основаны на недостаточном знании некоторых недоступных нам независимых переменных, имеющих решающее значение»⁷⁵¹.

Практически одновременно (с приведенным высказыванием Э. Фромма) в середине XX века Г. Бейтсон⁷⁵² заключает: «Около пятидесяти лет работы, в которой участвовали тысячи умных людей, фактически принесли богатый урожай из нескольких сотен эвристических понятий, однако, увы, едва ли произвели хоть один принцип, заслуживающий места в списке фундаментальных понятий. Слишком ясно, что значительное большинство понятий современной психологии, психиатрии, антропологии, социологии и экономики полностью оторвано от сети фундаментальных понятий науки».

Быть может, что-нибудь новое открыли профессиональные психологи в XXI веке? Нет, – ничего нового: «Психологическое объяснение, как правило, развивается в искусственно сжатом пространстве, ограниченном запретами на различные формы редукционизма: "сверху" – социального, "снизу" – биологического, – подчеркивает А.В. Юревич. – Отсюда проистекают такие свойства психологического объяснения, как его "топтанье на месте" без сколь-либо существенного проникновения в суть объясняемых явлений, объяснение "подобного через подобное" (например, одних когний другими когниями), круговой характер (скажем, объяснение когний эмоциями, а эмоций - когниями), подчиненность преимущественно целям понимания объясняемых явлений, а не целям предсказания и контроля над ними и т.п. В результате большая часть научного сообщества воспринимает такие объяснения как неудовлетворительные, а то и вообще как не научные»⁷⁵³.

Повторюсь, что это заключение характеризует и наше время с его трендом в однополярные представления не только психологии, старающейся затемнить существо вопроса ссылками на сложность познания человека, а на самом деле, просто боящейся «остаться безработной». Так, весьма показательным мне показался агрессивный вопрос маститой участницы одной из конференций психоаналитиков: «А кто вам сказал, что психология хочет стать наукой?!». – «Я сказал!»... В действительности же, этот вопрос в течение веков вставал перед учеными и прежде всего – в его этическом аспекте⁷⁵⁴.

Однако сегодня – через полвека (!) после первоначальной публикации «Дианетики» – критики Саентологии пишут⁷⁵⁵: «Получив известность как автор

⁷⁵⁰ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 91.

⁷⁵¹ Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005. С. 286.

⁷⁵² Бейтсон Г. Экология разума. С. 28-31.

⁷⁵³ Юревич А.В. Объяснение в психологии // Психолог. журн. 2006. Т.27. № 1. С. 97-106. Строго говоря, и сегодня ничего не изменилось.

⁷⁵⁴ Лицам, которых волнует эта проблема, я бы рекомендовал внимательно прочитать 10 Главу монографии Карла Роджерса «Становление личности. Взгляд на психотерапию» (М.: ЭКСМО-Пресс. 2001) и лично для себя сопоставить все «за» и «против» учений и Э. Фромма, и Р. Хаббарда.

⁷⁵⁵ Руткевич А.М. Послесловие переводчика к статье Э.Фромма «Дианетика...» // Человек. 1996. № 2. С. 54-59.

science fiction, Хаббард создал сначала *фантастическое по своей терминологии учение*, а затем и *церковь, приобщение к которой* осуществляется путем "терапии". Вероятно, суждения Фромма по поводу *дилетантской и небезопасной терапии*⁷⁵⁶ были бы куда более резкими, *знай он*, что она делается *орудием индоктринации*» (курсив мой – Н.С.)⁷⁵⁷. Знал ведь Фромм, скорее всего, знал... Но на протяжении последующих десятилетий Фромм больше не сказал ни слова ни о Хаббарде, ни о Дианетике, ни о Саентологии.

А стал Э. Фромм все чаще и чаще развивать идеи о необходимости создания новой религии, представления о которой порой становились весьма сходными с идеями Хаббарда⁷⁵⁸: «природа, или сущность человека не является такой специфической *субстанцией*, как добро или зло, а является *противоречием*, которое заложено в условиях самого человеческого существования. ...То, что иногда кажется врожденным стремлением человека к прогрессу, есть не что иное, как *динамика* поиска новых решений. На каждой новой ступени, достигнутой человеком, возникают новые противоречия, которые принуждают его и далее искать новых решений. Гораздо важнее единая для *всех гуманистических религий и учений «новая цель» и вера человека* в то, что он может приблизиться к этой цели»

А ведь много раньше именно об этом и писал Р. Хаббард⁷⁵⁹: «Динамика – это импульс энергии, побуждающий к выживанию⁷⁶⁰. Общая динамика к продолжению существования подразделялась на восемь более конкретизированных по областям жизни. ...собственная энергия, добавочная нагрузка противоположной полярности, сдерживающая динамику, на пути которой они стоят. Всё это очень схематично, но это поддаётся расчётам, и мы можем использовать это в терапии. Период бессознательности, в котором содержится физическая боль и воображаемый или реальный антагонизм по отношению к выживанию, стоит на пути потока движущей силы, блокирует этот поток или затрудняет его».

Любопытно, что через десяток лет у Э. Фромма появляются практически эти же мысли⁷⁶¹: «Для правильного понимания сознания и так называемого бессознательного очень важно различать мысль, направленную на выживание, и мысль,

⁷⁵⁶ Судя по трудам, Л.Р. Хаббард был достаточно хорошо осведомлен об информационно-энергетических работах Максвелла, Маха, Оствальда, о психологических опытах Вундта, религиозных мыслях Джеймса, психоаналитических работах Фрейда, Юнга, Адлера, вплоть до кибернетических идей середины XX века.

⁷⁵⁷ Какой же философ/ученый/исследователь не мечтает о том, чтобы его теория/практика стала «орудием индоктринации»? – Если, разумеется, он создает нечто новое и актуальное для последующего развития культуры.

⁷⁵⁸ Фромм Э. Душа человека. С. 386-7.

⁷⁵⁹ Хаббард Л.Р. Эволюция науки. С. 98-99.

⁷⁶⁰ Интересно, что Г. Бейтсон (по-видимому, независимо от Р. Хаббарда) приходит к весьма близким выводам: «естественный отбор действует главным образом ради сохранения видов неизменными, однако он может действовать и на более высоких уровнях ради сохранения постоянства той сложной переменной, которую мы называем "выживанием".. значение "выживания" изменяется, когда мы перестаем говорить о выживании чего-то, ограниченно-го кожей, и начинаем думать о выживании системы идей в контуре [Бейтсон Г. Экология разума. С. 394, 420-421].

⁷⁶¹ Фромм Э. Душа человека. С. 110.

превосходящую цели выживания. Наша осознанная мысль представляет такой тип мышления, связанный с языком, который осуществляется в категориях, запечатленных под воздействием общества в нашем мышлении с раннего детства. Наше сознание — это по преимуществу осознание таких явлений, которые социальный фильтр, состоящий из языка, логики и табу, позволяет нам довести до осознания. Те явления, которым не удастся пройти сквозь социальный фильтр, остаются на уровне бессознательного, или, точнее говоря, мы не осознаем всего того, что не может проникнуть в наше сознание, потому что социальный фильтр не пропускает его».

Но в 1950 г. все было иначе: «Хотя автор говорит, что "философские основания" его труда составляют писания "древних индусов", труды "ранних греков и римлян", включая Лукреция, произведения Френсиса Бэкона, исследования Дарвина и некоторые мысли Герберта Спенсера, в это верится с трудом»⁷⁶². Как сказал бы Фрейд, «верится» — это не просто оговорка... Т.е. Фромм использует в своей критике Дианетики ВЕРУ, а не знания⁷⁶³, — как того требовала бы формальная логика философии и/или науки. И где-то через десяток лет он это понимает и обосновывает: «Можно ли основать новую религию без таких предпосылок, как Откровение или мифология любого вида? Очевидно, религии — это проявления духа конкретно-исторического процесса, специфических социальных и культурных обстоятельств данного общества»⁷⁶⁴.

Вообще говоря, развитие идей о человеке можно было бы свести к объяснению его сущности различными пионерами. Так, З. Фрейд открыл человеку, *каков* он есть в своих противоречиях сексуальности и благоразумия. К.Г. Юнг пошел дальше и стал объяснять, почему человек *таков* через архетипы коллективного бессознательного. Э. Фромм добавил к учению З. Фрейда социалистические идеи К. Маркса. Л.Р. Хаббард начал изменять эту *«таковость»* и человека, и общества.

И если Джеймс как психолог и/или Фромм как профессиональный психоаналитик рассуждают о теоретической возможности создания единой религии, то Хаббард идет дальше, реализуя ее на практике. Здесь-то мы и встречаемся с известной закономерностью: если каждый пионер абсолютизирует свой успех и свои достижения, то Фромм восстает именно против этой абсолютизации.

Понятно, что если христианство, к примеру, столетиями отработывало свое учение, то и Саентология будет развиваться по мере появления новых знаний. Если же инженерия Хаббарда была основана на знаниях середины XX века, то ей, следовательно, придется вводить новые аксиомы и постулаты в свое веро-

⁷⁶² Фромм Э. «Дианетика»... 1950 г. Согласно гносеологии Гете, «Человек должен держаться веры, что непонятное доступно пониманию; иначе он не стал бы исследовать» [Гете. Учение о цвете. Теория познания. М., 2013. С. 138].

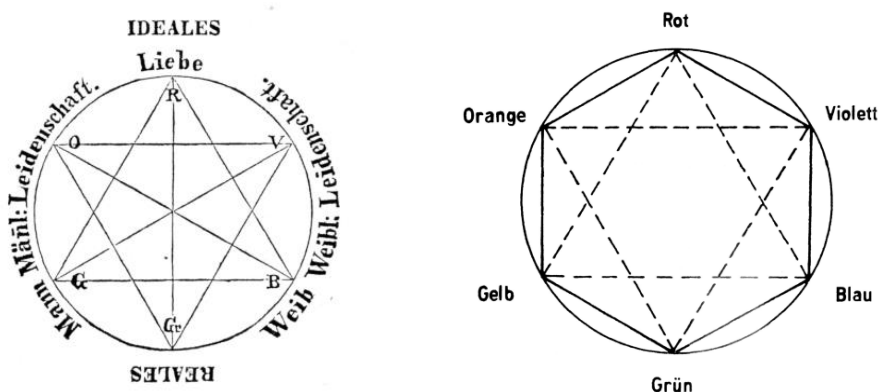
⁷⁶³ Высказывания верующего «Я знаю, что...» столь же объективно, как и «Я верю, что...», хотя акт веры зачастую основан на иррациональных (неосознаваемых) предпосылках, которые порождают совершенно новую реальность, далеко не всегда адекватно связанную с реальным миром [Савин Г. К проблеме лингвистической экспертизы... // Религия и право. 2014. 01(68). С. 6-12].

⁷⁶⁴ Фромм Э. Душа человека. С. 200. Вопрос: какие же у нас сегодня обстоятельства?.. Если бы Фромм знал, что XXI век воспримет веру в троллей, властелинов колец, инопланетян и т.п., что для этих и других гамблер-зависимых будут открываться клиники...

учение. Но главное достижение этой религии, несомненно, останется: практическое знание о духе и операциональных принципах его освобождения от боли «греховного тела».

2. Хроматизм личности и религий

Согласно экспериментам Рунге и Гете, контрастные цвета взаимно вызывают друг друга в восприятии (Рис.1). Самые гармоничные цвета расположены на концах диаметров цветового круга, образуя некую целостность. Гармония, по Гете, – это не объективная реальность, а результат восприятия. Кроме гармонических сочетаний, бывают «характерные» (расположены в цветовом круге через один цвет) и «бесхарактерные» – пары соседних цветов. Именно благодаря законам гармонии цветов, установленным Гете, западная психология приобрела совершенно новые подходы к экспериментальным методикам⁷⁶⁵ в согласии с их перцептивными (а не стимульными, по Ньютону) функциями цветового восприятия⁷⁶⁶.



а
Рис. 1. Круг цветов: а – Рунге (1809) и б – Гете (1810)⁷⁶⁷

В свое время У. Джеймс задавался вопросом: «*может ли* нечто столь хрупкое, как вечно сменяющиеся переживания этой жизни, дать нам твердую и надежную опору? Цепь не крепче, чем ее слабейшее звено, – а ведь жизнь по-

⁷⁶⁵ Вслед за Гете легко видеть, что ощущения цвета формируют наше восприятие. Ибо в своих исследованиях Гете основывался на психофизиологических принципах, в которых наблюдение и эксперимент базировались на видении-восприятии человека, т.е. на антропоцентризме, а не техницизме физических принципов Ньютона [Brusatin M. Histoire des couleurs. Paris. 2003. P. 117-121]. Поскольку информация интеллекта – онтологически идеальна, то для его моделирования требуется адекватный инструментарий. Опыт показал, что наиболее надежным инструментарием такого рода мог служить только концепт ‘цвета’, выполняющий функции идеального отображения материальных объектов. Поэтому в свою очередь и для моделирования информации в хроматизме используются атрибуты цвета как «идеального». [Здесь и далее апострофами выделяются образ-концепты (смыслы сублиматов), а кавычками – понятия (вербальные формы этих смыслов)].

⁷⁶⁶ Любопытно, что цветовые каноны, тысячелетиями воспроизводимые в истории мировой культуры, во многом совпали с наблюдениями и Гете, и Хаббарда.

⁷⁶⁷ Gage J. Color and meaning. London. 2001. P. 187-188.

добна цепи. Даже в самое здоровое и цветущее существование вплетено немало звеньев болезни, опасности и несчастий»⁷⁶⁸. Касаясь конкретики ощущений, вспомним, что и Эрнст Мах представлял цветовое ощущение как шкалу тонов, находящуюся в некоторой среде, аналогичной пространству плоскости, ибо «все, что мы можем знать о мире, необходимо выражается в чувственных ощущениях, которые самым точным образом могут быть освобождены от индивидуальных влияний наблюдателя», а «физиология органов чувств ясно доказывает, что пространства и времена могут быть на том же основании названы ощущениями, как цвета и тоны»⁷⁶⁹.

У. Джеймс подходит практически к этому же с другой стороны: «я склоняюсь к мысли, что причина, как целительных, так и болезненных процессов, лежит в бессознательной сфере нашего духа, и что самыми сильными и действительными влияниями на нас являются те, которые непосредственно, каким-то еще нам неизвестным утонченным путем воспринимаются этой стороной нашей души от другого, более здорового человеческого духа, внутренние состояния которого наша душа воспроизводит по еще скрытому от нас закону симпатии»⁷⁷⁰.

Эти и многие другие положения Р. Хаббард не только реализует на практике, но и квантифицирует по Шкале тонов, которая показывает текущий уровень выживания организма: «Одитор не пытается что-либо излечить. Он просто поднимает тон. Обычно поднятие тона сопровождается исчезновением психосоматических заболеваний и аберраций».

Тогда становятся вполне понятными и размышления и Э. Фромма, написанные через десяток лет после «Дианетики»: «Как говорил ... Фрейд, <наши стремления направлены более к тому, чтобы избежать боли, чем к поиску наслаждения>. Здесь мы обнаруживаем формулировку того, что Фрейд назвал позже <принципом удовольствия> – удовольствие в большей мере связано с облегчением страданий, с освобождением от болезненной напряженности, чем с положительной радостью»⁷⁷¹.

Сегодня же, в XXI веке, новым подходом к оценке боли является использование (наряду с расширением вербального описания болевых ощущений) невербального маркера – цвета. «Привлечение в качестве диагностического средства цвета, заложенных в нем семиотических возможностей и семантического потенциала позволяет расширить сферу исследований интрацептивной семантики боли. Многочисленные наблюдения и эксперименты позволили выявить особенности и закономерности влияния цвета на психофизиологические функции и эмоции человека и наоборот – изменения восприятия цвета в зависимости от эмоционального и психофизиологического состояния»⁷⁷². Функциональная связь между Шкалой тонов и хром-планами, моделирующими компоненты интеллекта, приведена в табл. 1:

⁷⁶⁸ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 111.

⁷⁶⁹ Мах Э. Анализ ощущений. С. 54, 238, 300.

⁷⁷⁰ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 103.

⁷⁷¹ Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. С. 37.

⁷⁷² Папченко Е.В. Аксиологическое измерение чувственности как стабилизирующий фактор жизнеустройства человека. Ростов-на-Дону. 2012. С. 70.

Таблица 1. Корреляция между шкалой тонов Саентологии и функциями интеллекта

Интервалы шкалы тонов	Эмоции, по шкале отношений/по шкале тонов	Шкала тонов ⁷⁷³	Хром-планы АМИ/АМИГО ⁷⁷⁴
40,0	- / Ясность знания	Б + Ж	M(f) + S(f)
30 – 2,8	Вдохновение, энтузиазм, смелость, веселье /Постулаты, игры, эстетика, действие	Ж	S(f)
2,6 – 1,9	Скука, антагонизм /незаинтересованность	О	S(a)
1,8 – 1,5	Боль / гнев	К	S(m)
1,4 – 1,1	Гнев /ненависть, враждебность	П	M-(f)
1,0 – 0,8	Страх, трусость, смущение, стыд, /отчаяние,	З	M(m)
0,5 – 0,01	Апатия /печаль, апатия	Г	Id(f)
0,00 – -0,1	- /смерть тела, жалость	С	Id(a)
-1,5 – -6,0	- /жертва, телесность, вина	Ф	Id(m)
-8,0 – -40,0	- /неудачи, сокрытие	Ч+Ж+З	S-(f)+S(f)+M(m)

Благодаря этой таблице у нас появилась возможность представить последовательность шкалы тонов в цветовом круге. Строго говоря, здесь было бы необходимо привлечь цветное тело, в котором можно было бы отобразить все переходы не только цветов, но и их оттенков с учетом светлоты и насыщенности. Так если отрицательные значения промоделированы Хаббардом темными желто-зелеными тонами, то максимальные положительные значения светло-желтыми. Иначе говоря, Хаббард впервые показал возможность трехмерного представления модели/развития интеллекта.

С другой стороны, цветовой круг дает наглядное представление о сущностном отличии взаимодействия контрастных и дополнительных цветов (Рис. 2):

⁷⁷³ В данной графе приведены первые буквы цветообозначений

⁷⁷⁴ Хром-планы обозначаются дефисом (-) и половой ролью (f или m) в АМИ, тогда как в АМИГО – гендером (f – femininus, m – masculinus, a – androginus) для различения в цветном теле, которое их объединяет.



Рис. 2. Сопоставление дополнительных и контрастных цветов: а – дополнительные цвета моделируют статику стимульного/объективного мира; б – контрастные цвета – динамику перцептивного/субъективного мира

Учет же хром-планов, моделирующих эти цвета в Саентологии, демонстрирует любопытную вещь: одитинг начинается с холодных тонов и проходит по часовой стрелке вплоть до достижения 'зеленого' самосознания, что функционально связано с работой формально-логического, рационального левого полушария головного мозга. По достижению же 'пурпурного' правосознания начинается движение против часовой стрелки, что отвечает функциям образно-логического, правого полушария, которое, в самом деле, отвечает истинно эстетическим критериям восприятия, хотя речь здесь идет о «телесных цветах» бессознания. Именно к неосознанию обращается Хаббард для выявления высших эстетических функций восприятия. Знаком ли он был с трудами Гете, Штайнера, Юнга, Матюшина, Леви-Стросса, или нет, – выводы ученых практически совпадают.

Шкала тонов Р. Хаббарда позволяет проводить цветовые соотнесения с религиозными ступенями познания и/или овладения знанием собственного естества. Показательно, что теплые тона Р. Хаббард, как и Гете, располагает слева, а холодные – справа (Рис.3а) так, что движение души может идти и по (от эмоционально негативных черно-желтых к фиолетовым, синим и далее к зеленым), и против часовой стрелки (от сравнительно позитивных зеленых к пурпуру и далее через красный к солнечно желтому). Остается только процитировать Ганса Селье (Selye, 1907-1982): «Утверждение, согласно которому противоположности весьма сходны, стало настолько самоочевидным, что оно даже не требует дальнейшего обсуждения»⁷⁷⁵, что наглядно и представил Р. Хаббард в систематике шкалы тонов⁷⁷⁶.

Чем больше я знакомился с трудами Хаббарда, тем более и более у меня возникала уверенность в том, что Хаббард каким-то «божественным» образом осознавал семантику цветовых канонов мировой культуры, а, быть может, и цветовые сублиматы архетипов, по К.Г. Юнгу⁷⁷⁷. Наиболее наглядно это представ-

⁷⁷⁵ Селье Г. От мечты к открытию. М., 1987. С. 185.

⁷⁷⁶ Хаббард Л.Р. Саентология 0-8. С. 107-117.

⁷⁷⁷ К примеру, концепту 'зеленого' К.Г. Юнг уделял настолько много внимания, что даже не приходится гадать о том, каким путем он шел к обоснованию «коллективного бессознательного», «архетипов» и т.п.: *Я ношу зеленые одежды...я стал зеленым подобно дереву весной* [Jung C.G. The Red Book. P.259-261]. *Насколько мои идеалы снизились, также как мои зеленые деревья! ...я стал зеленым* [Ibid. P. 276-277]. Поэтому вряд ли кого удивит тот факт, что юнгианская оппозиция: *Красный: "Проклятая языческая шушера!"* [Ibid. P. 275], оказалась релевантной и для оппозиции Р. Хаббарда, маркирующего именно 'красное' такими «языческими» эмоциями как «Боль / гнев».

лено на рис.3, смысл которого раскрывается при сопоставлении цветовых канонов и шкалы эмоциональных тонов Саентологии с хром-планами АМИГО:

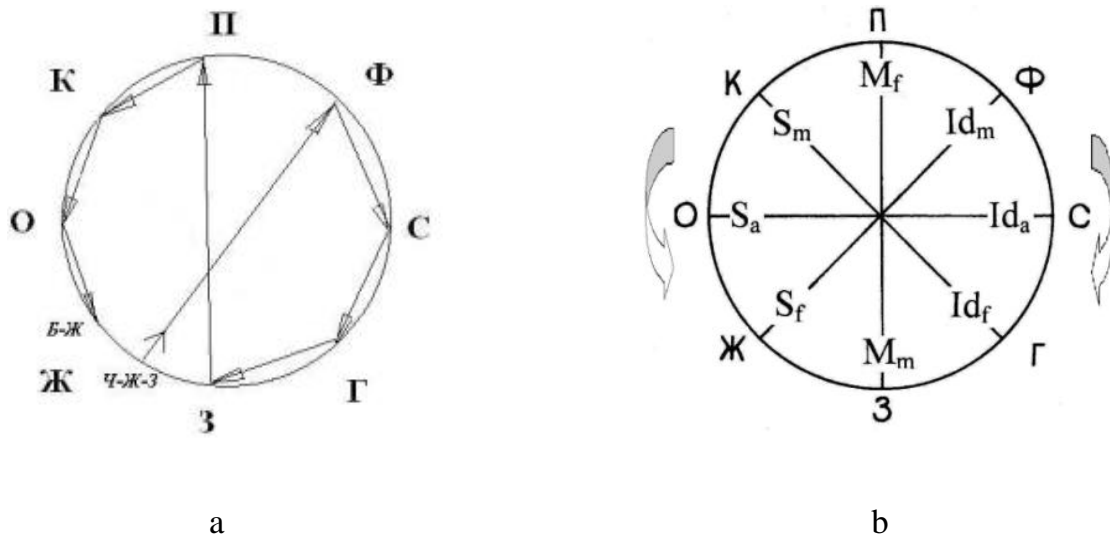


Рис. 3. Цветовые переходы, по шкале тонов Хаббарда, как сочетание субъективного и объективного миров (а) с позиций АМИГО (б)

Семантика цветовых канонов показывает, что сочетание желтого и зеленого сублиматов может означать *рационализм чувств и/или веры*, о которой говорит Фромм (см. выше). Но *рационализм чувств невозможен* – утверждают противники Саентологии. Однако вспомним, как американцы, а вслед за ними и европейцы заставляют себя по утрам улыбаться перед зеркалом, чтобы появилось хорошее настроение... Или это не рационализм чувств? Как еще можно «заставить» тело (бессознание) «высказать «негатив» своих баз данных?. Принудительна ли, вообще говоря, духовная религиозность?

Вспомним, как воинственно/принудительно утверждался (да и сегодня утверждается) ислам, вызвавший крестовые походы, которыми исламисты попрекают христиан, хитро заменяя причину следствием. Вспомним, как силой оружия насаждалась вера в коммунизм большевиками, или вера в Третий рейх нацистами... И это тоже своего рода религии... По сравнению с почти государственными методами воздействия на публику (например, Православия в России, и/или Ислама в Казахстане и т.п.), Саентология не насаждается. Каждый прихожанин добровольно приходит к Саентологии и доволен тем, что приобретает дианетические знания о себе и позитивное преобразование своего мироощущения.

Не забудем и тот неоспоримый факт, что рождалась Дианетика в середине XX века, когда прагматики от психологии под «интеллектом» стали понимать исключительно когнитивные функции мышления. Поэтому, когда Фромм говорит о «машинном мышлении», то вспомним, что практически вся современная (когнитивная) психология родом оттуда, т.е. из кибернетики: тут и «блоки» па-

мяти, мышления, поведения и т.д., и т.п.⁷⁷⁸. Для сравнения в табл. 2 приведем схематические представления различных концепций о человеке:

Таблица 2. Схематическое сопоставление различных представлений

Христианство	Фрейд/Фромм ⁷⁷⁹	Хаббард		Хроматизм	
Отец / Бого-матерь	Сознание / Душа, интеллект	Разум	Аналитический ум (анализер)	Сознание	Mt
Святой Дух	Я / Подсознание / Дух	Тэтан		Подсознание	Id-
Сын	Бессознательное / Тело	Тело	Реактивный ум	Бессознание	S-
–	Сверхсознание / социум	МЭСТ ⁷⁸⁰	Физическая среда	Внешняя среда	Ma

⁷⁷⁸ Величковский Б.М. Когнитивная наука в 2 т. М., 2006.

⁷⁷⁹ Э. Фромм практически следует когнитивизму американских психологов в сопоставлении понятий «душа», «сознание» и «интеллект» [Фромм Э. Душа человека. С. 560]. Когнитивистский подход XX века (элиминировавший 'ощущение' как метакогнитивную функцию интеллекта) сегодня не выдерживает никакой критики. Так, в частности, М.А. Холодная подчеркивает, что без учета аффективной сферы «интеллект исчезает». Именно это заставляет исследователей включать в «интеллект» и формирование метакогнитивных механизмов интеллектуальной деятельности, и субсознательный уровень процессов переработки информации и т.п. Интеллект (лат. intellectus – ощущение, восприятие, понимание). Именно эти значения «интеллекта» использовали Плиний Старший, Сенека, Тацит и многие другие образованные люди Древнего Рима. Поэтому, обращаясь к классическому определению интеллекта, мы выделили триаду его традиционных атрибутов: Сознание – произвольно осознаваемые функции социальной обусловленности и формально-логических операций при рациональном «понимании» (в науке, философии и т. п.). Подсознание – частично осознаваемые функции культурной обусловленности и воображения как образно-логических операций при эстетическом «восприятии» (в искусстве, творчестве и т. п.). Бессознание – принципиально неосознаваемые функции природно-генетического кодирования информации и произвольно-биологической обусловленности «ощущений» (цветовые феномены ВНС, аффектов и т. п.). В информационной модели эти компоненты интеллекта формализованы как M-, Id- и S-планы АМИ/АМИГО, что я обосновал еще в «Хроматизме мифа».

⁷⁸⁰ «МЭСТ» образовано первыми буквами слов *Matter, Energy, Space, Time* (материя, энергия, пространство, время) [Хаббард Л.Р. Наука выживания. 2007. С. 470-480, 489]. Ср. «Пространство и время находятся в более тесной связи между собой и кажутся при этом относительно независимыми от других физических элементов» [Мах Э. Анализ ощущений. С. 286]. В хроматизме же принята размерность трех независимых переменных: «пространство, информация, время», – что, по существу, является конвертированием онтологически материальных данных (материи/энергии) в информацию/цвет как онтологически идеальное. Именно в этом аспекте мы и трактуем тезисы Р. Хаббарда: «Жизнь – это в некотором роде энергия. Цель, по-видимому, связана с энергией. Мы рассуждаем эвристически... Что делает энергия? Она выживает – изменяет форму, но выживает» [Хаббард Л.Р. Эволюция науки. С. 17-18]. Именно это-то изменение формы данных (конвертация материи/энергии) наиболее тесно связано с информацией/цветом. Об этом и говорит Хаббард в работе «Саентология 0-8» (Книга основ. 2007. С. 7-8): «Появление Саентологии означало переход от материалистической точки зрения к духовной». Или: «Внешний мир каким-то образом проникает вовнутрь. Индивидуум приобретает что-то неизвестное, и это «что-то» без его ведома устанавливает свои контуры» [Хаббард Л.Р. Эволюция науки. С. 38]. Ср. с замечанием Э. Фромма: «От теории сверх-Я у З. Фрейда мало отличается его идея, что мораль – это, по существу, реактивное образование в ответ на заключенное в человеке зло» [Фромм Э. Человек для себя. Минск. 1992. С.34].

Ни Джеймс, ни Фромм, ни Хаббард не дифференцировали интеллект по полу, и, тем более, по гендеру, т.е. по психологическому полу. Правда, Фромм пытался это сделать⁷⁸¹, но «получилось как всегда»: какие-то неведомые мужские и женские «черты», которые подразделяются лишь по полу (сила и нежность). Использование же Хаббардом желтого сублимата («женственного бессознания») интуитивно оказалось адекватным его дианетической методике. Поэтому вряд ли можно серьезно относиться к заметке Фромма о первой из методических работ по Дианетике 1950 года. Ибо, что характерно, Хаббард год за годом продвигался в совершенствовании и теории и методологии, тогда как Фромм, возможно, следивший за работами Хаббарда, больше никогда не возвращался этой теме, хотя в его публикациях все чаще стал возникать «бессмысленный» тезис Джеймса-Хаббарда о необходимости создания новой всеобъемлющей религии⁷⁸².

Сопоставление рис. 1 - 3 демонстрирует, что Хаббард в последовательности полной шкалы тонов дал принципы перехода как по маскулинному (последовательно по спектру), так и по фемининному (оппозиционно-контрастному) принципу, смысл которых я подробно показал в «Цвете культуры», – что, в самом деле, может предполагать универсальный характер дианетических методик для гендера.

Разумеется, полученные соотношения вряд ли кто сможет назвать субъективными и/или произвольно-спекулятивными, ибо история мировой культуры тысячелетиями соотносила именно эти цвета именно с этими компонентами интеллекта. А это уже позволяет предполагать объективированный характер как хром-планов АМИГО, так и – при условии экспериментально воспроизводимости – соотношений, представленных в Справочнике Матюшина⁷⁸³. Да и тот факт, что и М.В. Матюшин, и Л.Р. Хаббард являлись *музыкантами и композиторами*, объективирующими субъективные ощущения в теме ли, в ритме, или в мелодии, позволяет верить и в адекватность цветовых предикатов эмоций по шкале тонов Саентологии.

Е-метр и шкала тонов – это, по существу то, о чем могла бы мечтать психиатрия, да и, вообще говоря, вся гуманитария, если бы не одно «но». Операци-

⁷⁸¹ Э. Фромм так трактует результаты своего исследования «Мужчина и женщина»: «Знаем ли мы вообще, в чем суть различий между мужчиной и женщиной?.. Тот, кто ожидал четкого определения различий между мужчиной и женщиной, может быть, разочарован, но я не думаю, что он сам имеет представление о них. Из всего вышесказанного ясно одно: мы просто не можем что-либо о них знать».

⁷⁸² Для последователей идей Фромма и/или Хаббарда, наверное, было бы интересно рассмотреть вопрос, почему после 1950 года ни Хаббард не ответил на эту статью Фромма, ни Фромм ни разу не обратился к работам Хаббарда, хотя в последних работах все чаще стал обращаться к идее создания новой религии. Так, например, в «Душе человека» Э. Фромм замечает: «Сколь бы ни были различны представления всех этих религий и движений, общей для них является идея основополагающей альтернативы для человека. Человек может выбирать между двумя возможностями: идти назад или двигаться вперед. Он может либо регрессировать в сторону архаического, патологического решения, либо прогрессировать, развивая свою человечность. Эта альтернатива может быть сформулирована по-разному».

⁷⁸³ Матюшин М.В. Справочник по цвету. М., 2007. 72 С.

онализация чувств, эмоций и/или образов никак не входят в ее задачи. Ибо кто тогда будет «лечить» психические отклонения, на что тогда будет жить психоаналитик, и что тогда отвечать человеку – что он познаваем? Философы же просто возмутятся такой возможностью: философия работала, работает и будет работать только с понятиями, а здесь какие-то чувства, эмоции, etc...

У нас же возникают вопросы. Хоть одна религия и/или наука привела численные – пусть и оценочные, даже в нулевом приближении, – данные для чувственности? Построила шкалу эмоций? Создала методику их совершенствования? Почему же вслед за Э. Фроммом «критики» пытаются уничтожать Дианетику за инженерную мысль, за творческую интуицию Хаббарда, тогда как сами даже не пытались проверять полученные им результаты?

Вспоминаются слова У. Джеймса⁷⁸⁴: «Психология не может отрицать того факта, что вполне законченные и ярко выраженные мистические состояния являются авторитетными для тех, кто их испытывают: они знают их истинность, потому что они были "там". Протесты рационализма не поведут здесь ни к чему. Если истина, воспринятая человеком мистическим путем, представляет для него силу, помогающую ему жить, то какое имеем мы право, лишь потому, что мы – большинство, приказывать ему жить иным способом? Мы можем бросить его в тюрьму или в сумасшедший дом, но мы не в состоянии изменить его дух, и чаще всего преследования только закаляют крепость его верований. Он презирает все наши усилия, и этот факт остается непостижимым для логики нашего рассудка».

Между тем, наши собственные «рациональные» верования основываются на доказательствах, которые, по природе своей, совершенно схожи с теми доказательствами, какие и приводятся мистиками в оправдание их верований. Подобно тому, как наши чувства являются для нас совершенно достаточной гарантией реальности известных фактов, так и мистические состояния, доставляя непосредственное ощущение реальности тем, кто пережил их, являются доказательством действительного существования вещей, постигнутых мистическим опытом». Сегодня же в западноевропейской философии все более и более утверждаются концепции, в которых чувственность выступает основой бытия человека, критерием его реального существования⁷⁸⁵.

3. Харизма и личность

Согласно У. Джеймсу⁷⁸⁶, легенды и мифы, которыми обыкновенно окружена жизнь святых/пророков/творцов являются плодом стремления преклоняться и славословить: «Жизнь Будды, Магомета и многих буддийских, христианских и магометанских святых изукрашена множеством анекдотов, которые как

⁷⁸⁴ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 330.

⁷⁸⁵ В тоже время многие современные философы продолжают определять «чувственность с точки зрения гносеологии, что является малоперспективным, поскольку при таком подходе рассмотрение аксиологического измерения чувственности является одномерным, а ее трансформация, вызванная развитием технической цивилизации, остается за пределами рассмотрения» [Папченко Е.В. Модальности чувственности в европейской культуре: от гносеологизма к аксиологизму / Дисс... докт. филос. наук. Ростов-на-Дону: ЮФУ. 2013. 270 С. Папченко Е.В. Аксиологическое измерение чувственности. С. 33].

⁷⁸⁶ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 269.

будто бы служат возвеличению их славы, но на самом деле так наивны и вульгарны, что нельзя придумать лучшей иллюстрации того, до каких нелепостей может прийти не регулируемое разумом стремление к обожанию», как это и наблюдается в Церкви саентологии по отношению к Л.Р. Хаббарду.⁷⁸⁷

С другой стороны, творцы не любят критиков примерно в той же мере, как «З.Фрейд был нетерпим к тем, кто ставил вопросы или тем более его критиковал»⁷⁸⁸. Э. Фромм⁷⁸⁹ заключал, что человек с сильными убеждениями, пренебрегающий мнением/воздействием толпы, скорее исключение, чем правило: «он часто вызывает восхищение последующих поколений, но, как правило, является посмешищем в глазах своих современников». В самом деле, выше мы убедились, что практически все «критики» критикуют не Дианетику/Саентологию, а личность Хаббарда, называя его *невеждой*, *фантастом*, *дельцом* етс, а

Макс Вебер как-то поставил хороший вопрос: «сможет ли пророк беспрепятственно выполнить свою миссию или примет мученический венец»? И ответ Вебера вполне историчен⁷⁹⁰: «Опорой Заратустры в его борьбе с неназванным пророком были, кроме членов его семьи, знатные и княжеские роды, на те же силы опирались и индийские пророки, и Мухаммед, израильские же – на среднее сословие городов и сел. Все они, однако, использовали престиж, который давала им пророческая харизма как таковая и отличала от тех, кто применял технику повседневного культа. Здесь святость нового откровения противостоит святости традиции, и в зависимости от успеха той или другой демагогии священство либо приходит к компромиссу с новым пророчеством, либо принимает его полностью или берет верх над ним, либо устраняет его или само оказывается устраненным.... В любом случае священнослужителям надлежит систематизировать победившее новое учение или защищаемое от нападков пророков старое, провести границу между признанным священным и не признанным таковым и внушить это мирянам, чтобы тем самым утвердить свое господство».

⁷⁸⁷ Л.Р. Хаббард является высшим и непогрешимым религиозным авторитетом для саентологов, а все его книги, выступления, записи лекций считаются истинными. Никакие изменения или дополнения в них вноситься не могут. Во всех учреждениях Церкви Саентологии обязательно имеются портреты Л. Рона Хаббарда, другие картины и фотографии, рассказывающие об истории и современном состоянии Церкви, обязательно имеется офис Л. Рона Хаббарда, как дань уважения к человеку, основавшему религию. К числу особых праздников саентологов относится День рождения Л. Рона Хаббарда (13 марта). Таким образом, Налицо наделение основоположника Саентологии чертами харизматического лидера [Элбакян Е.С. Новые религии западного происхождения в современной России: общие характеристики и специфические черты. С. 113-134]. Церковь Сайентологии отмечает некоторые традиционные для христианства праздники. Вместе с тем, она имеет ряд собственных религиозных праздников: день рождения Р. Хаббарда, День первой публикации первой книги Р. Хаббарда «Дианетика», День аудитора и др. [Смирнов М. Религиоведческая характеристика религиозной группы «Саентологическая церковь города Санкт-Петербурга» // Религия и право. 2014. 01(68). С. 45-52. Прикладное религиоведение для журналистов. М., 2009. С.213-214].

⁷⁸⁸ Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. (1959). С. 68.

⁷⁸⁹ Фромм Э. Душа человека. С. 240.

⁷⁹⁰ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 128.

Маловероятно, чтобы кто-нибудь оспорил тот факт, что Хаббард – харизматическая личность, – как и все Пророки, – создававшие новую, актуальную для своего времени, религию. Ибо каждая эпоха требует от Пророка своей актуализации. Мы уже много говорили о прагматизме и техницизме мышления XX века. И тот факт, что Дианетика, а вслед за ней и Саентология зародились в США, где «greenback» – дух прагматики и рыночной экономики⁷⁹¹, где его зеленый цвет является оборотной стороной и души человеческой. Возможно, поэтому происходит одновременное «противопоставление» этой «зелени» не только ‘пурпуру христианства’, но ‘священной зелени’ мусульман.

Так, если в Исламе все внутреннее (Дух/Душа/Тело) должно служить внешнему (Аллаху), то в Дианетике далеко не все внутреннее полезно для внешнего (МЭСТ). И здесь-то пригодились все то, что вслед за У. Джеймсом и/или З. Фрейдом критически развивал Э. Фромм: Л.Р. Хаббард прагматически использует релевантные положения аналитической психологии К.Г. Юнга в инженерном аспекте его реализации с Е-метром. Учтем индуистские, буддистские и даосские учения о бессмертии/переселении душ, исламскую «хитрость Всевышнего» и/или христианскую благодать молитв в экстремальных условиях, к примеру «Крещенских купелей», – все это, в самом деле, позволяет говорить о синкретических принципах построения нового вероучения – Саентологии.

Если у Джеймса наблюдается сочетание ‘белого’ и ‘черного’, а у Фромма – доминанта ‘белого’, то в модели «очищения» Хаббарда существует и противопоставление в виде перехода от желтого цвета восточных религий через зеленый к синему сублимату протестантизма. И это единение восточных верований (желтый – сублимат ‘женского бессознания’ («переселения душ») с исламской «хитростью Аллаха» (‘зеленого’), разумеется, дали оптимальную близость к Белому свету в цветовом теле. Нам кажется весьма показательным и тот факт, что «степени самопознания», по Р. Хаббарду располагаются не на плоскости цветового круга, как мы это наблюдали в «Мышлении и гендере» у других исследователей идеального, а в реальном пространстве цветового тела. И, как показало сравнение, переходы эти оказались тождественными не ньютоновскому механицизму дополнительных цветов, а гетеанской духовности цветов контрастных⁷⁹².

⁷⁹¹ Уилхелм Д. Четвертый путь. Путеводитель в будущее. СПб, 1999. С. 18-20.

⁷⁹² Можно предположить, что эта объективация Р. Хаббардом субъективных проявлений интеллекта возникла из-за абсолютизации ‘темно-зеленого’ и эпизодические указания на ‘черного’ демона [Хаббард Л.Р. Эволюция науки. С. 37, 89-90, 120, etc], что и привело к использованию реалий цветового тела.

Таблица 3. Оценка цветовой частотности в трудах Творцов и компоненты интеллекта

Цвет	Лютер ⁷⁹³	Смит ⁷⁹⁴	Джеймс ⁷⁹⁵	Фромм ⁷⁹⁶	Хаббард ⁷⁹⁷	Предикаты АМИ/АМИГО	Хром-план
Ахромная ось цветового тела (АМИ)							
Свет (Светл.)	55(2)	98(10)	110(17)	14(-)		Внешняя среда	M(a)
Белый	7	12	9	12		Сознание	M-
Серый (Серебр)	-(9)	-(54)	3(1)	-(-)		Подсознание	Id-
Черный	4	3	9	2	6	Бессознание	S-
Тьма (Темн.)	18(7)	54(67)	10(31)	2(5)		Внешняя среда	M(a)
Цветовой круг в цветовом теле (АМИГО)							
Пурпур (Розов.)	2 (-)	- (-)	1(2)	-(-2)		Сверхсознание f	M(f)
Красный (Багр)	4(5)	2(4)	2(-)	- (-)		Бессознание m	S(m)
Оранжевый (Корич.)	-(-)	-	-	- (-)	-	Единение тел (m+f)	S(a)
Желтый (Золот.)	-(25)	-(64)	-(9)	- (4)	4(2)	Бессознание f	S(f)
Зеленый	3	-	2	5	5	Самосознание	M(m)
Голубой	-	-	4	1	1	Подсознание f	Id(f)
Синий	-	-	-	-	2	Единение духа (m+f)	Id(a)
Фиолет	-	-	-	-	-	Подсознание	Id(m)

Вообще говоря, при ознакомлении с обилием материалов по адекватной апологетике/критике Саентологии, у меня сложилось впечатление, что только их хроматическое единение может дать адекватную картину ее понимания. Ибо хроматизм оперирует не этикой Фромма и не прагматикой Хаббарда, а цветовой семантикой, которая, по Юнгу, может дать и представление о сущности явления. Так, учет частотности цветообозначений в основополагающей работе Хаббарда дал следующие величины: желтый – 4 (с золотым 6), зеленый – 5 и черный – 6. Т.е. доминантой для ахромных в дианетике является черный (сублимат бессознания, т.е. телесной природы, с которой и работает саентология⁷⁹⁸) и для поли-

⁷⁹³ Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской церкви. (б/м). Фонд «Лютеранское наследие». 2010. 618 С.

⁷⁹⁴ Книга Мормона. Новые свидетельства об Иисусе Христе. Printed in Germany (б.м.). 2006. 616 С.

⁷⁹⁵ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 432 С.

⁷⁹⁶ Фромм Э. Душа человека. М., 2004. 572 С.

⁷⁹⁷ Хаббард Л.Р. Саентология 0-8. Книга основ. Copenhagen, 2007. 540 С.

⁷⁹⁸ «... у нас были достаточно хорошие выводы, некоторые знания о природе «чёрного заклатья», и поэтому мы, вероятно, могли бы привести к состоянию Клир (оптимальному рабочему состоянию аналэйзера) практически каждого пациента. Однако весь путь был усеян терниями» [Хаббард Л.Р. Эволюция науки. С. 102].

хромных – зеленый (сублимат сознания, которое познает и смысловые постулаты дианетики, и сознательное освобождения от «дефектов» бессознания). Желтый (золотой) же преимущественно может указывать на женственный тип интеллекта с доминантой бессознания, которая и объясняет тот факт, что большинство верующих в любой конфессии – женщины. Хаббард в самом деле определил желтый как «жизнь» и зеленый как «рост».

Заключение

Использованные выше данные по цветовым канонам тысячелетиями воспроизводились, т.е. объективировались мировой культурой, что позволило построить информационную модель религий, в частности, Саентологии, и этим «снять» известную зависимость от субъективности исследователя при семантической интерпретации метафизических образов данной конфессии в религиоведении.

Предпринятый подход позволяет строить информационные модели религий как в синхронном, так и в диахронном аспектах их взаимодействия. Согласно М. Веберу, для этой цели можно использовать и образ деятельности, который задается в той или иной конфессии, что, в свою очередь, позволяет подразделить определенные конфессии по их сублиматам и/или максимально частотным цветам в релевантных Священных писаниях:

1. Религии бегства от мира: Индуизм, Буддизм (Красный, Оранжевый);
2. Религии приспособления к миру: Конфуцианство, Даосизм⁷⁹⁹ (Желтый, Оранжевый);
3. Религии овладения внешним миром: Иудаизм, Христианство, Ислам⁸⁰⁰. (Синий, Пурпур, Зеленый);
К этому можно добавить:
4. Религии овладения внутренним миром: Мормоны (Пурпур-Золотой); Саентология (Желтый-Зеленый⁸⁰¹) и др. НРД;
5. Религии объединения всех религий: Бахаи (Белый цвет); Хроматизм (Белый свет и/или Серый цвет).

Таким образом, и схема М. Вебера, и хроматическое противопоставление различных религий, перманентно возникавшее в истории мировой культуры, показали возможность моделировать религиозную духовность с помощью цвета как архетипической характеристики любой данной конфессии. Глубинное пони-

⁷⁹⁹ По данным С.В. Филонова [Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III – VI вв. СПб. 2011. 656 С.], даосизм оперировал и оппонентными парами цветов: пурпур-зеленый, красный-голубой, желтый-фиолет, черный-белый, т.е. в согласии дефиницией «пути» включал в себя противоположности цветов, которые в их идеальной трансформации и образовывали белый свет.

⁸⁰⁰ Устранение «посюсторонних» внешних бед и дарование «посюсторонних» внешних преимуществ - таково содержание всех обычных «молитв», даже в самых потусторонних религиях [Вебер М.. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 98].

⁸⁰¹ Церковь Саентологии характеризуется Л.Р. Хаббардом желтым и зеленым «цветами», что оказалось релевантной «нишей», на которую до сих пор не претендовала ни одна из известных религиозных духовностей.

мание этого давал еще Гете⁸⁰²: «Противоположность крайностей, возникая в некотором единстве, тем самым создает возможность синтеза, и так как мы не в состоянии прямо выразить то, что происходит в нас, то ум пытается оперировать противоположностями, ответить на этот вопрос с двух сторон, и таким способом как бы поставить предмет посередине». Это положение основоположника Хроматики заслуживает особого внимания при построении межконфессионального цветового круга для каждой эпохи, а затем и объединения их в цветовом теле, на основе которого могут быть промоделированы и основные принципы всех без исключения религиозных движений.

Nikolay Serov

RON HUBBARD AND ERICH FROMM ABOUT RELIGION

The author has carried out the comparative analysis of R. Hubbard's and E. Fromm's concepts on the principle of construction of "rational belief", and concretized materials under the theoretical and practical analysis actual questions from their positions iconic representations. The last are based on a principle of multithousand-year reproducibility of those canons of world culture which objectified subjective opinion of the person and to it have created preconditions for working out of the conventional theory of religious spirituality.

Keywords: R. Hubbard, E. Fromm, religion, rationality, Scientology, iconic religious studies

⁸⁰² Гете И.В. Учение о цвете. Теория познания. М., 2013. С. 176.

Раздел 3

МАНИФЕСТАЦИЯ «РЕЛИГИИ» В ИНДИВИДУАЛЬНОЙ И ГЛОБАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Е. И. Аринин, Г. А. Геранина, В. А. Медведева, М. И. Федоренко

Глава 9. РЕЛИГИЯ, МЕДИА, ОБРАЗОВАНИЕ И «НЕ РЕЛИГИЯ»: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ И ИСТОРИЯ ТЕРМИНОВ

Сферы медиа и образования в жизни современного российского общества образуют социальную среду, где наблюдается параллельное развитие разнонаправленных процессов: с одной стороны, процессы универсализации, ведущие к определенной унификации современных учебных дисциплин, позволяющей студентам разных стран посещать на один и более семестров тот или другой университет мира, а каждому из нас смотреть один из сотен каналов кабельного телевидения, и, с другой, усиление в России тенденций на отстаивание «своей» культурной идентичности, самобытности, способных не только увеличивать многообразие и богатство мирового сообщества, но и порождать напряженность отношений локальных «субкультур» и ряда СМИ, когда, по словам М.П. Мчедлова, людьми, «даже если они не особенно глубоко верующие или вовсе неверующие, воскрешаются историко-культурные традиции, которые, ... эксплуатируются в своих интересах националистами и сепаратистами»⁸⁰³. Особенно это касается сферы межконфессиональных отношений, где исторически накопился значительный потенциал конфронтации, поскольку, к примеру, «католики, например, с трудом узнают себя в ‘Слове на латыню’ Феодосия Печерского, а православные с удивлением обнаруживают, что изображённые протопопом Аввакумом ‘никониане’ весьма немногим отличаются от изображённых Симеоном Полоцким ‘расколуучителей’»⁸⁰⁴.

Сегодня на одном образовательном мероприятии (в одном школьном классе или одной студенческой группе), не говоря уже о сферах медиа, работы, отдыха или семейных отношений, рядом могут находиться сограждане с «шаманским» («эзотерическим»), «глубоко воцерковленным» и «серьезно научным» мировоззрением, поскольку «гражданами России» являются и «снимающая порчу» деревенская пенсионерка, и «поэтесса Джуна Давиташвили», и «Патриарх-Московский и всея Руси», и «Президент Российской Академии наук» и «пастриарх Кама Паста Первый» (глава пародийной «Русской пастафарианской церкви Макаронного пастриархата», учрежденной несколькими энтузиастами в 2013 году).

В этом контексте важно обратиться к тому, что, собственно говоря, призвана делать система образования, основная функция которой состоит в том, чтобынести «истину» и «нравственность»,приобщая молодое поколение к вечным

⁸⁰³ Мчедлов М.П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах// http://www.religare/2_34079.html

⁸⁰⁴ Менделеева Д. Не наш праздник?// <http://www.pravmir.ru/ne-nash-prazdnik/>

тайнам бытия личности в вечности. В социальном плане так называемые «обычные граждане», жизнь которых занята решением множества повседневных забот, относятся к «высоким истинам» религии, эзотерики и науки с большей или меньшей степенью «веры», поскольку для «массового сознания» (по недостатку образования, нехватке времени и просто по нежеланию углубляться в изучение сложной специальной литературы) проверить «научные» утверждения так же невозможно, как «религиозные» или «эзотерические». На экспертном уровне все постсоветские годы ведется более или менее ожесточенная полемика о месте науки и религии в образовательном процессе, особенно в связи с таким «резонансным» для СМИ курсом как «Основы православной культуры».

Из советского общества «массового атеизма» современная Россия превратилась в страну массового «окультурного возрождения», «почвенничества» и «проправославного консенсуса», которые в последние годы дополнились воинственным «антиклерикализмом» (А. Невзоров и др.)⁸⁰⁵. Действительно, граждане Российской Федерации, как показывают многочисленные социологические опросы, дающие с одной стороны, от 1% до 85% «православной идентичности» населения, с другой, свидетельствуют, прежде всего, что это большинство отнюдь не «однородно», что для них «религиозная составляющая жизни не является исключительной или преобладающей», т.е. они не являются «строгими ревнителями благочестия»⁸⁰⁶. В этом контексте обостряются споры вокруг того, что считать «истиной» и «нравственностью», которые должна нести система образования.

Обычно выделяемые формы соответствуют этапам самоутверждения европейской цивилизации и связываемой с ней глобальной истории человечества: «магического», опирающегося на представления о связях с «силами» природы и «тайные» практики; «религиозного» (церковного), опирающегося на представления о связи со «сверх-природным Богом» и «благочестивыми» практиками; «светского» (секулярного), опирающегося на представления и практики, дифференцирующие художественное творчество, научное познание сил природы и гуманистические (в т.ч. межконфессиональные) нормы жизни сограждан в обществе. Эти три исторических «типа самоутверждения» могут проецироваться и на внутренние тенденции самопонимания, характерные для каждого человека, т.е. мы в самих себе можем выделять и дифференцировать такого рода «типы ценностных ориентации», которые, как правило, «мозаично» совмещаются друг с другом в повседневной жизни, становясь порой массовыми идеологиями, поддерживаемыми миллионами и даже миллиардами сторонников как в нашей стране, так и во всем мире, усиливаемые влиятельными СМИ, особенно телевидением и интернетом.

⁸⁰⁵ Генпрокуратура призвала поддержать отечественное религиозное образование ради сдерживания экстремизма// <http://globalconflict.ru/russia/82247-genprokuratura-prizvala-podderzhat-otechestvennoe-religioznoe-obrazovanie-radi-sderzhivaniya-ekstremizma>; Кураев А. Россия на пороге контрреформации //ИГ-Религии. 24 июля 1997 г. С.6; Новые церкви, старые верующие - старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. Киммо Каарияйна и Дмитрия Фурмана; М. - СПб.: Летний сад, 2007. С. 83-84.

⁸⁰⁶ Вигилянский В. свщ. Сколько в России православных ?// http://www.pokrov-forum.ru/science/soc_concept_prav/txt/skolko_pravosl.php.

Сегодня международное и российское законодательство защищают право индивида на свободу совести, гарантируя возможность его самоидентификации с той или иной конкретной традицией, что, однако, не означает, что все традиции и субкультуры равноправны, тождественны и взаимозаменяемы. «Секуляризм» как рациональная установка на этичность (законность), научность и свободу художника лежит в основе современной научно-технической цивилизации, вытесняя «магию» и «религию» в относительно маргинальную сферу частных, личных и субъективных мировоззренческих предпочтений, хотя в России последних 25 лет и отмечается как «окультурное возрождение», так и «проправославный консенсус». Колдун, «экстрасенс», «телекумир» или священник не могут заменить профессиональных и квалифицированных преподавателей, врачей или инженеров, а космические станции поддерживаются на орбите отнюдь «не только» молитвами духовенства или камланием шаманов.

В последние годы, однако, в нашей стране все чаще можно столкнуться не столько с известным «конфликтом отношения науки и религии», сколько с проблемой СМИ, которые активно способствуют распространению т.н. «паранаучных» и «парарелигиозных» доктрин, часто претендующих на статус новой «науки» и\или\ «религии» - «Григория Грабового», «ТВ-3: первый мистический телеканал» и скандального результата социологического опроса на «День науки» в феврале 2011, показавшего, что треть россиян (32 процента) считают, что Солнце вращается вокруг Земли, причем за 4 года это количество возросло, что «68% россиян верят в гороскопы; 36% россиян считают бесполезность научных знаний в обычной жизни; россияне в наименьшей степени (последние места в списке из 34 стран) склонны считать, что наука способна изменить мир к лучшему»⁸⁰⁷. Особенностью пост-советской России стало и то, что в 1998 году при Президиуме РАН была учреждена даже специальная «Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований». На Западе с 70-х годов XX века эту же роль играют Джеймс Рэнди, Пол Куртц, «Комитет скептических расследований» и ряд других аналогичных организаций⁸⁰⁸.

В этом же контексте важно отметить, что в международных и российских правовых документах различают понятия надличностного и личностного уровней, где первые выражаются через термины «язык», «нация», «религия», а вторые – через понятия «вера» и «убеждения»⁸⁰⁹. Надличное (социальное) и личное (индивидуальное) связываются не только формальной «законностью», отчужденно устанавливающей рамки личного поведения, но отношением «совести», чувства ответственности и долга перед другими, согласия как с возможностью

⁸⁰⁷ ««СОЛНЦЕ - СПУТНИК ЗЕМЛИ», ИЛИ РЕЙТИНГ НАУЧНЫХ ЗАБЛУЖДЕНИЙ РОССИЯН»//<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111345>

⁸⁰⁸ Рэнди Джеймс// https://ru.wikipedia.org/wiki/Рэнди_Джеймс; Комитет скептических расследований//https://ru.wikipedia.org/wiki/Комитет_скептических_расследований; BehindtheMagic – InterviewWithJamesRandi// http://www.csicop.org/specialarticles/show/behind_the_magic_interview_with_james_randi

⁸⁰⁹ Всеобщая Декларация прав человека Америка. 1991. № 421; Заключительный акт совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе. М., 1985; Конвенция ООН о правах ребенка. М., 1991 и др.

других иметь свои уникальные убеждения, свои идентификационные символы, так и с возможностью духовного общения и обобщения, связывания в общности. В идеале личность свободного, воспитанного, образованного и ответственного гражданина выступает как стремление к гармонии индивидуального и социального в его совести, преодолевающей «предрассудки» и «суеверия».

В этом контексте особое внимание привлекают многочисленные попытки конструирования «новой идентичности» в системе отечественного федерального и регионального образования, связанные с обращением к «религиозным культурам», особенно православию, многолетние дискуссии вокруг внедрения таких новых образовательных дисциплин, как «Основы православной культуры» и «История мировых религий», нередко обращающихся к фундаментальным проблемам осмысления места человека в мире и отношений «своего» и «чужого» в современной культуре. Особо значимым стало решение правительства о поддержке идеи преподавания в школах России с 2012 года предметов по основам религий в ответ на обращение лидеров ведущих российских религиозных организаций, в которых содержались предложения по преподаванию в школах дисциплин, направленных на «духовно-нравственное просвещение». Различные попытки введения «дисциплин, содержащих знания о религии» в сферу отечественного государственного образования вызывали в «постсоветский» период становления современной Российской Федерации бурную полемику и неоднозначную реакцию общества.

Для одних участников дискуссии такого рода материалы воспринимаются как принципиально «чужие» и «чуждые» по самой своей природе для системы образования, которая должна сохранять, в соответствии с буквой и духом как Конституции РФ (1993), так и закона «Об образовании» (в версиях от 1997 и 2012 годов), свой «светский характер». Другие настаивают на необходимости формирования у подрастающего поколения «своей» идентичности, которую понимают, как правило, в качестве тесно связанной не столько с «гражданской», но преимущественно с «этно-конфессиональной» спецификой, что, как уже показал отечественный и мировой опыт, способно не столько способствовать «духовно-нравственному просвещению» подрастающего поколения, сколько усилить межконфессиональное и межэтническое противостояние в обществе.

Серьезность угроз последнего рода подтверждается не только «теоретическими» аргументами гуманистического и формально-правового характера или, порой, просто «магическими» надеждами, что только отечественное религиозное образование само собой нас «спасет» от экстремизма, но и относительно недавним резонансным прецедентом «Стрельбы в школе № 263» района Отрадное города Москвы 03.02.2014.⁸¹⁰ Стрелявшему ученику этой школы 15-летнему Сергею Гордееву нравилась цитата Г.Х.Андерсена, что «думающий атеист, живущий по совести, сам не понимает, насколько он близок к Богу. Потому что тво-

⁸¹⁰ Генпрокуратура призвала поддержать отечественное религиозное образование ради сдерживания экстремизма// <http://globalconflict.ru/russia/82247-genprokuratura-prizvala-podderzhat-otechestvennoe-religioznoe-obrazovanie-radi-sderzhivaniya-ekstremizma>; Стрельба в школе № 263: проверка на прочность//<http://izvestia.ru/news/565077>; «Его заставляли читать религиозные книги и заучивать молитвы»//<http://izvestia.ru/news/565269> и др.

рит добро, не ожидая награды, в отличие от верующих лицемеров». Сергей говорил одноклассникам, что «вырос в православной семье и его с детства учили верить в Бога, много говорили про то, что существуют рай и ад», что «его заставляли читать религиозные книги и заучивать молитвы». При этом он боялся, что «его убьют или в психушку закроют» за его подлинные убеждения, связанные с «обаянием силы» в решении жизненных проблем, когда он, говоря о православии, «часто обсмеивал другие религии», а одним из мотивов, согласно СМИ, могло быть стремление к «сильному, ясному и окончательному» разрешению «дискуссии о дарвинизме». Авторы ряда комментариев отмечали, что в контексте усиления в нашем обществе консервативных нападок «на "инакомыслие", как-то уже не выглядит странным, что именно гордыня (первый грех) и нежелание "терпеть" чужое мнение обуяли именно православного парня Гордеева».⁸¹¹ Аналогичные проблемы вставали уже не раз перед современным российским обществом и ранее, к примеру, случай с сыном пастора церкви «Содружество Христа» Алексея Перова, который был избит одноклассниками (2007) или скандалом вокруг побега воспитанниц из Боголюбского монастыря (2009-2010), причем А.Дворкин квалифицировал духовника монастыря о. Петра Кучера как «организатора секты».⁸¹² В таком контексте важно обратиться к тому, что ценности науки и религии могут подменяться «псевдонаукой» и «псевдорелигией», т.е. «не-наукой» и «не-религией», некими «симулякрами».

Современная идентичность жителей Владимирского региона, как и граждан России в целом, сохраняет определенные моменты преемственности с идентичностью «граждан СССР» как «новой исторической общности единого советского народа», конструировавшей почти три поколения (70 лет) через систему государственного образования и идеологической пропаганды в противоположность «чуждому миру капитализма». Эта последняя, казалось бы разрушенная на институционально-идеологическом уровне, сегодня воспроизводится и сохраняется как в ряде публичных сфер («гимн Александрова», «памятники Ленину», «советский ренессанс», «Сталин с нами» и т.п.), так и на бытовом уровне, в форме ностальгических воспоминаний, о чем свидетельствуют исследования Ю. Левады, согласно которым «треть людей постоянно чувствуют себя и еще четверть – время от времени чувствуют себя (т.е. 60%) советскими людьми»⁸¹³.

⁸¹¹ «Его заставляли читать религиозные книги и заучивать молитвы» // <http://www.echo.msk.ru/blog/statya/1253182-echo/>.

⁸¹² Мониторинг СМИ. Пастор церкви "Содружество Христа" Алексей Перов: "То, что Православная Церковь вторгается в школу, - это неправильно. Священник не должен ходить в школу, иначе не избежать роста агрессии" // http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=149&ELEMENT_ID=1510; Протоиерей Игорь Фомин: Лучше с детства соприкоснуться со святостью, чем потом пытаться себя перевоспитать // <http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=38310>; Московский миллионер обвинил адвоката Боголюбского монастыря в убийстве своей дочери! Следственные комитеты Москвы и Владимирской области приняли к проверке дело об убийстве Алевтины Теленковой // <http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=45796>; Странники о. Петра Кучера являются сектой, считает Александр Дворкин // <http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=37682>

⁸¹³ Левада Ю. "Человек советский" – публичные лекции на "Полит.ру". URL: <http://www.polit.ru/lectures/2004/04/15/levada.html> (дата обращения: 23.05.10).

Освободившееся институциональное место стало ареной противостояния множества искренних «энтузиастов-ревнителей», групп и тенденций, среди которых в качестве аналитически поляризуемых и важных для нашей темы можно условно выделить две крайности - «лаицизм» (спасение в демократических реформах и научно-техническом прогрессе) и «религионерство» (спасение в «верности до смерти» только своей религии, православию). Первая тенденция полагает будущее страны «светским», т.е. плюралистичным и поликонфессиональным, в свете чего основными целями образования видятся формирование общегражданских «секулярных» ценностей (приобщение к науке, искусству и этике), тогда как вторая видит будущее в свете достижения древнего и возвышенного идеала единства Истины, Блага и Красоты в формах «подлинного благочестия», которые видятся исключительно на пути преданной «причастности к религии» (т.н. «воцерковления», т.е., в приобщении, в силу российской статистики, к конкретному приходу Русской Православной Церкви Московского Патриархата).

Влияние этих тенденций непосредственно стало сказываться на государственной системе образования еще с начала 90-х годов XX века, когда в школах и ВУЗах появились многочисленные курсы и дисциплины, такие как «Религиоведение», «Основы православной культуры», «Возвращение к истокам», «Христианская этика», «Христианская мораль и этика как основа общества», «История мировых религий» и др. Эти проекты стремились компенсировать запрещение в советское время практически всех форм знаний о религии, кроме «научно-атеистических», введенных с 1959 года во всех вузах СССР и так или иначе преломлявшихся в средней школе, где, к примеру, перед Пасхой или рождеством учителям химии рекомендовалось устраивать специальные уроки, посвященные разоблачению "церковных чудес" (превращению «воды в вино» - когда индикатор фенолфталеин влиялся в раствор соды т.п.).

С началом «перестройки» многие преподаватели-энтузиасты, знакомя молодое поколение с разнообразием мира религий, вольно или невольно способствовали их приобщению к той или иной традиции, т.е. влияли на формирование их религиозной идентичности, подобно тому, как ранее система образования всех приобщала к «советской идентичности» в пионерии и комсомоле. К этой деятельности в те же годы стали подключаться «вышедшие из подполья» отечественные религиозные традиции и множество зарубежных миссионерских групп, создавших целые учебные курсы для российских школ, как, к примеру, получивший скандальную известность учебник «Мой мир и я», созданный рядом педагогов при финансовой и содержательной поддержке «Церкви объединения» (1993), о котором А. Кураев позднее писал, что «учебник «Мой мир и я» – не более, чем наживка ... таран, которым открываются российские школы и умы ребят для внедрения в них сектантской доктрины»⁸¹⁴. Возникло понимание, что преподавание знаний о религии может иметь не только «научно-просветительский» и «духовно-нравственный», т.е. собственно «светский», но именно «миссионерский» («религионерский») характер, т.е. вести к формированию определенной «религиозной идентичности» учащихся, вернее их «конфес-

⁸¹⁴Кузнецова Т.Н. Международный фонд образования. URL: <http://openmoon.narod.ru/index.htm> (дата обращения: 04.05.10).

сионально-юрисдикционной» приверженности, что достаточно быстро вызвало ответные охранительные меры со стороны системы образования как в регионах, так и на федеральном уровне.

Действительно, как утверждалось в Статье 9 действовавшего тогда Закона РСФСР 1990 года «О свободе вероисповеданий»⁸¹⁵ (Светский характер системы государственного образования), система государственного образования «носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии»⁸¹⁶. Эти слова, казалось бы, означали отделение школы от любых форм религии, однако, в том же документе одновременно утверждалось ниже, что «преподавание вероучений, а также религиозное воспитание могут осуществляться... факультативно по желанию граждан представителями религиозных объединений с зарегистрированным уставом в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях. Преподавание религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информационный характер, может входить в учебную программу государственных учебных заведений»⁸¹⁷.

Российская школа и ВУЗы столкнулись с проблемой, сложность которой подчеркивалась в содержательной статье всемирно известной «Энциклопедии религий» под редакцией М.Элиаде, где отмечалось, что «всякий, кто старается дать определение термину религиозное образование, столкнется с экстраординарными трудностями»⁸¹⁸. Действительно, в отечественных нормативных документах и до настоящего времени нет четкого определения, что считать собственно «религиозным», а что – «религиоведческим», «религиозно-познавательным», «духовно-нравственным» или «религиозно-философским» образованием, хотя имеется впечатляющее количество публикаций, обсуждающих эти вопросы (к примеру, в поисковой системе Google на 15 ноября 2014 года можно было найти 808 000 документов по теме «религиоведение» и 493 000 по теме «религиозное образование»). Нет статьи «Религиозное образование» в современных энциклопедических изданиях: «Религиоведение» (2006), «Энциклопедия религий» (2008) и «Новейший словарь религиоведения» (2010) (хотя там присутствуют обзорные материалы: «Наставничество религиозное», «Религиозная педагогика» и «Религия и педагогика»⁸¹⁹). Этого текста нет даже во всеведующей «Википедии», где отмечается, что «В эту категорию помещаются статьи о религиозном, церковном, теологическом, семинарском образовании. Об отношении религии к светскому

⁸¹⁵ Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. // О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях. М. : б.и., 1996. С. 33 – 35.

⁸¹⁶ Там же. С. 34.

⁸¹⁷ Там же. С. 34.

⁸¹⁸ Religious Education // The Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade editor in chief. – V. 12. – New York – London, 1987. – P. 318.

⁸¹⁹ Безрогов В.Г. Наставничество религиозное; Религиозная педагогика; Религия и педагогика // Религиоведение : энциклопедический словарь. М. : Академ. проект, 2006. С. 675 – 676, 865, 895 – 896; Безрогов В.Г. Наставничество религиозное; Религиозная педагогика // Энциклопедия религий. М. : Академ. проект, 2008. С. 856 – 857, 1062 – 1063; Новейший словарь религиоведения / авт. сост. О.К. Садовников, Г.В. Згурский; под ред. С.Н. Смоленского. Ростов н/Д: Феникс, 2010.

образованию и взаимодействию религии с системой общего образования – см. категорию Религия и образование⁸²⁰. Обе категории в содержательном плане ссылаются только на конкретные «прецеденты», без малейших попыток «аналитики».

В то же время в «Большой советской энциклопедии» («БСЭ») мы можем найти статью «Религиозное обучение и образование», где утверждалось, что религиозное обучение и образование могут пониматься и как «система профессиональной подготовки служителей религиозных культов», и как «религиозное обучение населения», при этом отмечено, что собственно «обучение религии» происходит не только в специальных учебных заведениях (профессионально-духовных, приходских и общеобразовательных), воскресных школах и курсах, но и через СМИ, кино и литературу, осуществляясь с целью распространения религии среди неверующих и инаковерующих, вербовки прозелитов и усиления влияния на массы, т.е. для формирования религиозной идентичности⁸²¹.

Глубокая детализированность и многоаспектность понимания «религиозного образования» в советском издании резко контрастирует с запутанностью, противоречивостью и сложностью современных дебатов, вплоть до судебных решений, по этой проблематике не только в России, но и в мире. Материалы такого рода подробно представлены, к примеру, на сайте «Славянского правового центра»⁸²².

Это объясняется тем, что задачей системы образования советского периода было искоренение «религиозных предрассудков» и попытки окончательного вытеснения религии из общественной и личной жизни, из возможных форм идентификации, что и делало понятным (ради спасения молодого поколения от этого по своей природе «отмирающего мракобесия») столь детальное описание прямых и косвенных форм «религиозного обучения», которые должны были быть предвосхищены, отслежены и пресечены. В советской системе образования отсутствовало само наименование «религиоведение» (хотя сам термин известен с 1908 года и присутствовал в ряде научных публикаций), но присутствовал «научный атеизм», который и был допущен в систему образования с 1959 года как единственно приемлемая для того государства форма передачи знаний о религии. С таких позиций и можно было давать определение «религиозному образованию» как многообразию прямых (конфессиональных профессиональных и катехизаторских) и косвенных форм «распространения религии среди неверующих и инаковерующих, вербовки прозелитов и усиления влияния на массы»⁸²³.

Такие позиции вынуждали советскую цензуру изымать из публичных и частных библиотек и сдавать в спецхраны практически все тексты зарубежной и отечественной религиозной и религиозно-философской литературы, Библию,

⁸²⁰ Категория: Религиозное образование//[https://ru.wikipedia.org/wiki/категория: религиозное_образование](https://ru.wikipedia.org/wiki/категория:религиозное_образование)

⁸²¹ Фуров В.Г. Религиозное обучение и образование // Большая Советская энцикл. В 30 т. Т. 21. М. : Советская энцикл., 1975. С. 626.

⁸²² Славянский правовой центр//<http://www.sclj.ru/about/>

⁸²³ Фуров В.Г. Религиозное обучение и образование // Большая Советская энцикл. В 30 т. Т. 21. 3-е изд. М. : Сов. энцикл., 1975. С. 626.

Коран и т.п. Вместе с тем, иногда даже чтение литературы с кафедры научного атеизма могло привести человека к православию, т.е. «вовлечь» в религию, как, к примеру, это произошло с А. Кураевым⁸²⁴. Этот пример показывает, что даже само научно-атеистическое «подлинное знание о религии» могло помогать «вербовать прозелитов» православной церкви, т.е. фактически выступать как «форма религиозного обучения» в терминах «БСЭ» (1975). Другими словами, попытка «научного атеизма» четко сформулировать критерии «религиозного образования» как чего-то специфичного и самостоятельного, отличного от других возможных форм «подлинных знаний о религии», оказалась безрезультатной, что доказывается и фактом исторически мгновенного, за несколько лет, превращения государства из страны с «массовым атеизмом» в страну с «массовым православием». Таким образом, в широком и «советском» смысле, под категорию «религиозное образование» оказываются, строго говоря, подпадающими (судя по результатам: А. Кураев и «массовое православие» конца 80-х) даже такие формы «знаний о религии», которые сами себя ни при каких обстоятельствах не согласились бы причислить к этой общности, как, к примеру, сам «научный атеизм».

«Перестройка» конца 80 – начала 90-х годов XX века, празднование 1000-летия крещения Руси в СССР (1988), привели к радикальной переоценке роли религии в обществе, появлению целого потока публикаций, призванных познакомить население страны, в том числе и молодое поколение, с позитивной ролью религии. В законе РСФСР «О свободе вероисповеданий» (1990), Конституции РФ (1993) и законе РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997) были гарантированы права граждан на получение религиозного образования, однако четкого определения этого понятия не приводилось, как нет его и сегодня. С 1990 года в публикациях и нормативных документах стали употребляться следующие термины: «преподавание вероучений», «религиозное воспитание», «религиозное образование», «профессиональное религиозное образование», «духовное образование» и преподавание «религиозно-познавательных», «религиоведческих» или «религиозно-философских» дисциплин.

Реальная сложность реализации данных представлений о допустимых в системе государственного образования формах «знаний о религии» проявилась на уровне первых официальных документов, когда, к примеру, в письме Министерства образования Российской Федерации N 47/20-11п от 19.03.93 «О светском характере образования в государственных образовательных учреждениях Российской Федерации» с одной стороны, утверждалось, что «принцип раздельности светского и религиозного образования» понимался как недопустимость «религиозного или атеистического воспитания в любых формах», однако при этом допускалось «преподавание религиозно-познавательных, религиозных и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информативный характер», для чего в школы вводились факультативные курсы "История религий", "Мировые религии", "Религиоведение", "Великие книги человечества" ..., говорилось и об «изучении религиоведческих проблем», «истории религии и других религиоведческих дисци-

⁸²⁴ Как научный атеист стал диаконом. URL: http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=7&Itemid=1 (дата обращения: 22.09.10).

плин», при этом были отменены «как противоречащие законам "Об образовании" и "О свободе вероисповедания" письма Министерства просвещения РСФСР – от 24.08.71 N 389 "Об усилении атеистического воспитания учащихся общеобразовательных школ и студентов педагогических учебных заведений"; от 09.08.74 N 357-М "Об усилении научно-атеистического воспитания учащихся средней общеобразовательной школы"; от 15.04.84 N 4-14/130/33-24/14-446/16 "О рекомендациях по дальнейшему улучшению атеистической пропаганды среди учащихся в свете решений Июньского (1982 года) Пленума ЦК КПСС"; от 14.01.85 N 15-М "Об атеистическом воспитании детей в дошкольных учреждениях"»⁸²⁵. Таким образом, предполагалось, как это ни парадоксально, что недопустимость «религиозного или атеистического воспитания в любых формах» может вполне сочетаться с преподаванием «религиозно-познавательных, религиозных и религиозно-философских дисциплин».

Серьезное изменение ситуации произошло в преддверии празднования 2000 христианства, после 21 января 1999 года, когда Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, Президент Российской академии наук Ю.С. Осипов, Президент Российской академии образования Н.Д. Никандров и ректор МГУ В.А. Садовничий направили Министру общего и среднего образования Российской Федерации В.М. Филиппову письмо⁸²⁶. В тексте письма на уровне первых лиц Русской Православной церкви, академической науки и высшего образования была сформулирована перспективная модель, стремившаяся сконструировать новые парадигмальные приоритеты. Отмечалось, что «в стране с тысячелетней православной культурой, где даже в конце XX века, ознаменовавшегося жесточайшими гонениями на веру, больше половины населения заявляет себя верующими, нет разумных оснований для того, чтобы по-прежнему предоставлять атеизму господствующее положение в образовании и воспитании». Полагалось, что «атеизм, отрицая онтологическое существование добра и зла, не способен логически непротиворечиво обосновать необходимость и обязательность морали», что делает его бесполезным в деле спасения «гибнущей от безнравственности» страны. Утверждалась государственная важность введения в государственную систему образования «религиозно-ориентированных дисциплин». В числе последних назывались «основы православной культуры», «теология», «религиоведение» и «христианские науки». Причем это должны были быть не малозначимые «факультативы» (т.е. занятия, проводимые в свободное от обязательной нагрузки время), но именно «обязательные предметы», включаемые в сетку обязательных предметов «по принципу равноправной альтернативы», в соответ-

⁸²⁵ Письмо Министерства образования Российской Федерации N 47/20-11п от 19.03.93 «О светском характере образования в государственных образовательных учреждениях Российской Федерации». URL: <http://www.sclj.ru/law/rus/detail.php?ID=1091> (дата обращения: 22.09.10).

⁸²⁶ Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. Президент Российской академии наук, академик Ю.С. Осипов. Президент Российской академии образования, академик Н.Д. Никандров.

Ректор МГУ, председатель Российского союза ректоров, академик РАН В.А. Садовничий Министру общего и среднего образования Российской Федерации В.М. Филиппову. URL: <http://vivovoco.astronet.ru/OUTSIDE/AVE/LETTER.HTM> (дата обращения 25.08.10).

ствии с их подлинной «приоритетной высотой» и предельно высоким культурным статусом⁸²⁷.

Таким образом, фактически ставилась задача институционализации нового направления государственной образовательной деятельности, где приоритетное значение предполагалось уделить системе «религиозно-ориентированных дисциплин» («основы православной культуры», «теология», «религиоведение», «христианские науки»). Проблемой, возникшей с самого начала реализации таких попыток, стали конституционный запрет на приоритетную идеологию в современной Российской Федерации и выявившаяся в острой полемике многозначность трактовки понятия «светского характера государственного образования».

Сами авторы отметили как «очевидное» то, что «мы не можем вводить в государственной школе обязательный "Закон Божий", как это было до революции». На практике, однако, именно это и происходило на местах, в связи с чем, как признал А. Кураев, «во многих школах происходила подмена понятий и практик: объявляют культурологическую дисциплину «Основы православной культуры», а на самом деле начинается религиозная индоктринация детей», что «незаконно и нечестно»⁸²⁸.

Против такой «индоктринации», за которой многие «лаицисты» увидели попытку «клерикализации общества», выступил целый ряд общественных деятелей, правозащитников, представителей академического сообщества и самих священнослужителей. Так, сам А. Кураев описал ситуацию, когда «в одной из школ Красноярского края в декабре 2001 года дети высыпали на меня гору своих недоумений: оказалось, что на уроках Закона Божия в них пробуют вложить полную энциклопедию православных суеверий. Им уже поведали, что ИНН есть печать антихриста, что фотографироваться со вспышкой нельзя, ибо лазер фотоаппарата выжигает на лбу ту же самую печать, что собака из дома благодать уносит, что Иван Грозный и Григорий Распутин – святые люди. Наконец, им поведали, что люди перед всемирным потопом носили с собою фляжки с водой (и это было знамением того, что мир скоро потонет), а сегодня модно носить с собой зажигалки – и это знак того, что мир скоро сгорит... Вещали им эту ахиною дипломированные учительницы! Диплом-то у них настоящий. А вот приложить свои навыки критически-проверяющего мышления к проверке церковных сплетен они не решились. И в итоге к детям понесли бесцензурную дурь»⁸²⁹.

⁸²⁷ Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. Президент Российской академии наук, академик Ю.С. Осипов. Президент Российской академии образования, академик Н.Д. Никандров. Ректор МГУ, председатель Российского союза ректоров, академик РАН В.А. Садовничий. Министру общего и среднего образования Российской Федерации В.М. Филиппову. URL:<http://vivovoco.astronet.ru/OUTSIDE/AVE/LETTER.HTM> (дата обращения 25.08.10).

⁸²⁸ Код да истины. Эксперты "РГ" обсуждают роль Церкви в гражданском обществе и светском государстве. URL:<http://www.rg.ru/2007/08/07/cerkov-spor.html> (дата обращения: 23.04.2010).

⁸²⁹ Кураев А. «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. Очень личные размышления. URL:<http://www.kuraev.ru> (дата обращения: 23.04.2010).

Высказал свою точку зрения глава (с 2009 года) синодального Отдела религиозного образования и катехизации епископ Зарайский Меркурий, который считает недопустимым преподавание ОПК «клинически воцерковленными», так как «это сущая беда», ибо «такие люди, однажды придя к вере, стали ходить в церковь, потом прослушали какие-нибудь курсы — и изменили свою жизнь весьма своеобразно: закутали себя с ног до головы во все черное, надвинули "на глаза платочек" и решили идти рассказывать детям о том, что все в жизни — грех, возможно, исходя из своего печального доцерковного опыта», причем, «даже если личная жизненная мотивация таких людей оправданна», но «к детям их подпускать нельзя», поскольку «после общения с "клинически воцерковленными" людьми» ребенок «на всю жизнь будет считать Церковь тюрьмой и казармой»⁸³⁰.

4 июня 1999 года Министерство образования Российской Федерации распространило Информационное письмо № 14-53-281 ин\14-04 «О предоставлении религиозным организациям возможности обучать детей религии вне рамок образовательных программ в помещениях государственных и муниципальных образовательных учреждений». Здесь разъяснялось, что «под обучением религии... подразумевается духовно - нравственное воспитание и преподавание основ вероучения», что «термин "светский" интерпретируется как "нецерковный", "гражданский" и не рассматривается как синоним слов "атеистический", "антирелигиозный"», и что «ребенком является каждое человеческое существо до достижения 18-летнего возраста»⁸³¹. Фактически здесь не проводилось четкого различия между религиозным и светско-религиоведческим образованием, поскольку «гражданский» трактовался как «нецерковный», но при этом не уточнялось, что же это конкретно означает, поскольку сегодня существует целая субкультура «граждан-ревнителеев», отождествляющих свою «ревность» с «единственно подлинной гражданственностью», готовых оскорбляться художественными выставками даже в Эрмитаже, о которых директор Эрмитаже М.Б.Пиотровский сказал, что сегодня «именем церкви пользуется множество всяких маргиналов», способных не только третировать чужие религиозные чувства, в то и совершать преступления, как отмеченный в начале текста московский школьник.⁸³²

⁸³⁰ Епископ Зарайский Меркурий считает, что ОПК не должны преподавать "клинически воцерковленные" люди. URL:<http://www.o-p-k.ru/news/158.html> (дата обращения: 23.04.2010).

⁸³¹ Информационное письмо № 14-53-281 ин\14-04 «О предоставлении религиозным организациям возможности обучать детей религии вне рамок образовательных программ в помещениях государственных и муниципальных образовательных учреждений. URL:<http://www.r-komitet.ru/vera/53.htm>

⁸³² Гельман М. По поводу выставки в Эрмитаже и дальнейших событий// http://echo.punkchords.com/blog/marat_gelman/970292-echo/; Дзержинская Л. Прокуратура проверяет Эрмитаж на экстремизм из-за выставки братьев Чепменов//<http://www.the-village.ru/village/situation/situation/120406-chepmeny>; Михаил Пиотровский: «Мы выпадем из контекста, когда нам отрежут культуру, а не продукты»// <http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/what-s-on/director-blog/blog-post/30sept2014/?lng=ru>

9 декабря 1999 года за номером 5925 было распространено послание Патриарха, где говорилось о «возможности обучения религии детей в помещениях государственных (муниципальных) образовательных учреждений» и задаче «духовно-нравственного воспитания будущих поколений России» через «систему государственного образования», куда «активно стремятся проникнуть представители деструктивных сект», при этом отмечалось, что «если встретятся трудности с преподаванием основ православного вероучения назвать курс "Основы православной культуры", это не вызовет возражений у педагогов и директоров светских учебных заведений, воспитанных на атеистической основе»⁸³³. Данный текст тоже не содержал корректных дефиниций, позволяющих различать понятия «обучение религии детей», «православное просвещение», «обучение Православию школьников», «преподавание православного вероучения» или «преподавание основ православной культуры».

Серьезные проблемы для известного и системообразующего для юриспруденции «принципа правовой определенности», согласно которому «закон должен защищать тех, кто не нарушает законы», т.е. системой правосудия должна гарантироваться «максимальная предсказуемость правовых действий чиновников» и способность «граждан организовать свои дела таким образом, чтобы не нарушать закон», что, прежде всего, предполагает непротиворечивость и однозначность используемой терминологии. В этой связи важно хотя бы кратко обратиться к содержанию термина «православие».

Так, прежде всего, важно отметить, что православное сообщество, как хорошо известно, «по своему внутреннему упованию... мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности».⁸³⁴ Известный православный историк Н.Н.Глубоковский пишет, что «вопрос о том, что такое Православие по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразное освещение, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его...»⁸³⁵. Религиоведение, появившееся как институциональная отечественная академическая дисциплина в начале 90-х годов XX века, в свою очередь, является специфической региональной формой утвердившейся с середины XIX века «науки о религии», т.е. сообществом ученых, относящих себя к обширной области международных исследований ("TheScienceofReligion"-англ., "LaSciencedeReligion"-франц., "Religionswissenschaft"-нем. и т.п.), в которой изучаются «закономерности возникновения, развития и функционирования религии, ее строение и различные компоненты, ее многообразные феномены, как они представали в истории общества, взаимосвязь и взаимодействие религии и других областей культуры»⁸³⁶. Основными методологическими принципами религиоведения являются «объективность», предполагающая описание исследуе-

⁸³³ Всем епархиальным преосвященным. URL: <http://www.atheism.ru/archive/archive.phtml?id=25> (дата обращения: 26.04.2010).

⁸³⁴ Глубоковский Н.Н. Православие по его существу // Церковь и время. № 1, 1991. С.11.

⁸³⁵ Глубоковский Н.Н. Православие // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х томах. Т.3, М., 1995, с.382.

⁸³⁶ Основы религиоведения. М., 1994. С.5.

мых феноменов как проявлений универсальных социальных отношений и «эмпатия», сопереживание эмоциональному состоянию человека в его отношении с «таинственным». Религиоведение сегодня вполне способно обращаться к религиозным переживаниям, выступающим в форме эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с этим «таинственным» (трансцендентным) и интуитивным чувствам сопричастности к бытию Бога, Троицы (Первоначала, Сакрального, Нуминозного, Святого, т.е. всего «подлинно бытийствующего», «первоначального» или «подлинного», что имеет место и в «атеизме» буддистском, натуралистическом, марксистском и т.п.).

Сегодня, согласно социологическим исследованиям К.Каарияйнена и Д.Е.Фурмана, в России сложился «проправославный консенсус», суть которого состоит в том, «что подавляющее большинство населения рассматривает православие как дополнительный символ новой русской идентичности, то есть люди понимают свою православность как признак “своих”, отличающий от “чужих”». ⁸³⁷ Эта «консенсусность» как форма «массового православия» в условиях конституционно определенного плюрализма идеологий и вероисповеданий характеризуется сложными отношениями как с собственно «конфессиональными нормами» Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), самой представительной и влиятельной юрисдикцией в современной Российской Федерации, так и с концепциями религиоведения.

С момента крещения Руси и до начала XX века (Указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 17.04.1905), научное (в исторически конкретной специфике понимания этой «научности») изучение религии развивалось в рамках универсального христианского богословия как науки об истинной религии в терминах **языка описания** «подлинной благочестивости», отличаемой от «иноверия» как «языческих суеверий», «ересей» или «схизм». Так, «Слово о Законе и Благодати» говорит о противоположности собственно «христианства» «язычеству» («языци», «тьма служения бесовского»), «иудейству» и «еретизму», причем первое понимается как «пророческая проповедь о Христе», «апостольское учение», вера «Въедину святую, съборную и апостольскую церковь» и вера в «7 Съборъ правѣрныхъ святыхъ отецъ». ⁸³⁸ В этом тексте еще не встречается сам термин «православие», он появляется только в переводах на современный язык: «благовѣрнии земли Гречьскѣ» (православной Греческой земле), «правовѣрнѣи основѣ» (православном основании), Киев как «благовѣрнии граде» (град православный), «7 Съборъ правѣрныхъ святыхъ отецъ» (семь Соборов православных святых отцов) и т.п. ⁸³⁹ ,.

Вообще, как показывают филологические исследования, «в официальный оборот термины «православный» и «православие» входят во время создания

⁸³⁷ Каарияйнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6; их же: Религиозность в России на рубеже XX–XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. С. 103 – 119, № 2. С. 78 – 95.

⁸³⁸ Слово о Законе и Благодати // <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4868>

⁸³⁹ Николаева И. В. Семантика «этнических» указаний «Повести временных лет»: образ «чужого» // <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/9/Nikolaeva/> (дата обращения: 26.04.2010).

Московского централизованного государства... и автокефалии».⁸⁴⁰ К примеру, в «Духовном регламенте» Петра Первого (1721) уже говорилось (как о синонимах) об «исповедании православном» и «исповедании Христианском» как приверженности к «спасительному Закону Божьему», которым противопоставлялись «стыдное идолослужение», «богопротивное суеверие», «пребезумные ереси», «раскольники», «иноверцы», «Латини» и «новейшие иноверные учителя»⁸⁴¹. В Синодальный период и особенно в XIX веке «господствующее вероисповедание» имело целый ряд наименований: «Российская Церковь», «Православная Российская Церковь», «Русская Церковь», «Российская Православная Церковь», «Российская Православная католическая Церковь», «Греко-Российская Церковь», «Православная Греко-российская Церковь», «Российская Восточно-православная Церковь», «Российская Церковь греческого закона»⁸⁴².

В целом Новое время в Европе сопровождалось появлением католического «экслюзивизма», убеждения, что только эта христианская юрисдикция может принести спасение, в ответ на который возникли экслюзивистские тенденции и в других церковных традициях, а ученые богословы создали огромную «полемическую» и «обличительную» литературу⁸⁴³. В этом контексте термин «православие» постепенно обретает черты «конфессионима», т.е. обозначения конкретной духовной традиции, подчеркивающей специфику «восточных церквей» в противовес «католицизму» и «протестантизму» как «лжеучениям».

Абсолютистские монархии Нового времени в Европе, как и «синодальный период» в истории России, получившие название «эпохи Просвещения», стали временем глобального крушения норм «традиционного общества», появления национальных государств, книгопечатания, СМИ, науки и «свободы совести». В XVIII веке возникает «философия религии», а в XIX - «наука о религии», которые создают новый «неконфессиональный» язык описания религии как универсального феномена «поклонения высшим силам», проявляющегося во множестве исторических и географических форм. Сам термин «религия», вошедший в русский язык в XVIII в., получает распространение в отечественных СМИ, философской и публицистической литературе только в конце XIX – начале XX вв., а «пики» его словоупотребления приходятся на 1916, 1913 и 1919 годы⁸⁴⁴.

Такого рода «новейшие учения», нередко трактуемые последние 300 лет как «атеизм» и «нечестивость», начинают квалифицироваться как «псевдорелигии». Так, к примеру, А.Ф.Лосев (Диалектика мифа, 1930) характеризовал со-

⁸⁴⁰ Колосов В., Павлова Т. К этимологии терминов "православный" и "православие"// http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/kolos_etim.php

⁸⁴¹ Духовный регламент Петра Первого. С прибавлением "О правилах причта церковного и монашеского" М.: Либроком, 2012.

⁸⁴² Цыпин В. протоиерей Ведомство православного исповедания// <http://www.pravenc.ru/text/150023.html>

⁸⁴³ Юдин, 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.

⁸⁴⁴ Национальный корпус русского языка//http://search.ruscorpora.ru/search.xml?env=alpha&mycorp=&mysent=&mysize=&mysentsize=&mydocsize=&dpp=&spp=&spd=&text=lexform&m ode=main&sort=gr_tagging&lang=ru&nodia=1&req=%F0%E5%EB%E8%E3%E8%FF

временный ему советский официозный материализм «именно как особого рода мифологию и как некое специальное догматическое богословие»⁸⁴⁵. В XX веке Верховный Суд США в ряде дел официально квалифицировал светский гуманизм в качестве «религии», а Гарольд Дж.Берри полагает даже, что «атеистический светский гуманизм быстро становится – если уже не стал – неофициальной государственной религией Соединенных Штатов, поскольку его пропагандируют через систему общественного образования на всех ее уровнях – от детского сада до университета»⁸⁴⁶.

Важно отметить, что сами основоположниками современного религиоведения были в основном верующими исследователями, прихожанами или даже священнослужителями ряда христианских конфессий, стремившиеся с «научной честностью» преодолеть накопившиеся за время «обличительного» противостояния предрассудки и односторонность характеристик «иноверия». Так, основоположник сравнительной филологии и «сравнительной теологии» (религиоведения) лютеранин М.Мюллер, основатель научной этнографии квакер Э.Тайлор, как и автор одного из первых фундаментальных сводов религиоведческих исследований и пастор реформатской церкви Д.П.Шантепи де ля Соссей, специально подчеркивали значимость отделения научного религиоведения от апологетического «конфессиоцентризма» («христоцентризма»)⁸⁴⁷. Термин «религия» здесь начинает использоваться в широком значении, охватывая самые многообразные духовные явления, или «феномены», включая не только разделенное на «конфессии» христианство, но и древнюю мифологию, т.е. любые формы «веры» и «иноверия».

В древнем христианстве уже можно выделить две модели понимания отношения науки и религии, первую, идущую от Татиана и знаменитого вопроса Тертуллиана о том, "что общего у Афин и Иерусалима?", т.е. отрицательного отношения к научной (языческой, философской) мудрости, тогда как вторая, идущая от Юстина (Иустина) Философа, признает положительное содержание за философией и наукой как универсальными средствами постижения подлинной истины, важными и для христиан. Так, в основательном дореволюционном переводе «Истории религий» Д.П.Шантепи де ля Соссей (1897, переиздано в 1992), как и в целом ряде других отечественных изданий того времени, в том числе написанных священнослужителями государственной Российской Церкви, термин «религия» уже употребляется не в апологетическом, но в широком научном значении, сближающем миф и христианство как разные формы «поклонения священному» – здесь ведется речь о «религии дикарей», о «греческой религии»,

⁸⁴⁵ Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религий. М., 1991. С.216; Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. Екатеринбург, 1994. С.11–12; Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог // Освобождение духа. М., 1991. С.318; Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С.77; Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М., 1990. С.510.

⁸⁴⁶ Берри Гарольд Дж. Во что они верят. М., 1994. С.204, 205.

⁸⁴⁷ Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1996. С.44; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.32; Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. М., 1992. Т.1. С.16.

«религии Египта» и т.п.⁸⁴⁸ Исследуемые феномены здесь уже не подразделяются на изначально «истинные» и «ложные», на «религии» и «псевдорелигии». Данный подход характерен и для многих современных авторов, стремящихся предельно корректно (т.е. объективно и эмпатично) исследовать все многообразие религиозных (мировоззренческих) феноменов.⁸⁴⁹

С другой стороны, с академических позиций еще в конце XIX века известный православный мыслитель С.Н.Трубецкой в знаменитом «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона определяет религию как «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ).⁸⁵⁰ Таким образом предпринимается актуальная и сегодня попытка вычлнить объективные характеристики, позволяющие понять христианство, языческие мифы и современную философию («светское мировоззрение») в свете соотношения трех элементов, где полноте христианства противостоит односторонность как языческой мифологии («представления и культы», без «веры»), так и метафизики как абстрактных «представлений», без «веры» и «культа». Это ставит проблему возможности и корректности, адекватности сведения «мифологии», «христианства» и «философии» к одному сущностному тождеству, к некоторой их «одинаковости», «сходству».

Данные категории выражают типологические особенности преемственного развития европейской духовной культуры, где античная «мифология» сменилась «религией» церковного христианства, потесненной рациональной секулярной «философией». Тем самым формируется евроцентричная модель понимания термина «религия», в котором в скрытом виде присутствует конфессиоцентризм, ибо категория «религия» и здесь неявно подразумевает тождество с понятием христианской Церкви, являвшейся исторически «религией Европы» на протяжении двух последних тысячелетий. Общее представление о смене мифологии (или магизма), религии и философии (или науки) как типологических форм мировоззрения принимается многими авторами и сегодня.⁸⁵¹

Вместе с тем, православный С.Н.Булгаков отмечал, что эмпирическая и часто «внешняя» самоидентификация с конфессией сама по себе еще ничего не решает: «Мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие волю Его, и наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые...».⁸⁵² И.Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и “протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде “христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены

⁸⁴⁸ Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религий. М., 1991. С.1. Хрисанф, архимандрит Религии Древнего мира в их отношении к христианству. СПб, 1875.

⁸⁴⁹ Smart N. The Worlds Religions. Cambridge, 1997. P.9.

⁸⁵⁰ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1899. Т. XXVI-а. С.539.

⁸⁵¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1987. С.54–55; Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991. Т.2: Магизм и Единобожие. С.2, 56–58; Основы религиоведения. М., 1994. С.296–297; Гараджа В.И. Образование и трансляция культуры //Вопросы философии. 1997. № 2. С.51.

⁸⁵² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/Сост., вступ.ст., коммент. С.М.Половинкина. – М: Русская книга, 1992. - С.55.

религиозного опыта и даже не постигают его сущности». ⁸⁵³ Близок к этим идеям и современный протестантский теолог К.Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками». ⁸⁵⁴

Под религией и религиозностью С.Н.Булгаков понимает «...те высшие и последние ценности, которые признает человек над собой и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину – значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное. В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозного, и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности». ⁸⁵⁵

Здесь, однако, мы сталкиваемся с фундаментальной проблемой различения внешнего и внутреннего в религиозной сфере понимания явлений, которая и сегодня не имеет корректного решения: действительно, с одной стороны, кажется очевидным, что только адепт религии («истинно верующий») способен быть ее адекватным представителем, тогда как «неверующий», т.е., посторонний человек, всегда может быть лишь примером ее искажения. С этим связана сама парадоксальная природа веры, ибо «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая», ⁸⁵⁶ и даже «верующие» не могут «ведать» всей содержательной глубиной собственной религии, поскольку вера вообще не может быть представлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, которой можно «овладеть», ибо она всегда предполагает «тайну». Соответственно каждая форма религии внутри самой себя всегда имеет множество интерпретаций, реально существующих и сталкивающихся «убеждений» и «пониманий» ее собственными адептами (в т.ч. и отмеченными выше «маргиналами»), которые, в свою очередь, так или иначе сталкиваются еще и с «иноверцами» или, в контексте терминологии XIX и, особенно, XX веков, «атеистами».

Очевидно, что данная проблематика имеет несколько уровней рассмотрения. На субъектном уровне личность может себя интерпретировать как имеющая «атеистические», «православные» и т.п. убеждения, которые, однако, с позиций более широкого, надличностного, метасубъектного уровня рассмотрения могут быть расценены совершенно иначе. Булгаков здесь поднимается на метафилософский и метатеологический уровень исследования, отмечая «...в Марксе, наряду с работой господней, энергию совсем иного порядка, зловещую и опасную, - он загадочно и страшно двоится». ⁸⁵⁷ Признание духовной родственности корней, истоков атеизма и православия отнюдь не снимает их кардинальных

⁸⁵³ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М., 1993. – С.34.

⁸⁵⁴ Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992. – С.4.

⁸⁵⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/Сост., вступ.ст., коммент. С.М. Половинкина. – М: Русская книга, 1992.- С.54.

⁸⁵⁶ Bleeker C.J., Epilegomena //Historiareligionum. Leiden, 1971.V.2. P.646–647.

⁸⁵⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994. - С.104.

различий «по плодам». Атеизм в целом признается им «парарелигиозным» феноменом, но и в воинствующем атеисте просвечивает страстный теист «человекобожия», а в действиях безбожников – энергия Бога. В целом, с его точки зрения, можно говорить, что «двоится» как российская интеллигенция (на «черносотенство и красносотенство»⁸⁵⁸), так и вообще каждый философски осмысливающий бытие человек.

В этом контексте происходит и переоценка роли философии и атеизма того времени в истории культуры и религии, предпринимаемая целым рядом других философов и богословов XX века. Исторически современный атеизм возникает как личностный отказ от различных форм конфессиональной веры. Н.А.Бердяев писал, что «философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии»,⁸⁵⁹ а архимандрит Ианнуарий (Ивлев) отмечал, что «современный атеизм должен стать для религии и особенно для христианства ...поводом испытания их совести... Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставлялось без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии»⁸⁶⁰. Некоторые западные теологи тоже отмечают позитивную для религии «функцию атеизма», поскольку тот «помогает религии избавиться от антропоморфных представлений о Боге и утвердить истинную веру»⁸⁶¹. II Ватиканский собор утвердил, что не только «инаковерующие», но и «атеисты», если они «люди доброй воли», могут быть партнерами по диалогу и даже «спастись»⁸⁶².

На метатеологическом и метафилософском уровне С.Н.Булгакову было очевидно, что «...в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, ...всякая подлинная философия ...религиозна».⁸⁶³ Она есть «...богословствование», являясь «естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли». Вместе с тем, и одновременно, с богословских позиций «...история философии ... представляется как трагическая ересеология».⁸⁶⁴ «Ерестизм» (как, с философской т.з., неизбежное впадение в односторонность) философии проистекает из ограниченности и неотъемлемой свободы, которая «как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство».⁸⁶⁵ Здесь и есть корни собственно атеизма, ибо «в царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему

⁸⁵⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.- С.166-167.

⁸⁵⁹ Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения //Мир философии. М., 1991. Т.1. С.101.

⁸⁶⁰ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С.29.

⁸⁶¹ Идеализм и религия. Реферативный сборник. М., 1972. С.158.

⁸⁶² Идеализм и религия. Реферативный сборник. М., 1972. С.158.

⁸⁶³ Правда о II Ватиканском соборе// <http://www.evangelie.ru/forum/t7871.html>.

⁸⁶⁴ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. - М.: Наука 1993. - С.328.

⁸⁶⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994. - С.80.

предоставлено само бытие Бога делать проблемой, философски искать его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его...».⁸⁶⁶ Атеизм, как особый культурный феномен XX века, должен и может быть понят именно в контексте метафилософии и метатеологии теизма.

Истинность собственной религиозности начинает защищаться логикой общеприемлемых аргументов. С.Н.Булгаков утверждает, что его богословие, философия религии или религиозная философия – это именно «мифотворчество»: «...мифу присуща вся та объективность или кафоличность, какая свойственна вообще «откровению»: в нем, собственно, и выражается содержание откровения, или другими словами, откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно в мифе, он есть те письмена, которыми этот мир начертывается в имманентном сознании, его проекция в образах ...сознание, что в человека входит нечеловеческая сила и в нем совершаются превышающие его собственную меру события, одно только и создает жизненную убедительность мифа»⁸⁶⁷.

Для идеологического атеизма, претендующего на единственность научности и истинности, вызовом является фундаментальный вопрос: «как возможна религия...если она есть»,⁸⁶⁸ затрагивающий «трансцендентальную проблему религии», которую необходимо рассматривать собственно научно, объективно и свободно от всякой «предубежденности».⁸⁶⁹ Религия и религиозность даны объективно: «Вера в Бога рождается из присущего человеку чувства Бога, знания Бога, и, подобно тому, как электрическую машину нельзя зарядить одной лекцией об электричестве, но необходим хотя бы самый слабый заряд, так и вера рождается не от формул катехизиса, но от встречи с Богом в религиозном опыте...».⁸⁷⁰ Вообще «...религия есть в высшей степени *личное* дело, а потому она есть непрестанное творчество. Она не может сообщаться внешне, почти механически, как знание, ею можно лишь заражаться – таинственным и неисследимым влиянием одной личности на другую; в этом тайна значения религиозных личностей, - пророков, святых, самого Богочеловека в земной Его жизни».⁸⁷¹

От такой религии следует различать «неверующий догматизм», который борется с наукой и знанием, тогда как на деле «вера не ограничивает разума, который и сам должен знать свои границы, чтобы не останавливаться там, где он еще может идти на своих ногах».⁸⁷² В целом «зачинатель новой религии полагает свой личный религиозный опыт в ее основу, затем этот последний обрастает созвучным соборным опытом ее последователей, каждый религиозно живой человек приносит камешек за камешком для этого здания, коллективность перерождается в кафоличность, переплавляется в церковность, возникает религия, «ве-

⁸⁶⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.- С.82.

⁸⁶⁷ Там же. 1994. С. 57-58.

⁸⁶⁸ Там же. С.10.

⁸⁶⁹ Там же. С.11.

⁸⁷⁰ Там же. С.29.

⁸⁷¹ Там же. С.30.

⁸⁷² Там же. С.30.

ра».⁸⁷³ Такая «вера необходимо родит догмат», но это не означает одобрения им «догматического легкомыслия», ибо «...религии не сочиняются по отвлеченным схемам одиноким мыслителем, но предполагают собой своеобразный религиозно-исторический монолит или конгломерат, имеющий внутреннюю связность и цельность. Существующие религии являются как бы готовыми уже системами догматов или своеобразными догматическими организмами, живущими своей особой жизнью».⁸⁷⁴ В догматах следует видеть две стороны – историческую, вызванную «потребностью борьбы с какой-либо ересью», и живое творческое основание, которое и «порождает догматическую формулу».⁸⁷⁵

В философском академическом контексте понятия, через которые выражается религиозность, необходимо рассматривать не как абсолютные формы постижения полной истины, но как нейтральные принципы, которые сами по себе ни истинны, ни ложны, но «удобны», выступая как «соглашения и скрытые определения».⁸⁷⁶ За понятиями и категориями всегда нужно видеть их автора и те сознательные и бессознательные предпосылки, или внешне заданные позиции, которые обусловили данную концептуализацию. Такое понимание категорий («религия», «вера») позволяет осмыслить их контекстуальную нагруженность, преодолеть стереотипы веками складывавшихся межконфессиональных и идеологических противостояний, выйти на новый уровень их понимания.⁸⁷⁷

По Булгакову, толерантность или «терпимость может быть добродетелью, и становится даже высшей добродетелью, чем нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентным «плюрализмом», т.е. неверием, но когда она синтетически...вмещает в себе относительные и ограниченные полуистины и снисходит к ним с высоты своего величия, однако отнюдь не приравниваясь к ним, не сводя себя на положение одной из многих возможностей в «многообразии религиозного опыта»... Любовь не есть «терпимость»».⁸⁷⁸ Действительно, нельзя быть терпимым к невежеству, безнравственности, дикости и преступности.

Для Булгакова, научное религиоведение, отделившееся от теологии, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание. Однако это знание о религии остается внешним...Конечно, через внешнее просвечивает и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов».⁸⁷⁹ Наука не антирелигиозна по своей природе, она «приносит к алтарю тот дар, который она

⁸⁷³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994. С.54-55.

⁸⁷⁴ Там же. С.54.

⁸⁷⁵ Там же. С.56.

⁸⁷⁶ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М., 1997. – С.32–33.

⁸⁷⁷ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.32-33.

⁸⁷⁸ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994. С.51-52.

⁸⁷⁹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994. С.83.

имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но... и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви – интеллектуальная честность, вместе с неусыпным труженичеством, аскезой труда и научного долга».⁸⁸⁰ Более того, то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния»,⁸⁸¹ сам «...факт развития науки о религии» видится ему как «особое проявление религиозной жизни».⁸⁸²

Позднее М.Хайдеггер развивал традицию противопоставления религиозной «мудрости» (бытийственного «ведения») и «разума» (прагматичных «махиаций»), в том числе в рациональных формах науки и теологии). Привычное возведение Бога и религии в ранг «высшей ценности» он считал богохульством и богоубийством, ибо при этом Бога мыслят не на основе бытия, но лишь как нечто только полезное, субъективно или социально значимое. Познание вообще имеет тенденцию к овладению миром, носит прагматичный характер, тогда как Бог вообще являет собой то, чем нельзя «овладеть» в принципе.

Мудрость, или подлинная святость, по Хайдеггеру, «кротки», ибо они не претендуют на «овладение» Богом, характерное для разума и рационализма. Они только «вопрошают», осознавая недостаточность всего познанного для постижения Бога и стремятся «найти» Его.⁸⁸³ Такой радикальный субъективизм вступает в конфликт с общепринятыми конфессиональным и научным подходами, ориентированными на понимание религии как объективного, но только «конфессионального» явления. Он, однако, дает возможность высветить глубинные антропологические основания надсубъектной религиозности.

Хайдеггер утверждает, что «есть более строгое мышление, чем понятийное», и это мышление, которое продумывает сами «рубрики», это «мысль, которая спрашивает об истине бытия»⁸⁸⁴. временно. «Существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково», вечно признавая бытие вечно достойным осмысления⁸⁸⁵. Гегель выступает как завершитель собственно «философии», В этих случаях «религиозность» отделяется от «конфессиональности», обретая универсальное значение. Другие западные богословы, как например, Э.Жильсон пишут о «христианстве до христианства»⁸⁸⁶, а П.Тиллих отмечает, что «число верующих людей в т.н. «иррелигиозный» период может быть большим, чем в «религиозный».⁸⁸⁷ Он убежден, что «сознание присутствия безусловного пронизывает и направляет все функции и формы культуры. Для такого состояния разума божественное – не проблема, а предпосылка. ...

⁸⁸⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994. С.85.

⁸⁸¹ Там же. С.85-86.

⁸⁸² Там же. С.86.

⁸⁸³ Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С.XXX, XXXV.

⁸⁸⁴ Там же. С.216–217.

⁸⁸⁵ Там же. С.220, 390.

⁸⁸⁶ Жильсон Э. Дух средневековой философии //Работы Э.Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. Вып.1. С.146–153.

⁸⁸⁷ Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С.227.

Религия есть животворящий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни», ибо «сакральное» ...возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования».⁸⁸⁸

В современной философии исследование проблематики общей рефлексии над конкретными философскими системами, или «философия философии», получило название «метафилософии»⁸⁸⁹. В методологии науки ведется дискуссия о «метанаучном» статусе концепций философии науки, ее происхождения и функционирования, о «металогике», «метатеории» и т.п.⁸⁹⁰ Соответственно иногда и часть философского религиоведения понимается как «метатеология» в силу ее неразрывной связи с анализом теологических утверждений.⁸⁹¹ Это порождает ряд методологических проблем. С одной стороны, статус теологии как предельно общего постижения бытия человека в мире, делает теологию своего рода «метанаукой» и «метафилософией» не только для верующих, но и для людей как таковых (и атеистов, и религиоведов, т.е., т.н. «отстраненных» исследователей), что и позволяет, по мнению Н.Лобковица, задать вопрос: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»⁸⁹². С ним в определенной мере согласен и А.В.Михайлов, утверждающий, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль включает в себя теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известноебогословие».⁸⁹³ Теологии здесь тоже придается статус особой предельно фундаментальной формы миропостижения. За метанаукой и метафилософией усматривается некоторая глубинная метатеология, но и собственно теология имеет за собой метанаучную и метафилософскую ипостась.

Эта традиция, в свою очередь, восходит к известной концепции «всеединства» (религии, философии и науки) В.С. Соловьева, к которой примыкает и митрополит Антоний (Сурожский), подчеркивающий многообразие способов «спасения» личности и прихода к Христу, то есть вообще не противопоставляя атеизм – православие, «светскость» – «воцерковленности», но подчеркивая таинственность самих «решений» Бога, всегда действующего ведомым только Ему способом и единственно способного подлинно судить каждого. Он подчеркивает «разницу между реальностью и ее выражением», ибо именно такое методологическое требование только и может способствовать преодолению безнадежной вражды и ненависти не только между верующими и неверующими, но и среди самих верующих, ведущих к расколам и кровопролитиям.⁸⁹⁴

Верующих, как это ни парадоксально, разъединяет именно то, «что должно было бы нас соединять в духе изумления о том, сколько мы можем знать о

⁸⁸⁸ Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С.227–228.

⁸⁸⁹ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник для ВУЗов. М., 1996. С.3.

⁸⁹⁰ Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С.355–356, 358.

⁸⁹¹ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С.190.

⁸⁹² Лобковиц Н. Предисловие //Классики мирового религиоведения. Антология /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1996. Т.1. С.14.

⁸⁹³ Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XLVII.

⁸⁹⁴ Митрополит Антоний Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия //Церковь и время. 1991. № 2. С.14.

Боге, и глубочайшего смирения перед тем, как Он остается непостижим». В этой связи он высказывает мысль о необходимости преодоления страха перед «сомнением», обычно воспринимаемом как «разрушитель веры», трактуя его как «сомнение», то есть сопоставление двух мнений и выбор между ними. Этим достигается не упадок веры, но преодоление одной, изжившей себя «мнимости» в другой, кажущейся менее «мнимой» и более достоверной, правдоподобной, что служит совершенствованию самой веры: «Не думайте, что это ставит под вопрос Бога, или небо, или землю, или человека, или науку. Это только вам говорит, что кафтан стал тесный, что вчерашнее твое мировоззрение начинает жать справа и слева, что тот образ, который ты создал себе о Боге и о мире, стал слишком мал для того опыта Бога и мира, который в тебе развился. И радуйся, продумывай и строй более широкое, более углубленное, более умное и более духовное мировоззрение. И тогда вырастет человек, который во всех областях – на своем месте, который может быть первоклассным ученым или деятелем земли, и одновременно гражданином неба, Божиим человеком на земле»⁸⁹⁵.

С таких широких позиций им утверждается и имманентная включенность атеизма в подлинное богословствование, свидетельством чего видится «реальный опыт потери Бога, который только и делает смерть Бессмертного возможной», то есть «Христос глубже всякого безбожника испытал опыт без-божия, обезбоженности». Тем самым, полагает владыка, спасение возможно и «без Христа» в смысле не знания буквального Евангельского Христа, незнакомства с текстами или преданиями, проповедями: «Вы не можете ставить под вопрос вечное спасение человека только на том основании, что он родился в Центральной Африке в эпоху, когда там не было ни одного миссионера; тогда спасение определялось бы географией и историей. ... Другое дело, если перед вами станет Истина, и вы пройдете мимо...». В этой связи он вспоминает, что выслушанная им самим в молодости «казенная проповедь» о Христе возбудила в нем такое «омерзение и негодование», что побудила его самого взять в руки Евангелие, которое только и смогло изменить его как личность.⁸⁹⁶

Здесь мы видим богословское признание возможности спасения людей, принадлежащих к иным конфессиям или мировоззрениям: «Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю. Меня всегда поражает притча о Страшном суде в этом контексте. ...Христос...не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: «Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...». Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям, которые во что-то верят. Даже материалист верит в человека по-своему. У него образ человека с

⁸⁹⁵ Митрополит Антоний Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия //Церковь и время. 1991. № 2. С.18.

⁸⁹⁶ Там же. С.27–28.

нашей точки зрения очень несовершенный, неполный, но он верит во что-то. И вот - слушай, во что он верит. Часто он верит в какую-то нравственную правду, цельность, которую мы нередко заменяем благочестием. Знаете, гораздо легче человеку, который говорит: «Я голоден», ответить «Иди с миром, я о тебе помолюсь», чем разделить с ним то малое, что у тебя есть. ...мне кажется, что не нравственное совершенство, не житейское совершенство, а внутренняя правда человека играет большую роль. И поэтому иноверный, инославный, язычник по нашим понятиям, неверующий – если он всем сердцем и умом живет согласно своей вере и верит в то, что говорит, может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь».⁸⁹⁷ Поиски этой «подлинности» пронизывают всю историю человечества, которую и стремится максимально «объективно», т.е. не искажая «субъективные» локальные реалии, описать и обобщить религиоведение как сравнительно новый отечественный академический проект, осознающий себя как часть глобального научного исследовательского движения.

Сегодня активные «ревнители» внедрения «религиозно-ориентированных дисциплин», как, к примеру, А.В. Бородина, признают необходимость различать религиоведческое (научное), религиозное (конфессиональное, к примеру, «Закон Божий») и «религиозно-познавательное» (к примеру, «Основы православной культуры»/далее – ОПК/) образование⁸⁹⁸. Путаница в терминологии и понятиях в данном случае проявляется в том, что, как сама она писала, курс ОПК начинался «в рамках проекта “Религиоведческое образование в светской школе”»⁸⁹⁹. При этом для А.В. Бородиной, с одной стороны, курс ОПК выступал как дисциплина «религиоведческого образования», с другой – как дисциплина «религиозно-познавательного образования» (которое ею отличается от религиоведческого), тогда как с третьей, ОПК провозглашается особой («эсхатологически» значимой) дисциплиной обучения «ментальности народа». Таким образом, ОПК с одной стороны, выступает как «религиоведческий» (нейтральный, информативный) курс, с другой – как религиозно-познавательный (ценностный), и, наконец, с третьей – «ментально-национально-образующий» («мистический», «спасительный»), т.е. открыто провозглашается целью формирования определенной религиозной идентичности, причем не только отдельной личности, но и всего «народа».

В связи с этим необходимо вспомнить, что именно А.В. Бородина инициировала скандал летом 2007 года, когда в открытом письме (вызвавшем в ответ знаменитое «письмо академиков») к президенту РФ выступила против религиоведческого курса «История религий мира», который, по ее словам «представляет собой организованную средствами государственного образования насильствен-

⁸⁹⁷ Митрополит Сурожский АНТОНИЙ О встрече. - Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С.69, 70, 72.

⁸⁹⁸ Человек и закон: Интервью с Аллой Валентиновной Бородиной. Беседовал Н. Одоренко. Общенациональный правовой журнал «Человек и закон». 2009. № 2 (февр.). С. 76 – 82. URL:<http://borodina.mrezha.ru/publikatsii-i-dokladyi/chelovek-i-zakon-intervyu-s-alloy-valentinovnoy-borodinoj.html> (дата обращения: 22.09.2010).

⁸⁹⁹ Стенограмма пресс-конференции «Основы православной культуры – концепция жизни и творчества». URL:http://scepsis.ru/library/id_525.html

ную смену ментальности народа и агрессивную форму борьбы с демократическими основами государства и образования, а также является провокацией национально-конфессиональных конфликтов»⁹⁰⁰. Очевидно при этом, что происходит смешение ряда значений термина «народ», который во всех случаях выражает «воображаемое сообщество», которое может совпадать как с этнической группой («русские»), так и с гражданским населением государства («россияне»). Строго говоря, однако, очевидно, что дисциплина ОПК не может быть значима не только для всего гражданского населения России, где присутствуют люди с неправославной религиозной идентичностью, но и даже для этнической группы, поскольку среди русских не все православные, как и не все православные – русские. К проблемам связи «православия» и «русской идентичности» обратился и последний XVIII Всемирного русского народного собора⁹⁰¹.

Острота полемики требует нормативно зафиксированного различения отмеченных форм, которые действительно характеризуются особой историей, целями, содержанием, методологией и кадровой политикой. Вместе с тем классификация А.В. Бородиной отражает важные особенности «ментальности народа», воспроизводя стереотипы современного массового обыденного сознания и ряда СМИ, относящихся к влиятельному «проправославному консенсусу», наделяющих только одно сообщество – РПЦ МП – уникальным статусом сакрального хранителя подлинной мудрости и нравственности, что, соответственно, и делает только данное учение единственным достойным отнесения к важнейшим образовательным дисциплинам. Социологические исследования наглядно демонстрируют, при всей неоднозначности этой ситуации, что РПЦ МП олицетворяет собой для многих граждан РФ «религию как таковую», причем именно еще и «нашу отечественную религию», что в европейской культуре со времен Платона символизировало причастность отдельных индивидов и сообществ к высшему порядку бытия, присутствие этих индивидов и их сообществ в священном космосе, спасающим от хаоса и смерти, т.е. собственно единственно уникальную форму бытия в вечности, т.е. величественную, сильную и яркую форму подлинного благочестия, единства Красоты, Истины и Блага в отношении индивида с бытием (Бытием).

В противоположность «стереотипам обыденного сознания» закон РФ «Об образовании» (1997) утверждал «гуманистический характер образования, приоритет общечеловеческих ценностей, жизни и здоровья человека, свободного развития личности», специально подчеркнут «светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях», что должно сочетаться с «воспитанием гражданственности, трудолюбия, уважения к правам и свободам человека, любви к окружающей природе, Родине, семье», а «содержание образования должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами независимо от расовой, национальной, этнической, религиозной и социальной принадлежности, учитывать разнообразие мировоз-

⁹⁰⁰ Открытое письмо Президенту России В.В. Путину разработчика курсов "Основы православной культуры" Аллы Бородиной. URL:<http://www.pravaya.ru/word/586/12708>

⁹⁰¹ Декларации русской идентичности//<http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=1249>

зренческих подходов, способствовать реализации права обучающихся на свободный выбор мнений и убеждений»⁹⁰² С таких позиций знания о религии, как и о культуре, литературе, музыке и т.п. может распространять любой человек, имеющий соответствующую профессиональную подготовку, что делает возможным тот кажущийся обыденному массовому сознанию странным факт, что в конкурсе 2010 года на лучший в России урок по христианству победила мусульманка, причем патриарх Кирилл лично вручил ей награду⁹⁰³.

Ситуация усложнилась и запуталась тем, что в саму государственную систему высшего образования с 1994 года были включены два направления – «религиоведение» и «теология». Сложилась конфликтная ситуация, поскольку «религиоведы», по мнению В.Д. Пузанова, «в большинстве своем ранее преподававшие научный атеизм», выступили против «введения теологии в вузы» и их основными аргументами было то, «что новая специальность противоречит светскому характеру государства, усилит рознь между религиозными общинами страны», однако, по его словам, «Россия – это действительно многоконфессиональная и многонациональная страна, но это не значит, что из-за подобного положения надо запретить русскому и другим народам изучение своих национальных и религиозных традиций, из опасения «как бы чего не вышло»⁹⁰⁴. Определенная двусмысленность и даже противостояние сохраняются и до настоящего времени, хотя оба направления, по самой своей предметной области оказываются близкими, когда, к примеру, в государственном стандарте по религиоведению присутствует дисциплина «Христианская теология (богословие)», а будущие теологи и студенты Московской Духовной Академии изучают «религиоведение»⁹⁰⁵.

Оставляя в стороне для будущих исследователей детальное изучение того, что сегодня в Российской Федерации понимается под «теологическим образованием», остановимся на понятии «религиоведческого образования», под которым, начиная с XIX века, понимается философское, научное (историческое, филологическое, психологическое, социологическое и т.п.), академическое, неконфессиональное (в смысле «неапологетическое», «немиссионерское») изучение религий и обучение знаниям о них. До этого периода любое знание о религии считалось возможным и легитимным только как часть теологии («науки всех наук»), т.е. умозрительной теории «причастности к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу», что, соответственно, просто требовало формирования определенной «подлинно-религиозной» («своей») идентичности у обучаемых, противостоящей множеству концептуально «чуждым» формам – «ересям», «сектам», «расколам» и «иноверию».

⁹⁰² Закон РФ «Об образовании» // Российская газета. 1997. № 226. 22 ноября.

⁹⁰³ В конкурсе на лучший в России урок по христианству победила мусульманка. URL: <http://www.o-p-k.ru/news/157.html> (дата обращения: 23.09.2010).

⁹⁰⁴ Пузанов В.Д. О новой специальности – теология // Сибирская православная газета. 2003. № 8. URL: <http://www.ihtus.ru/82003/obr2.shtml> (дата обращения: 22.09.10).

⁹⁰⁵ Сафонов Д.В. «Религиоведение» как учебная дисциплина в Московской духовной академии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/740746.html> (дата обращения: 25.08.2010).

Появление религиоведения отразило в себе новый феномен социокультурной ситуации в Европе, где, начиная с XVI века в условиях формирования национальных государств и империй с этатистской (лаицистской, патриотической, националистической или либерально-гуманистической) идеологией, претензии конфессий на функцию обеспечения «причастности к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу» были поставлены под сомнение кровавым расколом европейцев на католиков и протестантов, что постепенно привело к оттеснению священнослужителей из числа «властителей общественного сознания» новой элитой – «академическим сообществом» философов и ученых. В этих условиях совершенно особую роль начинает играть «гуманизм» (Л.Фейербах, О.Конт и др.) и «национализм», при этом последний начинает выступать, согласно концепции Б. Андерсона, «как своего рода религия современного общества, сулящая человеку бессмертие в вечном существовании нации, к которой он себя причисляет в своем воображении»⁹⁰⁶. Нам представляется эвристичным применить термин «воображаемые сообщества» к рассмотрению вопроса о формировании религиозной идентичности в образовании.

«Воображаемое сообщество», согласно Б. Андерсону, «это не просто большие группы людей, которые, за невозможностью личного контакта между ними, солидаризированы унифицированным воображением (в этом смысле всякое человеческое «сообщество»..., чтобы быть таковым, должно быть «воображаемо», будь то нации или «первичные группы»)»⁹⁰⁷. Б. Андерсон специально подчеркивает их ценностный характер, сближая их с антропологическим (Э. Дюркгейма) пониманием первоначального (первобытного) «сообщества», которое скреплено унифицированными верованиями и обычаями: «все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а, может быть, даже и они), – воображаемые»⁹⁰⁸. Нация начинает полагаться формой, способной обеспечить «причастность к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу».

Нация, согласно Б. Андерсону, «воображается как сообщество»⁹⁰⁹ обладающее ограниченностью в количестве, суверенностью и, достигая зрелости на определенном этапе человеческой истории, сталкивается «с живым плюрализмом таких религий и алломорфизмом между онтологическими притязаниями каждого из вероисповеданий и территорией его распространения...»⁹¹⁰.

Б. Андерсон полагает, что «великой заслугой традиционных религиозных мировоззрений ... была их озабоченность человеком-в-космосе, человеком как родовым существом и хрупкостью человеческой жизни»⁹¹¹. В этих условиях лю-

⁹⁰⁶ Баньковская С. Воображаемые сообщества как социологический феномен // Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. С. 11.

⁹⁰⁷ Баньковская С. Воображаемые сообщества как социологический феномен // Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. С. 11.

⁹⁰⁸ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-пресс-Ц, 2001. С. 31.

⁹⁰⁹ Там же. С. 32.

⁹¹⁰ Там же. С. 32.

⁹¹¹ Там же. С. 34.

бая форма образования была формой приобщения к сакральному космосу, т.е. формой именно религиозного образования, которое дифференцировалось на «духовное» (теологическое, для воспроизводства духовенства) и светско-«мирское» (для воспроизводства прихожан), т.е. предполагалась естественность и обязательность воспитания соответствующей религиозной идентичности. Формирование национальных государств и появление сообщества «философов и ученых», отдельные представители которого принадлежали к различным конфессиям, приводят к появлению таких форм личной идентичности как «неконфессиональный верующий», «верующий вообще», «деист», «неверующий», «атеист», «агностик» и т.п.

В XVI веке колониальные захваты способствовали изучению «религии дикарей» или «иноверия», что оправдывалось миссионерскими целями, осуществляясь без «вовлечения в число их адептов», однако, при этом, одновременно, возникли как научная этнография и антропология, стремившаяся в «дикарях» увидеть «людей вообще», так и феномен «моды на восточное» (индийское, китайское, японское и т.п.), т.е. увлечение европейцев конфуцианством, индуизмом и буддизмом, предполагавшее определенную «вовлеченность».

В конце XVIII – XIX вв. начинается критика европейцами «своих» конфессий как эксклюзивно подлинных. И. Кант все исторические конфессии считал «псевдо-религиозными» с этической, «подлинно-религиозной» точки зрения, и в дальнейшем проблема «подлинно-религиозного» получила различные решения: Ф. Шлейермахер видел его в «религиозном чувстве», Г. Гегель – в диалектическом понимании истории Мирового Духа, С. Кьеркегор – в экзистентном выборе, Л. Фейербах – в «сердце», а О. Конт – в гуманистическом социопоклонении⁹¹². Для возникающих в XIX веке филологии, антропологии и психологии сама возможность «причастности к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу» начинает пониматься символически, т.е. многовариантно и плюралистично, что тоже ставило под сомнение «спасительность» и уникальность конфессиональных форм именно ввиду многообразия сосуществующих конфессиональных сообществ (и верующих в самих конфессиях) не только в Европе в целом или мире, но и в каждом государстве, а иногда и в одной семье. Приобщение к знаниям о религии становится «безучастным», оно не предполагает обязательного формирования соответствующей религиозной идентичности.

В России сходные процессы начались в связи с Брестской унией, старообрядческим расколом, реформами Петра I и последующих «просвещенных православных монархов», трансформировавших «сакральное сообщество церкви» в часть государственного бюрократического аппарата («духовное ведомство») со светским обер-прокурором во главе. Только 17 апреля 1905 года, когда православный император в датированном этой датой указе «Об укреплении начал веротерпимости», разрешил «веротерпимость», то это означало признание самой верующей государственной властью того, что «причастность к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу» может иметь и «неправослав-

⁹¹² Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: монография. Архангельск : Изд-во Поморского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. С. 16 – 17.

ные» формы, которые тоже должны уважаться и корректно изучаться, хотя в тексте указа термины «религия», «христианская вера», «вероисповедание», «вера», «вероучение» выступают как однопорядковые, противопоставляясь терминам «раскол», «сектантство» и «изуверные учения»⁹¹³. Именно после этого указа в России становится возможной систематическая публикация текстов, носящих собственно «религиоведческий» (востоковедческий, этнографический, антропологический, психологический и т.п.), т.е. неапологетический и немиссионерский характер, появляются как переводы исследований ведущих европейских ученых, так и обзорные работы отечественных авторов, в том числе и православных священнослужителей, активно включившихся в этот процесс⁹¹⁴.

В это время «принадлежность к конкретной конфессии» (особенно к православию, господствующей церкви) сама по себе отнюдь уже не считается государством «принадлежностью к Истине, Благу и Красоте», появляются, к примеру, многочисленные старообрядческие издания, где каждое согласие именно себя считает «истинным православием». Более того, Н.Ф. Каптерев, будучи профессором Московской Духовной Академии и членом официальной Православной церкви, исследовав происхождение так называемых «старообрядческих особенностей», пришел к выводу о несостоятельности в отношении их многих стереотипных богословских обвинений. Этим он вызвал яростное неприятие своих единомыслителей, вплоть до того, что некоторые миссионерские «противораскольничьи съезды» потребовали суда над ним, а издание его исследований о патриархе Никоне было по распоряжению К. П. Победоносцева запрещено на несколько лет. В итоге, однако, все это не помешало немного позднее признать воззрения автора правильными на уровне всей церкви⁹¹⁵. Религиоведение, или, как тогда писали, «наука о религии», по словам С.Н. Булгакова, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание»⁹¹⁶. Наука не антирелигиозна по своей природе, она «приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но... и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви – интеллектуальная честность, вместе с неунынным тружничеством, аскезой труда и научного долга»⁹¹⁷. Более того, то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния»⁹¹⁸, сам «...факт развития науки о религии» виделся ему как «особое проявление религиозной жизни»⁹¹⁹.

⁹¹³ Указ «Об укреплении начал веротерпимости». URL: <http://drevo-info.ru/articles/10330.html> (дата обращения: 20.09.10).

⁹¹⁴ Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. Т. 1 – 2. М.: Российский Фонд Мира, Валаамский Монастырь, 1992; История религии / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С.Булгаков. М., 1991 и др.

⁹¹⁵ Каптерев Николай Федорович. URL: http://www.wikiznanie.ru/rwz/index.php/Каптерев_Николай_Федорович(дата обращения: 26.04.2010).

⁹¹⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 83.

⁹¹⁷ Там же. С. 85.

⁹¹⁸ Там же. С. 85 – 86.

⁹¹⁹ Там же. С. 86.

Сегодня можно наблюдать прямо противоположную картину, когда утверждается, к примеру, что дисциплина «Основы православной культуры», по словам известного энтузиаста такого рода проектов А.В. Бородиной, относится к категории «религиозно-познавательное образование», которая ею же отличается как от собственно «религиозного образования» (духовные семинарии, духовные академии или воскресные школы), так и от «религиоведческого (научного)»⁹²⁰. Иногда такие дифференциации оцениваются исключительно как «маскировка» внедрения церковного «Закона Божия» в государственную систему образования под видом «светского предмета», все с той же целью «распространения религии среди неверующих и инаковерующих, вербовки прозелитов и усиления влияния на массы». Нам представляется, что такие дифференциации призваны учитывать не столько миссионерские («религионерские») планы некоторых религиозных объединений, сколько действительную сложность и противоречивость ситуации с передачей знаний о религии от одного поколения к другому, поскольку не только научный атеизм мог способствовать переходу в православие, но и учеба в семинарии с углубленным изучением «Закона Божия» способны были «отстранить от веры» и возвращать атеистов, как, к примеру, это произошло со многими «семинаристами-революционерами» и молодым С.Н. Булгаковым⁹²¹.

Таким образом, с одной стороны, главным критерием для различения «религиозного» и «религиоведческого» образования выступает специфика их целей, которая в первом случае направлена на конфессиональную вовлеченность, т.е. на формирование определенной религиозной идентичности через приобщение к «вере» как «юрисдикционной догматике», т.е. «миссионерство» и «катехизация», тогда как во втором – на нейтральность и отстраненность, информирование, передачу знаний без нормативного «вовлечения». В соответствии с этим, большинство авторов, как, к примеру, Е.С. Уемлянина, принимают определение «религиозного образования» как наименование преимущественно «профессионального образования для клира» (иначе – «духовное образование»), признавая при этом существование «религиозного образования для мирян», т.е. передачи конфессиональных религиозных знаний, подразумевающую «вовлечение в религиозную жизнь», в отличие от «неконфессионального религиозного образования», подразумевающего передачу объективных знаний о религии (т.н. «религиоведческого» образования)⁹²².

Более широкий и, как нам представляется, аналитически-корректный подход характерен для диссертации А.Ю. Лаврентьевой, которая для своего исследования в качестве рабочего берет определение термина «религиозное образование» в предельно широком значении как «многообразие форм приобщения к

⁹²⁰ Человек и закон: Интервью с Аллой Валентиновной Бородиной. Беседовал Н. Одоренко. Общественно-правовой журнал «Человек и закон». 2009. № 2 (февр.). С. 76 – 82. URL: <http://borodina.mrezha.ru/publikatsii-i-dokladyi/chelovek-i-zakon-intervyu-s-alloy-valentinovnoy-borodinoj.html> (дата обращения: 22.09.10).

⁹²¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 77.

⁹²² Уемлянина Е.С. Пайдейя как образование личности: дис. ... канд. филос. наук; Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Архангельск, 2002. С. 133 – 134.

знаниям о религии»⁹²³. Это позволяет отличать его, к примеру, от «физико-математического», «биологического», «социологического» или «философского» образования по самому «предметному» содержанию. В таком контексте оно выступает как все многообразие форм приобщения новых поколений к «знаниям о религии».

Формально правильный, такой подход, однако, фактически «маскирует» факт сложившихся в европейской и российской культуре XIX – XX веков двух основных и взаимодействующих типов такого «приобщения к знаниям»: конфессионально-богословского и светско-религиоведческого. Так, один из основоположников современной науки о религии, Д.П. Шантепи де ля Соссей, еще в 1897 году специально отмечал, что «общая наука о религии и наука о христианской религии идут каждая своим путем», при этом, вслед за Ф.М.Мюллером, полагал, что «историю христианства можно тогда лишь правильно понять, когда мы знаем также те нехристианские религии, из которых оно столь многое заимствовало или с которыми оно враждебно сталкивалось, и что, наконец, для миссионерства это знание совершенно необходимо»⁹²⁴. Мюллер отмечал, что кто знает только одну религию тот не знает ни одной, подобно тому, как знающий один язык не знает ни одного, или знающий один минерал не знает ни одного, так как необходимо сформировать понятие «родовой общности» минералов как таковых для того, чтобы понять исследуемый образец. В таком контексте важно обратиться к тому, как изменялось понимание того, что же является и признается в том или ином обществе в то или иное время, собственно говоря, «знанием».

В последние годы появились отечественные работы, где предлагается выделить «неконфессиональное религиозное образование» или «гуманитарное религиозное образование» (Ф.Н. Козырев), «религиозно-познавательное образование» (А.В. Бородина) и др. В этой связи, примем в качестве рабочего следующие определения тех терминов, которые в основном, как представляется, различаются именно нормативными целями того, что можно наименовать «религиозным обучением в широком смысле», т.е. приобщением к знаниям о религии в разных формах, и эти формы можно разделить на «конфессиональное обучение», имеющего целью «вовлечение в религиозную (конфессиональную) жизнь», (т.н. «воцерковление»), «религиоведческое обучение», целью которого является овладение нейтральными знаниями о тех или иных религиях и, в третьем случае, приобщение к этическим и эстетическим ценностям, присущим тем или иным религиям, которые, с одной стороны, следует отнести ко второму типу, поскольку они «неконфессиональны», однако, с другой, они приближаются и к первой форме, поскольку они выделяются своей фокусированностью на ценностной специфике религии как таковой, в отличие от нейтральности второй формы.

Сложной оказалась судьба термина «религиоведение» в советский период. Так, согласно исследованию Е.В. Меньшиковой, термин «религиоведение»

⁹²³ Лаврентьева А.Ю. Специфика религиозного и религиоведческого образования (социально-философский аспект : автореф. дис. ... канд. филос. наук ; Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Архангельск, 2007. С. 4.

⁹²⁴ Шантепи де ля Соссей Д.П. Иллюстрированная история религий. В 2 т. Т. 1. М. : Российский Фонд Мира, Валаамский Монастырь, 1992. С. 16.

был впервые использован в 1932 году в предисловии книги под редакцией А.Т. Лукачевского (Происхождение религии в понимании буржуазных ученых) переводясь, как и ранее распространенный термин «наука о религии», с немецкого «Religionswissenschaft» (этот немецкий термин обозначал возникшую в Европе в XIX веке эмпирическую “науку о религии”, “TheScienceofReligion” – англ., “La Science de Religion” – франц.⁹²⁵), а позднее, в 1937 году, его использовал В.К. Никольский⁹²⁶. Авторы издания 1932 года уже противопоставляли свою «стройную последовательную диалектико-материалистическую теорию религии Маркса – Энгельса – Ленина» чуждому «буржуазному религиоведению». Таким образом, отечественный термин «религиоведение» уже с первых попыток его научного использования, в духе эпохи приносил с собой совершенно определенное идеологическое содержание.

Затем данный термин практически был забыт до 60-х годов XX века. Причиной этого, по-видимому, можно считать то, что все исследования, так или иначе связанные с «ведением религией», считались сферой ответственности «научного атеизма», тогда как «религиоведение» было связано с враждебным «буржуазным» контекстом. Термина «религиоведение» нет в «Карманном словаре атеиста» (1973) и Большой советской энциклопедии (1975, Т. 21), он появляется только в «Атеистическом словаре» (1983)⁹²⁷, хотя Д.М. Угринович стал автором первой монографии на русском языке, включающей в свое наименование термин «религиоведение» («Введение в теоретическое религиоведение») в 1973 году. Вместе с тем и в этой работе продолжалось противопоставление религиоведения буржуазного и марксистского, при этом в тексте был дан очень подробный и содержательный анализ достижений «религиоведения буржуазного», и уточнялось, что марксистское религиоведение «является важным и неотъемлемым разделом научного атеизма»⁹²⁸.

Только «перестройка» конца 80-х годов XX века привела к совершенно новой ситуации, когда, по словам А.Н. Красникова, новой исследовательской парадигмой стал путь «постоянного размежевания с теологией и атеизмом», стремление стать именно «беспристрастным и объективным изучением религий мира»⁹²⁹. Важным содержательным дополнением к такой парадигме стало замечание С.С. Аверинцева, который отмечал, что религиоведение разбирает на

⁹²⁵ Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М. : Канон+, 1996. С. 25.

⁹²⁶ Меньшикова Е.В. Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е – 30-е годы XX века // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / отв. за выпуск: И.Н. Яблоков ; сост. В.В. Винокуров, П.Н. Костылев. М. : Социально-политическая МЫСЛЬ, 2008. С. 70 – 77; Меньшикова Е. В. Отечественные учёные 20 – 30-х годов XX века о предмете и методах религиоведения // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», 10 – 11 апреля 2009 года. М. : МГУ, 2009. С. 132.

⁹²⁷ Атеистический словарь. М. : Политиздат, 1983. С. 419.

⁹²⁸ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М. : Мысль, 1985. С. 6.

⁹²⁹ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М. : Академический проект, 2007. С. 7.

части конкретную «плоть веры как таковой», что само по себе, однако, делает исследуемые феномены закрытыми для нас, если «у нас нет достаточно глубокого понимания вдохновившей их веры»⁹³⁰. Он полагает, что труды А. Меня являются примером «интеллигентной позиции», способной преодолеть односторонности «школьно-богословского», «религиоведческого» и «историко-культурного» подходов, исключая как «уговаривание-вербовку в прозелиты», так и «грубое разоблачительство», делающих беспредметным «главный смысл», который, собственно, и нуждается в понимании, поскольку именно ради него «люди не глупее нас тратили свои жизни»⁹³¹. Сегодня к этим смыслам и ценностям обращаются с одной стороны, «конфессиональное религиоведение»⁹³², ставящее себе целью описание многообразия религий с точки зрения одной конфессии и, с другой, «диалоговое религиоведение», изучающее бытие религиозных смыслов в культуре⁹³³.

Таким образом, в современной России под термином «религиоведение» может подразумеваться, по меньшей мере, четыре разные позиции, достаточно явно представленные в литературе, в том числе и учебной:

- эксклюзивно фундаментальное «ведение религией», «истинно-конфессиональное богословие», «православное религиоведение»;
- «сравнительное» (неконфессиональное) научное описание и обобщение эмпирических аспектов религии как личностного и социального феномена («описательное религиоведение», «методологический атеизм»);
- «антиконфессиональное» научно-атеистическое или научно-секуляристское (лаицистское) описание и обобщение эмпирических аспектов религии как личностного и социального «отмирающего» или «приватного» феномена («марксистское религиоведение», «научный атеизм», «истинный атеизм»);
- «понимающее», «диалоговое» прояснение личностных и социальных аспектов веры как тайны бытия индивида в мире, где относительно «рубрики» на верующих и неверующих, священнослужителей и ученых, но значимы именно компетентность и профессионализм («компетентное религиоведение», «понимающее религиоведение», «диалоговое религиоведение», «метатеология»).

Таким образом, в соответствии с законодательством РФ и научной традицией мы предлагаем принять следующие рабочие определения терминов:

«религиозное образование в широком значении» как все многообразие форм приобщения к знаниям о религии, что позволяет его отличать от «физико-математического», «биологического», «социологического» или «философского» образования по предметному содержанию;

«религиозно-конфессиональное образование» («профессиональное религиозное образование», конфессионально-богословское, теологическое, духов-

⁹³⁰ Аверинцев С.С. Предисловие // Меня А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т. 1. Истоки религии. М. : СП Слово, 1991. С. 5.

⁹³¹ Там же. С. 5 – 6.

⁹³² Максимов Ю., Смоляр К. Православное Религиоведение. Ислам, Буддизм, Иудаизм. М. :Издательство храма пророка Даниила на Кантемировской, 2008. – 304 с.

⁹³³ Ерьсько М.Н. Введение в диалоговое религиоведение: учебное пособие. Тюмень : Печатник, 2006. С. 4.

ное, катехизаторское) обеспечивающее «причастность отдельных индивидов к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу», величественную, сильную и яркую форму подлинного благочестия, которое прямо ставит своей целью формирование определенной религиозной идентичности, «приобщение к конфессии», однако такие цели, как показывает история христианской церкви и православия в частности, периодически приводил к появлению «инакомыслия», «еретических учений», «атеизма» и «расколов», обесценивающих их самопонимание;

«религиоведческое образование» (научное, академическое, неконфессиональное) возникшее в Европе XIX века в рамках академического сообщества, отдельные представители которого принадлежат к различным конфессиям (или вообще относят себя к «неконфессиональным верующим», «верующим вообще», «неверующим», «атеистам», «агностикам» и т.п.), где сама возможность «причастности к подлинному и высшему порядку бытия, священному космосу» понимается символически, т.е. многовариантно и плюралистично; здесь не ставится цель формирования религиозной идентичности как «приобщения к конфессии», хотя и такой результат вполне возможен, как, к примеру, это произошло с А. Кураевым, вместе с тем сама любовь к предмету своего исследования вольно или невольно «приобщает к религии»; сюда же в самом общем смысле примыкают как «научно-атеистическое религиоведение», так и «неконфессиональное религиозное образование» (гуманитарное религиозное образование, Козырев Ф.Н., «религиозно-познавательное образование», Бородина А.В.), явные цели которых провозглашаются в «приобщении к ценностным особенностям религий», но не к конфессиям, хотя очевидно, что такое приобщение так или иначе способствует и «приобщению к конфессиям», оставляя при этом решающий выбор за самим обучаемым. С позиций прежнего государственного атеизма это было недопустимо, поскольку предполагало в перспективе образование кристально «безрелигиозного индивида» коммунистического будущего. Другой стороной этой проблемы является исследование того, а возможно ли в качестве цели образования ставить себе формирование религиозной идентичности как таковой, в связи с чем, представляется обратиться к анализу того, что собственно представляет собой «религиозная идентичность» как таковая.

Новый Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ "Об образовании в Российской Федерации" не дает строгого определения того, что в нем понимается под «религиозным образованием», однако он прямо «запрещает педагогам государственных и негосударственных образовательных организаций использовать образовательную деятельность для религиозной или антирелигиозной агитации... запрещается пропагандировать «исключительность, превосходство либо неполноценность граждан по признаку социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности, их отношения к религии, в том числе посредством сообщения обучающимся недостоверных сведений об исторических, о национальных, религиозных и культурных традициях народов» (ч. 3 ст. 48)), причем «нарушение данных запретов может

привести к увольнению педагога как не прошедшего аттестацию».⁹³⁴ Это ставит педагога в особую ситуацию «когнитивной апории», поскольку, с одной стороны, он должен учить детей любви к предмету, т.е. к примеру, к православию, тогда как, с другой, он не должен фокусироваться на «исключительности» православия (как и любой другой традиции), чреватой «религиозными войнами в школе».

В завершении хотелось бы сказать несколько слов о не разработанности терминологии, применяемой для описания «религии» и «религиозного». С одной стороны, «религией» именуют весь спектр исторических и географических форм «отношения с таинственным», будь то магия, иудаизм, христианство или паранормальное, тогда как, с другой, для многих в России сегодня религия – это именно православие, Русская Православная Церковь Московского Патриархата, эмпирическое воплощение «важнейшей несущей конструкции социума».⁹³⁵ Вместе с тем, издания РПЦ(МП) определяют религию как «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала – Бога»⁹³⁶. «Религии» в этом смысле противопоставляются «формы ее вырождения» – шаманство, магия, колдовство, вера в астрологию, сциентологию, йогу, философию, социологию, этику.⁹³⁷ Эти феномены культуры квалифицируются как «псевдорелигиозные явления», и они «суть лишь результат ... деградации, распада, извращения, часто сознательной подделки» собственно «религии», т.е. православия, причем в форме Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), которому противостоят «магия», «иудаизм», «католичество», «евангельское христианство», «секуляризм» и «паранормальное» как «не православие» и, соответственно, «не религии», т.е. «квазирелигии», «псевдорелигии», «ереси», «секты» и т.п.⁹³⁸.

Уже в Библии оппозицией религии стала «магия». А.В. Петров отмечает, что анализ показывает очевидную эволюцию представлений о магии, которую можно описать с помощью трех категорий:

1. «гоэтия» - низшая, народная форма магии, «колдовство»;
2. «магия» - представляющая собой, в отличие от «гоэтии», профессиональное и оплачиваемое искусство;
3. «теургия» - высшая форма магического искусства, ставящая перед собой практически те же цели, что и религиозная философия – богообщение, достигая их, правда, иными, ритуальными, средствами⁹³⁹.

⁹³⁴ Зайчикова Е. Новое о религиозном образовании в законодательстве // <http://www.patriarchia.ru/db/text/2909305.html> (дата обращения: 23.04.2014).

⁹³⁵ Вера, этнос, нация. Религиозный компонент этнического сознания / под ред. М.П. Мчедлова. – М., 2007;

⁹³⁶ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991, С.8.

⁹³⁷ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991, с.7–8.

⁹³⁸ Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера: Справочник / Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информационно-аналитический вестник № 1. Белгород, 1997. С.5–7; Диакон Андрей Кураев. Православие и право. Церковь в светском государстве. М., 1997. С.23–27.

⁹³⁹ Петров А.В. Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период С.21

Другим из такого рода близких терминов является «мистика», которая у В.Даля понималась как «учение о таинственном, загадочном, сверхъестественном, о сокровитном, иносказательном смысле и значении ученья и обрядов веры», сочетаясь с термином «мистификация (дурачить, тешиться обманом...для одной забавы)»⁹⁴⁰. Совершенно иначе этот термин трактуется в советском словаре С.И.Ожегова как «1.враждебная науке вера в божественное, в таинственный, сверхъестественный мир. 2 нечто загадочное, необъяснимое», но в обоих случаях вообще приводится слово «эзотерический»⁹⁴¹. Последнее, однако, давалось, наряду со словом «мистика» в «Словарях иностранных слов», где трактовалось как «тайный скрытый, предназначенный исключительно для посвященных»⁹⁴². Мистика здесь квалифицировалась как «вера в сверхъестественное, божественное, сверхчувственное; вера в возможность непосредственного общения человека со «сверхъестественными силами»; неотъемлемый элемент всех религиозных верований. Мистицизм враждебен науке и широко используется реакционными идеологами в борьбе против научного мировоззрения в целях одурманивания народных масс»⁹⁴³. В изданиях после «перестройки» последнее предложение было исключено⁹⁴⁴. Очевидно, однако, что в обоих случаях к мистике применяется нормативный подход, в случае В.Даля «православно-центричный», а в случае С.И.Ожегова – «идеолого-центричный».

Противоречивы и попытки осмыслить соотношение мистики и религии. Так, если церковный историк И.Д.Андреев полагал, что «религия необходимо мистична, а мистика необходимо религиозна»⁹⁴⁵ (при этом, как не удивительно, с ним оказывается солидарен «Атеистический словарь», тоже утверждающий, что «всякая мистика религиозна, всякая религия мистична»⁹⁴⁶), тогда как Я.Э. Голосовкер утверждал, что «мистика по своей сути антипод религии – ее давнишнего беспощадного противника»⁹⁴⁷, а С.С.Аверинцев подчеркивал, что мистика есть «религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютном, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику»⁹⁴⁸. Он отмечает связь мистики с шаманизмом, философским и теологическим осмыслением трансцендентного бытия,

⁹⁴⁰ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. С. 329-330.

⁹⁴¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Русский язык, 1988. С. 286, 738.

⁹⁴² Эзотерический// Словарь иностранных слов. М, 1954. С. 793.

⁹⁴³ Мистика// Словарь иностранных слов. М, 1954. С. 454.

⁹⁴⁴ Мистика// Словарь иностранных слов. М, 1990. С. 324.

⁹⁴⁵ Андреев И.Д. Мистика на Востоке //Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М.: Научное издательство «Большая российская энциклопедия», 1995. Т.2, с. 122.

⁹⁴⁶ Мистика, мистицизм//Атеистический словарь. М, 1983. С. 230.

⁹⁴⁷ Мистика и религия// Василенко, Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. – М.: Истина и жизнь, 1998. С.116-117.

⁹⁴⁸ Аверинцев С.С. Мистика// Большая советская энциклопедия/гл. ред.А.М.Прохоров.- М.:изд-во Советская энциклопедия,1974.-Т.16. С.333.

неопозитивизмом Л.Витгенштейна, эклектикой и наукообразием теософии, вульгарностью «обретения мистического опыта» в спиритических сеансах, «хиппизме» и т.п. «Атеистический словарь» тоже приводит детальное и сходное разграничение 7 значений термина «мистика»⁹⁴⁹, но, как и БСЭ, не содержит термина «эзотеризм». Хотя связь мистики и религии были в советских исследованиях как правило основанием для дискредитации обоих как «ненаучного мракобесия», тем не менее, во всех случаях речь шла о явном или неявном нормативном понимании религии как конфессиональной традиции и организации, Церкви, и, соответственно, необходимости «передовой советской науки» вести непримиримую борьбу против всех явных и скрытых форм этого «мракобесия», «протаскивания боженьки» и т.п..

В отличие от наших нормативных подходов, в западной справочной литературе термины «Mysticism» и «Esotericism» трактуются предельно безоценочно, нейтрально: «широкая традиция в истории религии, которая подчеркивает духовную и трансцендентную стороны как особые стороны религии»⁹⁵⁰; «духовное вопрошание прямой связи с Богом или высшей мудростью»⁹⁵¹; «практики и системы постижения, которые связаны с мистическим опытом»⁹⁵²; «теория и практика религиозного экстаза»⁹⁵³; «секретные знания только для посвященных»⁹⁵⁴ и т.п..

В новом энциклопедическом словаре «Религиоведение» данные термины определяются как «вера в возможность непосредственного духовного общения человека с таинственными метафизическими силами...путем, выходящим за пределы естественных человеческих способностей»⁹⁵⁵, или как «совокупность тайных учений и практик, доступных только посвященным последователям»⁹⁵⁶.

Не меньше проблем и неясностей и с близким словом «эзотерика», обозначающим, согласно словарям, многообразные формы «тайного и сокрытого знания», которое вошло в русский язык только в XX веке, при этом конкретное понимание этого специфического «знания» было различным в зависимости от политической и социальной ситуации в обществе. Согласно информационно-справочной системе «Национальный корпус русского языка», слова «эзотерика»

⁹⁴⁹ Мистика, мистицизм//Атеистический словарь. М, 1983. С. 299-230.

⁹⁵⁰ Esotericism /The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995, p. 164.

⁹⁵¹ Mysticism /The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring, Edinburgh, 1995, p. 355.

⁹⁵² Mysticism/Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker, Oxford, 2000, p. 395.

⁹⁵³ Mysticism \\Encyclopedia Britannica, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/400861/mysticism>

⁹⁵⁴ Esotericism \\Encyclopedia Britannica, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/192643/esotericism>

⁹⁵⁵Тажуризина З.А.Мистика// Религиоведение./ Энциклопедический словарь – М., 2006 – С.642.

⁹⁵⁶Пахомов С.В.Эзотеризм// Религиоведение./ Энциклопедический словарь – М., 2006 – С.1213-1214.

(«эзотерический», «эзотерическое», «эзотерическая» и т.п.) встречаются примерно в 110 документах, начиная с 1913 года и заканчивая 2011 годом⁹⁵⁷.

Прежде всего, отметим, что слово «эзотерика» может иметь следующие значения, т.е. обозначать объективно существующие в культуре следующие феномены:

профессиональные (элитарные, «доступные немногим избранным и одаренным», «тонкие», «серьезные» и т.п.) знания в «институциональных» науке, искусстве, философии и религии;

бытовые и «действенные» отношения с «неизвестным» (непознанным, таинственным, исцеляющим, магическим, волшебным, колдовским, сверхпригодным, сверхъестественным и т.п.)

«Эзотерическое» может присутствовать не только в религиозном сознании, но и в обыденном, повседневном сознании. Так, например, внутри театра существуют известные только его работникам «байки», «приметы», «суеверия» и «предания», которым верят, но знают о которых только «посвященные»: «Актёру нельзя говорить: «Желаю удачи»! Следует сказать: «Сломи себе шею», – и плюнуть в его сторону. Если уронил текст роли, надо обязательно на него сесть. Заходить в раздевалку всегда надо с левой ноги. Но при этом актеры МХАТа верят, что выходить на сцену надо только с правой ноги, тогда спектакль пройдет успешно, и никто не забудет свою роль. На сцене можно носить только искусственные цветы и ни в коем случае – живые. Если во время премьеры спектакля у актера скрипит обувь, значит, роль принесет удачу»⁹⁵⁸. Довольно забавны студенческие суеверия. Перед экзаменом нельзя стричь волосы, ногти, бриться, мыться. Для успешной сдачи экзамена нужно абсолютно всё делать левой рукой; подержаться за человека, который только что сдал на отлично; потереть нос у памятника. И конечно самые известные: в ночь перед экзаменом махать раскрытой зачеткой в форточку и кричать «Халяваловись!»; положить тетради с конспектами под подушку; положить под левую пятку в обувь монетку и другие⁹⁵⁹.

В целом, можно сказать, что слово «эзотерика» может иметь следующие значения, т.е. обозначать объективно существующие в культуре следующие феномены:

профессиональные (элитарные, «доступные немногим избранным и одаренным», «тонкие», «глубокие», «серьезные» и т.п.) знания в «институциональных» науке, искусстве, философии и теологии (религии);

бытовые и «действенные» знания об отношениях с «неизвестным» (непознанным, таинственным, исцеляющим, магическим, волшебным, чудесным, колдовским, сверхпригодным, сверхъестественным и т.п.)

Значения, в которых употреблялись слова «эзотерика» и «эзотерический», можно с определенной долей условности разделить на три смысловых вида, от-

⁹⁵⁷ Информационно-справочная система «Национальный корпус русского языка» 2003–2014. URL: <http://ruscorpora.ru/index.html>

⁹⁵⁸ Театральные суеверия// Интернет-портал Театральный Эюд. URL: <http://portal-etud.ru/content/teatralnye-sueveriya>

⁹⁵⁹ Студенческие приметы//Интернет-журнал «Как работают вещи». URL: <http://origin.iknowit.ru/paper1164.html>

ражающих отношение к этому феномену (все примеры взяты из ссылок в «Национальном корпусе русского языка»):

1. Позитивный смысл. Интерес к эзотерическому рассматривается как нормальный и естественный. Например: «В ней видится духовная твердыня Азии, где собраны эзотерические знания о глубинной связи человека и Вселенной»;

2. Негативный смысл. Эзотерика – лженаука, низкая культура, чушь. Например:

«Всякая эзотерика, истерика и мистика самим своим присутствием в «научном» опусе однозначно определяют его принадлежность к брехологии».

3. Нейтральный (академический) смысл. Эзотерика – серьезный феномен, который является объектом научного исследования. Например:

«Философия, наука, техническое знание, право, отчасти религия (по крайней мере теология как теоретический компонент религиозного знания)

– в значительной мере эзотерические системы знания, предназначенные для профессионалов, экспертов в той или иной области».

Помимо «магии», «суеверий», «мистики», «эзотерики» и т.п. феноменов, которые в СМИ отличаются от религии (как «не религия»), последней еще противопоставляют «секты», «культы», «псевдорелигии», «квазирелигии», «атеисты», «секуляристы», «агностики» и т.п., запутывая общую картину до полного интеллектуального хаоса, преодолеть который призваны только наука (религиоведение) и система образования.

И. С. Буланова

Глава 10. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ КАК ФАКТОР ИЗМЕНЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ

Религия занимает одно из первых мест в общем ряду факторов, способных трансформировать личность. Трансформирующая функция религии наиболее полно раскрывается в контексте проблемы формирования религиозности. Основными понятиями, относящимися к этой проблеме в психологии религии, являются понятия религиозного воспитания, религиозной социализации и религиозного обращения (конверсии). Специфика этих феноменов может быть рассмотрена в русле нормативного и ситуативного подхода к психологическим изменениям. Нормативный подход к любым психологическим изменениям связывает их с онтогенетическим развитием личности. Эти изменения носят поступательный, планомерный характер, они стадийны и закономерны. К нормативным изменениям могут быть отнесены психическое развитие личности, моральное развитие, формирование самосознания и пр. К религиозным изменениям в рамках нормативного подхода относится религиозное воспитание и религиозная социализация. Религия в данном случае представляет собой контекст, в котором происходит психологическое развитие, созревание и рост. Нормативный подход к религиозным изменениям представлен исследованиями, посвященными психологическим особенностям религиозности в различные возрастные периоды,

формированию религиозно-нравственных ориентиров в процессе религиозного воспитания, и пр. (Перевозникова Е.В. Складорова Т.В., Черняева С.А., и др.).

Ситуативный подход к психологическим изменениям раскрывает содержание трансформаций, вызванных влиянием разных факторов и условий. Так, например, в психологии достаточно хорошо изучены психологические изменения, вызванные трудными жизненными ситуациями, экстремальностью, и другими факторами. (Л.И. Анцыферова, В.Е. Василюк, М.Ш. Магомед-Эминов и др.). В контексте религиозных изменений в рамках ситуативного подхода целесообразно говорить о религиозном обращении. В отличие от нормативного подхода, в данном случае религия рассматривается как фактор изменения личности. Таким образом, понятие религиозного обращения в наибольшей степени отражает трансформирующую функцию религиозного опыта. Специфика изменений, вызванных обращением, заключается, с одной стороны в их непредсказуемом и незакономерном характере, а с другой стороны, в масштабе и глубине тех изменений, которые происходят с личностью. Именно в связи с этими характеристиками феномен религиозного обращения представляет для психологии не только научный, но и практический интерес. В психологической практике религиозное обращение может оказаться тем недостающим элементом, позволяющим связать религиозную идеологию с деструктивными формами религиозного поведения, поскольку речь может идти о конструктивном или деструктивном влиянии религии на психические явления. Так, например, можно предположить, что протекание религиозного обращения по негативному сценарию может быть предпосылкой возникновения мотивационных, ценностных, нормативных тенденций, связанных с деструктивным поведением, проявляющихся в опасной асоциальной и преступной деятельности – в экстремизме и в терроризме.

Как научное понятие религиозное обращение рассматривается в рамках различных дисциплин. В самом общем виде оно означает переход от неверия к вере, смену религиозной ориентации или переход от одной веры в другую. Так для теологии обращение описывается как важнейший процесс религиозной жизни, необходимое условие для вступления в союз с Господом. Этот процесс подразумевает радикальные изменения, происходящие на самом высоком уровне, поскольку представляют собой божественную благодать, результат творчества Бога. В связи с этим религиозное обращение неоднократно воспроизводится в религиозном дискурсе. Достаточно вспомнить наиболее яркие примеры известных случаев конверсии, описанных в Священных писаниях: обращение Савла из Тарса, обращение Святого Августина, Св. Терезы Авильской и т.д.

В философии Пьер Адо понимает обращение как изменение ментального порядка⁹⁶⁰. По его мнению, конверсионные изменения определяют собой всю историю Запада как непрерывно возобновляемые и усовершенствованные техники конверсии, предназначенные для преобразования человеческой реальности.

В социологии интерес к религиозному обращению возник в 60-ых годах XX века и был связан с появлением и распространением различных религиозных культов. В самом общем виде, религиозное обращение понимается как вход в

⁹⁶⁰ Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб. Изд-во "Степной ветер"; ИД "Коло", 2005, с. 199-211

религиозную организацию, который сопровождается изменением идентичности личности (Л.П.Ипатова, А.И. Любимова, П.Адо, У. Бейнбриджем, Д.Лофланд, Р.Старк, Л.Рамбо, и пр).

Наиболее разработанные теории обращения принадлежат психологической науке (Д.М.Угринович, С.Батсон, У.Джеймс, Э.Кларк, К. Паргамент, Э.Д. Старбак, С. Хилл). Одним из первых психологов, описавших феномен религиозного обращения был У.Джеймсом (1902). Трансформационный процесс религиозного обращения У.Джеймс понимал как переход от состояния апатии к чувству новизны, очищения и святости. Сам процесс перехода совершается не самим субъектом изменения, а происходит мистическим образом по воле Бога. Причины обращения в веру У.Джеймс связывал с внутриличностным конфликтом между нравственным и интеллектуальным складом личности. Долгие периоды борьбы этих двух начал, представляющих собой кризис, приводят ко «второму рождению» или обращению в веру⁹⁶¹.

Схожим образом объясняет феномен конверсии Э.Кларк в работе «Психология религии: введение в религиозный опыт и поведение»⁹⁶². Ключевой аспект конверсии, по мнению Кларка, напряжение. Оно вызвано конфликтом двух несовместимых образов жизни. Человек знает, что именно он должен делать, но не делает этого: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Послание к римлянам св. апостола Павла, 7:15). Осознание внутреннего противоречия и конфликта может протекать в форме инсайта и вызывать сильные эмоциональные переживания. При этом, чем сильнее напряженность, и чем меньше осознаются ее истинные причины, тем больше вероятность внезапного обращения. Когда происходит разрядка напряжения и доступ к скрытому конфликту открывается, обращение приобретает драматический характер.

Дальнейшие попытки объяснения феномена религиозного обращения построены на сравнении этого процесса с процессом психологического развития, как наиболее близком разработанном понятии психологических изменений. В этом контексте Э. Конклин предлагает взглянуть на историю исследований религиозного обращения сквозь призму трех групп теорий: 1. Теория инстинкта, 2. Теория социализации, 3. Психодинамические теории⁹⁶³.

Согласно теории инстинкта любые характеристики индивидуального развития определяются в значительной степени врожденными факторами. Для объяснения обращения это означает, что врожденные факторы делают индивида особо сензитивным в определенном возрасте к религиозному обращению. Еще в 1881 году Стенли Холл, один из первых исследователей юношеского возраста, указывал, что именно этот возраст наиболее сензитивен к обращению. Э.Д. Старбак в своих исследованиях показывал, что типичный возраст для конверсии у мужчин – 16,4 лет, у женщин – 14,8. Стенли Холл объясняет эту связь (под-

⁹⁶¹ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. - М.: 1991. - 359с.

⁹⁶² Clark E. T. The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior. New York: Macmillan. 1958. – p. 511

⁹⁶³ Conklin S. Edmund Nature of conversion / The Psychology of Religious Adjustment New York: The Macmillan Company. 1929.- p. 103-129

росткового возраста и конверсии) сексуальным инстинктом. Эта связь может проявляться как косвенно, так и непосредственно. Физиологические изменения оказывают косвенное воздействие, потому что общее состояние тревоги или волнения, вызванного вторжением нового (или в значительной степени нового) набора органических ощущений способствует приобретению молодыми людьми новых интересов почти в любой сфере жизни. Сексуальный инстинкт играет и прямую роль, увеличивая внимание к людям, и расширяя и углубляя эмоции любви, преобразовывая родительский инстинкт в более широкие социальные отношения.

Кроме полового созревания обращению способствуют и другие особенности возраста – повышенная эмоциональность, стремление к новым впечатлениям, смыслообразование, противодействие авторитетам и т.д.

С точки зрения теории социализации существует определенная аналогия процесса обращения и процесса социализации личности. Процесс социализации представляет собой совокупность всех социальных процессов, благодаря которым индивид усваивает определенную систему норм и ценностей, позволяющих ему функционировать в качестве члена общества (Бронфенбреннер, 1976). Обращение с точки зрения теории социализации представляет собой нормальный процесс психологического, социального и культурного созревания в контексте религии. Таким образом, и процесс обращения и процесс социализации фактически являются идентичными процессами. При этом теория социализации подчеркивает долгосрочный характер преобразования, в котором драматический момент является лишь одним из его аспектов.

Драматичный, переломный момент обращения объясняется тревожными эмоциями, связанными с отказом от личных эгоистических желаний и побуждений в сторону альтруистических. Они сопровождают весь процесс социализации, поскольку переход от детства к взрослости подразумевает постепенный переход от эгоистических желаний и побуждений в сторону альтруистических. Успешное выполнение новых обязательств сопровождается чувством радости, эйфории. Подобным образом протекает процесс обращения. В свете новых возможностей появляется недовольство старым способом действий. Вместе с ним возникает депрессия, состояние никчемности. Признание и принятие нового опыта сопровождается радостью и счастьем достижения.

Другая группа теорий основана на возможностях использования психоаналитической психологии в интерпретации религиозного обращения.

Несмотря на то, что в целом, психоаналитические теории в объяснении религиозного опыта достаточно разнообразны (З.Фрейд, К.Г.Юнг, Э.Фромм и др.), общим для всех этих теорий является важность бессознательных процессов в объяснении религиозного опыта.

В самом общем виде эта группа теорий утверждает, что религиозное обращение является продуктом подавляемых импульсов, вытесненных конфликтных желаний, которые в определенный момент врываются в сознание. При этом, сам процесс вторжения бессознательного материала в сознание может иметь относительную скорость протекания. Так в течение нескольких месяцев или даже лет в сознание периодически могут прорываться бессознательные импульсы. Со-

знание борется с этим вторжением до тех пор, пока подавленные импульсы не становятся настолько сильными, что при определенных условиях вырываются в сознание. Иногда появление этого скрытого материала в сознание довольно искажено от своей первоначальной природы, поэтому не может быть легко понятным и интерпретируемым. Таким образом, старый набор привычек вытесняется новым, и этот процесс сопровождается чувством эйфории и катарсиса. Далее следует чувство покоя, облегчения и радости из-за прекращения внутриличностного конфликта, сопровождающего жизнь верующего в течение определенного времени.

Механизм появления новых наборов привычек и образа жизни в рамках психодинамических теорий является универсальным. Этот механизм позволяет объяснять не только религиозное обращение, но и любой другой вид быстрых изменений различных психологических явлений (политические убеждения, смена интересов и пр.).

Таким образом, авторы рассмотренных теорий объясняют религиозное обращение по аналогии с нормативным, закономерным процессом психологических изменений. Развитие самих теорий обусловлено изменением взглядов на факторы развития личности. Ранние теории обращения объясняли механизм трансформации влиянием генетических, возрастных факторов развития, действие которых не зависят от воли субъекта изменений. Более поздние работы объясняли обращение действием внешних сил, таких как окружающая среда. Психоаналитическая теория религиозного обращения объясняла изменения влиянием внутренних психологических процессов, а именно вторжением бессознательных импульсов в сознание.

Современные теории религиозного обращения исходят из смыслового понимания религиозного опыта и религии как специфической социально – перцептивной схемы или особой смысловой организацией личности (Богдановская И.М., Борунков Ю.Ф., Перевозникова Е.В., С.Батсон, К. Паргамент, Э.Д. Старбак). Смысловая концепция религиозности возникла в русле экзистенциально-гуманистической психологии (В. Франкл «вера в Сверхсмысл», Р. Мэя «фундаментальное утверждение смысла жизни» и пр.). К смысловым теориям религиозного обращения могут быть отнесены: теория Ф.Палютзиана, теория креативности С.Батсона, нарративная теория обращения.

Теория Ф.Палютзиана объясняет религиозное обращение как изменение смысловой системы. Механизм этих изменений достаточно хорошо изучен и, по мнению автора, представляет собой процесс, состоящий из трех этапов: (1) давление на существующую систему смыслов; (2) внутреннее изменение одного или нескольких компонентов системы смыслов; (3) внешнее выражение изменений, произошедших с теми или иными компонентами системы смыслов⁹⁶⁴. Ключевым элементом трансформации является сомнение, давление или мотивация к изменениям. Причины изменять систему смыслов отсутствуют, если у человека не возникает сомнений, или если обстоятельства жизни не ставят перед ним вопросов относительно его религиозных убеждений или практических действий. Тер-

⁹⁶⁴ Paloutzian F. Raymond, Handbook of the psychology of religion and spirituality. New York : Guilford Press, 2005. – p.13-15

мин «сомнение» используется здесь в широком смысле – как общее беспокойство, как когнитивный или аффективный процесс, переживаемый как неприятный, как противоречие между тем, во что человек верит, и тем, что происходит на самом деле, как потеря чувства безопасности, доверия. Сомнения возникают, потому что обстоятельства жизни становятся несовместимы с глубокими убеждениями, желаниями, ожиданиями. При этом, чем больше элементов смысловой системы подвергаются давлению со стороны негативных событий или неудовлетворенных потребностей, тем вероятнее изменения. Когда сомнения аккумулируются или затрагивают главные и важные сферы жизни, возникающее в системе напряжение вызывает изменения на каком-то из ее уровней. Например, человек может усилить или ослабить приверженность уже существующим смыслам, перейти от атеизма к религиозности, сменить религию или отказаться от веры в пользу менее формализованных и более лично значимых альтернатив духовности.

В теории креативности С. Батсона религиозное обращение понимается как когнитивное реструктурирование опыта⁹⁶⁵. С Батсон отмечает, что процесс религиозного обращения во многом схож с процессом возникновения новых идей. Безусловно, содержание религиозного обращения и креативности не позволяет отождествлять эти два явления. Однако, психологический процесс изменений, по мнению автора, во многом идентичен. Это сходство процессов позволяет раскрыть механизм религиозного обращения, используя знания о процессе креативности. Так, согласно теории Греема Уэллса, существует четыре довольно различимые стадии творческого процесса: подготовка, инкубация, озарение и верификация.

На стадии подготовки начинается борьба, в которой человек пытается решить проблему с точки зрения существующих у него когнитивных структур. Отсутствие успеха приводит к тому, что человек начинает чувствовать себя пойманным в ловушку в пределах существующей когнитивной структуры, а проблема становится навязчивой идеей. Большинство исследователей творческого потенциала убеждено, что этот предварительный период является необходимым подготовительным условием к появлению творческого решения.

Стадия инкубация наступает вследствие опустошения, вызванного неудачей при решении проблемы. Это приводит к тому, что попытки решить проблему откладываются. Отказ от попыток решить проблему одновременно способствует деактивации существующих когнитивных структур. Такая деактивация необходима, чтобы начать думать о проблеме по-новому.

Инкубация готовит почву для появления новой, более соответствующей проблеме когнитивной организации. Этот процесс соответствует стадии озарения. Новая когнитивная структура обеспечивает проникновение в суть проблемы, показывает путь, который позволяет отыскать решение. С когнитивной точки зрения, можно сказать, что озарение происходит не в мыслях, а в том, что человек использует для того, чтобы мыслить, то есть в когнитивных структурах. Возможно, в этом причина того, что творческий процесс недоступен непосред-

⁹⁶⁵ Batson C., Schoenrade P., Ventis W. Religion and the individual. A social-psychological perspective. - New York Oxford, Oxford University Press, 1993. - p. 87-108

ственному наблюдению и экспериментальному контролю и воспринимается как нелогичный, таинственный, бессознательный.

На завершающей стадии верификации происходит проверка эффективности новой идеи.

Решение личностных проблем имеет те же стадии, что и решение интеллектуальных проблем. Подобная же последовательность стадий характерна и для религиозного обращения. Часто истоки религиозного опыта человека находятся в переживаемом им экзистенциальном кризисе. Он заключается в противоречии между тем, что происходит в действительности и тем, что, по мнению человека должно происходить, исходя из ответов, которые он дает на экзистенциальные вопросы. Человек может преодолевать это противоречие, приходя к решению внутри уже имеющихся у него когнитивных структур. Если такие попытки заканчиваются успехом, экзистенциальные вопросы отбрасываются, по крайней мере, на неопределенное время. Если же стремление разрешить экзистенциальные вопросы старыми средствами не удается, экзистенциальный кризис усиливается. Пробуя и терпя неудачи вновь обрести экзистенциальный смысл внутри уже существующей реальности, человек достигает точки отчаяния и беспомощности. Аналогично стадии инкубации, религиозные авторы отмечают ее как точку «сдачи», прекращения попыток решить проблему. Часто это сопровождается потерей сознания или утратой прямого контакта с реальностью (конверсия св. Павла и св. Августина сопровождалась «голосами»). Приверженность старому способу размышлять об экзистенциальном кризисе ослабевает. На стадии озарения старые способы мышления, базирующиеся на существующих когнитивных структурах, изменяются и позволяют по-новому взглянуть на суть экзистенциальной проблемы. Так, по мнению С.Батсона происходит открытие новой истины. Стадия проверки и верификации «нового видения» означает необходимость попробовать жить по-новому. Драматические изменения в сконструированной действительности должны проявить себя и в поведении. Как о части «новой жизни», верующие люди часто говорят о «состоянии уверенности».

Наряду с когнитивным подходом, объясняющим религиозное обращение можно описать еще один подход, в котором трансформация понимается как нарративный поиск. Регуляция и осмысление жизни происходит при помощи нарратива (повествования). Жизненная история в этом случае имеет объединяющую функцию. Она связывает жизнь, ситуативный контекст с коллективными значениями и ценностями, создавая целостную картину жизни. Нарратив включает в себя не только образ самого рассказчика своей истории, но и образы значимых других. Жизненная история пишется исходя из системы отношений не только автором, но и значимыми другими на основе культурной мифологии. Интерпретация истории с точки зрения других людей играет важную роль в создании нарратива. Поскольку жизненные истории это психосоциальные конструкции, автором является не только сам главный действующий персонаж, но и культурный контекст⁹⁶⁶.

⁹⁶⁶ Чернов А.Ю. Качественный подход в психологическом исследовании, Волгоград: Из-во ВолГУ, 2008. – с. 139-144

Описание, и постоянное воспроизведение того, «как я пришел к Богу», так называемые свидетельства новообращенных достаточно распространены в религиозной среде. Главная цель таких повествования (свидетельства, проповеди) – убедить других в легитимности данного опыта конверсии. Таким образом, вербальные описания своего опыта обращения способствуют формированию некоего контекста для вновь обращающихся в веру.

Усвоение религиозного языка как этап обращения отмечается многими исследователями (А.И. Любимова, Л.Рамбо, Массимо Леоне). Так на сегодняшний день широко распространены теории обращения, фокусированные на анализе языка новообращенного. Религиозное обращение рассматривается как история, которая преобразуется людьми, постоянно «рассказывающими себя». Тогда изучение религиозного обращения позволяет анализировать этот феномен как сложный текст. Так, например, в работе Массимо Леоне представлен анализ текстов, описывающих обращение в веру⁹⁶⁷. Кризис личностной идентичности, который запускается религиозной конверсией, наиболее полно описывается посредством сравнения с семиотической структурой спора. Несмотря на то, что обращение существенно отличается от спора, оно может быть представлена в виде спора, потому что люди часто используют метафоры, вытекающих из их социального взаимодействия, чтобы описать свои внутренние психические процессы. Интерсубъективный аспект феномена выражается в том, что, центральное место в развитии обращения играет встреча людей, поддерживающих различные верования (также через средства массовой информации). Таким образом, описание внутри субъективных процессов вытекают из интерсубъективных обсуждений.

Пересмотр и переформулирование своего жизненного пути представляет собой процесс оформления и структурирования своего опыта в опыт именно обращения. Другими словами, процесс переформулирования биографии представляет собой поиск смысла посредством описания. Используя текстовый материал, нарратив, верующий создает смысл, организует порядок их «хаоса» собственного жизненного опыта.

В отличие от зарубежной психологии, в отечественной психологии феномену религиозного обращения посвящено необоснованно мало работ. Одним из первых отечественных психологов, обративших внимание на феномен религиозного обращения, был Д.М. Угринович (1986). В своей работе «Психология религии» он рассматривает религиозное обращение, как «связанное либо с переходом от неверия к активной и глубокой вере, либо с переходом от одной религии к другой»⁹⁶⁸. Говоря о психологической специфике самого феномена, Д.М. Угринович отмечает существенную и значимую разницу между процессами религиозного обращения и религиозного развития. Обращение протекает быстро, интенсивно, «с бурными переживаниями, с резкой сменой отрицательных эмоций на положительные». В то время как процесс религиозного роста и развития представляет собой постепенное углубление религиозной веры. Именно в этом

⁹⁶⁷ Leone Massimo Religious Conversion and Identity (the semiotic analysis of text). New York: Routledge. 2003. – p. 256

⁹⁶⁸ Угринович Д.М. Психология религии. - М., Политиздат, 1986. - с. 105

различии, по мнению Д.М. Угриновича, заключается психологическое содержание феномена обращения. В соответствие с этим, механизм, лежащим в основе процесса конверсии, автор находит в катарсисе. «Религиозное «обращение» имеет своим социально-психологическим источником и предпосылкой кризис нравственных и мировоззренческих устоев личности, который в силу ряда причин объективного и субъективного порядка заканчивается формированием в ее сознании ценностных ориентаций и социальных установок той или иной религии»⁹⁶⁹.

К сожалению, изучение религиозного обращения, начатое Д.М. Угриновичем, не получило должного развития в отечественной психологии. Проблема радикальных влияний религии на психические явления рассматривается, как правило, в рамках социальной психологии (Волков Е.Н., В.Г. Кирсанова, Полищук Ю.И., Романов А.В., Чеснокова И.А., и др.). Однако, в данном случае в качестве агентов влияния рассматриваются различные деструктивные секты и культы. Кроме того, изучается не столько содержание трансформационных процессов, сколько способы и приемы влияния на психику адептами сект.

Таким образом, анализ описанных теорий религиозного обращения позволяет заключить, что наиболее продуктивные теории религиозного обращения понимают этот феномен как психологический процесс изменения смысловой системы. Содержательно можно отметить следующие признаки религиозного обращения как изменения системы смыслов:

1. Кризисный характер изменений

Опыту обретения веры предшествует период отчаяния и депрессии. Часто наличие стрессогенных обстоятельств является детерминантой обращения.

2. Внезапный характер изменений

Несмотря на долгие периоды отчаяния, сам факт обретения веры часто описывается как быстрый, мгновенный процесс разрешения кризиса.

3. Религиозная система атрибуции

Характерно использование религиозных систем значений и смыслов в объяснении самого факта изменений. Предполагает, что в данном процессе отмечается отсутствие сознательного усилия для изменения. Верующие говорят, что с ними это случилось благодаря высшим силам.

Рассмотренные теории успешно раскрывают одну из существенных характеристик феномена - внезапный и ненормативный характер изменений, поскольку изменчивый и динамический характер присущ природе смысловой системы личности (Д.А. Леонтьев, 1999).

Однако рассмотренные теории не в полной мере объясняют другую особенность религиозного обращения - радикальный и обобщенный характер трансформации. С психологической точки зрения важно ответить на вопрос о содержании изменений: какой психологический конструкт изменяется вследствие религиозного обращения? Исследователи отмечают, что происходят значительные изменения в интерпретации жизненных событий, в установках, ценностях, жизненных целей, в поведении пр. С нашей точки зрения все эти изменения могут быть обобщены уровнем самосознания личности, поскольку уро-

⁹⁶⁹ Угринович Д.М. Психология религии. - М., Политиздат, 1986. с.107

вень самосознания организует и регулирует всю жизнедеятельность индивида (Борунков Ю.Ф., Орина С. Ю., Перевозникова Е.В.).

Проблема самосознания личности является одной из самых центральных и старейших проблем общей психологии и психологии личности. Этой проблеме посвящено немало исследований, как в отечественной, так и в зарубежной литературе (И. И. Чеснокова, Е. В. Шорохова, Б. С. Братусь, В. С. Мухина, Л. В. Бороздина, А. А. Бодалев, Г. Я. Розен, И. С. Кон, В. В. Столин и др.).

В самом общем виде, самосознание можно определить как осознание и оценка человеком своих действий и их результатов, мыслей, чувств, морального облика и интересов, идеалов и мотивов поведения, целостная оценка самого себя и своего места в жизни (А.Г. Спиркин). Самосознание представляет собой динамическую психическую структуру. Изменчивость самосознание отмечает, в частности, С.Л. Рубинштейн: «В ходе этого развития, по мере того как человек приобретает жизненный опыт, перед ним не только открываются все новые стороны бытия, но и происходит более или менее глубокое переосмысливание жизни. Этот процесс ее переосмысливания, проходящий через всю жизнь человека, образует самое сокровенное и основное содержание его внутреннего существа, определяющее мотивы его действий и внутренний смысл тех задач, которые он разрешает в жизни»⁹⁷⁰.

В целом, исследований, посвященных изменению самосознания достаточно много. Кроме того, изучению также подлежит динамика религиозного самосознания. Однако, при этом в стороне остается обсуждение важного вопроса о векторе, движущих силах трансформации самосознания в «пограничной» области, то есть в момент обретения человеком религиозности или смены религиозных убеждений. Необходимо ответить на вопрос, является ли религия фактором изменения самосознания и каково это влияние.

С целью решить поставленную задачу нами было проведено эмпирическое исследование. Основной гипотезой исследования выступает предположение о том, что ведущая роль смыслового компонента религиозного обращения детерминирует изменения на уровне самосознания личности. Эмпирическая проверка гипотезы осуществлялась в несколько этапов.

На первом этапе эмпирического исследования была сформирована выборка респондентов. В выборку вошли люди, причисляющие себя к верующим и принадлежащие тому или иному религиозному сообществу. Всего в исследовании приняло участие 185 респондентов. На втором этапе от общего числа верующих были отобраны те верующие, чей религиозный опыт соответствовал признакам религиозного обращения. Для этого была использована анкета признаков религиозного обращения, выделенных в результате анализа смысловых теорий религиозной конверсии.

Таким образом, дальнейшее исследование проводилось со 154 верующими с опытом религиозного обращения.

На третьем этапе была определена специфика изменений самосознания под влиянием религиозного обращения. В качестве единицы самосознания нами была взята за основу категория осмысленности жизни. В качестве теоретиче-

⁹⁷⁰ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: ПИТЕР 2002. – с. 695

ской базы нами была взята за основу концепции структуры самосознания В.В. Столина⁹⁷¹. К анализу структуры самосознания В.В. Столин подходит с точки зрения уровневого принципа и соотносит его с уровнями активности человека как организма, индивида и личности. Самосознание на уровне личности проявляется в смысле своего бытия и своей социальной ценности. По мнению Столина В.В. действующая личность осмысляет себя самого как некое условие достижения своих целей и мотивов.

Для оценки изменений в осмысленности жизни нами был использован метод психосемантики. Методология психосемантического метода наиболее соответствует пониманию предмета исследования, поскольку обеспечивает доступ к смысловой сфере личности. В качестве единицы самосознания использовалась категория осмысленности жизни, которая характеризует самосознание на уровне активности человека как личности.

Психосемантический метод был реализован в два этапа: создание инструмента, и основной этап исследования изменений осмысленности жизни.

Создание инструмента. В результате пилотного исследования был получен список прилагательных (33), описывающих осмысленную жизнь и соответствующих факторам: личная жизнь, общественные отношения, сфера достижений, сфера духовности и сфера совладания с вызовами жизни.

После психометрической проверки созданной методики на надежность и валидность, методика была использована для оценки изменений степени осмысленности жизни.

На втором этапе реализации психосемантического метода сформированная методика была использована в оценке изменений степени осмысленности жизни. Респондентом необходимо было оценить степень произошедших с ними изменений по предложенным параметрам после обращения в веру по шкале от -3 до +3.

На завершающем этапе эмпирического исследования мы выяснили, как связаны выделенные типы с общим уровнем религиозности, компонентами религиозности, а также с оценкой изменений в различных сферах жизни. Для этого были использованы опросник религиозности С. Хубера, а также анкета изменений различных сфер жизни.

В основу опросника С.Хубера положено понимание религиозности как выражение качества религиозного опыта и религиозного поведения⁹⁷². Данный подход к анализу религиозности соответствует многомерному подходу к феномену религиозности и представляет собой целостную систему, которую можно рассмотреть посредством разложения на несколько измерений. В частности, к многомерной модели религиозности относится модель Ч.Глока, в которой религиозность представлена тремя компонентами: когнитивный, эмоциональный и поведенческий. Данная модель предполагает, что религиозность как психологи-

⁹⁷¹ Столин В.В. Самосознание личности, М.: Издательство Московского Университета, 1983. – 284 с.

⁹⁷² Stefan Huber. Religion Monitor 2008: Structuring Principles, Operational Constructs, Interpretive Strategies / Stefan Huber // What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008, Verlag Bertelsmann-Stiftung, 2009, p.17-51

ческий феномен проявляется и активизируется в индивидуальной когнитивной, эмоциональной и поведенческой сфере личности.

Анкета изменений различных сфер жизни основывается также на результатах исследования С.Хубера. В исследовании религиозности С. Хубера сформулированы достаточно общие темы, отражающие различные сферы жизни, в которых находит отражение религиозность: (1) сфера воспитания детей; (2) сфера отношений с партнером; (3) сфера работы, основного занятия; (4) сфера свободного времени, досуга; (5) сфера политических убеждений; (6) сфера отношения к природе; (7) сфера преодоление болезней; (8) сфера вопросов о смысле жизни; (9) сфера преодоление кризисов; (10) сфера важных семейных событий. Основываясь на этих теоретических положениях, сформулированных С.Хубером, была сформирована анкета изменений. В анкету были включены сферы жизни, выделенные в исследовании С.Хубера. Используя метод шкалирования, респондентам необходимо было оценить степень значимости сфер жизни, а также степень изменений в сферах жизни после обретения веры.

В качестве методов статистической обработки данных были использованы: описательные статистики, корреляционный анализ г-Пирсона, факторный анализ, кластерный анализ. Для обработки результатов применялись стандартные пакеты программ статистического анализа «SPSS 18.00».

Реализация всех этапов исследования позволила сформулировать следующие выводы.

Религиозное обращение сопровождается изменением такого компонента самосознания как осмысленность жизни. Результаты кластерного анализа показали 4 кластера, соответствующие различным изменениям осмысленности жизни в результате религиозного обращения. Эти изменения имеют особую структуру. Согласно исследованию имплицитных теорий содержательной жизни Пола Вонга существуют три ключевых показателя, характеризующие осмысленную жизнь: *величина* (степень осмысленности – высокая/низкая), *широта* (количество источников смысла – маленькое/большое), *баланс* (разница в величинах по источникам – сбалансированная/несбалансированная система)⁹⁷³.

Структура выделенных кластеров отражает разницу в таком показателе как величина в соответствии с моделью Пола Вонга. Другими словами можно сказать, что в результате религиозного обращения происходят изменения в сторону большей или меньшей осмысленности в тех или иных сферах.

Таким образом, можно описать 4 типа изменений смысловой сферы:

- **Аскетический тип (2% верующих)**

Аскетический тип изменений смысловой сферы характеризуется тем, что в результате религиозного обращения верующий оценивает изменения во всех сферах своей жизни в сторону меньшей смысловой наполненности. Изменения в результате обретения веры носят отрицательный характер. Данный тип изменений смысловой сферы самый малочисленный (2%).

⁹⁷³ The Human Quest for Meaning: A Handbook of psychological Research and Clinical Applications / Paul T. P. Wong, Prem S. Fry, Eric Klinger and others. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1998. p. 111-139

Последствием религиозного обращения в данном случае является так называемое служение. Об этом говорят следующие утверждения верующих: «Мои отношения с Богом – основа моей жизни и всего того, что я делаю. Я служу Господу»; «Я не просто знаю о существовании Бога, я стремлюсь к глубоким отношениям с Богом, подразумевающим постоянный, непосредственный контакт с Ним». Для верующего свойственно смирение, а также сопровождающее его чувство вины. Отмечая изменения в смысловой сфере в отрицательную сторону, верующий при этом воспринимает подобные изменения как благо. Такое противоречие можно объяснить следующим образом. Любая религия, с одной стороны, возвышает свой идеал и подчеркивает пропасть между конечным человеком и идеалом. Именно этот аспект религии порождает чувство смирения, вину и самоуничтожения. Верующий в результате религиозного обращения оценивает свою жизнь и себя в ней в контексте именно таких отношений с Богом, которые фактически для него становятся единственной реальностью. С другой стороны, любая религия в противовес непреодолимой пропасти между Богом и человеком содержит в себе также возможность приблизиться к Богу. Эта дихотомия создает очень мощный мотивационный заряд для тех верующих, для которых отношения с Богом – единственная реальность их жизни. На фоне потери идентичности верующий ищет возможность приблизиться к идеалу. Возникает мотив служения. Традиционное православие предоставляет возможность уйти в монастырь для этого. Однако, поскольку пропасть между человеком и Богом не преодолима, то поиск и приближение к Богу не заканчивается с уходом в монастырь, а постоянно возобновляется в следующем цикле: чувство вины, смирение (осознание своей ничтожности перед Богом) – исповедь (покаяние) – изменение (служение). Такая «самоподдерживающаяся система» создает возможность для постоянного духовного и религиозного роста. Он, в свою очередь, подразумевает совершенство в добровольной депривации и мученичестве в качестве средства достижения счастья (приближение к Богу).

- **Кризисный тип изменений (3% верующих)**

Кризисный тип изменений характеризуется тем, что в результате религиозного обращения в некоторых сферах жизни верующий отмечает увеличение степени осмысленности, а в некоторых – уменьшение. Такой тип изменений является также малочисленным (3% верующих).

Очевидным на данном этапе является тот факт, что, несмотря на маленький процент среди общей численности обращенных в веру, данный тип изменений является самым сложным и неоднозначным. Данная группа верующих отмечает изменения в сфере преодоления болезней. Преобладают такие эмоции как чувство вины. По-видимому, данный религиозный опыт связан с отрицательными жизненными событиями, как детерминирующими обращение человека в веру. Можно предположить, что кризисный характер изменений связан с незавершенностью самого процесса обращения. Смысловая сфера потенциального новообращенного находится в состоянии разрушения и существенных трансформаций, вызванных трудной жизненной ситуацией (в данном случае ситуациями, связанными со здоровьем). Такое объяснение подтверждается также небольшим процентом верующих, попадающих в данную категорию трансформации.

- **Позитивный тип (40% верующих)**

Позитивный тип изменений смысловой сферы под влиянием религиозного обращения характеризуется невысокими положительными изменениями по всем компонентам смысловой сферы. Такой тип изменений встречается в 40% случаев обращения в веру.

Компоненты смысловой сферы были подвергнуты факторному анализу, в результате которого было выделено 5 факторов, объясняющих 52% общей доли дисперсии. Таким образом, данные изменения можно также описать по такому показателю смысловой системы как широта. К сферам смысловой системы, соответствующим выделенным факторам, отнесены: сфера социальной самореализации (первый фактор), сфера духовности (второй фактор), сфера совладания с трудными жизненными ситуациями (третий фактор), сфера нравственности (четвертый фактор), сфера лидерства (пятый фактор).

Практически все выделенные смысловые сферы, в которых происходят положительные изменения, объясняются их взаимосвязью с религиозной проблематикой. Сфера духовности и сфера нравственности представляют собой непосредственные проявления религии во внутренней жизни новообращенного. Изменения в сфере совладания с трудными жизненными ситуациями связаны с соответствующей функцией религии. Религия предоставляет возможность справляться с такими трудными жизненными ситуациями, с которыми обычные способы совладания оказываются несостоятельны. Кроме того, данная смысловая сфера косвенно может говорить о детерминантах самого обращения. В процессе переживания трудных жизненных ситуаций, затрагивающих систему глобальных смыслов, использование религиозных методов совладания детерминирует обращение в веру.

Наибольший интерес вызывает изменение в сфере социальной самореализации (наиболее значимая сфера изменений в позитивном типе), а также сфера лидерства (наименее значимая сфера изменений в позитивном типе). Ни первая, ни вторая смысловые сферы не имеют прямого отношения к религии. Однако обе сферы говорят о возникшей в результате обращения уверенности в социальном взаимодействии. Вероятнее всего, такие изменения связаны с функцией обращения. Снятие противоречий между возникшими специфическими жизненными событиями и системой глобальных смыслов, а также когнитивное реструктурирование при разрешении экзистенциальных вопросов, способствуют формированию уверенности в себе.

Таким образом, с точки зрения последствий обращения аскетический и позитивные типы представляют собой противоположные полюса. Аскетический тип характеризуется потерей социального мира, приобретением мира духовного и трансцендентного. В отличие от аскетического типа позитивный тип обращения характеризуется приобретением новообразований в социальном мире, увеличением значимости и роли в социальных взаимодействиях.

- **Катарсический тип (55% верующих)**

Катарсический тип изменений смысловой сферы характеризуется тем, что верующий оценивает изменения после обретения веры в сторону максимальной наполненности смысла во всех сферах своей жизни. Данный тип изменений наиболее распространенный (55%) среди новообращенных.

Высокая положительная оценка всей смысловой сферы личности характерна для процесса катарсиса. Катарсис (от греч. catharsis – очищение) – процесс острого или длящегося негативного переживания, в своей верхней точке превращающегося в позитивное переживание. Д.А. Леонтьев отмечает, что «катарсис – отражение процесса глубинной смысловой перестройки, диалектического разрешения на новом уровне внутреннего противоречия в смысловой сфере личности»⁹⁷⁴. Таким образом, специфика катарсического типа обращения заключается в резкой разрядке высокого эмоционального напряжения.

Компоненты смысловой сферы данного типа были подвергнуты факторному анализу, в результате которого было выделено 4 фактора, объясняющих 42% общей дисперсии. В результате религиозного обращения происходит максимальная наполненность смыслом в таких сферах как: сфера достижений (1 фактор), сфера нравственности (2 фактор), сфера совладания с ТЖС (3 фактор), сфера экзистенции (4 фактор).

Катарсический и позитивный тип обращения отличаются друг от друга, прежде всего, характером изменения смысловой сферы. Для позитивного типа характерны более мягкие изменения смысловой сферы. Для катарсического типа обращения изменения смысловой сферы носят радикальный характер.

Помимо характера самих изменений отличия есть также в содержании смысловых сфер, которые подлежат изменению. В случае позитивных конверсионных изменениях верующий становится более уверенным в социальном взаимодействии. Он становится более продуктивен, успешен и значим в социальной самореализации и в сфере достижений. Кроме того, у верующего появляется уверенность в том, что он может успешно справляться с трудностями. В позитивную сторону изменяется самоотношение (верующий относится к себе как к более творческому и уникальному). Изменяется сфера морали и нравственности. Однако, поскольку данный тип изменений носит более «мягкий» характер, происходящие изменения, в целом, могут быть не видны окружающим и являться исключительно внутренним процессом. Таким образом, с точки зрения последствий позитивный тип изменений менее радикальный и значительный.

В отличие от позитивного типа обращения, катарсический тип более жесткий и радикальный. Вполне вероятно, что изменения, происходящие по катарсическому типу, могут быть вполне заметны для внешнего окружения. Трансформация, происходящая в различных смысловых сферах катарсического типа, дополнена активным действенным началом. Так, верующий становится не просто жертвенным и альтруистичным, но и стремящимся реализовать свою

⁹⁷⁴ Леонтьев Д.А. Психология смысла. – М.: Смысл, 1999. – с. 387

жертвенность и альтруизм. В сфере социальной самореализации, верующий не просто становится более продуктивным и работоспособным, гораздо важнее для него быть значащим, полезным, надежным и любимым другими. А в сфере совладания с трудными жизненными ситуациями появляется ощущение святости. Таким образом, есть основания предполагать, что в катарсическом типе обращения появляется активная направленность на религиозную самореализацию. Возможно, это объясняется степенью эмоционального напряжения и фрустрации, являющиеся детерминантами обращения. В случае, если степень эмоционального напряжения слишком высокая, происходящие резкие изменения как разрядка напряжения соответствуют катарсическому типу изменений. Высвобождение большого количества энергии трансформируется и переходит в активное стремление реализовать возникшие религиозные убеждения и идеи.

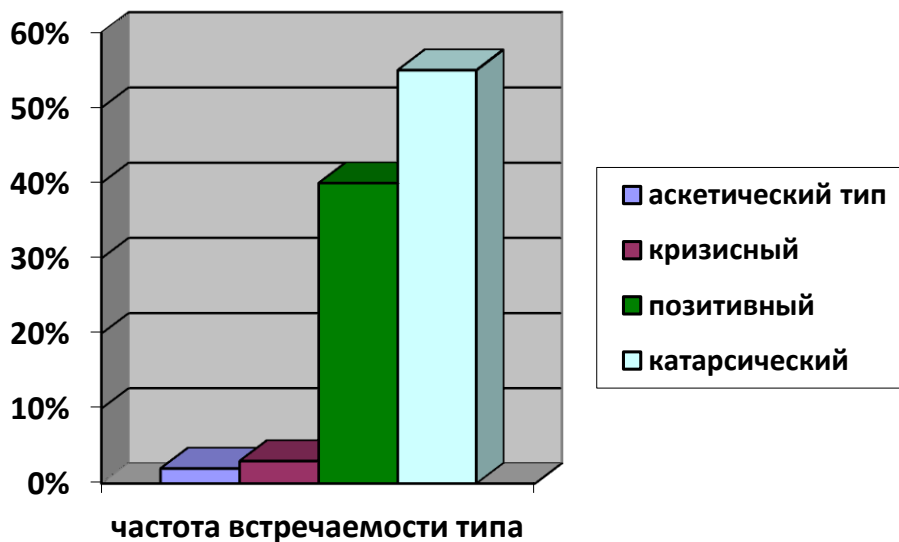


Рис.1. Частота встречаемости типа религиозной конверсии

С типами религиозного обращения связаны изменения в различных сферах жизни.

В целом, наиболее значимые изменения под влиянием обращения происходят в сферах межличностных отношений (воспитание детей и отношение с партнером), сфере работы, основного занятия, а также в отношении к природе. В катарсическом типе обращения существует взаимосвязь смысловой сферы совладания с трудными жизненными ситуациями и сферы духовности с изменениям в отношении к природе, вопросами смысла жизни, важными семейными событиями. Изменения в катарсическом типе обращения не касаются сфер повседневного опыта.

С позитивным типом обращения связаны изменения во всех сферах жизни новообращенного.

Существуют гендерные различия во взаимосвязи типа обращения и изменении различных сфер жизни. Позитивный тип обращения больше характеризует выборку мужчин. Для мужчин с позитивным типом обращения связаны изменения практически во всех сферах жизни. Катарсический тип обращения больше характеризует выборку женщин.

Типы религиозного обращения связаны с разным уровнем религиозности, а также преобладанием различных компонентов религиозности.

В целом, религиозное обращение является фактором изменения общего уровня религиозности. В результате обращения увеличивается общий уровень религиозности, а также все его компоненты.

Наиболее религиозны верующие, имеющие в опыте катарсическую и кризисную конверсию.

Таблица 1. Средние значения общего уровня религиозности для типов религиозного обращения

	Средние значения общего уровня религиозности для 4-ех типов обращения
Аскетический тип обращения	54,9944
Катарсический тип обращения	64,7772
Кризисный тип обращения	64,9896
Позитивный тип обращения	57,2202

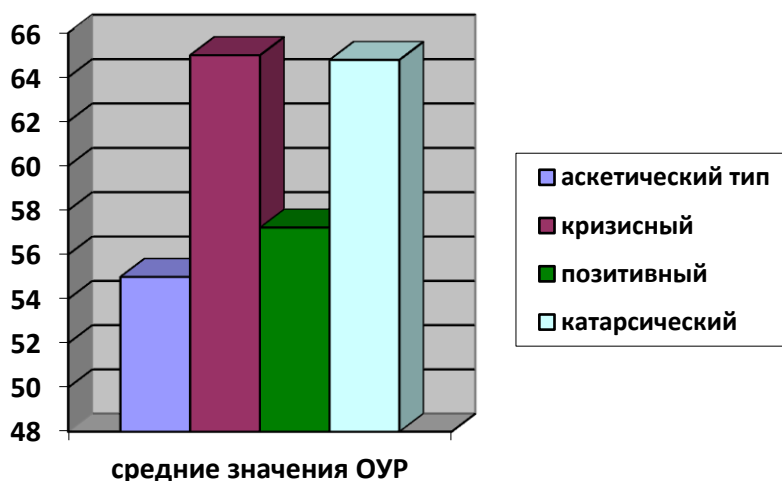


Рис. 2. Средние значения общего уровня религиозности для типов религиозного обращения

Конверсионные изменения по катарсическому типу сопряжены с увеличением аффективного компонента религиозности.

Таблица 2. Средние значения аффективного компонента для типов религиозного обращения

	Средние значения аффективного компонента для 4-ех типов обращения
Аскетический тип обращения	4,0000
Катарсический тип обращения	7,3640
Кризисный тип обращения	4,3438
Позитивный тип обращения	4,9156

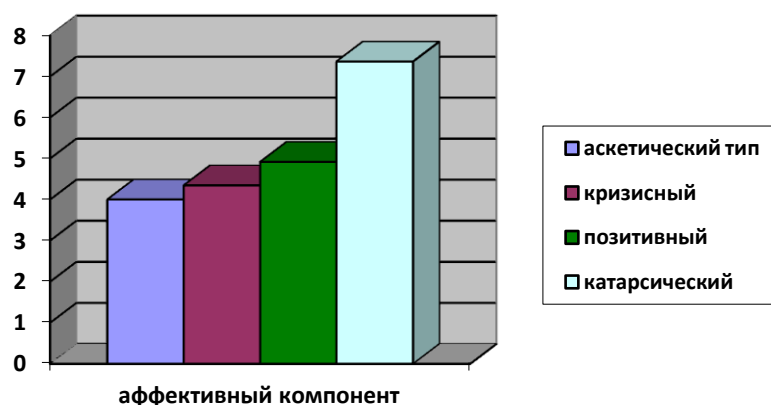


Рис. 3. Средние значения аффективного компонента религиозности для типов религиозного обращения

В случае, если в результате обращения происходят максимальные положительные изменения в сфере духовности, в религиозности верующего будет преобладать аффективный и иррациональный компонент.

Таким образом, описанные изменения самосознания позволяют заключить, что религиозное обращение представляет собой психологический процесс изменения самосознания личности вследствие трансформации религиозного опыта. Существенно может быть дополнена теория религиозного обращения, базирующаяся на смысловой концепции религиозности. Эти дополнения позволяют объяснить способность религии производить столь значительные изменения личности. Изменения в самосознании личности в контексте религиозного обращения являются основой возникновения качественно новых мотивационных, ценностных, нормативных тенденций. В рамках такого понимания религиозного обращения можно говорить о деструктивном и конструктивном влиянии религиозного опыта на личность. Так аскетический тип изменения самосознания может потенциально являться основой деструктивных форм поведения. На фоне потери смысловой наполненности всех сфер жизни, центральным для верующего становятся отношения с Богом. Возникает мотив служения. Однако, само содержание

этого мотива может быть различным в зависимости от религиозной системы идей. В традиционном православии, например, существует практика аскезы. Служение подразумевает постоянное совершенство в добровольной депривации и мученичестве в качестве средства приближения к Богу. В радикальном исламе предполагается другая возможность приблизиться к Богу. Известно, что данная вера не подразумевает разрыва между мирской и духовной жизнью. Кроме того, в исламе социальные, индивидуальные, общественные, политические, религиозные аспекты жизни рассматриваются в единстве. Идеология радикального ислама стремится к установлению законов шариата (от *араб. прямой, правильный путь*) во всем мире, в борьбе с несовершенством мира и моральным упадком современного западного общества. В качестве дальнейших действий как стремлении избавиться от этого несовершенства и приблизиться к Аллаху возникает тема очистки, жертвы и установления законов Бога на земле.

Аскетические изменения самосознания, как потеря смысловой наполненности всех сфер жизни и возникновение смысла жизни в отношениях с Богом также вызывает мотив служения. Однако в данном случае он выражается в принятии на себя роли того, кто совершит акты очистки и жертвоприношения. Таким образом, совершение террористических актов для верующего становится формой служения: «Любовь к джихаду и мученичеству стали обладать моей жизнью, моим существом, моими чувствами. Мое сердце болело, когда я услышал стихи Корана, и моя душа рвалась, когда я понял свои недостатки и недостатки мусульман в выполнении обязанностей в отношении борьбы на пути Всемогущего Бога»⁹⁷⁵.

Служение подразумевает крайнюю «форму добровольной депривации» - лишения себя жизни. Однако через такое служение верующий попадает в рай и достигает конечной цели - Бога. Более того, среди радикальных исламистов есть убеждение, что, будучи шахидом террорист не просто приблизиться к Богу, а войдет в рай как один из самых почитаемых святых (лишь на ступень ниже пророков)⁹⁷⁶.

Bulanova Irina Sergeevna

RELIGIOUS CONVERSION AS A FACTOR OF CHANGE IN CONSCIOUSNESS

Аннотация: статья посвящена изучению психологического содержания феномена религиозного обращения. Рассмотрены основные теории религиозного обращения, среди которых особе внимание уделяется смысловым теориям. Представлено эмпирическое исследование изменения самосознания в контексте религиозного обращения. Описаны результаты и возможное практическое направление работы.

Ключевые слова: религиозное обращение, смысловая сфера, самосознание, осмысленность жизни

⁹⁷⁵ James W. Jones Blood that cries out from the Earth: The psychology of religious terrorism / James W. Jones - New York : Oxford University Press, 2008. – p. 8

⁹⁷⁶ Там же, p. 67

The article is devoted to the study of the psychological content of the phenomenon of religious conversion. The basic theory of religious conversion, with special emphasis on semantic theories is considered. Presented an empirical study changing in consciousness by influence of religious conversion. The results and possible practical line of work are presented.

Keywords: religious conversion, semantic sphere, consciousness, meaningfulness of life

О. Н. Шадрина

Глава 11. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: СВЯЩЕННОЕ ИЛИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ?

1

«Мирозерцание без Богосозерцания»: опыт XX века под религиозным опытом понимается вся совокупность религиозных чувств и переживаний, таких как переживание обращения, чувство греховности, раскаяние, утешение и т.д. К сфере религиозного опыта относят, таким образом, любые психические состояния, связанные с исповеданием любой религии. В сферу религиозного опыта, что вполне естественно, включается и так называемый мистический опыт⁹⁷⁷ (Е.А.Торчинов)

Не все так называемые «религиозные» состояния человеческой души имеют духовный вес и смысл; но аксиомы религиозного опыта могут быть соблюдены только в духовных религиях⁹⁷⁸ (И.Ильин)

Научное (религиоведческое) исследование нуминозного (от лат. numen - божественное волеизъявление, божество) началось с работы Р.Отто «Священное» (1917). Казалось, было дано имя той сфере, что порождает в человеческом существе религиозный опыт. Однако, не будем торопиться с выводами.

Смысл введения понятия «нуминозное» состоит в том, что автор как бы «высвобождает» göttlich (божественное) от моральной и рациональной составляющих, получая «исходный пункт и подлинное ядро любой религии»⁹⁷⁹. Суть «нуминозного» - переживание таинственного и устрашающего божественного присутствия. Numen в представлении древних римлян – «Бог, Дух, Божественность, сила, властно распоряжающаяся человеческой судьбой»⁹⁸⁰. В религиозном

⁹⁷⁷Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния: [Эл. ресурс] http://www.nhat-nam.ru/biblio/Torchinov-Religii_mira/index.htm (Проверено14.09.2014)

⁹⁷⁸ Ильин И. Основы христианской культуры. М.: Эксмо, 2011. С.67.

⁹⁷⁹ Священное как предмет феноменологии религии. Структура Нуминозного: [Эл. ресурс] <http://www.religionvedia.ru/veds-679-1.html> (Проверено14.09.2014)

⁹⁸⁰ Забияко А.Л. Нуминозное: [Эл.ресурс] http://enc-dic.com/enc_epist/Numinoznoe-432.html (Проверено14.09.2014)

опыте происходит встреча *numen(a)* с *sensus numinous* (врожденной психической данностью, интуитивным ощущением реальности нуминозного опыта) на основе *Realitäts-gefuhle* (первичного нуминозного чувства) — чувства реальности нуминозного объекта.

Структура нуминозного, по Р.Отто, включает четыре компонента:

1. *Kreaturgefuhl* (чувство тварности),
2. *Mysterium tremendum* (повергающую в трепет тайну),
3. *Fascinans* (восхищение),
4. *Sanctum als numinoser Wert* (чувство нуминозной ценности священного)⁹⁸¹.

Чувство тварности заставляет трепетать перед нетварной тайной божественного. Тайна нуминозного «сводит с ума ужасом демонически-божественного» («дионисийская тайна») и, одновременно, очаровывает. *numena* Отто выводит из того, что *N.* — не только *mysterium tremendum*, но также и *mysterium fascinans* («тайна очаровывающая»)⁹⁸².

«Священный ужас» является большей характеристикой нуминозного опыта человека, нежели ощущение благодати. Примерами нуминозного (религиозного) опыта Р.Отто называет шаманский транс, мистику, буддийский опыт etc. Нуминозное иррационально, неморально, поэтому бессознательно. Не случайно идея нуминозного была воспринята К. Г. Юнгом и психоанализом в целом⁹⁸³.

В отечественном религиоведении «опытом запредельного» глубоко занимался Е.А.Торчинов, настаивая на обнаружении религиозного опыта в измененных состояниях человеческой психики, в том числе, под действием LSD ит.п. Особое доверие ученый испытывает к теории коллективного бессознательного К.Г.Юнга и ее архетипам. В недогматических религиях сегодняшнего дня (буддизм, даосизм) исследователь прослеживает сходство психологических переживаний (религиозного опыта) с древними мистериальными практиками, так что можно заявить: «миф и религия обнаруживают родство и связь на самом глубинном, сущностном уровне как две формы опыта запредельного».⁹⁸⁴ То есть к общему нуминозному опыту ведут и религии и миф, причем единство лежит в символах бессознательного: «миф, и ритуал (по крайней мере, в ряде случаев) являются коррелятами, производными от чего-то третьего. И этим третьим и определяющим (собственно, первичным) будет некое глубинное переживание перинатального или трансперсонального характера, выраженное через архетипические образы в нарративе мифа и реально или символически воспроизводи-

⁹⁸¹ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. М.: Академический Проект, 2007. С. 101

⁹⁸² Забияко А.Л. Нуминозное: [Эл.ресурс] http://enc-dic.com/enc_epist/Numinoznoe-432.html (Проверено 14.09.2014)

⁹⁸³ Забияко А.Л. Нуминозное: [Эл.ресурс] http://enc-dic.com/enc_epist/Numinoznoe-432.html (Проверено 14.09.2014)

⁹⁸⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния: [Эл.ресурс] http://www.nhat-nam.ru/biblio/Torchinov-Religii_mira/index.htm (Проверено 14.09.2014)

мое средствами ритуала»⁹⁸⁵. Таким образом, бессознательное содержит «символизированный миф», распавшийся до единиц смысла – мифологем.

Совершенно справедливо можно предполагать, что путь в бессознательное – это путь в мир Предков. Это часть религиозного опыта. Но путь «к корням» Древа Жизни («путь вниз») никоим образом не может оказаться «путем вверх». В мифологическом (холотропическом) сознании – такое возможно. Но в гетерогенной системе сегодняшнего сознающего субъекта, где наличествуют и логико-дискурсивный (преобладающий) и эмоционально-художественный аспекты мышления – нарушается структура сознания (иерархия сознания) и человек не способен вообще воспринимать – это безумие. От безумия «совмещения несовместимого» в модусе человеческого сознания людей избавило христианство, так что путь к Божественному (Благому, Милостивому, прощающему) никоим образом не ведет в бессознательное, но, скорее наоборот, выводит из состояния бес-сознания к состоянию о-сознания, со-знания.

Об опасности сведения Божественного к бессознательному писал Рене Генон: «Мы уже отмечали <...> смешение, которое постоянно делается между "подсознанием" и "сверхсознанием", но хотя последнее по своей природе полностью выходит за пределы области, которая доступна исследованиям психологов, <...> произведения больных, наблюдаемых психиатрами, исходят из "подсознания", это абсолютно несомненно, но, напротив, **все, что принадлежит к уровню традиции и, особенно, символики, может быть отнесено лишь к "сверхсознанию", то есть к тому, посредством чего устанавливается связь с надчеловеческим**, тогда как "подсознание", напротив, тяготеет к подчеловеческому»⁹⁸⁶.

Великий ученый и эзотерик, имевший глубинный религиозный опыт, называл «случай К.Г. Юнга» по экспериментированию с рисунками психически больных "духовностью навыворот"⁹⁸⁷. И, если, «биологизм» З.Фрейда «осужден» не только дальнейшим развитием гуманитарной науки в целом (об упрощенности подхода пишет и Торчинов, а, например С.Л.Франк называет теорию З.Фрейда «сексуальным материализмом»⁹⁸⁸), но даже ближайшими его последователями-учениками, к числу которых принадлежал и К.Г.Юнг, то в целом «подрывная работа психоанализа»⁹⁸⁹, прежде всего юнгианство, так как имеет отношение к исследованию феноменов религии, культуры и искусства, часто не только не замечается исследователями, но и является основой для современных научных гипотез, прежде всего, в области психологии и феноменологии религии, а также в этнопсихологии, философской антропологии, экзистенциальной культурологии ит.п. Прочитируем еще раз Р.Генона, прежде чем перейдем к рас-

⁹⁸⁵ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния: [Эл.ресурс] http://www.nhat-nam.ru/biblio/Torchinov-Religii_mira/index.htm (Проверено 14.09.2014)

⁹⁸⁶ Генон Р. Символы священной науки / Пер. с фр. Н.Тирос. Москва: Беловодье, 2004. С.3

⁹⁸⁷ Генон Р. Символы священной науки / Пер. с фр. Н.Тирос. Москва: Беловодье, 2004. С.3

⁹⁸⁸ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

⁹⁸⁹ Генон Р. Символы священной науки / Пер. с фр. Н.Тирос. Москва: Беловодье, 2004. С.3

смотрению уязвимости утверждения об «опыте запредельного (божественного) как опыте бессознательного»: «превалирование в науке психоанализа вслед за материалистическим "отверждением" мира, составляет вторую фазу антитрадиционного действия, характерного для всей современной эпохи <...> психоаналитическое наступление идет все дальше и дальше в том смысле, что, *атакуя теперь уже непосредственно традицию под предлогом ее объяснения, психоанализ стремится самым опасным образом изменить даже само ее понятие*»⁹⁹⁰.

Православный священник Иов (Гумеров) пишет следующее: «К.Юнг был человеком, полностью отпавшим от великой христианской традиции. Он не говорит ни о трансцендентности Бога, ни о действительном духовном мире, ни о реальном религиозном опыте. Для него объективным в религии были лишь образы глубин бессознательного. При таком сведении религии к архетипическим символам и образам невозможна действенная терапия»⁹⁹¹.

В сущности то, что «открыл» К.Г.Юнг было «переживаемого» русской культурой рубежа XIX-XX в.в., рухнувшей в революцию, а также общеевропейской культурой, переживающей «богооставленность» накануне двух мировых войн. Интересно заметить, что «страх» перед нуминозным – также идея предвостенная, отразившая переживание «отпадения от Бога» евро-христианским миром. На это, в частности, обращали внимание А.Н.Красников и А.П.Забияко: «Именно после Первой мировой войны теологи вспомнили об образе грозного Божества, чьи деяния не укладываются в рамки человеческих представлений, чей гнев непредсказуем и ужасен, чье величие заставляет человека почувствовать себя «прахом и пеплом»⁹⁹². Мучительные «Страх и трепет», «Болезнь к смерти» С.Кьеркегора, «Афины и Иерусалим» Л.Шестова, «Кесарь и Галилеянин» Г.Ибсена – все это сходные с М.Хайдеггером переживания «ужаса бытия» при отсутствии веры, но «неустрашимости бытия Бога»⁹⁹³. «Ветхозаветный», «лютеровский» ужас от ощущения бытия карающего Бога и невозможности спасения заставлял мыслителей пытаться «заговаривать Его», как делал это Ф.Ницше, возвещая о «Смерти Бога», которая ничего не меняла, так как Бог не зависит от человеческих слов, а страх и вина (неверие) – остаются. «Поиски нового Абсолюта» велись русской художественной интеллигенцией Серебряного века – именно поэты и художники ближе всего к идее «архетипического» в культуре. Русский символизм принял эстафету от французов: А.Рембо, П.Верлена, С.Малларме. Хорошо известны «переживания богооставленности» А.Рембо, «желавшего, но не ставшего святым».

⁹⁹⁰ Генон Р. Символы священной науки / Пер. с фр. Н.Тирос. Москва: Беловодье, 2004. С.3

⁹⁹¹ Отвечает иеромонах Иов (Гумеров): Есть ли у человека с точки зрения Православия подсознание? [Эл.ресурс]: <http://www.pravoslavie.ru/answers/6673.htm> (Проверено 14.09.2014)

⁹⁹² См.: Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. С. 163. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: учебное пособие. М.: Академический Проект, 2007

⁹⁹³ Шадрина О.Н. Религиозная метафизика нордического поэта (Генрик Ибсен «Кесарь и Галилеянин» //Поморские чтения по семиотике культуры: Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика. Вып.5. Архангельск: САФУ, 2011.С.71-92.

Р.Нолл высказался об авторе теории архетипов следующим образом: «Юнг сам верил в то, что он является религиозным пророком <...> я пришёл к заключению, что как личность он [Юнг] стоит в одном ряду с Юлианом Отступником (4 в. н.э.), расшатавшим ортодоксальное христианство и восстановившим эллинистический политеизм в западной цивилизации»⁹⁹⁴.

Символизм (новая философия символа) в России рождалась в творчестве А.Белого, Вяч. Иванова, Л.Кобылинского (Эллиса) и др. Это была философия «нового мира», соответственно, интеллектуальные усилия были направлены на формирование сознания нового типа для нового века («Третьего Царства»⁹⁹⁵). Не случайна корреляция с Юлианом Отступником в исследовании Р.Нолла. Именно этот персонаж появляется в труднейшей для самого автора интеллектуальной драме Г.Ибсена «Кесарь и Галилеянин», где духовный лидер русского предреволюционного интеллектуально-поэтического движения (как в этом признался А.Блок⁹⁹⁶) «рудокоп», «буревестник» и «троль» размышляет о конфликте языка и христианства в первые века европейской цивилизации и о возможности «третьего Царства», в которое поверили поэты (Д.Мережковский, З.Гиппиус, А.Блок).

В чем состоит особенность нового сознания, отказывающегося от традиционной христианской религиозности провозглашающего поиски Абсолюта в невыразимом и опасном бессознательном как сверхчувственном?

А.Белый заявлял: «Мы переживаем ныне в искусстве все века и все нации»⁹⁹⁷. Роль художника – мыслителя состоит в создании образов-архетипов (новых моделей) для строительства нового мира, таким образом, художник – это теург⁹⁹⁸ (роль «новых Адамов»), созидатель нового языка (новых смыслов-слов для новых вещей (феноменов мира, Третьего Царства). Это роль богочеловеческая (sic!), взятая на плечи художником, не верящим в христианского Бога! Куда привел этот путь? А.Блока и Ф.Ницше – к безумию. Д.Мережковского⁹⁹⁹ и З.Гиппиус – к фашизму и раскаянию. Россию – к революции. Мир – к войне.

Как отмечает А.Эткинд: «Духовный опыт символизма, вообще отличался своеобразной безответственностью <...>. Вопросы о том, как же «теургия» состоится в реальности, с живыми людьми, почему-то не смущали... [А. Белого] и его окружение <...>. Не зря путь мистического «преображения», которому подвергся Иван Бездомный, герой «Мастера и Маргариты», прошёл через психиатрическую больницу»¹⁰⁰⁰. О «психической болезни европейского общества» подробно пишет австрийский культуролог Г.Зедльмайр, анализируя деградацию культуры к XX веку, называя причиной данного состояния – «утрату середины»

⁹⁹⁴ Нолл Р. Арийский Христос: Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998. С. 13–14.

⁹⁹⁵ Ибсен Х. Кесарь и Галилеянин // Х.Ибсен Кесарь и Галилеянин. Росмерсхольм. СПб, 2006. С58.

⁹⁹⁶ Блок А.А. От Ибсена к Стриндбергу // А.А. Бок. Полн. собр. соч. и писем: В 8 т. Т.5 М.-Л., 1962. С.461.

⁹⁹⁷ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С.82.

⁹⁹⁸ Валентинов Н. Два года с символистами. М., 2000. С. 205

⁹⁹⁹ Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. в 24 т. Т.1. М., 1914. С.VI.

¹⁰⁰⁰ Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. М., 1994. С. 48-49.

(духовного центра, опоры, оси)¹⁰⁰¹. «Духовное повреждение» вылилось в невозможность творчества: «Смысл творчества – в молчании» (С. Малларме). Утрата божественного качества, присущего человеческому роду от века отразилось в постулате эстетики постмодерна – энтропии (угасании творческой энергии), когда человеку остается только «перебирать бисер», но не извлекать жемчужины. Все это стало следствием понимания Святого (Божественного) как растворенного в бессознательном, что в действительности обозначало «несуществующим во все». И мир превратился в сумасшедший дом, как это увидел Г.К.Честертон в «Шаре и Кресте».

То, что попытки сотворить из Тени Солнце были обречены на провал, ясно выразил Рене Генон: «Достоверно и то, что **коллективная ментальность, если вообще существует нечто, могущее так называться**, сводится именно к памяти, что и выражается на языке астрологии определением ее природы как лунной; иными словами, она может выполнять определенную функцию консервации, сохранения, в чем именно и состоит "фольклор", но **она абсолютно не способна произвести или выработать что бы то ни было, в особенности на трансцендентном уровне, к которому по определению принадлежит все традиционное**. Р.Генон отмечал «опасную двусмысленность» «Великого Всё» - ибо велика вероятность заблудиться в этих "темных подвалах", [так что] придется выйти к чему-то совсем иному, нежели "абсолютный свет"¹⁰⁰²;

В чем состоит религиозный опыт в представлении символистов?

В статье «Будущее искусство» А.Белый употребляет понятие «религиозный» как антоним к понятию «сознательный»¹⁰⁰³. Во многих своих теоретических работах А. Белый настаивает на религиозной и символической сущности любого направления, любой школы искусства. Религиозная интуиция мистика тождественна музыкальному вдохновению. И то и другое идет из бессознательных глубин психики, а именно там рождается слово. Поэт писал о смысле **интуитивной коллективной религиозности** и о неисчерпаемом кладезе символов за десять лет до появления юнговских архетипов коллективного бессознательного. А.Белый убеждал читателя не просто в религиозной сущности символизма, но в наличии у него особой религиозной цели, **как и у всякой новой религии**, причем цель искусства совпадает с религиозной целью «преображения мира и человека», «пересоздания природы личности», при этом индивидуальные цели личностного развития «диктуются религией, которая превращает их в коллективные цели»¹⁰⁰⁴.

Здесь, в творчестве Индивида, являющемся одновременно религиозным и бессознательным, закладываются основы новой культуры, происходит процесс «богосозидания». Г.Ибсен обратил внимание, что в мире духа «что- то готовит-

¹⁰⁰¹ Зедльмайр Х. Утрата середины/Пер. с нем. С.С.Ванеяна. М.: Прогресс-традиция; И.Д.«Территория будущего», 2008. 640с.

¹⁰⁰² Генон Р. Символы священной науки / Пер. с фр. Н.Тирос. Москва: Беловодье, 2004. С.3

¹⁰⁰³ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С.142.

¹⁰⁰⁴ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006 С.4-5

ся»¹⁰⁰⁵, так же как учитель А.Белого - Вл.Соловьев, и Д.Мережковский указали на возвращение общества к религиозному пониманию действительности на фоне «заката» традиционной европейской религиозности. Скрытая в человеке религиозность требовала веры и происходило «извлечение из небытия древних языческих богов, чьи следы искали и находили в коллективном бессознательном».

Ойген Белер, швейцарский учёный, близко знавший Юнга с 1955 г, утверждал, что психоаналитик «<...> говорил о своей миссии. <...> Он рассматривал свою жизнь как <...> служение функции сделать Бога сознательным»¹⁰⁰⁶. То есть извлечь «подлинного», не христианского Бога из мифа, язычества, сферы «коллективного бессознательного» и установить «подлинную», истинную, правильную, всеобщую веру для всего человечества, «новое Откровение изнутри психики»¹⁰⁰⁷.

Внецерковная, бессознательно-интуитивная, словом, метафорой указующая на «действительность» в «видимости», религиозность представлялась символистам живым индивидуальным творчеством эмблематических образов¹⁰⁰⁸. Ортодоксия же по мысли А.Белого являлась «корой» культуры, «внешней», «мертвой» формой церковности, губящей живую (бесформенную, «текущую») культуру.

Суммируя вышесказанное, можно сказать, что под «религиозным»¹⁰⁰⁹ символисты понимали:

1. недогматическое,
2. индивидуально ниспосланное конкретному человеку откровение. Творческая религиозная интуиция отдельных личностей, по мнению А.Белого, закладывает основы всякой духовной культуры.
3. принципиальную внеконфессиональность
4. искусство, так как «В процессе живого творчества создаются символы религий; и только потом, умирая, они догматизируются»¹⁰¹⁰.

Таким образом, утверждался исключительно религиозный «смысл искусства» (А.Белый) Отсюда - целью символизма являлось не создание произведений искусства, но «преображение человечества, создание новых форм»¹⁰¹¹. «Полагать обратное – то же, что думать, будто, <...> православие – только повод для созерцания икон и эстетического наслаждения церковным пением»¹⁰¹². «Ценность творчества состоит в созидании себя по образу и подобию богов», - заяв-

¹⁰⁰⁵ Юрьев А.А. Между Светом и Тьмой (Мистериальная традиция в творчестве Хенрика Ибсена) // Х.Ибсен Кесарь и Галилеянин. Росмерсхольм. СПб, 2006. С.538.

¹⁰⁰⁶ Нолл Р. Арийский Христос: Тайная жизнь Карла Юнга. М., 1998. С. 13–14.

¹⁰⁰⁷ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006. С.12

¹⁰⁰⁸ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 76.

¹⁰⁰⁹ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006. С.4.

¹⁰¹⁰ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 122.

¹⁰¹¹ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 115.

¹⁰¹² Валентинов Н. Два года с символистами. М., 2000. С.202

лял Андрей Белый («Эмблематика смысла», «Будущее искусство»): «Нас ждет наше «я»¹⁰¹³.

Как анализирует С.Н.Лютова¹⁰¹⁴, в статье «Пути культуры» А.Белый дает очерк исторического становления культур различных эпох и народов как историю последовательного высвобождения «Я» из Космоса – касты – рода – и – в перспективе – из индивида. «Эгоизм»¹⁰¹⁵ эпохи гуманизма (где «Я» есть «Эго», то есть область осознаваемого) ждут дальнейшие метаморфозы: «соединение «Я» - личности с «Я» - Коллектива; и – далее; Космоса»¹⁰¹⁶.

Таким образом, сугубо индивидуальное (произвольное является подлинно всеобщим. Этот феномен совпадения «Я» и «Всеобщего» Андрей Белый называет «самость» (selbst). «Самость» в юнгианском словаре -архетип наиполнейшего человеческого потенциала и единства личности как целого <...>. Переживание Самости характеризуется нуминозностью религиозного откровения <...> нет существенной разницы между Самостью как эмпирически постигаемой психологической реальностью и традиционным представлением о верховном божестве <...> С таким же

успехом ее можно назвать «**богом в нас**»¹⁰¹⁷. В процессе творчества художник приближается к постижению Смысла и претерпевает личностные метаморфозы по мере этого приближения; углубляясь в интимное, на самом деле восходит ко всеобщему¹⁰¹⁸.

Насколько точно высказался С.Л.Франк, когда в «С нами Бог» писал: «непостижимое и всеобъемлющее существо Бога не может быть *точно определено и исчерпано* тем, что мы называем его «личностью», не может быть «подведено» под *понятие* личности. В этом смысле для меня имеет полную силу убийственно ироническая формула Гёте: «Der Professor ist eine Person. Gott ist keine»¹⁰¹⁹.

Нельзя не увидеть интенсивного переживания научно-поэтического наследия И.В.Гете, создавшего философию символа, но нужно заметить, что «осваиваемый опыт» великого немецкого гуманиста по-разному интерпретировался авторами Серебряного века, в зависимости от их отношения к традиционной христианской религиозности. Так мы можем привести в пример противоположные трактовки А.Белого и символистов (их наследник К.Г.Юнг) и И.Ильина, С.Л.Франка, Е.Н.Трубецкого, также выделявшего роль личности и подчеркивающих индивидуальность религиозного опыта, но при этом он не становился всеобщим. Совершенно справедливо заметил И.В. Гете: «Истинное есть всегда индивидуально-истинное *значительных людей*». Проблема в том, что философия

¹⁰¹³ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 144.

¹⁰¹⁴ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006. С.13.

¹⁰¹⁵ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С.310

¹⁰¹⁶ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С.309.

¹⁰¹⁷ Зеленский В.В. Толковый словарь по аналитической психологии (с английскими и немецкими эквивалентами). СПб., 2000. – 2-е расшир. и доп. изд. С. 197-198.

¹⁰¹⁸ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006. С.15-16.

¹⁰¹⁹ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс]: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

символа романтиков, привлекая русских символистов, в пике гетевской философии символа, «почитала единицами» (А.С.Пушкин), то есть «значительными личностями» любого (прежде всего, любого художника). И «Я» любого, вне иерархии смыслов и ценностей, абсолютизируясь, становилось всеобщим.

Данный процесс обретения Я-всеобщего («самости») уподоблялся «алхимии духа», включающий, по К.Г.Юнгу, пять стадий:

1. индивид не отделен от мира, от общественных ожиданий, от коллективной морали;
2. процесс дифференциации личности «от противного»: индивид осознаёт себя, сравнивая с Другим, в качестве «Другого» может выступить собственная архетипическая тень (или негативный образ);
3. отдаление от «коллектива»: индивид сравнивает общественную мораль с собственным этическим кодексом;
4. отчуждение от мира, когда личность уже способна противопоставить себя обществу, оказаться в смысловом вакууме;
5. реинтеграция индивида на основе полного осознания индивидом своей природы и природы общества

Обратим внимание на цель архетипической школы Дж. Хиллмана, прямого наследника учения К.Г. Юнга – это уже постмодерн, вобравшей в себя психоаналитические установки символизма: «образоцентрическая психотерапия проникает в мир объектов чувственного восприятия и привычных форм <...>. Ее программа ставит перед собой честолюбивую задачу – выздоровление души мира (anima mundi) на основе рассмотрения мирового облика с эстетической точки зрения. Проект предусматривает <...> масштабную задачу – сформировать новый образ общества»¹⁰²⁰.

К.Г. Юнг очень удачно воспользовался методом учебных диалогов (с Э.Метнером), позволившем ему адаптировать идеи символистов к собственному видению. Э. Метнер, по свидетельству М. Юнгтрена, знакомит К.Г.Юнга с трудами А.Белого, Эллиса, Вяч. Иванова¹⁰²¹. В юнгианской терапии неврозов ставится акцент на равноправном и взаимообогащающем сотрудничестве врача и пациента, что, при определенном личностном соответствии, придает процессу лечения видимость дружеских бесед. В результате этой «дружбы» К.Г.Юнг, обогащается не только многочасовыми беседами с живым символистом, но и чтением теоретических работ символистов¹⁰²². Затем Э.Метнер «возвращает идеи русского символизма», но уже в образе юнгианской теории Вяч. Иванову, посетив того в 1929 г.

Эмилий Метнер – русский немец, неокантианец, поклонник «гармонической философии Гете»¹⁰²³ был одним из теоретиков символизма, создателем

¹⁰²⁰ Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел. СПб., 1997.С.102

¹⁰²¹ Юнгтрен М. Русский Мефистофель: Жизнь и творчество Эмилия Метнера. СПб., 2001. С. 113, 121.

¹⁰²² Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006 С.8

¹⁰²³ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006 С.7

журнала «Мусагет», первым издателем К.Г.Юнга на русском языке. Терапевтические беседы К.Г.Юнга с Э.Метнером, оказавшимся во время I Мировой войны в Цюрихе и воспользовавшимся этим, чтобы «подлечить нервы», продолжались с перерывами между серединой 1914 г. и началом 1917 г. После благополучного излечения невроза Э. Метнер сотрудничает с психоаналитиком в Психологическом клубе, совершает с ним совместное путешествие, состоит в переписке до 1935г., потом обнаруживает себя отвергнутым.

К.Г.Юнг, разработавший феноменологию архетипов-символов, развил идеи А.Белого, обозначившего некоторые из них: мужской и женской сущностей души (анимус/анима), младенце-змееборце («божественный младенец» у К.Г.Юнга), тени (роман «Петербург»). Концепция Софии-Вечной Женственности – Вл.Соловьева - А.Бока - А.Белого была «узана впоследствии Вяч.Ивановым в одной из ее ипостасей в юнговской Аниме»¹⁰²⁴. А.Белый разработал концепцию «самостности» («самости» К.Г.Юнга). А.Белый говорил о зыбкой грани между гениальностью и помешательством, выделяя художников, создающих подлинное искусство, творящих по наитию, подчиненных «энергии переживания».

У.Джеймс описал это следующим образом: «Человек вдохновляем и руководим внешней силой, так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является ее способность казаться чем-то объективным и внушать человеку представление о себе как о внешней силе»¹⁰²⁵ - читается сходство с «демоническим» в мировоззрении И.В.Гете, которое он всегда стремился обуздать рациональным.

Таким образом, можно согласиться с Р.Ноллом, что «<...> интеллектуальный «проект» [К.Г.Юнга] был не чем иным, как великим синтезом психоанализа с эволюционистской биологией, археологией и сравнительным языкознанием»¹⁰²⁶, во многом заимствовавшим интуиции поэтов и философов современности и прошлого. И среди данных предшественников важно выделить фигуру И.В.Гете, в диалоге с которым складывалась концепция новой философии символа и новой религиозности.

2

И.В. Гете и К.Г. Юнг: феноменология религиозного опыта

На наш взгляд, И.В.Гете очень точно чувствовал разницу между Божественным (истинным, Благим, прекрасным) и Бессознательным (демоническим). Со вторым великий поэт вел борьбу всю жизнь. Первого – желал всем сердцем и обретал в Искусстве и Поэзии, поэтому пристальное внимание на религиозно-поэтический опыт И.В.Гете обратили внимание именно символисты, полагавшие поэзию языком, на котором говорит с человеком Бог.

Однако, И.В.Гете выступал за «солнечное (классическое) искусство», осуждая романтическое, как «больное». А.Белый утверждал скорее преим-

¹⁰²⁴ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий// Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006 С.16

¹⁰²⁵ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 398.

¹⁰²⁶ Нолл Р. Арийский Христос: Тайная жизнь Карла Юнга. М.; Киев, 1998. С. 154.

ность между гетеанством и антропософией; Э.Метнер же видел в И.В.Гете предтечу символизма¹⁰²⁷. Так или иначе, но символизм интерпретировал поэтическую философию И.В.Гете. Утверждая архетипичность символа, его выход в мир нуминозного опыта, символисты мыслили совершенно по-гетевски, но вот «философия символа» «поэта-олимпийца» или «путь Гелиоса» - были чужды ведущему теоретику русской поэтической философии символисту А.Белому, смотревшему взглядом «рудокопа»,двигающемуся в мир теней. А.Белый и К.Г.Юнг призывали отдаваться во власть той неведомой силе, в которой они видели Божественное (бессознательное), а И.В.Гете призывал остерегаться ее как темного (даймонического, демонического).

Вот как описывал И.В. Гете как *das Damonische*: «**Оно не было божественным, поскольку казалось иррациональным**; не было человеческим, поскольку у него отсутствовал разум; не было дьявольским, поскольку оно приносило пользу; не было ангельским, поскольку часто творило зло. Оно было случайным, поскольку не имело непрерывного существования, и было как Провидение, поскольку задавалось контекстом. Казалось, что оно может преодолеть все, что нас ограничивает, и казалось, оно имеет власть над всеми элементами, необходимыми для нашего существования, сжимая время и расширяя пространство. Казалось, что оно принимает только невозможное и надменно отвергает возможное. Эту сущность, которая проникает во все остальные, разделяя и объединяя их, я назвал даймонической, следуя примеру древних и других авторов, которые наблюдали что-то подобное. Я пытался спасти себя от этой **пугающей силы**, прячась, как обычно, за иконой (*hinter ein Bild fluchtete*)¹⁰²⁸.

Даймоническое выражает себя в противодействии, возведении трудностей. Уметь противостоять «даймону» - «владеть им» - задача личности.

К.Г.Юнг определяет несколько иную стратегию отношений с силой бессознательного (разрушающего, даймонического): «Творческий человек имеет мало контроля над собственной жизнью. Он не свободен. Он захвачен и ведом даймонием»¹⁰²⁹. Мессианские чувства К.Г.Юнга и символистов были столь значительны, что они и не помышляли «сдерживать даймония». Великий же немецкий поэт боролся, и рождалось чудо Поэзии. Борьба происходила с бессознательным, проявляющимся на пути души к Богу, как борьба за обретение религиозного (духовного) опыта. Бессознательное не является обратной стороной Божественного, это препятствие для постижения божественного.

Вот несколько примеров «борьбы» И.В.Гете:

1. Когда великий поэт был еще студентом юридического факультета в Страсбурге, он, видимо, страдал от невроза (боязнь высоты), как на это указывал Г.Башляр, сам переживавший это же чувство¹⁰³⁰. И.В.Гете писал: «Я ненави́дел

¹⁰²⁷ Лютова С.Н. Андрей Белый и К.Г.Юнг о кризисе культуры: на пересечении теорий // Аналитика культурологии. Вып. № 6. 2006 С.9

¹⁰²⁸ Цит.по: Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰²⁹ Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰³⁰ Башляр Г. Земля и грезы воли/ Пер. с фр. Б.М.Скуратова. М. Изд. гум.лит. С.330-331

громкие шумы и болезненные объекты, вызывающие у меня отвращение и ужас. Но особенно я беспокоился по поводу головокружений, которые всегда атаковали меня, когда я смотрел вниз с высоты»¹⁰³¹

2. И.В.Гете «почувствовал себя запертым в сражении с самим собой, с объектами, запретами, с элементами», страдающий от «определенной гиперчувствительности»¹⁰³².

3. «Я пытался не только защитить себя от физических впечатлений, но также противостоять нападениям фантазии»¹⁰³³, - писал И.В. Гете.

Следствием противостояния было «*совершенная индифферентность к впечатлениям*»¹⁰³⁴

«Есть прямая параллель между Гете и Юнгом – в их подходе к Нуминозному и в выбранной ими психологической стратегии, отправным пунктом которой было превращение страхов и слабости в творческое воображение»¹⁰³⁵, - пишет П.Бишоп.

В «Воспоминаниях. Сновидениях. Размышлениях» К.Г.Юнг рассказывает, что будучи 12-летним ребенком, он был склонен к обморокам, пока сам себя не избавил от них. Тогда он «впервые понял, что есть невроз»,

Второй случай произошел в период разрыва с З.Фрейдом: «Я сидел очередной раз за столом, думая о своих страхах. Затем я заставил себя погрузиться в них». Так началась его «конфронтация с Бессознательным»¹⁰³⁶.

Но «преодоление» все-таки различное, так как по-разному содержание бессознательного видели эти исследователи. Известно, что И.В. Гете «бежал от безумия». До конца жизни на великого поэта угнетающе действовали бедламы и зрелища умалишенных. Как государственный человек он был обязан, но всегда уклонялся от посещения этих мест. Психоаналитик же К.Г. Юнг пытался пройти «сквозь безумие», чтобы его преодолеть.

«Подсознательные тени» так страшны и угрожающи, так завораживают и манят, что человек не в силах «уйти не оглядываясь» (как Орфей – основатель орфических мистерий – sic!), если же оглянулся – остался там навсегда. К.Г. Юнг видит священное без Божественного, безумное называет сверх-разумным, в распадае находит высшее единство.

¹⁰³¹ Цит.по: Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰³² Цит. по: Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰³³ Цит.по: Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰³⁴ Цит.по: Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰³⁵ Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰³⁶ Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

Идея «священного без Трансценденции»¹⁰³⁷ привлекла многих. Это было самообожествление мира посредством человека, и растворение человека в универсуме под звуки лиры Орфея и крики вакханок; растворение человека в идеологиях, политических проектах, техническом изобретательстве и сектантстве XX-XXI в.в.: революции, войны, глобализация.

Опыт Нуминозного Р.Отто как «демонического», на наш взгляд, не есть опыт Божественного. Теософия не воспринимала христианство, видя истину в буддизме. А. Белый не принимал взгляды Р. Штейнера, вышедшего из теософского течения и ставшего основателем антропософии. Камнем преткновения явилась «философия символа» И.В. Гете. Символизм стал сильнейшим проявлением теософской идеологии в России. Учения, смешивающего святое и бессознательное, индивидуальное и всеобщее, национальное и интернациональное ради «новой истины» для всех братьев.

Русская религиозная философия решительно воспротивилась идеям теософов. Так в эмиграции вышла книга «Переселение душ; проблема бессмертия в оккультизме и христианстве» (Н. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк, В. Зеньковский, Гр. Флоровский, 1935 г.).

Но что удивительно, понятие религиозного опыта в интерпретации мыслителей русского религиозного Ренессанса впитало представления И.В. Гете.

3

Религиозный опыт в интерпретации С.Л. Франка

В своем труде «С нами Бог», С.Л.Франк говорит, что «в современном внехристианском религиозном сознании» популярно или «отрицать все утверждения веры, то есть «знать» о трансцендентном, что его вообще нет или что оно совершенно противоположно утверждениям веры»¹⁰³⁸. При этом философ замечает странное явление, происходящее с людьми, «искореняющими веру» - «отречение от мысли» - *sacrincium intellectus* - «жертвоприношение рассудка». Но так как нет необходимости «удостоверять веру рассудком», то абсолютный скептицизм (нигилизм, атеизм) невозможен, ибо **вера (как религиозный опыт личности)** удостоверяет сама себя. Вера в Бога – это не гипотеза. Это религиозный опыт, «явление Бога человеческой душе». «Вера есть *непосредственное знание Бога*, то знание, которое может быть яснее в младенцах, чем в «книжниках»¹⁰³⁹. «Настоящая вера есть то *опытное знание*, которое делает всякое отрицание, колебание, сомнение, искание, всякий выбор между двумя решениями бессмысленным и беспредметным»¹⁰⁴⁰. Плотин говорил: «Если бы наш глаз не был сам подобен солнцу, мы не могли бы увидеть солнца; если бы наш дух не был богосроден, мы не могли бы воспринимать Бога»¹⁰⁴¹. Известно, что первую часть

¹⁰³⁷ Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-390

¹⁰³⁸ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰³⁹ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁴⁰ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁴¹ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

цитаты Плотина И.В. Гете часто цитировал, можно сказать, что это та идея, которую он «видел», основа его «Учения о цвете» и мировоззрения в целом.

Этой реальности соответствует в нашей душе в виде ее субъективных переживаний чувство, которое мы называем *благоговением* и которое есть неразделимое единство трепета преклонения – чего-то подобного страху, но совсем не тождественного ему – и блаженства любви и восхищения<...> немецкий богослов Rudolf Otto создал для этого термины: он говорит, что религиозное чувство есть сочетание «*mysterium tremendum*» и «*mysterium fascinosum*» («страшная тайна» и «тайна чарующая») ¹⁰⁴².

В христианском религиозном контексте мы видим иную интерпретацию «священного» (нуминозного) – как вызывающего благоговение, повергающего в благочестивый трепет восхищения при созерцании Величия, Красоты, Могущества, превосходящих человеческое разумение. Это, тем не менее, разумное (осознанное) восхищение, близкое к пониманию И.Кантом величия «морального закона во мне», сходное с сознательным смирением Иова, узнавшего Бога. Некое чувство причастности мира моей души «звездному небу надо мной», священной и прекрасной надмирности, трансценденции.

Можно ли довериться личному опыту? Насколько объективно он говорит об Истине? Удивительно, но мы вновь обращаемся к классической формуле: «подобное сознается подобным». Если наша душа не сродни Богу, она не могла бы стремиться к Богу. Но сродство закладывает правильный путь поиска Истины. Философ замечает, что трансцендентность не может быть воспринята сознательно, поэтому «присутствие трансцендентного как эмоционально неосязаемого не бывает».

Ощущение трансцендентного для человека приходит через ощущение Красоты. Человек интуитивно чувствует, что «где-то около Красоты находится Добро». «Опыт красоты и добра уже сам по себе есть опыт небесных элементов, входящих в состав религиозного опыта»: «Не случайно всякий, даже неверующий человек, пытаясь выразить то, что ему стало доступно в опыте красоты и добра, вынужден употребить такие слова, как «дивный», «чудесный», «неземной», «божественный» ¹⁰⁴³. Красота заставляет благоговеть. Это радостный трепет от встречи с Нетварным. Душа, «хранящая память о прекрасном» вдруг встречает прекрасное воплощенным, трепещет от здешней встречи со сверхчувственным миром с его невыразимой красотой ¹⁰⁴⁴. Красота – сияние Истины. «Исследователь узнает истину, прежде всего по этому сиянию, по излучаемому ею свечению» ¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴² Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁴³ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁴⁴ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁴⁵ Визигин В.П. Вернер Гейзенберг о соотношении искусства и науки [Эл.ресурс] : http://iph.ras.ru/elib/Nauka_iskusstvo_3.html (Проверено 14.09.2014)

Еще одна сторона, в которой опыт красоты и опыт добра испытываются – это творчество. Таким образом, по С.Л. Франку, произведение искусства – это победа над дαιμονическим, создание доброй Красоты, и это есть нравственный подвиг. Сходным образом явленное отношение к творчеству мы видим и у И.В. Гете. Например, тот Страсбургский собор, впечатление от которого ранило и вознесло поэта: когда Гете впервые увидел собор, он сказал, что «он великолепен» (dieses Wunderwerk), так как «в нем что-то демоническое и ужасающее» (ein Ungeheures) – «и одновременно он понятен в своем строгом организованном порядке и даже приятен благодаря простоте исполнения»¹⁰⁴⁶.

Религиозная тайна явлена в Творчестве, дарящем радость, восхищение, совершенное удовлетворение чувств, спокойствие и восторг, ощущение чуда и благодати. Такое истинное творчество Ренессанс называл «религией для избранных»¹⁰⁴⁷. Человек ближе всего к тайне Божественного именно в момент творчества, по сути, в это время переживается религиозный опыт. «Искусство же дает нам ту же природу в ее целостной жизни, причем так, что она оказывается органически пропитанной и человеческим духом, становясь значимой для человека не только как выражение ее как объекта, но и как откровение его собственной внутренней жизни. Если для науки значимо «очищение» объекта от субъекта, то искусство скорее «очищает» самого субъекта, формируя его душу. В искусстве недействительно картезианское разделение мира на субъективный и объективный»¹⁰⁴⁸. Недаром «Песня Песней», воспевающая восторг взаимной любви, признана самым сильным и адекватным выражением отношения между человеческой душой и Богом¹⁰⁴⁹. Как это отметил И.В.Гёте, именно эпохи веры были эпохами творческими и плодотворными, тогда как эпохи безверия были эпохами бесплодными и пассивными.¹⁰⁵⁰

Религиозный опыт, по убеждению Е.А.Торчинова – независимо от вторичных догматических и теологических интерпретаций восходит к матрицам трансперсонального опыта. Трансперсональность включает глубинные переживания. Религиозный опыт по Л.С.Франку, как опыт внутреннего общения души со святыней, дает возможность испытать реальность Бога как личного существа. В этом же опыте для чувств дана возможность «потери Бога» («слепота души»), в отличие от видения Бога (благодаря «умному зрению»). Возможность отклониться от Бога – вступление на путь греха, что соответствует моменту зарождения зла в душе. Бог открывается навстречу верующему свободно и радостно, дает пережить религиозный опыт Божественной Любви как благодати.

Опыт духовного общения с богом свидетельствует о непостижимости Тайны Бога, поэтому знание **религиозного опыта о Боге носит характер сим-**

¹⁰⁴⁶ Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга//The Idea of the Numinous L. 2006. С.389-90

¹⁰⁴⁷ Соколов М.Н.Мистерия соседства. И. Прогресс-Традиция. 1999.

¹⁰⁴⁸ Гейзенберг В. Шаги за горизонт М.: Прогресс, 1987. С. 339.

¹⁰⁴⁹ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁵⁰ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

волический, повествующий о реальности, которая превосходит нас и включает не только личное начало, но и сверх-личное, перед раскрытием которого душа благочестиво трепещет¹⁰⁵¹. «Религиозный опыт, - резюмирует С.Л.Франк, - есть особый вид опыта, существо которого точнее всего можно определить как опыт общения<...> *общение* – и только оно одно - и *есть* опытное познание. При этом общении с Богом дело обстоит так, что вся активность – или, по крайней мере, вся инициатива активности – исходит от Него самого; не Он есть объект нашего познания, а мы сами – объект Его действия на нас. Вера в личного Бога есть само существо религиозного опыта. **И, напротив, ученейший богослов, во всех тонкостях знающий все, что когда-либо было сказано о Боге, остается неверующим, поскольку его души не коснулся сам Бог, и он не ощутил живого общения с Ним**»¹⁰⁵².

Вера – это труд человеческой души, внимание к Истине. Это не интеллектуальное, но сердечное знание. Вера не дается даром. Истинная вера не является обрядоверием, ибо оно не содержит живого опыта общения с Богом (религиозного опыта), «поэтому обычный тип «благочестивого», «набожного» человека носит на себе черты духовной несвободы, робости, угнетенности, а тем самым неискренности, лжи, имманентно присущей всякому рабству»¹⁰⁵³.

Как полагал С.Л.Франк, М.Лютер «уловил в основной мысли апостола Павла о спасении в приводимых им словах пророка Аввакума «праведный верою жив будет» то специфически христианское понимание, по которому «вера» – живая связь человека с Богом <...> Живое чувство связи души с Богом, предстояния перед лицом Божиим есть совершенно особое, именно религиозное начало человеческой жизни, по существу независимое от морального»¹⁰⁵⁴. Таким образом, философ полагает важным и даже основополагающим субъективный опыт веры, который составляет существо религиозного опыта, не существующего в абстрактном или коллективном измерении. Е.А.Торчинов, У.Джеймс, символисты видели суть религиозного опыта в личной религиозности адептов мистерий. С.Л.Франк – почитатель И.В.Гете - говорил о безусловном превосходстве над догмой личного опыта, который сам суть вера, но важное отличие состоит в том, что для него, как и для И.В.Гете, **субъективный опыт объективен**, так как люди изначально видят (воспринимают) объективно «то, что есть»: **«мы не сомневаемся, что в общем и целом все люди видят, зрительно воспринимают одну и ту же, именно объективно сущую картину реальности <...> и эта объективная истина в принципе совпадает с опытным суждением большинства людей, обладающих нормальным зрением»**¹⁰⁵⁵. Это очень важное утверждение, расхо-

¹⁰⁵¹ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁵² Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁵³ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁵⁴ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁵⁵ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

дящееся с постижением символистов, а значит и с последовавшим по указанному пути психоанализом.

Далее С.Л.Франк продолжает: «Людей, **обладающих острым самостоятельным религиозным восприятием**, называют обычно «мистиками» (в широком, общем смысле этого понятия)» - таковых, как правило, единицы, это религиозно одаренные натуры, и именно их опыт несет оттенок всеобщности в соответствии с выражением И.В.Гете: «истинное есть всегда индивидуально – истинное значительных людей», – «<...> мистическая литература всех времен и народов, а также формально разных исповеданий с неопровержимой убедительностью свидетельствует, что суждения здесь в основном необычайно сходны, иногда тождественны вплоть до словесного выражения – и притом там, где взаимозависимость и влияние заранее исключены»¹⁰⁵⁶. Но далеко не все, практикующие мистический путь способны подняться до всеобщности (объективности). Именно об этом сектантском уклонении в следовании религиозному пути рассказал И.В.Гете в «Признаниях прекрасной души», указав опасность такого понимания религиозного опыта на собственном примере прочувствованного.

С.Л.Франк повторяет слова Откровения, которыми ответил И.В.Гете одной «благочестивице», обвинявшей его в ереси: «**В доме Отца Моего обителей много**». Многообразии «обителей», - пишет русский философ, - не противоречит тому, что это все же – единый «дом», что «Царство Божие» – одно и то же для всех, как и сам Бог есть единый Бог для всех»¹⁰⁵⁷. «Откровение Христа выражает это соотношение, в котором единство истины сочетается с ее многообразием и многоликостью», таким образом, «Положительное откровение есть та форма религиозного опыта, при которой мы *непосредственно воспринимаем присутствие, реальность Бога и Его правды* в наставлениях, возвещениях и личности существа, которое есть для нас носитель откровения. Это есть та форма религиозного опыта, в которой *внутреннее озарение, раскрытие нашей души навстречу Богу* осуществляется так, что *приходит к нам извне*, в итоге действия на нас слов и личности существа, которое мы непосредственно испытываем, как возвестителя и носителя Бога и Его правды»¹⁰⁵⁸.

«Религии откровения (догматические религии) – указывал Е.А.Торчинов - избегают переразвития психотехнического элемента, оставляя его уделом членов элитарных монашеских сообществ, причем корректность, истинность (ортодоксальность) их опыта постоянно сверяется с позицией догматических авторитетов». Так как полнота религиозного опыта достигается в каноническом общении искренне верующей личности, то нет необходимости в дополнительной субъективизации религиозного опыта.

В заключение отметим, что религиозный опыт одновременно субъективен и объективен. Психоаналитическое понимание религиозного опыта, абсолютности

¹⁰⁵⁶ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁵⁷ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

¹⁰⁵⁸ Франк С.Л. С нами Бог [Эл.ресурс] : http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_vere/frank_s_nami_bog_01-all.shtml (Проверено 14.09.2014)

зирующего субъективное, ведет к подмене понятия Священного бессознательным, что ведет к утрате и затемнению Истины и искаженному пониманию природы Божественного и человеческого.

Б. А. Молчанов

Глава 12. ПРАВО, РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВО

Введение

В истории отношений государства и церкви немало драматических страниц: соперничества и открытого противоборства, стремления церковной власти подчинить себе государственную власть и борьба государства за выход из-под влияния и контроля церкви. Соотношение светской и церковной властей красной нитью проходит через историю многих государств. Эта идея послужила основой для разработки различных философских теорий, модификации общественных представлений о социальных функциях религиозной идеологии¹⁰⁵⁹.

На формирование правовых систем в некоторых современных государствах активно влияют различные мировоззренческие формы, в частности, религия. Причем это влияние может проявляться независимо от формального места религии в государственной жизни – и в светских и в клерикальных государствах. Обращение к истокам государственно-правовой традиции всегда является актуальным и позволяет проанализировать основные принципы формирования той или иной правовой системы. Необходимо отметить, что византийское наследие является, пожалуй, одним из важнейших факторов, которые обусловили своеобразие русской государственности.

При обосновании актуальности темы следует учитывать три аспекта:

- Поскольку Россия в известной степени является наследницей Византийской империи в идеолого-политической сфере, то для осознания современного состояния России представляется важным раскрытие этого исторического опыта.

-Мировая цивилизация стоит на «перепутье» и возникает вопрос использования каждым государством своего исторического опыта, в том числе и в сфере государственного строительства.

- Поскольку составной частью русской традиции является опыт Византийской цивилизации, то появляется необходимость обращения к этому опыту. Важное место здесь занимает византийская концепция взаимоотношений Церкви и государства, которая получила название концепции «симфонии властей».

При этом следует иметь в виду, что Россия является многонациональным и многоконфессиональным государством, и на основе изучения взаимодействия Церкви и государства в Византийской империи – также многонациональном государстве, можно выработать общие рекомендации по вопросам взаимодействия государства с религиозными институтами. Содержание концепции «симфонии

¹⁰⁵⁹ См.: Общая теория права. Курс лекций / Под общей ред. В. К. Бабаева. Нижний Новгород, 1993. С. 150.

властей» заключается в обосновании необходимости взаимодействия Церкви и государства¹⁰⁶⁰.

Значительную роль в поддержании жизнеспособности византийского государства играла Церковь, являвшаяся важным объединяющим фактором для населения империи. Ведь принадлежность к Православию являлась, пожалуй, важнейшим признаком «ромеев». Идеологи империи считали, что василевс Константинополя – глава ойкумены (по-гречески: «вселенной»), а факт принятия как-либо народом христианства из Византии подтверждает подобное положение. В IX в., после христианизации Болгарии, князь Борис (Михаил) писал императору Василию I о том, что «у наших народов теперь как бы один государь».

То, что христианская религия «скрепляла» государство «ромеев», объясняется ее универсальным характером, а также тем, что концепция власти царя, как служения христианским законам, давала государству объединяющий принцип, отодвигавший на задний план национальные, корпоративные и иные мотивы. Подчеркивая высокое значение религии и Церкви в жизни империи, стоит отметить, что, тем не менее, представляет сложность определить, на каких же принципах в большей степени строилось «здание» византийской государственности: христианских или унаследованных от Рима? Здесь нужно отметить то, что император оставался по-прежнему абсолютной властью. Как писал византийский историк Никита Хониат, столица только «пила молоко народов», ничего не отдавая взамен. Таким образом, особенности византийской государственности в значительной степени определялись ролью религии и Церкви в жизни империи, способствовавшей консолидации византийского общества. Поэтому вопрос об отношениях «священства» и «царства» занимал важное место в истории Византии¹⁰⁶¹.

1. Правовые основы концепции «симфонии властей»

В тот момент, когда Константином Великим была осознана возможность или, скорее, необходимость, взаимодействия и даже союза Церкви и государства – тогда и началась история собственно Византии. Миланский эдикт 313 г., провозгласивший веротерпимость в Римской империи и перенос столицы в Константинополь, позволяют отделить историю Рима от византийской. В начале IV в. в его жизни появился новый фактор – религиозный. Рим признал существование иного начала и иной организации, которая служила его олицетворением – Церкви.

Римское государство являлось нравственно чуждым христианской религии, так как «вторгалось» во внутренний мир человека, провозглашая поклонение императору, и предписывая своим подданным с уважением относиться к различным культам, которые существовали в Риме. Стоит отметить, что в Риме власть кесаря хотя и не была наследственной¹⁰⁶², а считалась делегированной

¹⁰⁶⁰ См. подр.: Новиков О.А. Византийская концепция взаимоотношений Церкви и государства. Дис. канд. юрид. наук. Воронеж. 2008.

¹⁰⁶¹ Новиков О.А. Византийская концепция взаимоотношений Церкви и государства. Дис. канд. юрид. наук. Воронеж. 2008.

¹⁰⁶² Каждан А.П. Византийская культура (X-XIII вв.). СПб., 2000. С. 104.

«сенатом и народом», оказывалась в сущности всеобъемлющей. Император Константин, признав христианство государственной религией, тем самым согласился с тем, что его власть в определенном смысле ограничена. А Церковь, в свою очередь, поскольку император смотрел на свое предназначение как служение христианству, стала поддерживать его власть. В результате римская государственность просуществовала еще более 1000 лет.

Вместе с тем, необходимость союза «священства» и «царства» вызвала к жизни так называемую концепцию «симфонии властей». И в IV-V веках можно говорить о ее зарождении. Впервые она была сформулирована императором Юстинианом и, в дальнейшем дополнялась. Говоря о ее отражении в византийских правовых памятниках различных эпох, необходимо, в первую очередь упомянуть так называемый «Миланский эдикт о веротерпимости» 313 г., разрешавший исповедование христианства. Позже его действие было распространено на всю империю, а не только на западную ее часть, которой первоначально правил Константин Великий¹⁰⁶³.

Позже были изданы императорские указы о прекращении языческих игр, освобождении духовенства от различных повинностей, о праве епископов быть третейскими судьями, о допуске христиан к высшим должностям в империи и т.д. Под влиянием христианской религии изменилось законодательство в отношении рабства, а также нормы, которые касались сферы семейных отношений. Сами императоры часто выступали защитниками христианства и, более того, считали необходимым свое вмешательство в вопросы догматики. Это говорит не только о влиянии государственной власти на Церковь, но и о том, что единство в религиозных делах, нарушавшееся в эпоху ересей, пагубно отзывалось на положении дел в империи¹⁰⁶⁴.

Императоры Византии, стремясь укрепить государство, поддерживали и Церковь. Многие из войн, которые на протяжении своего существования вела Восточная империя, носили религиозный характер. Это были войны V-VI веков с персами, в VII-XI – с арабами, в XI-XV – с турками, в VI-IX – со славянами-язычниками). Василевсы всегда старались подчеркнуть это.

В тех условиях, когда государство признавалось учреждением, которое должно было поддерживать Церковь, она также не могла не поддерживать светскую власть. Тем более что их интересы часто совпадали и дополняли друг друга, что находило отражение в законодательстве «империи ромеев». Многие указы императоров содержали постановления по церковным делам. Василевсы считали своим долгом в преамбулах к правовым актам обосновать цели и необходимость их издания с точки зрения законов Высшей Справедливости. Римские юристы старались показать, что и римское право, и законы Моисея схожи.

Требовались изменения в законодательстве империи, коль скоро сам Константин Великий называл себя «епископом дел внешних». Об этом может свидетельствовать Кодекс императора Феодосия II (438 год), содержащий ряд изменений в жизни Нового Рима. Отдельная книга Кодекса Феодосия была почти целиком посвящена нормам церковного права.

¹⁰⁶³Ертов И. История Византийско-Римской или Константинопольской империи, выбранная из Всеобщей истории. Спб., 1837. С. 31.

¹⁰⁶⁴ Раннефеодальные государства на Балканах VI – XII вв. М., 1985. С. 28-29.

Впервые правовые основы концепции «симфонии властей» были сформулированы в законах эпохи Юстиниана. Этот василевс считал Церковь важным инструментом для укрепления единства государства и Церкви. При нем были составлены: 1) Кодекс; 2) Дигесты (Пандекты); 3) Институции; 4) Новеллы – новые законы самого Юстиниана. Вопросам взаимоотношений «царства» и «священства» посвящены первая книга Кодекса, а также Новеллы Юстиниана. Государственная власть придавала церковному канону силу закона. Это во многих случаях приводило к тому, что законы, если они касались церковных вопросов, неизбежно подменяли собой правила Церкви, например, епископы стали надеяться государственными обязанностями. Это подтверждало идею Юстиниана о «двух величайших благах» – «священстве» и «царстве».

О том, что «священство» было самостоятельным субъектом «симфонии», говорит влияние религиозной доктрины на законодательство империи. Например, идеологам Византии было очевидно, что институт рабства явно не совместим с государственной идеологией, которая находилась под влиянием христианской религии. В результате этот институт постепенно исчез в Византии к XII веку¹⁰⁶⁵.

Реформы императора Юстиниана привели к тому, что государство превратилось в защитника интересов Церкви. Однако и сама власть стала использовать авторитет ее иерархов в своих целях. Например, согласно Новеллам, епископ мог принимать жалобы на некоторых должностных лиц своей провинции, представлять василевсу кандидатов на должности высших местных начальников и защищать интересы народа. Епископ осуществлял надзор за тюрьмами, заботился о беспризорных¹⁰⁶⁶. Именно в эту эпоху были заложены правовые основы концепции «симфонии властей», которая стала основой византийской государственности, неизменностью законодательства¹⁰⁶⁷. Многие нормы Эклоги были изменены «в духе большего человеколюбия».

Стремясь укрепить центральную власть, императоры затрагивали и сферу церковных интересов. Стоит отметить, что определенное место в Эклоге было отведено соотношению компетенции светского и духовного судов, которая иногда совпадала. Так, для еретиков она предусматривала четыре статьи, согласно которым осуществлялось их наказание. Однако распространение ересей наносило вред Церкви, и существующий законодательный свод был дополнен так называемым «Приложением». Причем еретики привлекались к ответственности и духовным, и светским судом. Среди норм, составляющих «Приложение», особое внимание заслуживал так называемый «Моисеев закон», т.е. перевод Ветхого Завета, как законодательного сборника. Моисеев закон был воспринят на Руси в составе так называемой «Кормчей книги».

Законодательство рассматриваемого периода закрепляло правовой статус императора и патриарха, которые являлись одновременно и представителями

¹⁰⁶⁵ Николин А. Церковь и государство. История правовых отношений. М., 1997. С. 40-41.

¹⁰⁶⁶ Кулаковский Ю.А. История Византии. Т.2. (518-602). – Киев, 1910. – С. 42-45. Его же: Кулаковский Ю.А. История Византии. Т.3. (602-717). – Киев, 1910. – С. 231.

¹⁰⁶⁷ Липшиц Е. Э. Законодательство и юриспруденция в Византии в IX-XI вв. Историко-юридический этюд. Л., 1981. – С. 43.

двух разных властей, и, в то же время главами единой власти, всей христианской ойкумены. Первая глава Исагоги повествует: «Император – это правовая власть, общее благо для всех подданных». Определялись задачи царя: обеспечение «народных сил» «добрым управлением», восстановление «поврежденных сил» «бдительной заботой», приобретение «новых сил» «мудростью и справедливыми путями и действиями». Особое место уделялось в Исагоге единству церковного канона и государственного закона: «Император должен защищать и подкреплять» все догматы, ... а также римские законы».

Значительное место в Исагоге было посвящено и патриарху, его задачам и компетенции: «Патриарху свойственно быть учительным и равно относиться без ограничений к высокому и низкому, и мягким быть в правосудии, искусным в обличении неверных, а о правде и защите догматов говорить перед лицом императора и не смущаться» ... Единомыслие и согласие царства и священства составляет душевный и телесный мир и благоденствие подданных»¹⁰⁶⁸.

В числе важнейших источников заслуживают внимания более обширный законодательный сборник – Василики, Прохирон (907-908 гг.), труды Феодора Вальсамона (XII век), где в своем толковании он отдает предпочтение канонам, имевшим двойную санкцию – и духовной и светской властей и др. Отметим лишь, что правовые основы концепции «симфонии властей» складывались на протяжении всей истории Византии. Они отражали собой главную особенность отношений между «священством» и «царством», которая заключалась, прежде всего, в том, что в Византии почти всегда существовал союз между ними.

Христианское общество не является обществом определенной страны, хотя бы в силу высоких требований нравственной аскезы, однако чем дальше, тем больше между ними ставится знак равенства. В сознании же Церкви подобное разделение сохранилось, хотя в таком совпадении нет ничего негативного, ведь христианство стало религией всей империи. Римское государство просто не могло признать независимости Церкви. При этом можно вести речь не просто о религиозной доктрине, ее принятии или отвержении, или о влиянии христианства на римское право.

Признание Церкви отдельным обществом, тем более отличающимся в лучшую сторону от государства, означало признание ее независимости от государственной власти, так как последняя была частью «мира». Принятию подобного взгляда на сущность Церкви мешал абсолютизм Рима, выразившийся в представлении о власти императора, как, в том числе, и о власти «верховного первосвященника». Казалось, принятие христианства должно было бы ослабить, если не уничтожить в принципе такое понимание государственной власти. Но этого не произошло, так как идея об особом характере власти царя («помазанника») осталась, и в результате христианизация империи в значительной степени способствовала укреплению такого положения, «доведа» идею главенства «царства» во всем, а часто и в делах церковных, до своего логического завершения.

Подобная концепция подтверждалась самой историей обращения императора Константина Великого в христианство. Смысл его заключался в том, что император ставил государство под защиту Креста, а это означало его особую

¹⁰⁶⁸ Николин А. Церковь и государство. История правовых отношений. - М., 1997. С. 41-42.

роль, говорило о римском христианском государстве как о своеобразном «земном венце» событий. Необходимо отметить также и тот факт, что Церковь со временем все больше совпадает в своих границах с самой империей. Кроме того, государство выражало интересы Церкви и защищало их, а Церковь не могла не отвечать тем же христианской империи хотя бы в силу своих принципов. Происходило «совмещение» «полей» их деятельности, и, как следствие, – «слияние субъектов»¹⁰⁶⁹.

В византийской традиции все большее место занимало уподобление власти и Церкви телу и душе, и, в результате, Церковь сливается с миром, ибо мир – христианский, и он имеет две части своего бытия: царя и священника, а раз так, то зачем разделять две части одного целого? На первый взгляд, эта концепция соответствовала доктрине христианства и цели достижения общественной гармонии. Но как же сопоставить идею слияния «двух миров» с идеей об отделении «кесарева»...? Приняв концепцию «симфонии» в таком виде, Церковь «обрекала» бы себя на практике лишь на роль подчиненного института. Однако Государство в подобном понимании становится наравне с Церковью. И такой порядок вещей установлен раз и навсегда – «на все времена».

«Представитель» «Высшей власти» на земле, хотя и такой же раб, как и иные – это царь. Главной его обязанностью является забота о благополучии народа, как духовном, так и материальном. Предполагается высший моральный, по сути религиозный, уровень носителя властных прерогатив, подчиненного «законам благочестия», который, впрочем, и сам является «законом». В политической доктрине того времени внешняя сторона Церкви почиталась очень высоко, догматы становились «духом» империи, а значит, и «всего мира». В законодательстве Юстиниана закреплялось положение: «Есть два величайших блага, дары милости Всевышнего людям – священство и царство. Каждое из этих благ, дарованных людям, установлено Богом, имеет свое собственное назначение. Исходя из одного и того же начала, оно и проявляется в единении, в совместной деятельности»¹⁰⁷⁰.

Претворение принципа «симфонии священства и царства» в жизнь – одна из важнейших миссий «ромейской империи». Священство, по своему призванию, должно было «ведать» делами общественными, а Царство – делами «мира». В то же самое время, «священство» призвано взаимодействовать с «царством». Основной особенностью такой доктрины стала переоценка государственной властью своей роли. Государство здесь, в противоречие христианским принципам, а равно и доктрине позднейших религиозных мыслителей Византии, провозглашает себя необходимой ценностью, благом.

Тем самым, «царство» предприняло попытку стать в господствующее по отношению к Церкви положение. Этому могло способствовать и то, что каноны Церкви являлись и законами государства, так как Собор в г. Халкидон, 451 году постановил, что законы, противоречащие канону, не имеют силы, а император Юстиниан установил также: «церковные законы имеют такую же силу в государстве, как и государственные: что дозволено первыми, то дозволяется и в той

¹⁰⁶⁹ Рудаков А. История христианской Православной Церкви. СПб., 1856. С. 87-88.

¹⁰⁷⁰ Шмеман А. Исторический путь Православия. Киев, 2003. С. 205.

мере, в какой служит делу Справедливости, и этим государство ничем не отличается от прочих предметов «мира».

Государство для Церкви являлось в той степени христианским, в какой оно не претендовало на преобладание «своих» идей, будь то идея империи или какая-либо иная концепция. Предназначение государства в глазах Церкви – предоставить человеку возможность свободного выбора, проистекавшего из свободы его воли. Однако подобная «переоценка» государством своего места в мире произошла далеко не сразу. Причина видимо, заложена в том, что империя давала стабильность, и ее крушение порождало страх в обществе. Юстиниан в VI-й Новелле утверждал: «Благосостояние Церкви есть крепость империи». Царство и священство служат единой цели – воплощению в жизнь христианских идеалов.

Вопросы религии в Средневековье являлись насущными, ибо насущной была потребность в ней, и все религиозные смуты и расколы того времени объяснялись идейной борьбой эпохи. Одни и те же люди одновременно составляли и мир, и Церковь; в силу этого конфликт был не только внешним, но и затрагивал внутренний мир человека. Церковь же, как общество, объединение людей, независимое от государства, не переставала отстаивать свою внутреннюю самостоятельность. Император сам по-прежнему является законом, но выше его теперь стоял «Закон Истины», не зависящий от императора. Тем самым был положен предел абсолютизму власти, которая стала уже теперь самодержавной, но не абсолютной, правитель именуется как «Во Христе Богу верный, то есть православный царь ромеев». Это объяснялось и существованием в империи христианской доктрины, оказывавшей значительное влияние на общественное сознание в ту эпоху¹⁰⁷¹.

Сказанное дает основания сделать некоторые выводы:

-суть концепции «симфонии властей» заключается в том, что Церковь и государство заключили между собой союз; интересы государства становились одновременно и интересами Церкви.

-Концепция «симфонии властей» символизировала собой попытку совместить эти два явления в духе «государственных» представлений, с известной уступкой Церкви – признанием ее равного с государством положения;

-Церковь, внешне не протестуя против подобной постановки вопроса, тем не менее, не могла не ощущать в силу христианских догматов, своего особого статуса, но переживание церковного разрыва и восприятие его последствий отразилось на решениях Церкви и государства в ту эпоху

VII веке теория «симфонии» получает дальнейшее развитие. Однако Церковь превращается в определенный аппарат с патриархом во главе. Постепенно складывается совет при его персоне – Синод, весьма напоминавший римский Сенат. Епископы напоминают теперь должностных лиц. Если добавить к этому главенствующую роль столичного епископа, то «параллелизм» в организации «священства» и «царства» становится очевидным.

¹⁰⁷¹ Успенский Ф.И. История Византийской империи. В 5 т. Т 3. Период Македонской династии (867-1056). М., 2002. С. 581.

2. Эпоха IX – XV веков – завершающий период формирования византизма как особого синтеза Церкви и государства.

IX век во взаимоотношениях Церкви и государства в истории Византии связан с эволюцией концепции «симфонии властей». И, для знакомства с ее «обновленной редакцией», лучше всего было бы обратиться к «Эпанагоге» или «Исагоге» – своду законов, изданных основателем новой, так называемой «Македонской» династии (867 - 1057 гг.) Василием I (867 - 886 гг.). Этот законодательный памятник до конца существования империи оставался действующим сводом. Македонский период в истории Византии считается новым расцветом империи, которая, находясь на пересечении важных торговых путей, развивалась во многом за счет транзитной торговли. Византия в эту эпоху была единственной культурной страной Европы¹⁰⁷². Церковь является теперь и толковательницей новой идеологии, должна сохранять Православие в «чистом и неизменном» виде, новая концепция «симфонии властей» не только исходит от Церкви, но и имеет в ее лице исполнителя и защитника.

Преыдущая эпоха показала, что императоры в делах религии очень часто изменяли свою позицию, руководствуясь интересами, которые были далеки от потребностей Церкви. Теперь, в новых условиях, уже не могло идти речи об отношении к религиозным вопросам, как второстепенным, когда государство руководствовалось только своими интересами. При этом они превратно истолковывались как интересы одновременно и церковные, и народные. Император отныне приносит присягу в «сохранении веры в целостности и неизменности». Царская власть оказывается подчиненной христианским идеалам.

Идеология «симфонии» довольно глубоко отразилась в общественной психологии той эпохи, так как Церковь составляла главную ценность Византии, была в определенной степени ее «воздухом». Это в равной степени относится и к государству, и к праву¹⁰⁷³, представляя собой попытку построения «идеального» государства¹⁰⁷⁴. Таким образом, поздний период в истории развития византизма стал той эпохой, когда и Церковь, и государство окончательно определили правила и принципы своих взаимоотношений. При этом прошлое постепенно превратилось в идеал, который приобрел в сознании византийцев психологическую окраску. «Кристаллизация» византизма послужила предпосылкой для его восприятия Россией и эволюции этого явления¹⁰⁷⁵, которая при Петре I даже привела к возникновению нового религиозного мировоззрения¹⁰⁷⁶.

Церковь защищала институт, служивший воплощению в жизнь законов христианства, тем самым исполняя роль служения в концепции «симфонии властей». Но это был взгляд с позиции Церкви. «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше». Что же говорило государство? А оно заботилось, прежде всего,

¹⁰⁷² Флоровский Г.В. Пути русского богословия: в 8 томах. Т. IV. Париж, 1937. С. 2.

¹⁰⁷³ Медведев И.П. Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 86.

¹⁰⁷⁴ Липшиц Е.Э. Очерки истории византийского общества и культуры. VIII – первая половина IX века. М. – Л., 1961. С. 52.

¹⁰⁷⁵ Литаврин Г.Г. Византия, Болгарии, Древняя Русь. (IX – нач. XII в.). СПб., 2000. С. 5-7.

¹⁰⁷⁶ Карташев А.В. Собр. соч. в 2-х т. Т.1. Очерки по истории русской Церкви. - М., 1992. С. 215.

о своих интересах, хотя бы и путем уступки в религиозных вопросах. Гибель империи в 1453 году способствовала возрождению Церкви, а значит и возрождению Православия. Например, патриарх Константинополя писал на рубеже веков (XIV-XV) князю Василию Московскому: «Зачем пренебрегаешь патриархом, заместителем Христа? ...Если Божиим попусшением (неверные) народы окружили империю, то и доселе император рукополагается Церковью, имеет прежнее положение, за него возносятся те же молитвы, он помазан внешним миром и рукоположен в цари и самодержцы... всех христиан»¹⁰⁷⁷.

Здесь вновь, как и в лучшие времена Восточной империи, «красной нитью» проходит мысль о единстве власти царя и патриарха, которую не могут поколебать никакие внешние события. Подчеркивается высокий авторитет патриарха, как носителя духовной власти не только в империи, но и во всем православном мире. Отражением возросшей роли Церкви в делах гнущего государства служит факт упоминания о рукоположении царя Церковью. В то же самое время и Церковь, и государство в равной степени претендуют на универсализм, ибо «царь ромеев является государем всех христиан» и между двумя терминами ставится знак равенства.

Подводя итог развитию византизма как системы церковно-государственных отношений в исследуемый период, следует отметить, что эпоха Македонской династии (867-1056 гг.) и эпоха Комнинов (1081-1185 гг.), или же, в совокупности, – середина IX-XII вв., связана с постепенной трансформацией идеологии универсализма, унаследованной от Древнего Рима. «Ценность» государства при этом напрямую зависела от его христианского характера. Церковь понималась на уровне государственной идеологии отдельным «миром». В «мире» же Церковь и государство являлись, согласно обновленной концепции «симфонии властей», равноправными субъектами, влиявшими на различные сферы жизни Византии, и, в частности, на законодательство и просветительскую деятельность Византии по отношению к другим народам. К XII веку роль «царства» в церковно-государственных отношениях вновь повышается в связи с отсутствием сопротивления этому со стороны Церкви, в силу ее следования христианским идеалам. Несоответствие ситуации в империи идеалу «симфонии властей» привело к нарастанию общественного индифферентизма во 2-й половине XII века.

3. Развитие концепции «симфонии властей» в Русском государстве в X – XVII вв.

Восприятие Древнерусским государством византийской концепции «симфонии властей», которое произошло после крещения Руси в 988 году, представляет собой важный исторический факт¹⁰⁷⁸. Церковь и Русское государство X – XVII вв. представляют собой столь различные явления, что подчас довольно интересно проследить их становление и взаимодействие друг с другом в рамках истории одной страны. Поскольку эта идея лежит в основании византийской госу-

¹⁰⁷⁷ Успенский Ф.И. История Византийской империи. В 5 т. Т. 5. Отдел VIII. Ласкари и Палеологи. М., 2002. С. 498.

¹⁰⁷⁸ Греков Г.Д. Киевская Русь. М., 1953. С. 475.

дарственности, то она после крещения Руси стала оказывать определенное влияние на формирование политической идеологии Древней Руси.

Это проявляется в двух аспектах: становление Церкви и государства на Руси происходило в одну и ту же эпоху, что и в Византии. А с другой, – изучение того, как претворялась идея «симфонии» на другой «почве», в иных исторических условиях способствует ее более глубокому изучению, позволяя понять те особенности этой концепции, которые при изучении ее развития в условиях одной лишь Византии, просто оказались бы вне поля зрения исследователя. Например, опыт Киевской Руси (X-XIII вв.), когда вместе с созданием национальной Церкви, происходило и становление Древнерусского государства, показывает, что византийская концепция «симфонии властей» исключает соперничество между «священством» и «царством».

Основываясь на отдельных фактах лишь византийской истории, можно говорить о стремлении некоторых василевсов к цезарепапизму, и делать отсюда вывод о том, что такое положение изначально предполагалось византийскими идеологами, то факты древнерусской истории, в еще большей степени (чем история Византии), опровергают подобную установку. Стоит отметить и тот факт, что исторические условия в Византии и в Древнерусском государстве существенно отличались. Русь не была централизованным государством, как Восточная империя, а потому политический идеал Византии не мог быть в полной мере воспринят в Киевской Руси. А потому в указанную эпоху «русская симфония» отличалась от «византийской» большей самостоятельностью духовной власти.

Изучение процесса становления гармоничных отношений между «священством» и «царством» в условиях Древней Руси интересно еще и тем, что Церковь здесь не столкнулась с тысячелетней государственно-правовой традицией (как на берегах Босфора). Да и само государство еще не испытало на себе влияния других цивилизаций, и только начало приобщаться к богатой культуре самой передовой страны Европы того времени¹⁰⁷⁹. Культурное влияние византийской государственно-правовой традиции на становление и развитие Древнерусского государства было многогранно. Оно проявлялось как в фактическом следовании византийским образцам в повседневной жизни государства, так и в области идеологии (создание светских и религиозных сочинений, таких как «Поучение» князя Владимира Мономаха, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона¹⁰⁸⁰, которое соединяет богословские и политические идеи, появление особого литературного жанра – так называемых «зерцал».

Общество выводило идею сильной власти князя из христианского мирозерцания, и в сфере идеологии русская мысль, основываясь на византийских образцах, вскоре переходит к созданию собственных конструкций. Появление такого рода произведений позволяет говорить о том, что византийское влияние благотворно сказалось на творческих силах Древнерусского государства. Как отмечал русский философ Н.О. Лосский, вместе с принятием христианства Русь

¹⁰⁷⁹ Смирнова Э.С. Культура Древней Руси. Л., 1967. С. 5

¹⁰⁸⁰ Лихачев Д.С. Избранное: Великое наследие: Заметки о русских. СПб. 1997. С. 47-48 .

получила представление и о философии вместе с переводами сочинений Отцов Церкви¹⁰⁸¹.

Ядро византизма, как особой идеи, которая также была перенесена на Русь, составляла концепция «симфонии властей». И стоит отметить, что вопрос о взаимоотношениях Церкви и государства был разрешен в Киевской Руси довольно успешно. Как уже было отмечено выше, несмотря на все различия между такими явлениями как «священство» и «царство», их становление на Руси оказалось тесно взаимосвязано друг с другом. Это проявлялось, например, в том, что Церковь играла важную роль в становлении государства¹⁰⁸². В этом одно из отличий опыта развития церковно-государственных отношений на Руси от аналогичного в Византии, где, как известно, государство внешне больше помогало Церкви, хотя последняя дала империи идейную основу для дальнейшего существования.

Опыт византийской «симфонии» нашел на Руси самое широкое применение. «Священство» играло по отношению к «царству» воспитательную роль, а то, в свою очередь, подтверждало свою приверженность именно идее «симфонии» – то есть существования двух властей, которое бы исключало соперничество между ними. Правовые памятники древнерусской истории как раз и служат отражением идей, господствовавших в то время, позволяют лучше проследить развитие концепции «симфонии властей» в условиях Древней Руси, связать появление тех или иных идей с исторической обстановкой в изучаемую эпоху.

Взаимодействие Церкви и государства особенно ярко оказывало влияние на выработку аналогичных положений древнерусского права¹⁰⁸³. Это, прежде всего, касается таких юридических памятников Византии, как «Исагога» и «Номоканон». Однако заимствование норм византийского права на Руси, простое копирование византийского законодательства (каким бы оно ни было совершенным для своего времени) не могло пойти на пользу Древней Руси. И первым опытом подобного рода явился так называемый Устав св. Владимира, историческое значение которого довольно трудно переоценить¹⁰⁸⁴.

Вообще, время правления князя Владимира (980-1015гг.), известного по древнерусским летописям как «Красное Солнышко», носило во многом судьбоносный характер для дальнейшего развития Руси. При нем, в частности, был начат процесс христианизации племен, составлявших Древнерусское государство¹⁰⁸⁵. Постепенно складывалось единое Древнерусское государство, жители которого уже ощущали себя одним народом. Нельзя не упомянуть и борьбу Руси с кочевниками Северного Причерноморья (в то время это были тюркские племена печенегов). Оборона южных границ стала «общим делом» всей Руси. Немало-

¹⁰⁸¹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 2000. С.5.

¹⁰⁸² Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000. С. 322.

¹⁰⁸³ Чемеринская В.В. Влияние византийского права на древнерусское и российское законодательство X-XVII вв. (опыт сравнительного анализа): дис... канд. юрид. наук / В.В. Чемеринская. М., 2003. С. 4.

¹⁰⁸⁴ Щапов Я.Н. Княжеские Уставы и Церковь в Древней Руси. М., 1972. С. 12.

¹⁰⁸⁵ История России IX-XX вв. Учебник. Под ред. Г.А. Аммона, Н.П. Ионичева. М., 2002. С. 46.

важно и то, что постоянная «война со степью» носила в значительной степени религиозный характер, так как печенеги были язычниками; в результате действия «военного» фактора усиливалось за счет религиозного, и наоборот, – консолидирующая роль религии получала свое наиболее яркое выражение «благодаря» наличию постоянной военной опасности.

Важное место в эпоху правления Владимира занимала деятельность по созданию системы государственного управления. Разумеется, перед великим князем находился, прежде всего, пример государственного устройства Византии. А воспроизвести византийский опыт на Руси, хотя бы и в какой-либо его части, было невозможно без перенесения на русскую почву концепции «симфонии властей», которая составляла ядро византийской государственности. И Устав Владимира также касается этого вопроса, определяя место, которое занимает Церковь в повседневной жизни государства. Принятие «Устава» было первым опытом по осуществлению концепции «симфонии» на Руси. Это проявилось, прежде всего, в том, что христианские законы хотя бы в теории отныне считались более значимыми, чем воля князя – «нарядника» земли¹⁰⁸⁶. Власть князя оказывалась ограниченной христианскими правилами. И факт такого ограничения находит свое подтверждение в том, что действие «Устава» распространялось первоначально не на всю территорию Руси, а только на ту, где «христиане суть».

Необходимо отметить, что на Руси, в отличие от Византии, существовали в то время более благоприятные условия для независимости Церкви от светской власти: неосвоенные пространства, неразвитость княжеской администрации, отсутствие прочных государственных традиций, и т.д. Церковь оказывалась серьезным объединяющим фактором в новообразованном государстве¹⁰⁸⁷. Это, в частности, ярко проявилось в период феодальной раздробленности и в эпоху Монгольского ига.

Устав Владимира закрепил положение о содержании Церкви за счет княжеской казны (выделение Церкви десятой части всех доходов князя). Вторая часть говорит о компетенции церковного суда, поскольку должностные лица государства не могли вмешиваться в дела «священства». Государство только подкрепляло своей силой решения Церкви в пределах ее компетенции¹⁰⁸⁸. Древнерусские летописи, повествуя об отношениях «священства» и «царства», говорят, что византийские императоры сами «не восхотеша» распространять свою компетенцию на Церковь, а князь Владимир посчитал, что это «не подобает»¹⁰⁸⁹. Среди преступлений, подведомственных суду епископа, Устав называет преступления против религии и Церкви (ересь, отправление языческих обрядов, а в

¹⁰⁸⁶ Петров И.В. Государство и право Древней Руси. СПб. Издательство Михайлова. М., 2003. С. 21.

¹⁰⁸⁷ Иловайский Д.И. Становление Руси. М., 2003. С. 191.

¹⁰⁸⁸ Уставы. I. Великого Князя Владимира Киевского и Всея Руси. II. Правда Русская, Великого Князя Ярослава Владимировича. III. Судебник Царя Иоанна Васильевича со сводом. IV. Уложение Царя Алексея Михайловича со сводом новоуказных статей. М., 1808. С. 1.

¹⁰⁸⁹ Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Петроград, 1916. С. 90.

сфере гражданско-правовых отношений - «похищение жен», «обиды» словом, и т.д.)¹⁰⁹⁰.

Законодательство Древней Руси следовало идеалам Византии, например, созданием судов, состоявших из духовных и светских лиц. На Руси уже существовали их «прообразы»: княжеской дружины, «тиуны» и др. Церковь же приходилось организовывать, что называется, на «пустом месте». При анализе Устава Владимира необходимо учесть, что он, с одной стороны, является в некоторой степени «повторением» византийского Номоканона, а с другой – при заимствовании чужого опыта законодатель Руси, прежде всего, исходил из потребностей Древне-русского государства, например, в более широкой компетенции «духовного ведомства» в объединении государства. И Церковь на Руси могла способствовать этому, так как становилась и организацией, и духовной общностью. Не случайно в «Повести временных лет» выделяются два образа князя: «праведного» и «неправедного». Причем «праведный» отличался тем, что заботился о правосудии¹⁰⁹¹.

Идеи дальнейшего развития концепции «симфонии властей» на Руси связаны с появлением Устава Ярослава Мудрого. «Повесть временных лет» говорит, что «семена просвещения» посеял еще Владимир¹⁰⁹². Устав Ярослава отличается более глубокой проработанностью юридических вопросов; судопроизводство было построено на понятиях – греха и преступления, чтобы было взаимосвязано между собой. Если первым ведала Церковь (по делам о чародействе и волховании), то второе относилось к непосредственной компетенции государства¹⁰⁹³.

В самом Уставе упоминается о том, что он составлялся вместе с митрополитом Иларионом, – «сгадал»¹⁰⁹⁴, отличается большей гуманностью, чем византийское законодательство того времени (Эклога, Прохирон). Это объяснялось не только местными традициями, но и потребностями развития Древней Руси, так как законодателю необходимо было учитывать наличие языческих пережитков, относительную слабость княжеской власти (по сравнению с властью василевсов Византии) и т.д. Государство в ту эпоху, обращаясь за помощью к Церкви, встречало с ее стороны понимание, так как и «священство» и «царство» занимались одним делом – построением государства, где религия должна была играть значительную роль в его повседневной жизни.

Говоря о важности византийского правового наследия Руси, необходимо отметить, что Древнерусское государство почти с самого момента принятия христианства стало претендовать на более высокий статус в отношениях с Византией, чем это предполагалось идеологами империи. Русские князья никогда не

¹⁰⁹⁰ Николин А. Церковь и государство: история правовых отношений. М., 1997. С. 55.

¹⁰⁹¹ Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Петроград, 1916. С. 109.

¹⁰⁹² Пустарнаков В.Ф. Философская мысль в Древней Руси. М., 2005. С. 19.

¹⁰⁹³ Николин А. Церковь и государство: история правовых отношений. М., 1997. С. 56.

¹⁰⁹⁴ Сборник памятников по истории Церковного права, преимущественно Русской Церкви до эпохи Петра Великого. Петроград, 1915. С. 79.

могли, обращаясь к василевсу Византии, сказать, что у «наших стран теперь один государь»¹⁰⁹⁵.

Государственные деятели Древней Руси, обращаясь к законодательству империи, выбирали нормы, наиболее подходящие к условиям своей страны, которые соотносились с русской действительностью и подвергались переработке. При изучении развития византийской концепции «симфонии властей» в условиях Киевской Руси создается впечатление, что митрополит подчас имел на Руси бóльший вес, чем сам великий князь, или, тем более, простые князья¹⁰⁹⁶. И такое утверждение в целом соответствует действительности, так как государство не вмешивалось в религиозные вопросы и не стремилось организационно подчинить себе Церковь. Этот факт представляется тем более примечательным, что русские митрополиты, были, как правило, византийского происхождения. Хотя это в немалой степени способствовало и тому, что иерархи Русской Церкви, назначаемые из Константинополя¹⁰⁹⁷, и прошедшие «политическую школу» империи, как правило, не были склонны злоупотреблять тем положением, в котором оказывались.

В эпоху феодальной раздробленности и в период монгольского ига религиозное единство русских земель служило напоминанием о былом политическом единстве, по словам древнего летописца – о «великой и обильной земле русской», в которой «порядка нет». На этом примере слова многих императоров Византии о религиозном единстве как залоге политического здоровья государства, – «крепости империи» заслуживают, пожалуй, большего уважения. В общности исторического наследия, которое связывало удельные княжества, содержался залог возрождения объединенной Руси. Наряду с двумя названными выше законодательными памятниками – Уставами Владимира и Ярослава Мудрого, при изучении развития концепции «симфонии властей» на Руси, необходимо упомянуть такой важный законодательный свод как «Русская правда» - сборник норм обычного древнерусского права¹⁰⁹⁸, которые, однако, испытали, на себе последствия христианизации Руси¹⁰⁹⁹.

Дальнейшее развитие Русской Правды нашло отражение в местных Судебниках, появившихся в эпоху феодальной раздробленности и известные под названием «судных грамот» (например, Новгородская и Псковская в XV веке), Новгородский церковный «Устав Всеволода» и др. Составители этих документов, учитывали также такие византийские источники как Прохирон и Исагону. Так, архиепископ Новгорода выходил за пределы той компетенции, которая отводилась ему, исходя из концепции «симфонии властей» - он, в частности, возглавлял городской совет, решавший важные вопросы повседневной жизни республики, представлял ее в отношениях с другими государствами и вольными го-

¹⁰⁹⁵ Подобные слова часто можно объяснить только лишь дипломатическими соображениями

¹⁰⁹⁶ Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 10: Русская религиозность. Часть 1. Христианство Киевской Руси. X – XIII вв. – М., 2001. С. 359.

¹⁰⁹⁷ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви Т.1. Период Первый, Киевский или Домонгольский. Первая половина тома. М., 1901. С. 273.

¹⁰⁹⁸ Зимин А.А. Правда Русская. М., 1999. С. 83.

¹⁰⁹⁹ Котляр Н.Ф. Древнерусская государственность. СПб. 1998. С. 134.

родами, считаясь главой Новгорода, – «всей земли Святой Софии»¹¹⁰⁰. Здесь, вероятно, сказывалось отсутствие в городе княжеской власти, в результате чего часть тех полномочий, которыми она могла бы пользоваться, переходили к «священству», то есть к Церкви, как к организации, которая пользовалась в Новгородской земле значительным авторитетом.

Отметим, что большое значение для судеб «симфонии властей» на Руси имел сборник правовых норм, получивший название «Кормчей книги». Она содержала «апостольские правила», правила, выработанные Вселенскими Соборами, сочинения Отцов Церкви IV-VIII веков, которые повествовали «о мирских вопросах», а также предписания византийских императоров по церковным делам. К ним добавлялись всевозможные комментарии. В русских списках Кормчей книги все более ощущалось влияние местных традиций¹¹⁰¹. Кормчая книга является значительным памятником славянской культуры. С некоторыми изменениями этот памятник истории Древней Руси переиздавался вплоть до середины XIX века. Определенное влияние Кормчая книга оказала на Судебники Ивана III и Ивана IV Грозного. Появление этих документов явилось важным этапом в развитии правовых основ концепции «симфонии властей» на Руси

Стоит отметить, что Византийская империя, прекратившая свое существование в середине XV столетия, оставила после себя богатое наследие. И еще многие века спустя в политических и религиозных кругах Европы существовали планы по ее восстановлению. И, поэтому, когда римский папа в конце XV века предложил московскому князю Ивану III династический союз с последней императорской фамилией Византии (Палеологами), который символизировал бы преемственность Руси по отношению к наследию «ромеев», то великий князь согласился на такой шаг. Кроме того, эмигранты - греки, как впрочем и сами русские, хотели видеть в этом единственном православном государстве, сохранившем (или скорее, только что получившем в 1480 году – после окончательного свержения монгольского ига) независимость, новое воплощение «Второго Рима»¹¹⁰².

Как отмечал русский дореволюционный историк Н.О. Каптерев: «Флорентийская уния и падение Константинополя послужили исходным пунктом, с которого началась новая русская жизнь, установившая определенный взгляд на свое и чужое прошлое, на свое настоящее...»¹¹⁰³. И, например, здесь стоит отметить, что, принятие Флорентийской унии русским митрополитом Исидором и его последующее удаление с престола в связи с этим, поставило перед светской властью задачу защиты Православия. А это способствовало ее усилению и снижению авторитета «священства».

¹¹⁰⁰ Скрынников Р.Г. Крест и корона. СПб., 2000. С. 125.

¹¹⁰¹ Щапов А.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. М., 1978. С. 10.

¹¹⁰² Терновский Ф. Изучение Византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1876. С. 30-31.

¹¹⁰³ Каптерев Н.О. Характер отношений России к Православному Востоку в XVI-XVII столетиях. Сергиев Посад. 1914. С. 24.

В годы правления Ивана III (Великого)¹¹⁰⁴, произошло завоевание 1/3 территории Великого Княжества Литовского¹¹⁰⁵, почти все население которого было русским¹¹⁰⁶. При его преемнике Василии III (1505-1533 гг.) был возвращен Смоленск (1514 г.). В эпоху Ивана IV, который принял титул царя, произошло окончательное превращение Московской Руси в Русское государство, ставившее перед собой широкие исторические задачи, и обладало большими ресурсами, чем Русь XV века. При нем же происходит теоретическое обоснование концепции царской власти на Руси. Вехами на этом пути стали завоевание осколков бывшей Золотой Орды, в результате которого территория Руси за время правления Ивана Грозного возросла почти вдвое.

Столь значительная трансформация государства привела его к кризису, который получил в русской истории название Смутного Времени. Другой вопрос, возможно ли было предотвратить его или сгладить негативные последствия трансформации XV-XVI веков? Скорее всего, и ранее, до начала XVII века цари, и великие князья Руси старались гармонизировать управление государством, хотя само понятие гармонии или «порядка» понималось подчас весьма своеобразно. Внутренняя политика всегда оставалась одной из важнейших сфер деятельности «собирателей» Руси¹¹⁰⁷, что наглядно иллюстрируют изданные в конце XV века и середине XVI веков правовые акты – так называемые Судебники. В этих актах, среди прочего, важное место уделяется вопросам взаимоотношений «священства» и «царства». И это не случайно, ведь еще в Византии этой проблеме уделялось пристальное внимание, тем более что Москва считалась «Третьим Римом», и, как говорили на Руси в то время, что «четвертому (Риму) не бывать».

И необходимо рассматривать оба Судебника вместе, так как подобно тому, как годы правления Ивана Грозного являются продолжением тех тенденций, которые берут свое начало в эпоху Ивана III; в равной мере и законодательство первого русского царя, является продолжением законов его деда. Судебники затрагивали проблемы суда и судопроизводства, которые всегда были на Руси среди первых забот правителей как византийское наследие. Задача нового суда заключалась в служении идеалам справедливости.

Долгий период монгольского владычества, расколовший Русь, оказал негативное влияние и на Церковь. Ряд недостатков в церковной организации подвигли царя Ивана IV к мысли о созыве так называемого «Стоглавого Собора» в 1551 году. Например, говоря о так называемых «святительских судах», в итоговом документе Собора отмечается: «У вас же убо святители, бояре и дьяки и тиуны... судят и управу чинят не прямо»¹¹⁰⁸. Впервые со времен князя Владимира, «царство» брало на себя инициативу в делах «священства».

¹¹⁰⁴ Геллер. М.А. История российской империи. В 2 т. Т. 1. М., 2001. С. 199.

¹¹⁰⁵ Любавский М.К. Очерк истории Литовско – Русского государства до Люблинской Унии включительно. СПб., 2004. С. 205 – 210.

¹¹⁰⁶ Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси XIV-XVII вв. Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991. С. 13.

¹¹⁰⁷ Соловьев С.М. Древняя Россия. М., 2004. С. 155.

¹¹⁰⁸ Стоглав (Собор, бывший в Москве при государе царе и великом князе Иване Васильевиче). СПб. 1863. С. 43.

Царь лично участвовал в работе Собора, указывал на недостатки в церковной организации и деятельности Церкви (невежество духовенства, разночтения по ряду канонических вопросов, распространение в народе суеверий), наконец предлагал свои пути решения проблем. Таким образом, он вдохновлялся примером Константина Великого, который также участвовал в I Вселенском Соборе. Здесь с одной стороны получала свое осуществление идея подчинения царю церковного управления (хотя бы и отчасти), а, с другой, – идея подчинения самого самодержца христианским правилам. Большинство соборных решений целесообразно было бы отнести к области канонического права. Это, прежде всего церковный суд, борьба с ересями и язычеством и т.д. Однако значительное место уделялось и гражданско-правовым вопросам (проблемы церковного землевладения и др.).

Вообще, XVI век стал судьбоносным временем в русской истории. И если, как писал русский историк В.О. Ключевский, ранее «пределы Руси» определялись случайными успехами¹¹⁰⁹, то в эту эпоху складывается единое Русское государство, которое с одной стороны, расширяется и укрепляется, а с другой – уже в середине века можно рассмотреть контуры грядущего кризиса начала XVII века. Кроме того, в это время проявляется осознание Россией своего места среди окружающих стран, своей особой роли как единственной хранительницы Православия. В XVI веке определяются контуры тех исторических задач, разрешение которых станет делом следующих поколений (выход к морям, освоение Сибири, возвращение западнорусских земель и другое). Таким образом, в ту эпоху был заложен фундамент русской государственности.

Для принятия решений, затрагивавших каждого жителя Русского государства, власть нуждалась в широкой поддержке. С этой целью созывались Земские Соборы. И хотя духовенство, наряду с представителями других сословий также принимало в них участие, тем не менее, для власти мнение Церкви, выраженное отдельно, было очень важным. Хотя подобное положение часто не исключало серьезные конфликты двух властей. (Например, между Иваном Грозным и митрополитом Филиппом, и т.д.)¹¹¹⁰. Новой вехой в развитии концепции «симфонии властей» в Русском государстве стало учреждение института патриаршества¹¹¹¹. Хотя Русская Церковь в то время являлась автокефальной, этот акт должен был способствовать возвышению ее авторитета, тем более что на Руси уже был царь.

Вместе с тем такой шаг означал и трансформацию византийской традиции, так как появлялся пятый православный патриарх (хотя и неравный «по чести» четверем восточным¹¹¹²). С идеологической точки зрения (в свете концепции Москвы как «Третьего Рима»), это означало указание на то, что Московское царство, хотя и является наследником Византии, тем не менее, самостоятельно. То есть, если можно так выразиться, Русь, хотя и ставшая «Третьим Римом», по-

¹¹⁰⁹ Ключевский В.О. О государственности в России. - М., 2003. - С. 196.

¹¹¹⁰ Сергеевич В.И. Лекции и исследования по древней истории русского права. - М., 2004. – С.116 .

¹¹¹¹ Кулаковский Ю.А. История Византии. Т.1. (395-518). – Киев, 1910. – С. 14.

¹¹¹² Соловьев С.М. Об истории древней России. М., 1992. С. 273.

лучала «право» быть именно Русью. А концепция «симфонии властей», в результате учреждения патриаршества получала более яркое выражение¹¹¹³.

Серьезным испытанием, как для государства, так и для Церкви стало «Смутное время» начала XVII века. В ту эпоху решался вопрос о дальнейшем существовании Русского государства. И немаловажную роль в борьбе за независимость страны сыграла Церковь: она, в сущности, оказалась единственным институтом, существование которого в то время «напоминало» русскому обществу о положении, в котором оказалась страна; процесс осознания народами России своего единства происходил под влиянием культурной и религиозной традиции, без существования которой это единство было бы недостижимо.

Если сравнить законодательные памятники XVI и XVII веков, то при внешней схожести (например, язык), видны и существенные различия между ними. Например, право XVI в. в основном строилось на обычаях. Оно, как правило, закрепляло то положение, которое существовало в государстве. Соблюдение норм обычного права зачастую служило критерием легитимности княжеской власти, которая обязывалась «не рушить старины, а нового не вводить». Некоторые из князей стремились объединить под своей властью все русские земли¹¹¹⁴.

Важной вехой в истории Русского государства является Соборное Уложение 1649 года – важный юридический памятник той эпохи. Созданием этого законодательного свода власть старалась заложить прочные основы для жизни государства. Ранее законодательство Руси, ориентируясь в общих чертах на византийский опыт¹¹¹⁵, строилось на обычаях. «Уложение» пытается направить развитие страны в определенную сторону. Например, одна из глав «Уложения» названа «о богохульниках и церковных мятежах»¹¹¹⁶. Тем самым не только подчеркивается важность религиозных вопросов в жизни Русского государства, но и предпринимается попытка предотвратить в будущем развитие негативных явлений в церковной жизни.

На первый взгляд создается иллюзия гармонии священства и царства. Однако, если в первые годы после смуты она действительно имела место, так как государство и Церковь совместно решали проблемы страны и одно время даже возглавлялись отцом и сыном (царем Михаилом Федоровичем Романовым и его отцом, – патриархом Филаретом Романовым), то с середины века гармония стала нарушаться. Первым предзнаменованием будущего церковного раскола и «войны» между патриархом и царем, стало учреждение нового государственного органа – так называемого Монастырского приказа. То есть, власть при случае, могла вмешиваться в те сферы, остававшиеся раньше для нее «закрытыми». Это относится, прежде всего, к внутренним «делам Церкви». Тем не менее, Соборное

¹¹¹³ Милюков П.Н. Очерки по истории Русской культуры. Ч. 2. СПб., 1905. С. 34.

¹¹¹⁴ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и великая степь. М., 2001. С. 536.

¹¹¹⁵ Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 186-187.

¹¹¹⁶ Уставы. I. Великого Князя Владимира Киевского и Всея Руси. II. Правда Русская, Великого Князя Ярослава Владимировича. III. Судебник Царя Иоанна Васильевича со сводом. IV. Уложение Царя Алексея Михайловича со сводом новоуказных статей. М., 1808. С. 158.

Уложение говорило: «А ныне государь... по челобитью стольников, и стряпчих, и дворян московских... указал Монастырскому приказу бытиособно, и на Митрополитов, и на архиепископов... во всяких истцовых исках суд давать, в монастырском приказе»¹¹¹⁷.

Нарастание противоречий между «священством» и «царством» привело в результате к их конфликту во второй половине XVII века при патриархе Никоне. Позиция царской власти получила свое выражение в деяниях Поместного Собора 1667 г., низложившего патриарха. На Собор были приглашены восточные Вселенские патриархи, а итоговый документ назывался «Ответы четырех вселенских патриархов на 25 вопросов о власти царской беспредельной и патриаршей ограниченной» и «Правила касательно власти царской и власти церковной».

Впрочем, сам «ответ» иерархов Востока относительно компетенции царя в делах Церкви представляется, по крайней мере, довольно неожиданным, ибо говорит, что: «Патриарху же быти послушную царю, яко поставленному на высочайшем достоинстве...». А «Правила позволяли смещать «непослушных» иерархов: «...творящее противно церковным уставам или противно царю нерассудне и безумнее дающа с престола своего весьма быти извержительно и удалительно; ...никто же не имеет толику свободы да возможет противиться царскому велению – закон бо есть»¹¹¹⁸. На этих примерах видно, какова была в XVII веке «симфония властей» на Руси. Однако, как известно, Исагога (византийский законодательный свод IX века) предписывала «патриарху быть учительным» и «перед царем говорить смело и не смущаться». Вместе с тем отказа от византийской идеи не произошло, и понижение авторитета Церкви по сравнению с государством в тот период можно было бы расценить как временное нарушение «симфонии». Хотя дальнейшая история России говорит о том, что власть и дальше следовала избранному курсом (например, эпоха Петра I)¹¹¹⁹.

Поместный Собор 1667 года сыграл важную роль в истории России, оказал значительное влияние на русскую традицию церковно-государственных отношений. Например, в это время произошло окончательное становление концепции «Москва – Третий Рим». Согласно ей, Православие вечно, а значит, после падения Византии его хранителем стала Русь, о чем должно было говорить принятие Московским князем царского титула и византийского герба, а также учреждение патриаршества, и т.д. То есть для идеологов того времени было очевидно, что Русь взяла на себя значительную миссию. Однако, «два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать».

Это означает, что Москва должна была оказаться на высоте своего положения, чтобы не повторить судьбу Рима и Византии. Значительное место в деяниях Собора заняли также обрядовые вопросы. Их разрешение обострило церковный раскол, начавшийся в годы патриаршества Никона. Таким образом, пока церковное единство не было достигнуто, государство вряд ли могло чувствовать себя спокойно. Однако его вполне устраивало то, что Церковь оказалась подчи-

¹¹¹⁷ История государства и права СССР (сборник документов) Ч.1. М., 1968. С. 221.

¹¹¹⁸ Там же. С. 77.

¹¹¹⁹ Замалеев А.Ф. История русской культуры. СПб. 2005. С. 83.

ненной светской власти. И степень этого подчинения с годами все более увеличивалась.

Сказанное дает основания полагать, что принятие христианства Русью означало и восприятие ею византийской концепции «симфонии властей»; Церковь играла важную консолидирующую роль в процессе становления и развития Русского государства; концепция «симфонии властей» получала развитие в законодательной и идеологической сферах. С XVII века начинается постепенный процесс подчинения Церкви государству. Церковно-государственные отношения – важная часть истории России. Их становление и развитие происходило одновременно с развитием Русского государства. Концепция «симфонии властей» представляет собой, пожалуй, главную часть византийского наследия Руси, которое стало основой русской государственности.

И если говорить о русской культуре, то ее основа заключается, прежде всего, в Православной традиции (отсюда и важность взаимодействия РПЦ и государственных структур в условиях современной России¹¹²⁰). И, в частности, по мнению, Русской Православной Церкви, выраженному в «Социальной концепции РПЦ», – «духовной и культурной экспансии, чреватой тотальной унификацией, необходимо противопоставить совместные усилия Церкви, государственных структур... общества... ради утверждения в мире культурного обмена, соединенного с защитой самобытности наций...»¹¹²¹. Это означает, что Россия должна использовать опыт Восточнохристианской цивилизационной общности¹¹²². При этом под общностью необходимо понимать общность культурно-историческую, – то есть нельзя исключить из нее и Византию¹¹²³. «Византийскую идею» невозможно представить без влияния христианства. Это давало византийской государственности прочный фундамент, основываясь на котором, Византия решала сложные вопросы, которые часто ставила перед ней история.

Статус *государственной церкви* предполагает тесное сотрудничество государства и церкви, которое охватывает различные сферы общественных отношений, а также различные привилегии для религиозных организаций, принадлежащих к государственной церкви. В дореволюционной России такой статус принадлежал Русской Православной Церкви: в сфере экономических отношений – признание за церковью права собственности на широкий круг объектов (землю, здания, сооружения, предметы культа и т.д.); освобождение собственности церкви от налогообложения или существенного снижения налогов на нее (до октября 1917 г. Русская Православная Церковь была освобождена от податей и гражданских повинностей. По данным 1905 г., православной церкви и монастырям принадлежало около 3 млн. десятин земельных угодий).

Православная церковь получала крупные субсидии от государства. Так, в 1907 г. на содержание церковного аппарата из казны был отпущен 31 млн. руб., т.е. столько же, сколько и министерству народного образования. Церковь наделя-

¹¹²⁰ Церпицкая О.Л. Взаимодействие Русской Православной Церкви и российского государства в мировом сообществе. СПб.2006. С. 21.

¹¹²¹ О социальной концепции русского Православия. М., 2002. С. 390.

¹¹²² Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge, 1981. P. 261-278.

¹¹²³ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 185-187.

лась рядом юридических полномочий: вправе регистрировать брак, рождение, смерть, регулировать брачно-семейные отношения. В области политических отношений – право участвовать в политической жизни страны, в том числе через представительство церкви в государственных органах. Православная церковь в дореволюционной России была частью государственного аппарата. Глава государства давал религиозную клятву или присягу при вступлении в должность. Церковь участвовала и в коронации монархов¹¹²⁴.

Среди самых различных мнений о судьбе России в начале XX столетия высказывается и такое: она могла сложиться иначе, согласись верховная власть на своевременный созыв поместного собора Русской Православной Церкви. Но он открылся только в августе 1917 года и проходил до сентября 1918 года. Собор принял решения по наиболее важным вопросам церковной жизни: восстановил в Русской церкви патриаршество и избрал патриархом Московским и всея Руси святителя Тихона (Белавина) (1865 – 1925 гг.); допустил избрание епископов духовенством и мирянами епархии; использование в богослужении не только церковнославянского, но и русского и других языков по желанию прихожан; расширил права приходов; наметил меры по усилению миссионерской и проповеднической деятельности Церкви, расширению участия в ней мирян и т. д. Однако реформы, которые могли бы придать Русской церкви новые силы, были начаты слишком поздно.

Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования

Деятельность Русской Православной Церкви значительной мере привлекает внимание не только священнослужителей, но и отечественных юристов, философов, социологов, широкие слои общества. Происходит переосмысление в современных условиях правовых, политических явлений и духовно-нравственных ценностей, обусловив тем самым возрождение исторических традиций и духовных основ российского общества. Меняется общественно-политическая и идеологическая обстановка.

С развитием и совершенствованием правового фундамента о свободе совести и вероисповедания, Русская Православная Церковь стала активным участником многих общественно-политических процессов, происходящих в нашей стране. Церковь как мощный социальный институт занимает одно из ведущих мест в духовно-нравственном возрождении общества, используя в качестве регулятора общественных отношений каноническое (церковное) право, подробно разработанное еще в первое тысячелетие истории христианства и фактически действующее на сегодняшний день.

Каноническое (церковное) право - это объективно существующая система религиозно-правовых норм, регламентирующих устройство и положение церковной организации, порождаемые ею отношения и взаимодействие с другими общественными организациями и с государством. Вместе с тем, значительная часть указанных отношений не подвергается государственно-правовому воздействию, а регулируется посредством норм канонического (церковного) права, как

¹¹²⁴ См.: Куроедов В. Л. Религия и церковь в Советском государстве. М., 1982. С. 30.

особой, исторически сложившейся нормативной системы социального регулирования¹¹²⁵.

Долгое время указанная область социальных отношений являлась приоритетным направлением исследований религиозных, философских, социологических и других общественных наук, оставаясь за рамками правоведения и, прежде всего, теории права и государства. По всей видимости, невнимание к этой проблематике обусловлено как ее недооценкой и, возможно, односторонним подходом к осмыслению места и роли норм канонического (церковного) права в системе социально-правового регулирования. Возрастающая роль норм канонического (церковного) права в жизни российского общества обусловила повышающийся интерес к нему, как к социальному регулятору. Рассмотрение актуальных вопросов соотношения норм позитивного и канонического (церковного) права в процессе социально-правового регулирования в теоретическом и историко-правовом аспектах является важнейшим направлением научного исследования.

Эволюция правовых взглядов на каноническое (церковное) право имеет давнюю историю. В Западной Европе каноническое (церковное) право появилось в XI-XII вв., а в России несколько позднее (XV-XVI вв.), играя, несомненно, положительную роль в жизни общества практически до начала XX в., поскольку оказалась подчиненной государству. В силу исторических особенностей развития России, и в связи с утратой каноническим (церковным) правом юридического значения для современного светского государства и законодательства, значительно изменились и правовые взгляды на его сущность по сравнению с взглядами русских юристов-канонистов прошлых веков.

В России, начиная со второй половины XVIII в. и до второй половины XIX в., взгляды на каноническое право развивались преимущественно в историко-богословском и юридическом направлении. Это во многом объяснялось тем, что в течение длительного периода времени каноническое право преподавалось в учебных заведениях в рамках исторической и богословской науки. Позднее, благодаря крупнейшим трудам А. С. Павлова, Н. С. Суворова и некоторых других известных канонистов, каноническое (церковное) право перешло в область юридических исследований. К концу XIX в. каноническое право было отнесено к юридическим дисциплинам, хотя его преподавание велось в основном в духовных образовательных учреждениях. Еще юристам древности было известно, что Церковь как общественная организация находится в сфере общих правовых условий существования в государстве: вступает в те или иные правоотношения с государством и другими общественными образованиями.

Следовательно, оно заключило в себе непосредственное отражение правовых начал христианской религии: религиозные установления приобрели правовую форму. Это обстоятельство делает его привлекательным для современной юридической науки. Поэтому на вопрос о том, совместимы или не совместимы Церковь и право, прот. В. А. Цыпин отвечает: «...для нас же, православных, предание обладает безусловным авторитетом, так как оно включает в себя и Прави-

¹¹²⁵ Боровой Д. Д. Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования. Дис. канд. юрид. наук. Ставрополь. 2004

ла Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов. Сомневаться же в правовом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований».

Уже на поместных (провинциальных), а затем и на Вселенских соборах, где помимо проблем вероучения и культа, рассматривались вопросы управления церковью, церковной дисциплины, поведения клира и мирян и др. принимаемые по данным вопросам решения приобретали характер общеобязательных канонов для всех верующих. Позднее был сформирован Канонический корпус, куда вошли Правила Святых Апостолов, каноны 7 Вселенских и 10 Поместных Соборов и правила 13 Отцов.

Особенности становления канонического (церковного) права как нормативной системы. Вопросы развития канонического (церковного) права представляют научный интерес для исследования как нормативной системы регулирования общественных отношений и его соотношения с нормами государственного законодательства. Рассмотрение этих вопросов имеет несомненную пользу для правильного понимания этого многогранного и многоаспектного явления. На протяжении долгого времени наше государство и соответственно право были неразрывно связаны с христианской религией. Отечественная история знает немало свидетельств как о влиянии в целом христианства на формирование и развитие права, так и о фактах непосредственного отражения многих религиозных установлений в законодательстве нашего государства.

В научной литературе выделяется несколько основных периодов, посвященных истории образования русского канонического (церковного) права, Первый – от начала христианства на Руси до второй половины XV в., то есть до эпохи установления автокефальности русской церкви, когда Русь и в политическом отношении объединилась под властью московских государей. В этот период были положены правооснования русского церковного права, преимущественно внешнего, которым регулировались своеобразные отношения церкви с гражданским обществом и государством.

Второй период – от второй половины XV в. до эпохи церковных и государственных преобразований Петра I. В этот период внешние права и отношения церкви определялись на прежних основаниях, но уже с более точным разграничением сфер церковной и государственной регламентации, и светская власть приобретает решительное влияние не только на внешние, но и на внутренние дела и отношения церкви.

В третий период - от эпохи церковных преобразований Петра I до 1917г. - развилась вся система церковного права русской церкви. Этот период характеризуется тем, что церковь, оставаясь вполне свободной в духовной сфере, в то же время по своему положению в области права являлась только частью государственного устройства и управления.

Четвертый период характеризуется положением Русской Православной Церкви и ее права, начиная с 1917 г. по настоящее время. Некоторыми учеными приводятся доводы, на основании которых предлагается выделять период существования Русской Православной Церкви и канонического (церковного) права в рамках советского государства.

Для наиболее полного освещения вопроса об особенностях становления русского канонического (церковного) права, как нормативной системы, обратим внимание на первый из названных периодов. Поэтому изначально остановимся на некоторых историко-правовых аспектах христианизации Древней Руси.

Введение христианства на Руси является одной из тем постоянно находящихся в поле зрения отечественной историографии. В литературе уделялось достаточное внимание причинам введения христианства в качестве государственной религии. При этом подчеркивался не только религиозный, но религиозно-политический характер реформы¹. Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. и выбор веры определялся в первую очередь политическими и культурными нуждами формирующегося в IX веке на славянских землях Древнерусского государства.

К тому времени язычество уже не отвечало требованиям великокняжеской власти, которая нуждалась в усилении централизации управления. Старая вера с ее политеизмом в новых условиях не могла стать объединяющим фактором и служить эффективным социальным регулятором в масштабах государства, нуждающегося в религиозно-идеологическом единстве. Назрела необходимость в единой общегосударственной религии, скрепляющей империю: «нужна была объединяющая идея единого Бога». Этому требованию максимально соответствовала космополитическая направленность христианства - «ни Еллина, ни Иудея, ...но все и во всем Христос» (Кол. 3:11). В поисках этой новой идеологии князь Владимир обратился к христианству, имевшему своих последователей среди знати.

Русь в IX- X вв. традиционно была связана с Константинополем и со славянами в Центральной Европе и на Балканах, находившимися в тесном общении с Византией. Эти связи в значительной степени предопределили церковную ориентацию Руси на восточно-христианский мир и на Константинопольскую кафедру. Выбор князя Владимира определялся политическими взаимоотношениями между Русью и Византией, с которой ее связывали культурные и торговые отношения, о чем свидетельствуют дошедшие до нас тексты договоров Руси с Византией (911 г., 944 г. и 971 г.), а также стремлением «сравняться» с христианскими правителями других европейских государств. Византия желала обрести в лице Киевского князя верного военного союзника.

Таким образом, соединение внутренней потребности и внешнего влияния обусловило принятие христианства в качестве государственной религии. Существует и ряд других причин, предопределивших крещение Руси. Однако для нас в большей степени интересен выбор именно православного направления, обозначившего принципы дальнейшего построения русского канонического права, особенности зарождающихся правовых традиций и взаимодействия права и религии.

Появление церковной организации в Древнерусском обществе потребовало законодательного определения ее места в системе государства. Княжеские церковные уставы и уставные грамоты о десятинах, судах, церковных людях стали теми документами, в которых отразился договор, определявший взаимоотношения светской и церковной властей, их функции в общественном и госу-

дарственном управлении и суде, соотношении земельных, финансовых и иных интересов государства и церкви.

Своеобразие источников отечественного церковного права в период зависимости Русской Церкви от Константинопольского Патриарха выразилось в том, что действовавшие на Руси церковно-правовые документы государственного происхождения в эту эпоху издавались великокняжеской и удельной княжеской властью, византийскими императорами и золотоордынскими ханами. Дошедшие до нас княжеские церковные уставы условно можно разделить на две группы в зависимости от того, какому периоду они принадлежат, территорию какого государственного образования охватывает разделение властей по уставу, и иерархического положения указанных в уставе сторон.

К первой группе относятся Устав князя Владимира Святославовича о десятинах и церковных людях и Устав Ярослава Владимировича о церковных судах. Законодателями в этих уставах выступают великие киевские князья, а в создании Устава князя Ярослава принимал участие киевский митрополит Иларион. Поэтому действие названных уставов распространялось на территорию всей Руси. Соответственно в них оговаривались размеры материального обеспечения церкви, пределы церковной юрисдикции применительно к Киевской митрополии.

Вторая группа - это уставы и церковно-уставные грамоты удельных князей, отражавшие особенности взаимоотношений церковной и государственной властей в период феодальной раздробленности XII-XIV веков: Уставная грамота Новгородского князя Святослава Олеговича 1137 г.; Уставная грамота Смоленского князя Ростислава Мстиславовича и епископа Мануила 1136-1150 гг.; Устав Новгородского князя Всеволода Мстиславовича (1117-1137 гг.) о церковных судах и уставная грамота, данная церкви св. Иоанна Предтечина Опокахи др. Поскольку в большинстве своем в их основе лежали уставы Владимира и Ярослава, то характер соотношения правовых и религиозных норм в регулировании общественных отношений целесообразно рассматривать на основе этих документов.

Безусловно, первому христианскому князю Руси - Владимиру, приходилось проявлять известную законодательную или учредительную деятельность, направленную на установление и упрочение нового порядка общественной жизни, согласно существу и предписаниям новой религии. Но перед князем Владимиром стояла и другая, не менее важная задача: определить с возможной для того времени точностью круг ведения церкви в делах русского общества. Об этом свидетельствует дальнейшая запись Владимирова устава - «о судах церковных». Соответственно, Устав определяет и сферу церковной юрисдикции - по кругу дел и по кругу лиц. Так, в ст. 9 приводится перечень дел, подведомственных церковным судам, ее анализ позволяет проследить взаимосвязь положений устава с ветхозаветным законом, которым руководствовался законодатель.

Каноническое право в социально-правовом регулировании российского общества XVI-XVII вв. играло важную роль, поскольку с конца XIV века начинается объединение русских земель вокруг Москвы и создание централизованного государственного аппарата, новой структуры власти в Московском государстве; разграничение церковной и государственной сфер; более тесное и целе-

направленное взаимодействие государственного законодательства и канонического права в сфере регулирования развивающихся общественных отношений. Церковное право этого времени признавалось наряду с государственными уставами, которые в большинстве своем содержали канонические предписания.

Церковь представляла собой внушительную политическую силу, способствующую укреплению централизации государства. Это объясняется тем, что вследствие завоевания турками Константинополя в 1453 г., русская Церковь освободилась от власти константинопольских патриархов и становилась автокефальной, переходя в зависимость от местной государственной власти. Избрание митрополитов, а потом и патриархов, становится теперь делом московских государей. Говоря об этом, Н.С. Суворов отмечал: «...прежде, чем за московскими князьями официально утвердился царский титул, составилось весьма определенное историческое мировоззрение о московском государе, как покровителе вселенской церкви, ставшем на место византийского царя, и о Москве, как третьем Риме, получившем историческую миссию быть единым христианским царством».

Русская Православная Церковь, поставив в 1442 г. в митрополиты рязанского епископа Иону и объявив себя автокефальной, в 1589 году учреждает патриаршество. Это в определенной мере усиливает стремление высших церковных иерархов к политической власти, что достаточно четко показывают примеры Патриарха Никона и отчасти Филарета. Однако, сделав Русского Патриарха независимым от Константинопольского, Собор вместе с тем поставил его в зависимость от царской власти: согласно Соборному Уложению, Патриарх после избрания на Поместном соборе, утверждался царем. Великий князь Василий Темный писал в послании Польскому королю, под властью которого находились юго-западные русские епархии: «Кто будет нам люб, тот и будет митрополитом всея Руси»².

Основные источники церковного права этого периода остались без изменений: греческий номоканон, русские редакции Кормчей книги, церковные уставы князей Владимира и Ярослава, постановления поместных Соборов и канонические ответы и послания отдельных иерархов. Главным церковным законодательным органом оставались поместные Соборы, но влияние Московских государей и на состав, и на постановления Соборов было весьма велико. По словам А. С. Павлова, великие князья и цари «сами указывали предметы соборных рассуждений, и притом такие, которые относились не только к сфере внешнего, но и внутреннего права Церкви, они же нередко публиковали соборные постановления от своего собственного лица». Итак, с одной стороны можно проследить стремление церкви к руководящему влиянию в государственных и общественных делах в указанный период, с другой - стремление великокняжеской (царской) власти максимально сосредоточить всю полноту политической власти в своих руках. Это неизбежно вылилось в противоречие между светской и духовной властью.

Прежде всего, остановим наше внимание на судьбе важных источников канонического (церковного) права - русских Кормчих. Кормчие книги, являясь

рецепцией византийского права на русской почве, имеют свою многовековую историю функционирования, начавшуюся в XI столетии. Эти книги являли собой переработанный канонический материал, выступавший основой для регламентирования жизни русского средневекового общества. Заметим, что в первой половине XVI в. появилась так называемая сводная Кормчая. В этой Кормчей после Фотиева Номоканона с некоторыми пропусками помещены правила святых апостолов, Вселенских и Поместных Соборов. В свою очередь, постановления новых Соборов служили дальнейшим дополнением церковного законодательства и давали новые руководства для пастырей и всех верующих.

Планомерное наступление на религию и церковь в СССР.

После октябрьского переворота 1917 года началось гонение на церковь. 1919 год стал временем планомерного наступления на религию и церковь со стороны партийных и государственных органов, в отличие от «кавалерийских атак» на них в 1917 – 1918 годах. Организующим началом этого наступления явились решения и установки VIII съезда РКП (б), состоявшегося в марте 1919 года. Религиозному вопросу съезд уделил немало внимания. Перед съездом в ряде печатных изданий появились публикации известных деятелей РКП(б) с критикой «примиренческих позиций органов партийной пропаганды по вопросу о контрреволюционной роли церкви», об усилении агитационно-пропагандистской работы в ответ «на возросшую агитацию духовенства». Было выдвинуто требование о включении «религиозного вопроса» в повестку дня съезда.

В Программе РКП (б), принятой съездом, ему был посвящен специальный раздел «В области религиозных отношений»: о принципах взаимоотношений государства и церкви; по осуществлению ... мер, ведущих к полному «отмиранию церкви». Отмечалось, что Партия стремится к полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя широкую научно-просветительную и антирелигиозную пропаганду.

Н. И. Бухарин и Е. А. Преображенский обосновали этот тезис, объявив, что «религия и коммунизм ... несовместимы ни теоретически, ни практически...». Поэтому она (Церковь) не могла рассчитывать на жизнь в новом обществе, которое будет построено, вероятно на глазах одного поколения. Это развязывало руки борцам с религией «ужесточения мер по пресечению действий сил, затемняющих сознание масс». Были приняты меры по вытеснению из сферы образования духовенство. А VIII съезд РКП (б) особо отметил, что «государственная школа должна быть совершенно отделена от какой бы то ни было религии».

В числе «действенных» методов в борьбе с церковью «оказалось» вскрытие «нетленных мощей», обнаружившее перед самыми широкими и притом верующими массами тот обман, на котором покоится всякая религия. Для скорейшей ликвидации «церковной заразы» предлагалось начать физическое истребление духовенства, закрыть все церкви, распустить религиозные организации и т. д. В 1921 году в письме в ЦК РКП (б) один из таких «борцов» писал: «Давным-давно пора было срыть до основания мразь земли — церкви всех разли-

чий...» Однако, провозгласив свободу вероисповеданий, Советская власть, таким образом, признала право на существование церкви. В 1917-1922 годы восемь тысяч православных священников пали жертвами большевистского террора¹¹²⁶.

По мере «вползания» страны в гражданскую войну, «священство» стало все более нетерпимо относиться к большевикам, публично осуждать их действия. Поэтому органы власти считали необходимым не только «раскрыть пароду глаза на контрреволюционную сущность» православной церкви, но и оттолкнуть массы от нее, вызвав у народа недоверие к проповедуемым ею ценностям, разубедить верующих в символах Веры, разоблачать священников как шарлатанов и лжецов. Тем не менее, на XII съезде РКП (б) в 1923 году отмечалось, что церковь продолжает иметь в массах большое влияние и «религиозные предрассудки будут еще долго сохранять под собой почву».

Сокрушительный удар по Церкви был нанесен, когда ее обвинили в саботаже государственных постановлений об изъятии церковных ценностей в пользу голодающих Поволжья, т. е. в отказе помогать голодающим. В действительности Церковь протестовала только против разграбления храмов под благовидным предлогом и против надругательства над святынями. Прокатилась первая волна «показательных процессов» над духовенством. Во время этой кампании было осуждено значительное число иерархов, в том числе патриарх Тихон. Святитель Вениамин, митрополит Петроградский, и многие другие были казнены.

В Воззвании патриарха от 7 апреля 1925 года и в Декларации 1927 года Церковь заявила о своей лояльности советской власти в гражданском отношении, без каких-либо уступок в области веры. Это не остановило репрессий в период «раскулачивания» и коллективизации. 15 мая 1932 года решением правительства была объявлена «безбожная пятилетка», поставившая цель: к 1 мая 1937 года «имя Бога должно быть забыто». К 1940 году на территории СССР осталось лишь несколько десятков действующих церквей, тогда как накануне Октября 1917 года в России действовало 80 тысяч православных храмов. Многие из них были разрушены, в том числе – храм Христа Спасителя в Москве, памятник народному героизму и благодарности Богу за победу в Отечественной войне 1812 г. Средства на постройку этого храма собирали всей Россией. В 30-е годы под фотографиями руин храма Христа Спасителя в газетах неизменно помещали подпись: «Конец очагу мракобесия». Если в 1917 г. православное духовенство насчитывало около 300 тысяч человек, то к 1940 г. большинства священников уже не было в живых.

Власти Советского Союза изменили свое отношение к Церкви лишь тогда, когда под угрозой оказалось существование страны. Во время Великой Отечественной войны 1941 - 1945 гг. ряд ограничений на религиозную деятельность был снят, прямые гонения затихли. За короткое время открылось более 10 тысяч приходов. В 1943 году Русская церковь вновь обрела патриарха в лице бывшего местоблюстителя патриаршего престола Сергия (1867-1944). Своей патриотической позицией в годы войны Церковь на деле показала, что разделяет судьбу народа. Деятельность патриарха Сергия трудно охарактеризовать однозначно. С одной стороны, его лояльность советской власти и многочисленные уступки ей

¹¹²⁶ Русская православная Церковь в советское время. Кн. 2. М., 1995 г. 462с.

привели к тому, что власть практически не считалась с Церковью, с другой стороны, именно такая политика патриарха и позволила не только сохранить, но и дала возможность последнего на возрождение.

В начале 60-х гг. XX в. власти вновь ужесточили политику в отношении Церкви. Даже когда волна преследований спала, число приходов продолжало сокращаться (с 7523 в 1966г. до 6794 в 1986г.). Попутно отметим, что если в 1939 году на территории СССР было 88 действовавших храмов, то в 1969 – только 16. Признаки оживления деятельности Русской Православной церкви наметились только с 1987 г.¹¹²⁷. Русская Церковь в период с 1959 по 1964 гг. потеряла около 2/3 своего организационного состава. В Уголовный кодекс РСФСР была введена ст. 142, предусматривавшая наказание до одного года исправительных работ или штраф до 50 р. за нарушение законов об отделении Церкви от государства. Причем диспозиция статьи не содержала точных указаний о характере действий, признаваемых преступными. Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 18.03.1966 г. «О внесении дополнений в статью 142 УК РСФСР»: рассматриваемая статья была дополнена частью второй: «Те же деяния, совершенные лицом, ранее судимым за нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви, а равно организация деятельности, направленной к совершению этих деяний, наказываются лишением свободы на срок до трех лет»¹¹²⁸.

В последнее время влияние церкви, религиозных норм и ценностей на жизнь общества в постсоциалистических государствах заметно увеличилось. Это объясняется в известной мере существенным изменением условий жизнедеятельности и подходом к религии как важнейшей интегрирующей силе и фактору духовно-нравственного возрождения народа. Ныне православие объединяет людей разного воспитания и образования, представителей разных культур и национальностей, приверженцев разных идеологий и политических доктрин. Правовые и экономические условия, идеологические доктрины благоприятствуют ее духовной жизни и общественному служению. Содержание и внутренняя жизнь Церкви в первую очередь определяется ее верой и учением¹¹²⁹.

На формирование правовых систем в некоторых современных государствах активно влияют различные мировоззренческие формы, в частности, религия. Причем это влияние может проявляться независимо от формального места религии в государственной жизни – и в светских и в клерикальных государствах.

В клерикальных государствах соответствующая религия является основой государственной и общественной жизни. Источники религиозных текстов выступают Основным законом, а теистическая идеология – основой формирования правовой системы. В отдельных светских государствах влияние религиозных правил и институтов обнаруживает тенденцию к укреплению, проникновению во все более широкие сферы государственной жизни. В других – наоборот: раз и навсегда установленные религиозные нормы, оказавшиеся неприспособленными к изменяющимся условиям общественно-политической жизни, утрачивают способность оказывать регулирующее воздействие на общественную жизнь в госу-

¹¹²⁷ Русская православная Церковь в советское время. Кн. 2. М., 1995 г. 462с.

¹¹²⁸ Ведомости Верховного Совета. 1966. № 12. С. 220.

¹¹²⁹ Энциклопедия для детей. Религии мира. Т. 6. Ч. 2. М., 1998. С. 267-273.

дарстве. Но даже в последнем случае традиционно-религиозные привычки и обыкновения, тысячелетиями определявшие быт и общественный уклад жизни народов, исповедующих ту или иную религию, даже не будучи официально санкционированными, продолжают управлять поведением людей, обуславливать те или иные поступки. Так было всегда. Сегодня это признано и на политическом уровне: «Церкви, пагоды синагоги и мечети ведут наш народ к гуманизму». В обыденном сознании граждан также происходят перемены в восприятии религии и религиозных догматов. Отождествление религии с чем-то архаичным, отсталым, ограниченным лишенным будущего постепенно уступает место более рациональному восприятию. Религиозно-этические учения и религиозная культура несут позитивный потенциал для решения многих, в том числе правовых проблем в современном мире. **Воспитание** гражданственности, соответствующих человеческих качеств в духе принятия нравственности за основу жизни, этического преобразования общества – таковой видится глобальная задача духовного воспитания, осуществляемого в разных государствах, в том числе и религиозно-правовыми средствами.

Немало государств в современном мире признали религию основой государственной идеологии, а религиозное право, наряду с государственным обеспечивает социально регулирующую функцию государства. Теистическое происхождение объясняет характер права, сложившегося на базе религиозных норм. Священные писания, религиозные сочинения, тексты жизнеописаний основоположников религиозных учений и т.п. выступают источниками права религиозных правовых систем. Религиозное право применяется лишь в отношении исповедующих данную религию людей.

Христианское право. В большинстве христианских государств, народы которых исповедуют христианство (это в основном государства Европы и Америки), религии отводится место нравственно-этического регулятора общественных отношений. В системе социальных норм религиозные правила выступают как моральные предписания. Но исторически христианские

Опыт исключительно христианско-правовой регламентации общественно-политической жизни в отдельном государстве имеется, и весьма позитивный. Построенное целиком на религиозных нормах христианское государство было основано в Парагвае после того как он был захвачен Испанией и превращен в колонию. Члены Ордена иезуитов на базе католических религиозных правовых принципов и норм организовали иезуитское государство-Республику Гуарани. Оно просуществовало недолго – с 1610 по 1768гг., но опыт религиозно-правового оформления его государственных институтов позволил французским мыслителям эпохи Просвещения Ш.Монтескье и Д.Дидро дать высокую оценку нравственному содержанию жизни в этом государстве. Уважение к авторитету власти, а равно уважение личности, справедливое распределение социальной помощи, равенство во владении необходимой собственностью, поощрение познавательных устремлений и конечная цель – сделать людей счастливыми характеризовали «внутреннюю» политику этого христианского государства.

Иудейское право. Специфической чертой иудейского права обычно называют такую его особенность, как этническая (национальная) принадлеж-

ность. Историко-культурное значение нормативного содержания иудейского вероучения связывается с приспособлением средств религиозного характера к решению главным образом проблем этнической идентичности, сохранению сложившегося уклада жизни. Действительно, стремление к ограждению национальной общинной жизни от возможного влияния национальной культуры или религии других этносов выступает определяющей идеей иудейской религии. Богоизбранность еврейского народа, мессианское назначение его земного существования – тот идеологический миф, который сложился в религиозной среде и служит, прежде всего, культовым интересам. Поддержание этого мифа, передача его из века в век – свойство, метод и феномен еврейской религиозной идеологии. Эти особенности отражены и в сложившемся на ее основе иудейском праве, распространенном в государстве Израиль.

Источником права иудеев является Библия, точнее, та ее часть, которая содержит Тору (или Пятикнижие Моисея). Пророки (древние хроники и пророчества) и Писания (Агиографы или литературные тексты главным образом лирического, историко-описательного или назидательного характера) – иначе Ветхий Завет. Другой источник – Талмуд, который представляет собой сборник древних священных писаний, который состоит из текстов (Мишна) и их толкований еврейскими священнослужителями-раввинами (Гемара). Многие исследователи признают, что как источник иудейского права Талмуд имеет больший авторитет и значение, чем Ветхий Завет. Правила общения иудеев между собой в их повседневной деятельности, закрепленные в названных источниках, составляют нормативное содержание иудейского права.

Данные в религиозных текстах подробные правила касались многих сторон быта и публичной жизни в еврейской общине. Предполагалось, что этими правилами будут урегулированы все возникающие в общинной жизни вопросы. Однако практика потребовала их уточнения либо некоторой корректировки. Так, возникли толкования религиозных текстов, в более или менее систематизированном виде составившие вторую часть Талмуда.

Нормами иудейского права выступают и традиции, обычаи. Нет необходимости специально подчеркивать их важность как социальных регуляторов и в жизни современного общества. Религиозные традиции оказывают влияние и на формирование правового поведения, и на оформление норм светского права. Так, одной из отраслей права государства Израиль, в которой влияние религиозного иудейского права настолько велико, что позволяет говорить о его официальном значении как подсистемы израильского права, является семейное право.

В целом в праве Израила не существует четко обозначенной границы, разделяющей право государственное и религиозное. Каких-либо общих законодательных установлений, определяющих место и роль религии и религиозных учреждений в правовой системе Израила, нет. Религиозные традиции и идеи наполняют политическую жизнь страны, а институты государства поддерживают религиозно-правовую сферу и делят с религиозными институтами государственные функции. Некоторые судебные функции в Израиле возложены на судей религиозных (раввинских), мусульманских (шариатских и судов шиитской секты друзов), различных христианских судов, юрисдикция которых ограничена дела-

ми о «персональном статусе граждан». Такие суды применяют религиозно-правовые нормы и выносят общеобязательные решения.

Наряду со значительным влиянием иудаизма на развитие светского права в современной израильской правовой системе нашло отражение и мусульманское право (как отголосок истории четырехсотлетнего пребывания занимаемых израильтянами территорий в составе Османской империи), и английское право и традиции государственного управления Великобритании, осуществлявшей управление Палестиной до образования государства Израиль (1917-1947гг.). В целом признается, что правовая система Израиля развивается по канонам отчасти Романо-германского (главным образом его французской модели), а, частично-англо-американского права: и статутное правотворчество и судебный прецедент в равной мере определяют развитие современного права государства Израиль.

Мусульманское право. Мусульманское право выступает только одним, но имеющим весьма показательное значение звеном мировой религии – ислама. Ислам в гораздо большей степени, чем другие религии, уделяет внимания светским вопросам, взаимоотношению людей в их повседневной жизни. Нормы шариата нацелены на защиту пяти основных ценностей-религии – жизни, разума, продолжения рода и собственности. Защищаемые мусульманским правом интересы подразделяются на принадлежащие Аллаху, отдельным индивидам либо и Аллаху, и людям.

Основой мусульманского права выступает свод теологических, правовых и нравственных нормативов, признаваемых исламом «вечным и неизменным» - шариат. Шариат являет собой правила жизни - культовой, повседневной - мусульман и служит мировоззренческой основой мусульманского права. Мусульманское право имеет четыре основных источника, иначе – фикха. Одни фикхи содержат божественные откровения и поэтому считаются священными, другие-доктринальные толкования представителей мусульманско-правового учения-своим авторитетом обязаны мусульманской правовой науке. К первым источникам относятся Коран и Сунна. Коран (священная книга ислама) объединяет догматические постулаты, а также нравственные требования и предписания, данные людям Богом (Аллахом) и переданные им через пророка Мохаммеда. Регулирование правовых вопросов в Коране осуществляется установления принципов или определенных рамок поведения. Развитие эти принципы получили в источнике, описывающем традиции, связанные с жизнью, поведением, высказываниями Мохаммеда – Сунне.

Нормативная регуляция, установленная в Коране и Сунне, поощряет творческое ее уяснение. Мало того, один из принципов мусульманского правоведения гласит...: не запрещается изменение нормы с изменением времени. Так, устанавливаются правила повседневного поведения мусульман, дается рациональное толкование Корана и Сунны. Толкованием общих или неоднозначных положений и устранением пробельности Корана и Сунны (иджтихад) формулируется значительное количество норм, которые регулируют отношения между людьми. Считается, что иджтихат имеет большое значение как средство под-

держания соответствие шариата определенным политическим и культурным условиям, его актуальности.

Иджтихат лежит в основе формирования разнообразных мусульманско-правовых школ, многочисленных мусульманских учений, несовпадения их оценок и взглядов. Иджтихат создает другую группу фикх, основанных на концепции соотношения божественных источников (Корана и Сунны) и разумного их восприятия. К ним относятся иджма и кияс. Иджма как источник мусульманского права порождена необходимостью интерпретации правил Корана и Сунны. А кияс – необходимостью применения правил Корана, Сунны и иджмы к новым случаям сходного содержания по аналогии.

Шариат устанавливает в поведении человека деление на поступки обязательные, рекомендуемые, разрешенные, порицаемые и запрещенные. Обязательства и запреты установлены главным образом в отношении отправления религиозных культов. В отношении «мирских» дел преобладает дозволение. Мусульманским правом признается авторитет традиций и обычаев мусульман. Значение обычая настолько велико, что в ряде случаев допускается отступление от предписаний Корана и Сунны. Мало того, Коран и Сунна не препятствуют формированию обычая вопреки их нормам, если эти нормы утратили фактическую основу, вызвавшую их к жизни.

Мусульманское право не является единым законом для всего исламского мира. Исламские государства отличаются не только правовыми традициями и обычаями, но и правовыми системами, основанными на шариате. Мусульманское право, начиная с середины XIX в. Постепенно стало допускать помимо мусульманско-правового иные способы регулирования в сфере торгового права, морского права. В конце XIX-начале XX в Османской империи была принята Маджалла – мусульманский закон о собственности и обязательствах, сопоставимый с европейскими по технике составления и санкционированный государством.

В XX в. Правовые системы многих государств, население которых исповедует ислам, традиционно придерживавшихся принципов и норм мусульманского права, испытали значительное влияние правовых концепций и правовых норм тех стран, в чьем колониальном владении они находились. Влияние французского права заметно сказалось на формировании современного права стран Северной Африки. Британская Индия переняла многое из английского общего права. Даже семейное и наследственное право-сфера традиционного регулирования мусульманского права в странах Арабского Востока – претерпело изменения под влиянием европейского права.

Для религиозного обоснования нововведений обычно находилось соответствующее мнение известного автора из истории мусульманского права. К настоящему времени остается не так много государств, где нормы мусульманского права действовали бы полностью обеспечивая регулирование определенной отрасли права. Так, пожалуй, только в странах Персидского залива и на Аравийском полуострове и только нормы семейного права и об уголовных наказаниях действуют в классическом виде мусульманского права.

В то же время во многих исламских государствах мусульманская религиозная идеология формирует политическую действительность. Существуют государства, провозгласившие соответствие собственного законодательства шариату (Исламская республика Иран, Республика Мавритания, Пакистан, Судан и др.). Следует заметить, что меры наказаний, предусмотренных мусульманскими религиозными нормами, по жестокости таковы, что исследователи мусульманского права не рискуют их описывать (А.Х.Саидов: «весьма жестокие»). Кроме того духовные лидеры отдельных мусульманских стран считают себя полномочными выносить смертный приговор и в отношении граждан других государств, а также лиц, не исповедующих ислам (из наиболее известных примеров – приговоренный в 1989 г. автор «Сатанинских стихов» Салман Рушди, в 1994 г., писательница Таслиме Насрин, автор книги о мусульманском фанатизме «Позор»). Заметим, что подобные меры осуждаются умеренными мусульманскими структурами, однако вынесение приговора (фетвы) обязывает всех мусульман: такое убийство считается их «святым долгом», долгом.

В некоторых государствах действуют суды различных мусульманско-правовых школ (Ирак, Ливан, Судан). В Саудовской Аравии, Бахрейне, Объединенных Арабских Эмиратах система и компетенция мусульманских судов является много ступенчатой и довольно разветвленной; их ведению подлежат рассмотрение как уголовных, так и гражданских дел.

С. А. Ганина

Глава 13. РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В РОССИИ

Современное общество тяготеет к выработке своего мировоззрения, независимого от религиозных символов и мифов, опирающегося на науку, обретающего опору в широком распространении и повышении уровня образованности. Секулярные отношения и взгляды — это значит свободные от прямого религиозного воздействия, не интегрированные в религиозную смысловую структуру. Это относится к важнейшим областям современного общества, его институтам, которые больше не нуждаются в религиозной легитимации. Вместе с тем и сама религия превратилась в *одну из сфер* жизни общества, тогда как прежде она выступала в качестве объединяющей его силы, его «всеобщего синтеза». Теперь она существует в одном ряду с искусством, наукой, философией и т.п.¹¹³⁰

Особенно актуальным и интересным на современном этапе российской истории является вопрос о взаимоотношениях религии с институтами социализации подрастающего поколения, т.е. с институтом образования с одной стороны, и институтом семьи с другой. Религия в последние десятилетия является одним из важных факторов современного российского социального бытия, в связи с чем особую значимость приобретает исследование форм ее влияния на становление и развитие различных сфер общественной жизни, среди которых все

¹¹³⁰ Гараджа В.И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: Наука, 1995. С. 167.

большее внимание привлекает к себе система образования. В этой сфере наиболее спорными и дискуссионными оказались проблемы, связанные с трактовкой вопроса о «светском характере образования», связанные с экспериментами по внедрению ряда новых дисциплин, содержащих знания о религии, в государственную систему образования.

Отделение школы от церкви, а светского образования от религиозного воспитания продолжалось в России, как и в Европе, в течение нескольких веков и стало своего рода традицией, имеющей целый ряд своеобразных исторических и региональных форм. Несмотря на многочисленные заимствования из европейского опыта, имевшие место при создании отечественной системы образования, секуляризационные процессы, сопровождавшие ее становление, по своему содержанию, логике и динамике серьезно отличались, особенно в XX веке, от происходящего в европейских странах. Исследование специфики становления светского начала в современном российском образовании, секуляризационных процессов в образовании и современных тенденций возвращения религиозного знания в систему светского образования представляет собой актуальную научную проблему, которая до сих пор редко рассматривается как в рамках социальной философии, социологии религии и социологии образования, так и в рамках истории и философии образования.

Образование является социальным институтом, который имеет многовековую историю и в настоящее время включает в себя огромное количество учреждений. Цель образовательного процесса тройкая – передача ученикам знаний, социального опыта и умения пользоваться полученными знаниями и опытом. В процессе образования решается множество различных задач, но в самой главной части оно связано с передачей духовной культуры от тех, кто ее производит к тем, кто ее потребляет. Поэтому образование выступает главнейшим условием воспроизводства общественной жизни во всем ее многообразии¹¹³¹.

Действительно, образование ценно тем, что обеспечивает усвоение систематизированных знаний, умений и навыков, готовящих человека к жизни и труду. Традиционно главной составляющей образования считают знания, поскольку именно они культивируют все иные ценности: переживания, отношения и творчество. Однако личностно-ориентированная гуманистическая парадигма образования XXI века приобретение знаний, умений и навыков не рассматривает в качестве явлений первого порядка. Это лишь средство формирования цельной личности, человека «облагороженного образа» (Л.Андреев) и «космического развития» (В.Вернадский). В современной парадигме образования на первое место выходит понимание личности как изначально открытого, проективного (самоактуализирующегося) существа.

Сложность ситуации в современном образовании во всем мире состоит в том, что существующая система образования готовила и продолжает готовить не столько личность, сколько специалиста. Воспитание личности связано с формированием у нее своей точки зрения, самостоятельной позиции в отношении смысла своего существования, значимости тех знаний, которые он получает в

¹¹³¹ Социальная философия. Учебник. Под редакцией И.А. Гобозова. М.: Издатель Савин С.А., 2003. — С.514.

процессе образования. Воспитание личности – это, прежде всего, пробуждение интереса к целям и смыслам своего существования, бытия других людей, человеческого общества. Поэтому учиться в широком смысле слова – это учиться стать человеком, то есть личностью, способной понимать цели и задачи общества, в котором он живет, находить в этой жизни свое место, видеть пути и возможности своего сознательного участия в жизни своей страны. Утилитарный и функциональный подход к обучению и процессу образования, который господствует в настоящий момент, во многом способствует автоматизации личности, отчуждению человека, обособлению его от других во всем, что выходит за рамки профессиональной подготовки.

Подтверждение нашей точки зрения мы находим в трудах Н.Лумана, который в своих работах¹¹³² анализирует процесс социокультурной эволюции воспитания, его функциональной дифференциации. Интересно, что Луман принципиально обозначает социальную систему образования как «систему воспитания». Согласно Луману, понятие «образование» - это та форма, облекаясь в которую воспитание различает себя как систему со свойственной ей средой. Эта форма разворачивается содержательно в процессе социокультурной эволюции¹¹³³.

Согласно позиции Лумана и социализация, и воспитание – это механизмы формирования и изменения личности¹¹³⁴. Но между ними существуют принципиальные отличия. Социализация относится исключительно к закрытой системе – сознанию индивида. Социализация – это процесс построения ожиданий, обеспечивающий самовоспроизводство сознания, и осуществляется она посредством действия или подражания¹¹³⁵. Социализация, по Луману, лишена направленности и вплетена во все социальные контексты¹¹³⁶. В отличие от социализации, воспитание – деятельность, специализирующаяся на изменении личности¹¹³⁷. Она осуществляется только посредством коммуникации; специфика воспитательной коммуникации состоит в том, что она всегда интенциональна, т.е. содержит определенный воспитательный замысел. По мысли Лумана, воспитание дополняет и корректирует результаты социализации. По мере усложнения общества возрастает потребность в дополнении социализации нацеленным воспитанием¹¹³⁸.

¹¹³² Luhmann N., Lenzen D. (Hg.) Das Erziehungssystem der Gesellschaft. F/M., 2002.; Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина. - СПб.: Наука, 2007. - 648 с.

¹¹³³ Рысакова П.И. Концепция воспитания Н. Лумана: системно-функциональный подход // Социологические исследования. 2008. № 2. С. 141.

¹¹³⁴ Luhmann N., Lenzen D. (Hg.) Das Erziehungssystem der Gesellschaft. F/M., 2002. S.30.

¹¹³⁵ Luhmann N. Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. F/M., 1987. S.176.

¹¹³⁶ Luhmann N., Lenzen D. (Hg.) Das Erziehungssystem der Gesellschaft. F/M., 2002. S.53.

¹¹³⁷ Luhmann N. Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. F/M., 1987. S.177.

¹¹³⁸ Там же С. 178.

Луман выделяет две основные операции воспитания – собственно воспитание и селекцию. Т.к. операция воспитания не содержит критериев для определения успешности или неуспешности усвоения знания, то возникает операция селекции, которая предоставляет критерии «успеха/ не успеха» обучения и вводит понятия «лучший/худший»¹¹³⁹. Процесс социальной селекции содержит в себе и указание на воспитательный идеал, к которому направлен весь процесс воспитания в целом. Символом единства воспитания выступает воспитательный замысел. В процессе рефлексии о содержании этого замысла воспитание приходит к определению собственной формулы контингенции («существует так, но может быть иначе» - по Луману)¹¹⁴⁰. Согласно Луману, воспитание обретает собственную формулу контингенции в понятии «образование»¹¹⁴¹. Понятие «образование», сложившееся в XVIII в., означает не сам процесс воспитания, а исключительно его отчетливый результат. Образование – это итог активной работы индивида над собой, символ его общественного успеха¹¹⁴².

Интересно, что динамика развития воспитания рассматривается Луманом исключительно в контексте эволюции европейского общества – его постепенного перехода от сегментарного к стратификационному, а затем и функциональному типу дифференциации. Причем выделение воспитания в самостоятельную функциональную подсистему осуществляется лишь на поздних стадиях общественного развития¹¹⁴³. Изменение воспитания напрямую связано с внутренней дифференциацией его иерархических уровней – усложнением интеракции, уточнением среды, выделением организационного уровня. Вычленение организационного уровня воспитания осуществляется лишь при опоре на государство. В европейских обществах становление общегосударственных образовательных структур датируется второй половиной XVIII в.

Вслед за вычленением интерактивного (появления интеракции по типу «урок» и ролевой дифференциации «учитель-ученик») и организационного уровней (появление школьных организаций) выделяется и самописание – коммуникативный уровень. Применительно к воспитанию таким воплощением ее коммуникационного/ общественного уровня выступает педагогика как своего рода тематическое описание общества (ее формирование Луман относит к XVIII в.). Только при условии окончательного выделения общественного / коммуникативного уровня воспитания становится возможным развитие педагогики как теории рефлексии¹¹⁴⁴. Педагогика разрабатывает собственное определение воспитательного замысла, изменяя тем самым прежнее содержание формулы контингенции «образование». Воспитательная цель обозначается уже не как освоение научных знаний, а как обретение «способности к обучению». Эта воспитатель-

¹¹³⁹ Luhmann N., Lenzen D. (Hg.) Das Erziehungssystem der Gesellschaft. F/M., 2002. S.73.

¹¹⁴⁰ Luhmann N., Lenzen D. (Hg.) Das Erziehungssystem der Gesellschaft. F/M., 2002. S. 183.

¹¹⁴¹ Там же. С. 187.

¹¹⁴² Там же. С. 189.

¹¹⁴³ Там же. С. 111.

¹¹⁴⁴ Там же. С. 202.

ная цель ориентирует индивида на изучение всего, что доступно для изучения, и на необходимость дальнейшего непрерывного обучения в будущем¹¹⁴⁵.

Используя положения Лумана, нам бы хотелось попытаться проанализировать становление института образования в России в общем, и его тесную взаимосвязь с институтами семьи и религии в частности. Для понимания взаимодействия институтов религии, образования и семьи в современном российском обществе необходимо проследить исторический путь формирования этого взаимодействия. Для этого нужно найти и проанализировать первоначальную точку соприкосновения религии и образования, которой является семья.

Семья относится к числу самых древних форм социальной жизни людей. Родственные связи были первоначальной формой организации общества. Понятно, что в условиях неразвитой социальной дифференциации религиозные действия совершались в рамках этой первоначальной социальной структуры. На этой основе возникло предположение: семья и религия находятся между собой в такой тесной связи, что семья может быть понятна именно как «естественный» носитель религии, как религиозное

Если обратиться к отечественной истории, то можно обнаружить, что в русской культурно-исторической сложились и успешно функционировали отлаженные и апробированные механизмы государственного (светского) и религиозного (церковного) регулирования образовательных и воспитательных проблем, возникавших в семье и обществе в разные исторические периоды. При этом следует отметить, что государственное регулирование следует отнести больше к уровню социализации личности (по Лумангу), а религиозное регулирование – к воспитанию личности, формированию целостного мировоззрения человека определенной эпохи.

Княжеская светская власть практически с самого начала российского государства осуществляла контроль над семьей, в частности над процессом воспитания и обучения детей. Судя по «Уставу князя Владимира» (рубеж X-XI вв.) государство с самых первых своих шагов пыталось вмешиваться во внутрисемейные дела, регулировать их. Родители в законодательном порядке наделялись определенными обязанностями, фактически на семью перекладывалась функция родовой общины — подготовка детей к жизни в обществе¹¹⁴⁶. Функция воспитания и образования детей лежала на старшем поколении и на всей семье в целом, а не только на родителях. Поскольку детей в патриархальной семье было много, образование осуществлялось коллективно: все старшие по возрасту (не только отец и мать, но даже прислуга) учили детей, а дедушка с бабушкой олицетворяли собой наивысший авторитет.

Киевская Русь наследовала с принятием христианства (988 г.) зрелую культуру Византии, опережавшую в 9—10 веках по уровню развития школьного дела Западную Европу¹¹⁴⁷. Византия была прямым наследником эллинистиче-

¹¹⁴⁵ Luhmann N., Lenzen D. (Hg.) Das Erziehungssystem der Gesellschaft. F/M., 2002. с. 94.

¹¹⁴⁶ Церковный устав св. Владимира (пространная редакция) // Мрочек-Дроздовский П. Н. История русского права. Приложение 1. М., 1892.

¹¹⁴⁷ Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. – М.: Наука, 1989.

ского порядка семейного воспитания и школьного образования. Если в Западной Европе заботу об обучении юношества взяла на себя церковь, то в Византийской империи, а затем и в Киевской Руси школы основывало государство в лице своих светских правителей. В школах Византии господствовали античные принципы и методы обучения, а содержание образования черпалось из школьных учебников эллинистической эпохи. Поэтому в образовании был силен светский пласт знаний.

На Руси основной объем необходимых для жизни знаний (грамотность и навыки трудовой деятельности), по-видимому, преподавался детям родителями. Именно такое положение вещей предполагает Устав Всеволода, записавший поповского сына, не умеющего грамоте в изгой. Нормальным, очевидно, считалось, что отец-священник обучит своего сына основам своего «ремесла».

Как было показано академиком Б.Д. Грековым существовали различные уровни образования: основа - элементарная грамотность (обучение грамоте и письму), и форма высшего образования - «учение книжное»¹¹⁴⁸. В понятии «учение книжное» очевидно соединилось представление о разных уровнях образования, стоящих выше элементарной грамотности. Судя по всему поступление на учебу было обычным этапом взросления детей из семей, чье социальное положение было хотя бы немного выше среднего. Такое «учение книжное» - обычное дело, необходимая составляющая воспитания.

Уровень и объем преподавания был адаптирован к нуждам социальной среды, выступавшей заказчиком такого образования: надо полагать, что в особенные тонкости учитель не вдавался, ведь далеко не все из учеников планировали карьеру церковного деятеля. Дети, стремившиеся вместо учения заняться играми и баловством, становились, в конце концов, княжескими вельможами или купцами. Давать им слишком большой объем знаний было ни к чему, да и юный возраст обучаемых вряд ли бы позволил выйти за пределы изучения «базового курса» церковной литературы, который и в более позднее время составлял основу древнерусского образования: «Псалтырь», «Часослов» и пр. Для основной массы учеников, приобретенные знания оставались своеобразной «общегуманитарной» (в применении к эпохе можно сказать «общерелигиозной») подготовкой, не связанной напрямую с основным видом профессиональной деятельности, быстро вылетающей из головы, но необходимой для того, чтобы не считаться «невеждами».

В общественном сознании людей того времени присутствовали две противоположные традиции восприятия ценности образования. С одной стороны, для молодежи «приобщение наукам было залогом будущей карьеры»¹¹⁴⁹. Сторонники сурового христианского аскетизма, противники умственной игры и античного образования, видели в нем лишь источник «искушения» и путь к ереси. В представлении средневекового человека широкая начитанность, «философия», нужна человеку, прежде всего, для максимально глубокого *понимания* Божествен-

¹¹⁴⁸ Греков Б.Д. Киевская Русь. Л., 1953. С. 405.

¹¹⁴⁹ Долгов В.В. Представления об обществе в картине мира населения древней Руси. Дисс.... докт. ист. наук. Ижевск. 2008.

ного Писания. Конечная цель образования высшего порядка по древнерусским стандартам - не столько овладение знаниями, сколько приобретение навыка понимания, истолкования фактов жизни и Святых книг, христианского мировоззрения.

Школа и педагогическая мысль, получившие высокое развитие в XI — начале XIII вв., с разгромом древнерусских городов полчищами Батыя (1237—1241 гг.) и установившимся золотоордынским игом (до 1480 г.) — попали в такие условия, когда речь уже должна была идти не о развитии и совершенствовании, а о попытке сохранить крупницы книжной культуры. Забота о просвещении со стороны светских феодалов в это время сводится к домашнему обучению и воспитанию своих детей. Школы книжного обучения практически исчезают. Наступает период резкого отставания Руси от Западной Европы, где именно в XIII веке был осуществлен резкий взлет просвещения, развития высшей школы, рождения университетов.

Престиж грамотности, книжной учености резко снизился в кругах феодальной знати. Ценится главным образом не книжная образованность, а воинские умения. На Руси и в России на долгое время, по сути дела вплоть до XVII в. исчезают государственные школы. Дом и семья становятся чуть ли не единственным местом целенаправленного развития подрастающего человека. Светские феодалы отходят от задач просвещения, а церковные иерархи преследуют лишь свои профессиональные задачи.

Отсутствие государственного вмешательства в процесс обучения значительно усилило на Руси демократическую, народно-педагогическую струю в просвещении. Широкое развитие получают домашне-семейные формы обучения и воспитания. Так как на Руси ремесленники и купцы традиционно практиковали заключение письменных договоров, то параллельно с профессиональным образованием ученикам и подмастерьям давались знания грамоты и счета.

Со второй половины XIV в. активное участие в деле организации центров просвещения занимает черное духовенство. В России началось движение по созданию в труднодоступных для отрядов золотоордынцев местах пустошей-монастырей. Это явление оригинальное, чисто русское, вызванное условиями ига. В Западной Европе роль монастырей в это время резко пошла на убыль, а на Руси — лишь началось. Заинителем этого движения был великий русский просветитель Сергей Радонежский, являющийся выдающимся деятелем отечественного просвещения. В монастырях того времени осуществлялось так сказать средневековое «комплексное» обучение и воспитание. Сами монастыри были и экономическими (хозяйство), и духовными (церковь), и просветительскими (школа-библиотека) центрами.

Следует отметить, что в тот период истории среди обычного населения (посадских и крестьян) грамотных людей было достаточно много. Более того, в Москве XVI века невысоко ценили даже людей просто «грамоты гораздых», предпочитая их тем, кто «словесного любомудрия зело преисполнен, священные

же философии до конца навыкл»¹¹⁵⁰. Таким образом, без обучения в высших школах русский человек достигал высшего образования. Подняться до этого уровня образованности можно было у мастеров книжного учения. Ими были, как правило, приказные дьяки, мастера-«книгописцы». В народе их называли «мирскими дьяками», делом которых было «книги писати и учити ученика грамотной хитрости». Нельзя забывать, что в средневековой России почти во всех ремеслах существовал институт ученичества. Секреты мастерства передавались от мастера ученику и подмастерью в процессе практического изготовления по предлагаемому образцу требуемого изделия, в данном случае, такого изделия, как рукописная книга. Важно отметить, что в предисловиях и послесловиях многих рукописных книг отражены педагогические взгляды «мастеров», а в самом содержании — их высокое методическое мастерство.

Воспитание детей на Руси также осуществляла совместно семья и церковь. Широко использовался метод исповедания детей и подростков¹¹⁵¹. Для осуществления детской исповеди были разработаны специальные «пособия-рекомендации» — «Поновления детям младым». Начиналась исповедь с увещевания, направленного на то, чтобы убедить юного исповедника в необходимости полной и всесторонней исповеди. Для этой цели зачитывались наиболее яркие отрывки из текстов Священного писания, велась доверительная беседа. Само место исповеди в тайном месте церковного помещения настраивало внимание и обостряло все внутренние чувства.

Церковь не удовлетворялась проповедями в церквях и исповедями, она использовала и народные, фольклорные средства для распространения своей идеологии. На Руси появляются, так называемые, «духовные стихи», сходные по форме с эпическими произведениями, а по содержанию с христианской книгой. Нравственно-религиозные понятия, переложенные на былинный лад, на язык народных образов, противостояли мирской былинной стихии. Эти произведения следует считать псевдо-народным средством, пропагандирующим религиозные цели воспитания. Например, в «Стихе о Егории Храбром» (XIV—XV вв.) подвигом считается не служение стране, народу, а служение православной вере.

Вершиной педагогической мысли о семейно-школьном воспитании русского средневековья является «Домострой»¹¹⁵², составленный известным политическим деятелем из окружения Ивана Грозного — попом Сильвестром. Сильвестр, скорее всего, был знаком не только с отечественным, но и с западноевропейским опытом составления подобных пособий («Советы отца сыну» Смиля Фляшки, «Рассуждения об управлении семьей» итальянца Пандольфини, «Парижский хозяин XV в.» и др.). Однако «Домострой» является сугубо национальным творением, средневековой энциклопедией русской жизни. Воспитание детей рассматривается в нем как особая, специфическая и важнейшая отрасль домашнего хозяйства, тесно связанная с целостным семейным бытом. Оба родите-

¹¹⁵⁰ Соболевский А. И. Образованность Московской Руси XV—XVII вв. — СПб, 1894, С. 10—11.

¹¹⁵¹ Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. — Одесса, 1894.

¹¹⁵² Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В.Колесова. М. : Сов. Россия, 1990.

ля отвечают перед богом и людьми за воспитанность своих детей, их готовность к взрослой жизни.

«Домострой» провозглашал священной обязанностью родителей воспитывать детей с младенческого возраста и контролировать как весь ход их образования, так и необходимость подготовки к жизни вплоть до их женитьбы и обзаведения своим хозяйством. Согласно традиции, «Домострой» провозглашает разделение обязанностей в деле воспитания детей между отцом и матерью по половозрастному принципу. На первое место выносятся задачи нравственного воспитания, прежде всего, религиозного, которое, однако, берется в сочетании с традиционными народными воззрениями на образ «совершенного человека». Список нравственных качеств в «Домострое» значителен. Требует «Домострой» и евангельской покорности власть имущим «повиноваться во всем и всякому властителю» от царя и князя до приходского священника.

На второе место в «Домострое» выносятся задачи обучения детей необходимым в жизни знаниям, умениям и навыкам. Большое значение составитель «Домостроя» придает проблеме взаимоотношения родителей с детьми, понимаемое как важнейшее условие правильного воспитания. Также определенное внимание уделено методам и приемам формирования подрастающего человека.

«Домострой» рисует нам домашний быт подобно школьному, где домохозяин является учителем всех домочадцев, в том числе и жены, а задача воспитания состоит с одной стороны в подготовке детей к школьному обучению, с другой стороны — к практической жизни. В обязанности родителей входит и контроль за внедомашней, в том числе и школьной жизнью детей.

Влияние идей, зафиксированных в «Домострое», прослеживается не только в XVII, но и в последующих XVIII—XIX вв., а в старообрядческой среде эта книга продолжала оставаться руководством по домашнему воспитанию и образованию детей и в XX веке.

Со времени правления Петра I (1689-1725) домостроевский уклад жизни семьи начал трансформироваться. Возросло подчинение воспитания и образования молодежи государству. Оно отделило молодых от старшего поколения «пропастью» светского образования. Очевидно, переход от прежнего православного семейного уклада к западному образцу противопоставлял семейные ценности и нормы поколений, способствуя открытым и, возможно, даже в чем-то одобряемым государством конфликтам между ними.

В эпоху Петровских преобразований, внесших изменения во все сферы экономики и культуры, резко менялся быт семей, прежде всего, в среде дворянства и купеческого сословия. В это время государство вырабатывает строгие требования к воспитанию детей в семье. Некоторые из них мы находим на страницах интереснейшего памятника «Юности честное зерцало, или Показание к житейскому обхождению», напечатанному в 1717 году. «Юности честное зерцало» требует уважения детей к родителям как неперемennого условия их правильного воспитания. Задача родителей воспитывать детей, исходя не из народных традиций, а из новых требований придворного этикета. Родители обязаны обучать детей манерам, правилам культурного поведения за столом, в обществе

на улице и т. п., учить конной езде, танцам, умению красноречиво говорить: «может добрый разговор учинить, к тому же красноглазлив и в книгах научен, оный может с такими досугами прямым придворным человеком быть»¹¹⁵³. С раннего детства ребенку внушалось, что необходимо осознавать свой гражданский долг и служить обществу и государю верно на любом поприще – военном или гражданском.

Новые потребности в образованных кадрах поставили Петра I перед необходимостью поиска способов и форм их подготовки. Государственный бюрократический аппарат нуждался не просто в грамотных людях: по результатам исследований уровень грамотности в России к началу XVIII века находился на достаточно высоком уровне. Есть данные, что в стране 96 % купечества, 65 % землевладельцев, 40 % посадского населения и 15 % крестьян владели грамотой¹¹⁵⁴. Но, как было выше сказано, бюрократический аппарат управления нуждался в специально подготовленных к государственной службе людях. «В условиях формирования русской нации и национальной культуры ... нараставшие изменения в укладе жизни и быту диктовали необходимость подготовки отечественных художников, архитекторов, музыкантов и скульпторов»¹¹⁵⁵. С начала XVIII в. в системе образования и домашнего воспитания усилился светский пласт знаний. В соответствии с требованиями времени в содержание образования все больше включались сведения о реальном мире. Повышение образованности вызывало стремление личности освободиться от устаревших канонов мышления и практической жизни. Это не могло не сказаться на реформировании системы образования.

Реформы, проведенные Петром I, имели поворотное значение в истории начавшего свое формирование российского образования, и новизна эта, как заключается не столько в европейских ее корнях, сколько в изменении ее интенции. Опираясь на культурные традиции Северной Европы, Петр провел секулярную реформу, приведшую к вытеснению религиозного знания из системы государственного образования. Приоритетами в образовании стали государственная польза, невозможная без просвещения народа, приобщения его к мировому уровню знаний, которые сочетались с задачами религиозно-конфессионального воспитания и приобщения к духовным ценностям. Государственная система образования развивалась в условиях частой смены концепций и постоянных реформ, формируясь как система светского (общегражданского) образования, которое пришло на смену собственно церковного. Сам термин «светскость» получил распространение в Западной Европе в начале Нового времени. Во многом это был период размежевания католичества и протестантизма, формирования национальных государств, расхождения сфер влияния религии, искусства и науки.

¹¹⁵³ Ключевский В.О. Курс русской истории: В 9 т. М.: Мысль, 1989. Т.5. С. 155.

¹¹⁵⁴ Очерки русской культуры XVII в. / под ред. А.В. Арциновского. М., 1979. С. 27.

¹¹⁵⁵ Очерки по русской культуре XVIII в.: в 4 т. / под ред. Б.Н. Рыбакова. М., 1985. Т.2. С. 143.

Интересно, что модель семейного поведения (сформированная на основе крестьянской семьи), действовавшая в XVII—XIX вв., обуславливалась, главным образом людьми воззрениями на брак, семью, детей. Эти взгляды своим происхождением и бытованием обязаны комплексу социально-экономических и религиозно-мировоззренческих факторов. В ряду социально-экономических следует отметить невозможность существования крестьянского хозяйства вне семейной формы, высокая смертность, не обеспеченная государством и слабо обеспеченная сельской общиной старость были важнейшими. Представления о ценности семьи и детей, о священности и нерасторжимости брака нашли свое воплощение в нормах обычного права и крестьянской этики, которая в принципе совпадала с христианской православной этикой. Несоблюдение обычая и этических норм ставило крестьянина вне общины и по существу вне общества, потому что для подавляющего большинства крестьян до самого конца императорского режима община была его микрокосмом, где проходила вся его жизнь от рождения до могилы.

В XIX в. в России формируется коммуникативный уровень воспитания — педагогика как тематическое описание общества и теоретическое осмысление воспитания. Более того, появляются педагогические концепции, ставящие личность ребенка во главу всего воспитательного процесса. Многие отечественные и зарубежные учёные определяют Новое время (XVII-XVIII вв.) появлением нового образа детства, ростом интереса к ребенку в сферах образования и культуры в Западной Европе. Вопросы детства привлекали зарубежных учёных прошлого. Значительную роль в восприятии феномена детства сыграло произведение Ж.Ж.Руссо «О воспитании». В его произведении мы находим истоки гуманного подхода к детству, который впервые открывает период детства, как самобытный этап человеческой жизни.

Педагогической интерпретацией идеи гуманизма в России является концепция свободного воспитания, которая в отечественной педагогике возникла и развивалась как альтернатива традиционной семейной педагогике, основанной на принуждении подражании, нивелирующей личностное, творческое начало в ребенке. Идея раскрытия сущностных сил ребенка, развертывание заложенного в нем творческого потенциала в условиях ненасильственного, природосообразного, свободного воспитания была воспринята русскими педагогами из учения Ж.-Ж. Руссо.

Теоретические и практические разработки гуманистического направления в русской педагогике и философии представлены в работах выдающихся деятелей просвещения П.Ф.Лесгафта, Н.И.Пирогова, Л.Н.Толстого, К.Д.Ушинского и др. В это время в России была проведена крестьянская реформа. Отмена крепостного права существенно повлияла на нравственный климат общества. В общественном мнении утвердилась мысль о равноправии всех людей, о достоинстве личности человека, о необходимости гуманного отношения друг к другу. В педагогических журналах этого периода «Журнал для воспитания», «Учитель», «Семья и школа», «Педагогический вестник» актуализируются педагогические проблемы, связанные с детством и систематическим изучением внутреннего ми-

ра ребенка. Общее состояние научной и педагогической мысли оказало влияние на становление отечественной психологии развития. Распространение генетического принципа в науке создало возможность изучения основных ступеней развития человека, начиная с раннего детства. Изучение детства привлекло особое внимание исследователей по целому ряду причин: описывая процесс психического развития человека в первые годы жизни, ученые пытались понять тенденции его биологического и социального созревания, историю его умственного развития, разобраться в психологии взрослого человека. Особые надежды на познание детства возлагала общественность на педагогику, было признано, что без знания закономерностей детского развития невозможно совершенствовать педагогическую практику¹¹⁵⁶.

Семейные отношения рубежа нового индустриального общества (XIX-XX вв.) регулировались нормами Свода законов российской империи (Свод законов гражданских), согласно которому родители не только имели право, но и были обязаны воспитывать своих детей¹¹⁵⁷. Воспитание состояло в приготвлении их к полезной деятельности, т.е. в определении сыновей на службу, а дочерей замуж. Родители должны были обращать особое внимание на нравственное образование детей и стараться домашним воспитанием приготовить их нравы и содействовать правилам правительства. Содержание несовершеннолетних детей должно было соответствовать материальным возможностям родителей. Свод законов гражданских не содержал специальных норм о правах и обязанностях детей, но их можно проследить по главе, посвященной родительской власти. Основными обязанностями детей того времени были: оказание родителям чистосердечного почтения, послушания, покорности и любви; необходимости сносить родительские увещания и «исправления» терпеливо и без ропота и др.

Кульминация ограничения семейного самоуправления государством пришла на XX в., когда утвердилась позиция многих западных стран в том, что родительские права предоставляются государством, а роль родителей сводится к воспитанию детей согласно нормам общественного порядка. Постепенно отменялось доминирование права родительского наказания, а решение многих вопросов, касающихся детей, было отдано на усмотрение органов по делам несовершеннолетних.

Советское государство с первых дней своего существования приступило к активному реформированию гражданского законодательства, в том числе в части, регулирующей брачно-семейные отношения. Прежде всего, из процесса этой регуляции была исключена Православная церковь.

В советский период была сформирована система воспитания, жестко подчинявшая личность и ее интересы обществу, поставившая на первый план внедрение в сознание учащихся политико-идеологических доктрин. Система коммунистического воспитания оказалась мощной и эффективной.

¹¹⁵⁶ Ганина С.А. Концепция свободного воспитания: опыт социально-философской рефлексии феномена детства // Общество. Среда. Развитие. - 2012 - № 1. – С.

¹¹⁵⁷ Семейное право: учебник для студентов вузов / под ред. П.В. Алексия, И.В. Петрова. А.Н. Кузбагарова. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. С. 46.

Вскоре после октября 1917 г. началось разрушение существующей системы образования, уничтожались прежние структуры школьного управления, закрывались частные учебные заведения, было запрещено преподавание древних языков и религии. На протяжении 1918 г. вышел ряд правительственных документов, которые должны были стать законодательной основой школьной реформы: об отделении церкви от государства и школы от церкви, о праве нерусских народов открывать учебно-воспитательные учреждения с преподаванием на родном языке. О введении во всех типах школ совместного обучения и др.

В течение 1920-х гг. дореволюционная структура школьного образования была фактически ликвидирована. В эти годы проверялись варианты структуры школьного обучения. Готовились новые учебные программы, вводилось трудовое обучение, школьное самоуправление. Была основана государственная система опытно-показательных учебных заведений (ОПУ), превратившееся в последствии систему учреждений дополнительного образования детей.

Система религиозного образования также претерпела серьезные изменения. В дореволюционной России в середине XIX — начале XX вв. в структуре Русской Православной Церкви функционировала система религиозных учебных заведений, охватившая все уровни образования. В 1884 г. было законодательно оформлено создание церковно-приходских школ, т.е. начальных общеобразовательных учебных заведений и к 1905 г. действовало 42 696 церковно-приходских школ и школ грамоты, в которых обучалось 1 983 817 учащихся¹¹⁵⁸. Причем выпускники церковно-приходских школ могли продолжить свое образование в создававшихся с 1884 г. церковно-учительских, и с 1895 г. — второклассных учительских школах, также подведомственных Св. Синоду. Эти учебные заведения осуществляли подготовку педагогических кадров для начальных церковных школ. Причем, даже, несмотря на узкопрофессиональную направленность учительских школ, получаемое образование позволяло их выпускникам не только заниматься педагогической деятельностью, но и поступить в высшие учебные заведения, в том числе и светские.

Для получения духовного образования мужчины могли поступать в семинарии, а затем в академии, уровень которых в то время был вполне сравним с университетским образованием.

Не были лишены возможности получить образование и женщины. С 1868 года получают стройную организацию епархиальные женские училища, которые по уровню образования, приближались к женским гимназиям. В 1914 г. система религиозного образования получила свое структурное завершение: при московском Скорбященском монастыре был открыт Женский Богословско-педагогический институт, который стал третьим государственным высшим женским учебным заведением.

В таком виде система церковных учебных заведений просуществовала до Февральской революции 1917 г., после которой Временное правительство законом от 20 июня 1917 г. передало в ведение Министерства народного просвеще-

¹¹⁵⁸ Чехов Н.В. Народное образование в России с 60-х гг. XIX в. — М., 1912. С.105.

ния все школы, финансируемые на средства государства, в том числе церковно-приходские школы, второклассные и церковно-учительские. Если при Временном правительстве речь шла лишь о передаче государству церковно-приходских и церковно-учительских школ, финансируемых из государственного бюджета, то Советская власть поставила вопрос вообще о передаче дела образования и воспитания из духовного ведомства в ведение Наркомпроса, которому по постановлением от 11 декабря 1917 г.¹¹⁵⁹ переподчинялись все духовно-учебные заведения, в том числе епархиальные женские училища¹¹⁶⁰.

Изданный 23 января 1918 г. декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в законодательном порядке прекратил существование церковной системы народного образования. Все образование стало светским. Поменялась сама методика преподавания, все «поповское» и «царское» было удалено из общеобразовательных предметов, к примеру, из истории России и литературы. Впоследствии вся система образования была пропитана основной идеологией коммунизма и материализма. Такая ситуация просуществовала вплоть до конца XX века, когда после принятия Конституции РФ основные свободы и права граждан перестали быть просто лозунгами. Отразилось это и на деятельности религиозных объединений.

В годы Советской власти система религиозного образования была фактически разрушена, а преобладающей идеей воспитания и образования был атеизм, причем атеизм как форма идеологии, а не форма культуры. Утрата традиций религиозного образования сказывается на сегодняшней ситуации в этой сфере.

Вслед за изменением вероисповедной политики российского государства и принятием в 1997 г. Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» активизируется образовательная деятельность религиозных объединений. Русская православная церковь (Московский Патриархат), самая многочисленная по количеству последователей в большинстве регионов России, наиболее активно ищет пути возрождения утраченных позиций, в том числе и через взаимодействие с государственными учебными заведениями, решая вопрос включения в учебный процесс религиозных дисциплин. В то же время и светские учебные заведения оказались вовлечены в процесс переоценки ценностей в отношении религии.

В настоящее время существует несколько путей получения знаний о религии: первый - в стенах конфессиональных учебных заведений; второй, который вызывает наибольшее количество споров среди ученых, юристов, учителей, - преподавание религиозных предметов, таких как «Основы православной культуры», в светской школе; третий - религиозно-научное образование.

¹¹⁵⁹ Постановление от 11.12.1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Комиссариата по народному просвещению». // Декреты Советской власти. Т. I. М., Гос. изд-во полит. литературы, 1957. – С. 39.

¹¹⁶⁰ Козлов К.В. Православное религиозное образование в России во второй половине XIX – начале XX вв.

Термин «светский» (секулярный, секуляристский) широко используется в современной литературе, однако даже поверхностное исследование выявляет факт смешения в его рамках совершенно разных понятий. Первоначально он обозначал не отсутствие религиозности, но именно сферу собственно гражданских интересов верующих сограждан. В советский период слово было признано устаревшим, заменившись понятием «атеистического мировоззрения», тогда как в современной культуре данный термин стал соотноситься с понятиями «толерантность» или «лаицизм», выступая как обозначение родового признака государства, которое нейтрально относится ко всем вероисповеданиям и мировоззренческим убеждениям своих граждан, являясь независимым от духовенства и свободным от любой теологической концепции.

Анализ употребления понятия «светский характер образования в государственной школе» и его трактовки в современной научной литературе приводит к выводу, что все они тяготеют к четырем основным позициям: «проправославного консенсуса», «юридизма», «лаицизма» и «клерикализма».

Первая позиция – это преимущественно требования к содержанию образования, к тому, что именно изучается о религии, т.е. требования «культуросообразности», в большинстве случаев совпадающей с приоритетным интересом к православию.

Вторая позиция характеризуется выведением на первый план формальных требований к организации образовательного процесса – к процедурным аспектам того, каким образом организуется изучение религии в государственной школе, к условиям организации учебно-воспитательной деятельности, касающимся по преимуществу обеспечения права на свободу совести каждого ребенка.

Третья позиция сводится к стремлению вообще освободить мировоззрение подрастающего поколения от «религиозных пережитков», тогда как четвертая, наоборот, к стремлению «воцерковить всех», порой даже силой, вопреки юридическим нормам и мнению самих учащихся, но ради «спасения молодого поколения от безнравственности».

Таким образом, можно говорить о четырех формах конструирования «светскости» в современном российском образовании, первая из которых тяготеет к пониманию светскости как обозначения «православных мирян» как граждан РФ, тогда как вторая – граждан РФ, в большинстве своем идентифицирующих себя как «православных верующих», наряду с верующими других конфессий и «неверующими» других мировоззренческих предпочтений, в то время как третья – «свободомыслящих граждан», а четвертая – «преданных юрисдикции», только временно являющихся гражданами РФ перед лицом «вечности».

В сфере образования общая тенденция, наблюдаемая сегодня во многих странах мира, выражается в секуляризации образования. При этом имеется в виду не столько исключение религии из сферы образования, сколько перераспределение ответственности за образовательные процессы. В современных условиях государство несет главную ответственность за вопросы образования. Одно из проявлений такой секуляризации видится в усилении контрольных и надзорных функций государства, в том числе в негосударственном образовательном секто-

ре, подчинении религиозных организаций государственным стандартам и требованиям, касающимся образовательной деятельности¹¹⁶¹.

Согласно Большой советской Энциклопедии, образование - процесс и результат усвоения систематизированных знаний, умений и навыков. В процессе образования происходит передача от поколения к поколению знания всех тех духовных богатств, которые выработало человечество, усвоение результатов общественно-исторического познания, отражённого в науках о природе, обществе, в технике и искусстве, а также овладение трудовыми навыками и умениями.

Так же определяется, что образование есть необходимое условие подготовки к жизни и труду и основное средство приобщения человека к культуре и овладения ею¹¹⁶².

В рамках нашего исследования видится необходимым определить, как в настоящем этапе развития общества и государства соотносятся понятия «светское», «духовное» и «религиозное образование» (и современные модификации этих понятий).

Духовное образование, по мнению преподавателя Белгородского Государственного Университета, Козлова К.В., - это иерархично структурированная система профессиональных (среднеспециальных и высших) учебных заведений, образовательная деятельность которых направлена на подготовку священно- и церковнослужителей, и в которых религиозная компонента содержания образования является доминирующей. Система духовного образования Русской Православной Церкви включает духовные училища, семинарии и академии.

Религиозное (церковное, церковно-гражданское, конфессиональное) образование понимается как промежуточный между духовным и светским тип образования, содержание образования которого включает наряду с общеобразовательной (или профессиональной) компонентой и религиозную (теоретическое изучение основ вероучения и построенную на религиозных ценностях систему воспитания), реализующуюся в учебно-воспитательной деятельности церковных образовательных учреждений. В структуре Русской Православной Церкви это — Православные гимназии, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, Православный университет св. Иоанна Богослова и др. Данные учебные заведения не являются ориентированными на профессиональную подготовку священнослужителей, скорее наоборот, их выпускники — воцерковленные миряне¹¹⁶³.

Религиозная социализация – «процесс вхождения человека или группы людей в религиозный уклад жизни, усвоение ими религиозных ценностей или норм поведения и, как следствие этого, изменение взаимоотношений с обществом, обусловленных исповедуемыми религиозными законами¹¹⁶⁴.

¹¹⁶¹ Подопригора Р.А. Государство и религиозные организации в сфере образования: зарубежный опыт // Журнал «Религия и право», 2003, № 2

¹¹⁶² Большая Советская Энциклопедия.

¹¹⁶³ Козлов К.В. Православное религиозное образование в России во второй половине XIX – начале XX вв.: <http://www.rlinfo.ru/projects/seminar-10-let/kozlov.html>

¹¹⁶⁴ Склярова Т.В. Религиозная социализация // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2009. выпуск 4 (15). С. 16.

В.Г. Безрогов предлагает рассматривать религиозную социализацию как становление верующего, происходящее в определенном конфессиональном (вероисповедательном) и социокультурном контексте. Безрогов указывает (интерпретируя процесс религиозной социализации в рамках конструктивистской концепции П. Бергера и Т. Лукмана), что становление верующего осуществляется посредством интериоризации ими мировоззренческих стереотипов, идеологических предубеждений, стратегий поведения, присущих их конфессиональному социокультурному окружению. Причем, по мнению автора, представление о сущности религиозной социализации в западно-христианской традиции будет существенно отличаться от представления в восточно-христианской традиции. В первом случае религиозная социализация будет рассматриваться как превращение человека в верующего субъекта, а во втором – как процесс воцерковления, становления членом прихода, общины, вписанной в этноконфессиональные рамки¹¹⁶⁵.

Воцерковление – добровольное признание человеком влияние церкви через усвоение себе установленного в ней образа жизни и образа мыслей¹¹⁶⁶.

Воцерковление в аспекте религиозной социализации может пониматься как двусторонний процесс религиозного просвещения и образования: речь идет с одной стороны, о получении личностью теоретического и опытного знания православной веры, с другой стороны, о просветительской и образовательной деятельности РПЦ, направленной как к детской, так и ко взрослой аудитории¹¹⁶⁷.

Религиозные организации во многих странах не ограничиваются только религиозным образованием, они владеют общеобразовательными школами, светскими колледжами и университетами. К примеру, в Нидерландах в государственных школах религия не преподается с начала XX века, но одновременно с этим больше половины, а то и 2/3 всех учебных заведений - католические и протестантские с конфессиональным образованием¹¹⁶⁸.

Принцип светскости образования является одной из гарантий реализации человеком свободы совести, так как только в условиях светского образования человеку предоставляется свобода выбора мировоззрения и устраняется угроза дискриминации по религиозным основаниям. В случае нарушения требований светскости возникают препятствия для реализации конституционно гарантированных свободы совести и свободы вероисповедания.

При этом не следует забывать, что духовная составляющая является неотъемлемой частью жизни российского общества, которую призваны учитывать социальная философия, социология, педагогика и юриспруденция. Образовательное пространство не является неким полем, изолированным от остальной

¹¹⁶⁵ Безрогов В.Т. Социальное пространство личности. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива // Развитие личности. 2002. № 4.

¹¹⁶⁶ Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.

¹¹⁶⁷ Игумен Петр (Мещеринов). Проблемы воцерковления // Киевская Русь, 2007.

¹¹⁶⁸ Пилле Валк. Развитие религиозного образования в эстонской школе. Религия и право, 2004. №4

социальной жизни, наоборот, институт образования – только одна из частей социальной системы, где как феномен «светскости», так и «религиозности» могут быть рассмотрены как определенные символические «конструкты», формирующиеся в процессах генерирования и конкуренции культурных значений на пересечении сфер политики государственно-конфессиональных отношений, «Медиа» (СМИ, особенно ТВ, кино, театр, перформанс и т.п.) и собственно образования, взятых в контексте исторических и социологических измерений современного глобального общества.

Приоритетом современного образования, безусловно, является саморазвитие личности ребенка в свободных формах жизнедеятельности. При этом преодоление отчуждения личности от духовности (знаний, норм, и ценностей), мыслится как слияние горизонтов индивидуального и культурно-исторического жизненных миров. Открывая для личности пространство со-бытия с другими Я, образование призвано восстановить смысловую целостность культурного поля, что в свою очередь предполагает владение языковыми кодами, необходимыми для понимания культурного контекста. В связи с этим приобретают особую актуальность герменевтические аспекты образования, т.к. интерпретация необходимо включает креативный элемент, т.е. должна выступать как актуализация всегда незавершенного творческого процесса. Но в этом сотворчестве потребности индивидуальной самореализации представляются весомее задач «общего дела», культурной и исторической преемственности.

Смысловое значение «образование» от «образовывать» близко глаголам «выводить» или «вызывать», например, наследственные потенции, силы, возможности ребенка для перевода их из одного состояния в другое, более обширное и качественное. Современные смысл образования все чаще связывают с формой или способом вхождения, вживания индивида в мир, ценностное бытие, в природу и культуру. Дать образование - это значит помочь осуществить индивиду его собственные и родовые человеческие смыслы жизни, развить всю его человеческую сущность в соответствии с современным историческим уровнем социума.

Библиографический список

1. Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. — Одесса, 1894.
2. Безрогов В.Т. Социальное пространство личности. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива // Развитие личности. 2002. № 4.
3. Ганина С.А. Концепция свободного воспитания: опыт социально-философской рефлексии феномена детства // Общество. Среда. Развитие. - 2012 - № 1. – С. 183-186.
4. Гараджа В.И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — М.: Наука, 1995 — 223 с.
5. Греков Б Д. Киевская Русь. Л.Госполитиздат,1953. 568 с.

6. Долгов В.В. Представления об обществе в картине мира населения древней Руси. Дисс.... докт. ист. наук. Ижевск. 2008.
7. Домострой / Сост., вступ. ст., пер. и коммент. В.В. Колесова. М.: Сов. Россия, 1990. 303 с.
8. Игумен Петр (Мещеринов). Проблемы воцерковления // Киевская Русь, 2007.
9. Ключевский В.О. Курс русской истории: В 9 т. М.: Мысль, 1989. Т.5. 296 с.
10. Козлов К.В. Православное религиозное образование в России во второй половине XIX — начале XX вв.: <http://www.rinfo.ru/projects/seminar-10-let/kozlov.html>
11. Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. — М.: Наука, 1989. 460 с.
12. Луман, Н. Социальные системы. Очерк общей теории. / Пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н.А. Головина.— СПб.: Наука, 2007.— 648 с.
13. Очерки по русской культуре XVIII в.: в 4 т. / под ред. Б.Н. Рыбакова. М., 1985. Т.2. 408 с.
14. Очерки русской культуры XVII в. / под ред. А.В. Арциновского. М., 1979. Ч.1. 350 с.
15. Пилле Валк. Развитие религиозного образования в эстонской школе. Религия и право, 2004. №4
16. Подопригора Р.А. Государство и религиозные организации в сфере образования: зарубежный опыт // Журнал «Религия и право», 2003, № 2
17. Постановление от 11.12.1917 г. «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Комиссариата по народному просвещению» // Декреты Советской власти. Т.1. М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1957.
18. Рысакова П.И. Концепция воспитания Н. Лумана: системно-функциональный подход // Социологические исследования. 2008. № 2. С. 141-145.
19. Семейное право: учебник для студентов вузов / под ред. П.В. Алексия, И.В. Петрова. А.Н. Кузбагарова. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. 319 с.
20. Склорова Т.В. Религиозная социализация // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2009. выпуск 4 (15). С. 7-17.
21. Соболевский А. И. Образованность Московской Руси XV—XVII вв. — СПб, 1894.
22. Социальная философия. Учебник. Под редакцией И.А. Гобозова. М.: Издатель Савин С.А., 2003. — С.514.
23. Церковный устав св. Владимира (пространная редакция) // Мрочек-Дроздовский П. Н. История русского права. Приложение 1. М., 1892.
24. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005. 297 с.
25. Чехов Н.В. Народное образование в России с 60-х гг. XIX в. — М., 1912.
26. Luhmann N. Soziologische Aufklärung 4. Beitrage zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. F/M., 1987.
27. Luhmann N., Lenzen D. (Hg.) Das Erziehungssystem der Gesellschaft. F/M., 2002.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Религия в образовательном контексте.

Религиозное образование – это целенаправленный процесс обучения и воспитания, осуществляемый на основе определенного религиозного вероучения в интересах религиозного объединения и личности, сопровождающийся приобретением знаний о религиозном вероучении, религиозной практике, культуре и жизни религии и представляющего ее религиозного объединения, формированием качеств личности и образа жизни человека на основе соответствующего религиозного вероучения, в том числе присущих ему нравственных ценностей. (Колодин А.В. *Религиоведческое и религиозное образование: сущность, специфика, проблемы реализации в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации. Дис... канд. филос. наук. М., 2007.*)

Религиоведческое образование ставит своей целью распространение научных знаний о религии как социальном явлении, обучение научным методам изучения религии. Оно стремится к воспитанию мировоззренчески, религиозно и национально терпимой личности, обладающей широким культурным кругозором и навыками доброжелательного общения с людьми иных национальностей, религиозных взглядов и мировоззренческих позиций. (Колодин А.В. *Религиоведческое и религиозное образование: сущность, специфика, проблемы реализации в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации. Дис... канд. филос. наук. М., 2007.*)

Обучение религии – несветская форма религиозного образования, осуществление под управлением или контролем определенной религиозной организации узкопрофессиональной подготовки служителей культа, а также катехизации и воцерковления либо аналогичных форм в нехристианских религиозных объединениях, направленных на привлечение обучаемого в религиозное объединение. (Колодин А.В. *Религиоведческое и религиозное образование: сущность, специфика, проблемы реализации в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации. Дис... канд. филос. наук. М., 2007.*)

Религиозно-культурологическое образование – целенаправленный процесс обучения и воспитания, осуществляемый на основе определенного религиозного мировоззрения в интересах личности и общества, сопровождающийся приобретением знаний о религиозном вероучении, культуре и традиционном укладе жизни в религии, которую учащийся выбрал для изучения. К учебным курсам религиозно-культурологического образования относятся, например: учебный курс «Основы православной культуры» – для желающих изучать традицию православного христианства, учебные курсы «Мы изучаем ислам», «Основы исламской культуры» и т. д. – для желающих изучать мусульманскую традицию, учебный курс «Традиция» – для желающих изучать традицию иудаизма, учебный курс «Культура протестантизма» – для желающих ее изучать и др. (Колодин А.В. *Религиоведческое и религиозное образование: сущность, специфика,*

проблемы реализации в государственных и муниципальных образовательных учреждениях Российской Федерации. Дис... канд. филос. наук. М., 2007.)

Профессиональное религиозное (духовное) образование включает специальную подготовку, которая, будучи значимой для членов данной религиозной организации, последователей данной религии, не имеет общесоциальной значимости. Эта подготовка ориентирована на внутреннюю духовную жизнь религиозной общины, связанную с получением, как считают, например, православные верующие, особой поддержкой от Бога, особых духовных даров в Таинствах и обрядах, принятых в Церкви. В исламе или иудаизме эта специфика профессионального религиозного образования выражена в меньшей степени, но и там имеется некоторая область внутреннего религиозного опыта, культовой практики, наставничества, особых взаимоотношений религиозного руководителя и рядовых последователей и т.п., которая осваивается учащимися в иных условиях, нежели светские образовательные программы, и не регулируется государственными образовательными стандартами по ряду параметров. Прежде всего – в отношении содержания образования и условий его получения (порядок зачисления учащихся, выбор форм обучения, права участников образовательного процесса и т.д.). (*Метлик И. В. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. № 7.*)

Религиозное образование по организационной принадлежности осуществляется в организациях и учреждениях Русской Православной Церкви (церковное образование), в исламских, буддийских, иудаистских и др. религиозных организациях и учреждениях, т.е. тех, которые учреждены религиозными организациями самостоятельно либо совместно с другими учредителями, признаны или контролируются ими каким-либо образом. (*Метлик И. В. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. № 7.*)

Религиозное образование по содержанию осуществляется с целью повышения объема, уровня и качества знаний человека о той или иной религии, религиозной культуре. Оно реализуется в обществе в организациях и учреждениях системы образования религиозных конфессий, в семье, в средствах массовой информации, учреждениях культуры, в образовательной деятельности других социальных институтов, учреждений и частных лиц, в том числе и в государственных и муниципальных образовательных учреждениях в соответствии с их образовательными программами, учебными планами, программами учебных курсов и дисциплин. (*Метлик И. В. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. № 7.*)

Религиозное образование по мировоззренческому основанию осуществляется на мировоззренческой, духовно-нравственной основе той или иной религии, опирается на сложившееся в данной религиозной традиции мировоззрение и уклад жизни. Оно реализуется в организациях и учреждениях системы образования религиозных конфессий при изучении всех учебных дисциплин, в семье, в средствах массовой информации, учреждениях культуры, в образовательной де-

тельности других социальных институтов, учреждений и частных лиц, в том числе и в государственных и муниципальных образовательных учреждениях. Определяющий фактор — право свободного выбора, предоставляемое учащимся и (или) их родителям (законным представителям) при условии выполнения основной образовательной программы учреждения и соблюдения законных прав и интересов всех участников образовательного процесса. Право на получение светского образования в соответствии с убеждениями, принятыми в семье, в том числе и религиозными, зафиксировано как в признанном нашим государством международном законодательстве, так и в российском. (*Метлик И. В. Изучение религии в системе образования // Педагогика. 2003. № 7.0*)

Религиозное обучение и образование - система профессиональной подготовки служителей религиозных культов, специалистов-теологов, преподавателей богословия в духовных учебных заведениях и религиозное обучение населения. Религиозное обучение и образование используется церквями и миссионерами для распространения религии среди неверующих и иноверцев, вербовки прозелитов. // БСЭ. <http://slovari.yandex.ru/>

Религиозное воспитание — целенаправленное и планомерное возвращение верующих посредством внушения им мировоззрения, мироощущения, норм отношений и поведения, соответствующих догматам и вероучительным принципам определённой конфессии (вероисповедания). Религиозное воспитание - составная часть относительно контролируемой социализации верующих (наряду с семейным воспитанием и социальным воспитанием). В основе Р.в. лежит феномен удвоения мира и его сакрализации (от лат. *sacrum* - священное), т.е. наделения явлений окружающей действительности и личностного начала человека священным содержанием, придания особого смысла обыденным мирским процедурам через их обрядовое освящение.

Выделяют два уровня религиозного воспитания - рациональный и мистический (Т.В. Складорова). Рациональный уровень включает в себя три основных компонента - информационный, нравственный и деятельностный, содержание которых имеет конфессиональную специфику. Мистический уровень тесно связан с рациональным и его можно охарактеризовать лишь настолько, насколько он в нём проявляется. Мистический уровень в значительно большей степени, чем рациональный, имеет конфессиональную специфику. Например, мистический уровень религиозного воспитания в христианском воспитании включает в себя подготовку и участие в различных таинствах, домашнюю молитву, воспитание чувства благоговения и почитания святынь.

В процессе религиозного воспитания используются различные формы, многие из которых аналогичны по внешним признакам формам социального воспитания (урочная система, семинары, лекции и пр.; праздничные мероприятия, экскурсии, любительские объединения, хоры, оркестры и т.д.), но приобретают сакральный смысл, наполняясь специфическим для религиозного воспитания в той или иной конфессии содержанием.

Религиозное воспитание осуществляют священнослужители, педагоги конфессиональных и светских (в ряде стран) учебных заведений, воспитатели

детских и юношеских объединений (действующих при религиозных и светских организациях, например, скаутских); средства массовой коммуникации, контролируемые религиозными организациями. В семье и окружающей социальной среде религиозным воспитанием занимаются верующие (родители, родственники, члены религиозной общины и пр.).

В процессе и в результате религиозного воспитания у верующих формируются специфическая для конкретной конфессии ценностно-нормативная система, особенности мышления и поведения, стиль жизни, а также стратегии адаптации и обособления в социуме. (*Бим-Бад Б.М. Педагогический энциклопедический словарь. — М., 2002. С. 238*)

Религиозное воспитание - это воспитательная система, основанная на догматах какой-либо одной конкретной религии. Через воспитательное воздействие религия проникает в душевную жизнь человека и направляет его волю к совершению действий, требуемых религией. Религия способствует сдерживанию страстей, дает смысл жизни и делам, гармонизирует бытие, нравственно направляет. С помощью религии можно воспитывать цельный характер, в котором ум, просвещенный богословием, соединяется с сердцем и волей к деятельности. Религиозная область богаче житейских примет и поверий, она умиротворяет человека, успокаивает душу, учит любить родителей и близких, прощать врагов, видеть мудрость и добро, жить в благодати всемогущего Творца. Никакое воспитание нельзя лишать религиозности еще и потому, что религия есть основа культуры человека. Его нельзя противопоставлять светскому воспитанию, они непременно должны слиться в единую систему. (*Безрукова В.С. Основы духовной культуры:энциклопедический словарь педагога. М., 2000 г.*)

Духовное образование - это иерархично структурированная система профессиональных (среднеспециальных и высших) учебных заведений, образовательная деятельность которых направлена на подготовку священно- и церковнослужителей, и в которых религиозная компонента содержания образования является доминирующей. Система духовного образования Русской Православной Церкви включает духовные училища, семинарии и академии (Козлов К.В.Православное религиозное образование в России во второй половине XIX — начале XX вв.: <http://www.rlinfo.ru/projects/seminar-10-let/kozlov.html>).

Религиозное (церковное, церковно-гражданское, конфессиональное) образование - промежуточный между духовным и светским тип образования, содержание образования которого включает наряду с общеобразовательной (или профессиональной) компонентой и религиозную (теоретическое изучение основ вероучения и построенную на религиозных ценностях систему воспитания), реализующуюся в учебно-воспитательной деятельности церковных образовательных учреждений (Козлов К.В.Православное религиозное образование в России во второй половине XIX — начале XX вв.: <http://www.rlinfo.ru/projects/seminar-10-let/kozlov.html>).

Глава 14. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ГЕРМЕНЕВТИКА КУЛЬТУРЫ: НЕКОТОРЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

1. Герменевтика религии и современное религиоведение: подходы к религиоведческой герменевтике культуры

Современное религиоведение отличается разрозненностью составляющих ее дисциплин, а также отсутствием общей теоретической базы, общей исследовательской парадигмы или программы. В последнее время в западном религиоведении можно наблюдать тенденцию обосновать эту дисциплину путем привязки ее к культурологическим теориям, что само по себе не способно решить проблемы. *Герменевтика культуры «религиозного»* является, возможно, той исследовательской парадигмой, которая может предложить религиоведению необходимый интегрирующий концепт. Это новое направление изучает религиозно нагруженные интерпретации в их историко-культурной укорененности, их постоянное взаимодействие и конкуренцию, как между собой, так и с иными мировоззренческими смыслообразованиями, а также средства их медийного выражения. Данная парадигма обладает, поэтому, потенциалом для объединения перспектив традиционных религиоведческих дисциплин (таких как история, социология или эстетика религии) единой постановкой вопроса и комплексным подходом на пути к его решению. *Религиоведческая герменевтика культуры* такого рода отличается не только междисциплинарностью, и без того свойственной академическому религиоведению, но и теоретически обоснованным *методологическим плюрализмом*, примером которого может служить взаимодополняющее применение методов классической герменевтики и дискурсивного анализа.

К понятию герменевтики религии

Если рассмотреть вопрос об отношении герменевтики и религии в историческом и систематическом ключе, то первое, что можно констатировать, это их тесная взаимосвязь на протяжении всей истории религии, будь то толкование античных мифов, экзегеза библейских текстов или Корана. Собственно герменевтика и возникла из толкования священных текстов. Лишь в начале XX века в работах В. Дильтея герменевтика как метод распространяется и на другие, в перспективе на все, области культуры и начинает претендовать на роль общей методологии и теории гуманитарных наук.

Если же мы зададимся вопросом о месте герменевтики религии в религиоведении, то сразу же увидим, что она в истории этой дисциплины неразрывно связана с феноменологией религии. В пользу этого свидетельствует, например, факт интенсивного применения как самого термина «герменевтика», так и герменевтических методов такими именитыми феноменологами религии как Йоахим Вах и Мирча Элиаде,¹¹⁶⁹ а также, например, попытка Жака Ваарденбурга

¹¹⁶⁹ Хотя Вах позиционировал себя как социолога религии, а Элиаде определял себя как ее историка, их роль как феноменологов религии не подлежит сомнению. Ср., напр., Сох, J. L.

развивать феноменологию религии в духе т.н. «прикладной герменевтики религии».¹¹⁷⁰

В современном западном религиоведении феноменология религии не считается на сегодняшний день методологически приемлемой перспективой,¹¹⁷¹ однако ее требование «понять религию» является сегодня как никогда актуальным для религиоведения. Основной тезис данной статьи заключается в том, что религиоведческая герменевтика сегодня, в русле т.н. «культурологического поворота» (*culturalturn*)¹¹⁷² и растущего в западном религиоведении понимания дисциплины как культурологической, должна развиваться как герменевтика культуры. Усиление и сознательное развитие данной тенденции, которая наблюдается в некоторых теоретических работах западных религиоведов последних лет, является одной из актуальных задач нашей дисциплины. Кроме того, обоснование герменевтики религии в русле герменевтики культуры, возможно, несет в себе такой метатеоретический потенциал, который будет способствовать интеграции различных, зачастую чересчур обособленных друг от друга, религиоведческих дисциплин, таких, например, как история и социология религии. Условием раскрытия этого потенциала является, на мой взгляд, освобождение герменевтики религии, которая в рамках феноменологической парадигмы являлась своего рода фундаментальной методологией, от центральных предпосылок феноменологии религии и развитие ее на основании положений герменевтики культуры. Для обоснования этого тезиса мне придется совершить краткий экскурс в проблематику феноменологической парадигмы в религиоведении. Я ограничусь анализом подхода одного из ее представителей, пользующегося, пожалуй, наибольшей известностью.

МирчаЭлиаде

Показательным примером взаимопроникновения феноменологии и герменевтики в русле феноменологии религии могут служить труды МирчиЭлиаде.

A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates. – London, New York: T & T International, 2006. – P. 172–187.

¹¹⁷⁰ Waardenburg, J. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. – 1993. – Bd. 77. – S. 216–234.

¹¹⁷¹Ср., например, сборник Michaels, Axel / Pezzoli-Olgiati, Daria / Stolz, Fritz (Hg.): Nocheine Chance für die Religionsphänomenologie? – Bern: Lang, 2001, атакже монографии Cox, J. L. A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates. – London, New York: T & T International, 2006. Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York: Cassell, 1999.

¹¹⁷² Возможно, правильное было бы переводить этот термин как «культуральный» или «культуралистский» поворот, т.е. такой, поворот к культуре, который произошел в русле англосаксонской *culturalstudies*, дисциплины существенно отличающейся от российской культурологии. В немецкоязычной литературе это понятие либо приводится в оригинале либо переводится как «kulturalistischeWende». Последний перевод также является неологизмом, т.к. в немецком языке прилагательное «kulturalistisch» до недавнего времени отсутствовал. Хотя выражения "культуральный" и "культуральность" все еще режут слух носителя русского языка, их употребление постепенно входит в научный оборот (Ср. *Культуральные исследования*. Сборник научных работ. / Под ред. А. Эткина и П. Лысакова. – СПб-М.: Изд. ЕУСПб, Летний сад, 2006).

Элиаде определяет религиовед как «герменевта».¹¹⁷³ Фоном к этому определению служат его антропологические воззрения, которые он делит как с некоторыми известными интеллектуалами своего времени,¹¹⁷⁴ так и со своим предшественником на чикагской кафедре Йоахимом Вахом: «Поскольку человек располагает «способностью к символизации», все что он производит имеет символический характер».¹¹⁷⁵ Религиовед, который, согласно Элиаде, является всегда историком религии, «занимается исключительно исследованием *религиозных* символов [...]. Он имеет дело с данностями истории религии, которые он стремится понять и сделать понятными другим».¹¹⁷⁶

Против такой формулировки герменевтики религии на первый взгляд возразить нечего. Решающим фактором является, однако, то, каким образом герменевтический подход прилагается к конкретному материалу, и какой философский контекст при этом актуализируется.

Трудно не заметить, что герменевтика Элиаде далеко отходит от принципов историзма и «работает» в рамках феноменологической парадигмы. Элиаде рассматривает религиозные символы в том же ключе, в каком Карл Густав Юнг рассматривал архетипы сознания, т.е. как нечто «изначальное» (*arche*), трансцендентное, и одновременно как нечто непосредственно данное, имманентное, которое проявляется в конкретных культурно-исторических формах.¹¹⁷⁷ Диалектика «сакрального и профанного» отражается в религиозных символах точно также, как диалектика сознательного и бессознательного отражается в архетипах Юнга.

Символ у Элиаде несет в себе *изначальный* смысл, который имеет дело с само-откровениями священного, с «иерофанией». Согласно его теории, задача историка религии заключается при этом прежде всего в попытке ответа на вопрос: «имеет ли место в том или ином конкретном случае нововведение, сокрытие или же утрата *изначального смысла*?».¹¹⁷⁸ Более того, по его мнению, «первая постановка вопроса, к которой приходит он [историк религии], заключается

¹¹⁷³Eliade, M. *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen // Grundfragen der Religionswissenschaft / hrsg. von Eliade, M. und Kitagawa, J. M. – Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963. – S. 106–135. – S. 112.* При написании этой статьи мне был доступен для цитирования только немецкий перевод этой работы Элиаде. Англоязычный оригинал см.: *Eliade, M. Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism // The History of Religions: Essays on Methodology. / ed. by Joseph Kitagawa and Mircea Eliade. – Chicago: University of Chicago Press, 1959.*

¹¹⁷⁴ Например, с Э. Кассирером и К. Гирцем.

¹¹⁷⁵Eliade, M. *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen // Grundfragen der Religionswissenschaft / hrsg. von Eliade, M. und Kitagawa, J. M. – Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963. – S. 106–135. – S. 107.*

¹¹⁷⁶*Ibid.* – S. 108–109. Курсив Элиаде.

¹¹⁷⁷ Элиаде имел возможность неоднократно лично встречаться с Юнгом на ежегодных конференциях «Эранос» в г. Аскона в Швейцарии. См. *Wasserstrom, Steven M.: Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1999.*

¹¹⁷⁸Eliade, M. *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen // Grundfragen der Religionswissenschaft / hrsg. von Eliade, M. und Kitagawa, J. M. – Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963. – S. 106–135. – P. 117.*

в том, что мир «говорит» через символы, открывает себя в них. [Ему] открывается нечто глубинное и основополагающее», и задача исследователя заключается в его фиксации.¹¹⁷⁹ Здесь имеет место «непосредственное схватывание «зашифрованной» информации о мире. Мир «говорит», и «слово» его воспринимается *непосредственно*»,¹¹⁸⁰ утверждает Элиаде.¹¹⁸¹

Таким образом, при всем подчеркивании места и роли истории, герменевтика религии Мирчи Элиаде является по своей сути псевдоисторической, поскольку она есть не что иное как «дешифровка того, что религиозный факт через историю сообщает о Надисторическом».¹¹⁸² Понятийный аппарат Элиаде является одновременно герменевтическим и мистическим. Герменевт религии должен «расшифровать» значение символа, которое в свою очередь хочет быть расшифрованным: «мир говорит». Через непосредственное эмпатическое восприятие символически закодированного сообщения исследователь религии становится носителем этого сообщения, т.е. религиозным субъектом, а религиоведение — этот пункт особенно подчеркивается современными критиками — грозит превратиться в религию. В этом смысле известное требование Ваха «углублять чувство нуминозного» (*Vertiefung dessensusnuminis*)¹¹⁸³ как задача религиоведения, является актуальным и для Элиаде. Кроме того, фокусирование *историка* религии на *понимании* «надисторического» уводит его от анализа места религии в системе культуры.

Моей целью является, однако, не критика герменевтического метода Элиаде — такая критика стала в последнее время общим местом в западном религиоведении. Мне важно лишь показать, что герменевтика религии в работах многих именитых религиоведов XX века — Элиаде здесь всего лишь наиболее известный пример общей тенденции — с точки зрения истории дисциплины, практически неотделима от феноменологии религии с ее установкой на поиск *сущностей* религиозных феноменов. Мне представляется, что именно факт зависимости герменевтики религии от интенсивно критикуемого феноменологического наследия препятствует постановке новых герменевтических задач в рамках религиоведения и мешает развитию герменевтического метода из иных, не связанных с феноменологией религии, оснований.

¹¹⁷⁹¹¹⁷⁹Eliade, M. *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen* // *Grundfragen der Religionswissenschaft* / hrsg. von Eliade, M. und Kitagawa, J. M. — Salzburg: Otto Müller Verlag, 1963. — S. 121.

¹¹⁸⁰Ibid. — S. 122.

¹¹⁸¹ На возможную связь т.н. «творческой герменевтики» Элиаде (с ее стремлением пробиться к «изначальному смыслу») и его саморефлексии над собственными индивидуально-психологическими особенностями недавно указал А.П. Забияко в своей статье: *Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности* // *Религиоведение*. — 2008. — №1. — С. 180–186. — С. 181–182.

¹¹⁸² Eliade, M. *Schamanismus und archaische Eksasetechnik*. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. — S. 5. При написании этой статьи мне был доступен для цитирования только немецкий перевод этой работы Элиаде. Русский перевод см.: *Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза*. — Киев: София, 2000.

¹¹⁸³ Wach, J. *The meaning and task of the history of religion* // *The history of religion: essays on the problem of understanding* / ed. by Kitagawa, J. M. — Chicago, London: The University of Chicago Press, 1967. — P. 1–19. — P. 4.

Критики выступают против универсализма и граничащего с догматизмом эссенциализма, а также против субъективизма феноменологии религии.¹¹⁸⁴ Вместо того, чтобы входить в детали этой критики, я хочу обратиться к двум методологически продуманным попыткам дальнейшего развития феноменологии религии как «прикладной герменевтики».

Жак Ваарденбург

Несмотря на то, что в настоящее время вряд ли найдется хоть один серьезный религиовед на Западе, который полностью разделял бы воззрения Элиаде и других феноменологов и применял бы без ограничений их методологию, следует подчеркнуть, что феноменология религии являлась, пожалуй, единственной подлинно религиоведческой методологией (в сравнении, например, с социологией религии, которая заимствует свой метод из общей социологии), которая на протяжении половины столетия определяла идентичность религиоведения как научной дисциплины. Выражаясь словами Акселя Михаелиса, «непреходящими являются заслуги феноменологии религии как эвристического и *герменевтического* метода».¹¹⁸⁵ Таким образом, имеются все-таки определенные основания не снимать феноменологию религии с повестки дня. Прежде всего, ее усилия «понять» религиозные феномены — пусть даже лишь с целью их корректного описания — являются по-прежнему актуальной задачей религиоведения.

В недавней истории дисциплины существуют попытки реформировать феноменологию религии и развивать ее в русле религиоведческой герменевтики. Одним из наиболее продуктивных попыток является, пожалуй, предложенная Жаком Ваарденбургом «прикладная религиоведческая герменевтика», которую он характеризовал как «феноменологию религии нового стиля».¹¹⁸⁶ Новым в подходе Ваарденбурга является подчеркивание интерпретации как процесса, конституирующего религиозную действительность — *религии всегда находятся в процессе интерпретации*.¹¹⁸⁷

Мне представляется, что подходом, предложенным Жаком Ваарденбургом, незаслуженно пренебрегли. Возможно, что причиной этому является центральное для него понятие *интенции*, которое было отброшено постмодернист-

¹¹⁸⁴ Cp. Michaels, A. Nachwort: Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie // Nocheine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. von Michaels, A., Pezzoli-Olgiati, D., und Stolz, F. – Bern [u.a.]: Lang, 2001. – S. 489–492. – S. 489 f. Концептуально-критическую трансцендентально-философских оснований феноменологии религии см. Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York: Cassell, 1999. – P. 99–113.

¹¹⁸⁵ Michaels, A. Nachwort: Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. von Michaels, A., Pezzoli-Olgiati, D., und Stolz, F. – Bern [u.a.]: Lang, 2001. – S. 489–492. – S. 490. Курсив мой (ВЖ).

¹¹⁸⁶ Waardenburg, J. Religionsphänomenologie // Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von Müller, G. – Berlin; New York: de Gruyter, 1997. – S. 731–749. – S. 741 ff.

¹¹⁸⁷ Выражаясь словами самого Ваарденбурга: „Religionensindimmerschongedeutete Religionen“ – «Религии суть всегда уже [кем-либо] истолкованные религии». Waardenburg, J. Religionen und Religion: systematische Einführung in die Religionswissenschaft. – Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986. – S. 233 f.

ской теорией культуры. Однако, по моему мнению, пока не достаточно принимается во внимание, что герменевтика Ваарденбурга носит семиотический характер, несмотря на то, что ее автор эксплицитно не обращается к работам семиотиков. В этой связи понятие интенции можно понимать как направленность процесса интерпретации, в результате которой *нечто* (сигнификат) понимается как *нечто* (сигнификант) через *нечто* (интерпретант). Последний момент интерпретативного процесса — *через нечто* — и является, на мой взгляд, объектом интенции Ваарденбурга. Если понимать интенцию в этом ключе, то она теряет свою мнимую субстанциальность и выражает лишь определенную перспективу интерпретации, которая протекает как семиотический процесс. Именно понятие интенции делает, по мысли Ваарденбурга, религиозный феномен «религиозным», иными словами, наполняет то или иное явление культуры религиозным содержанием. Таким образом, исследование интенциональности по Ваарденбургу является, на мой взгляд, вполне приемлемым видом герменевтики религии, которая анализирует субъективные интерпретации через их объективные выражения посредством семиотической модели.¹¹⁸⁸

Если продолжение традиции феноменологии религии, в том числе как религиозноведческой герменевтики, вообще возможно, то необходима основательная ревизия ее теоретических и методологических оснований. Подход Жака Ваарденбурга является одним из первых шагов в данном направлении.

Гевин Флад

Следующий важный шаг совершает теоретически блестяще разработанный «нарратологический» подход Гевина Флада. Флад строит свою теорию, отмежевываясь от феноменологии религии, критика которой служит отправной точкой для его рассуждения. Тезис Флада заключается в том, что феноменология религии своими антиисторическими суждениями и трансцендентально-философским наследием сама полагает себе границы.¹¹⁸⁹ По его мнению, гуссерлианская модель сознания, лежащая в основании феноменологии религии, исключает иные, например, лингвистические или культуральные модели как интерпретативный базис, поскольку в модели Гуссерля нет места коммуникативным процессам, так как объектом сознания является поток когитаций. В качестве альтернативы Флад предлагает исходить из данности языка, интересубъективности и культуры. Смещение исследовательской перспективы из сферы сознания в сферу языка и культуры открывает поле интерпретации под знаком нарративности и интересубъективности.¹¹⁹⁰

Понятие *нарратива* становится у Флада центральной категорией для понимания религии.¹¹⁹¹ Нарратологическая теория, которую Флад частично заимствует из работ Рикера, Женета и Бахтина, призвана, прежде всего, деконструировать

¹¹⁸⁸Ср. Zhdanov, V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparr, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 473-487. – S. 478 f.

¹¹⁸⁹Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York: Cassell, 1999. – P. 137.

¹¹⁹⁰Ibid. – P. 124-125

¹¹⁹¹Ibid. – P. 141.

ровать идею постороннего нейтрального наблюдателя, которая является одной из основ феноменологии религии. Упразднение этой идеи позволило бы, по мысли Флада, четко различать религиозное повествование от религиозноведческого дискурса (что в практике феноменологии религии как правило не имело места) и, следовательно, воспринимать их как конкурирующие или взаимодополнительные нарративы. Нарратив, подчеркивает Флад, всегда обладает идеологическим потенциалом, который в случае религиозноведения может оказаться *религиозно продуктивным*. Кроме того, поскольку нарратив всегда находится в определенном историческом контексте,¹¹⁹² его исследование требует исторической герменевтики.

Трудно не заметить, что подход Флада объединяет три методологические перспективы: герменевтическую, историческую и перспективу дискурсивного анализа. Свой подход сам Флад рассматривает в русле классической герменевтической традиции, линию которой он проводит от Шлейермахера, через Дильтея и Гадамера к философии Рикера и Бахтина.¹¹⁹³ Язык и культура, которые занимают в его теории центральное место, позволяют, на мой взгляд, говорить в данном случае о подходе, теоретически близком подходу герменевтики культуры.

Герменевтика культуры

Выражение *герменевтика культуры*, хотя оно и относительно ново, постепенно входит в научное употребление в европейском контексте. На первый взгляд, это словосочетание тавтологично. Действительно, с одной стороны, предметом герменевтики являются продукты культурных практик, которые, можно рассматривать как «тексты» в широком смысле слова. С другой стороны, сама герменевтика также является феноменом культуры. Герменевтика культуры, таким образом, есть ничто иное, как «герменевтика герменевтики», то есть попытка понимания чужого понимания в контексте культуры или культур.

Не подлежит сомнению, что религиозные феномены также представляют собой продукты культурных практик (или сами эти практики) и могут быть исследованы методом герменевтики культуры. Основной тезис данной работы заключается в том, что герменевтика религии как часть культурологически ориентированного религиозноведения, должна строиться на основании современных подходов герменевтики культуры, переняв ее понятийный аппарат, и прежде всего, само *понятие культуры* как феноменологической рамки, в которой — и только в которой — религиозные феномены могут быть предметом научного исследования.

К понятию культуры

В противоположность к прежним нормативным и эссенциалистским подходам (культура vs. природа, культура vs. цивилизация, элитарная культура vs. массовая культура и т.д.), термин «культура» в большинстве подходов герменевтики культуры применяется как *открытое понятие* и носит семиотический характер. Иными словами, — как *понятие культуры, ориентированное на значение и знание*, согласно которому культура предстает как *комплекс смысловых*

¹¹⁹² ¹¹⁹²Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York: Cassell, 1999. – P. 141.

¹¹⁹³ Ibid. – P. 11 & P. 139.

систем или *символических порядков*, «при помощи которых люди создают собственную действительность как осмысленную и которые в форме упорядоченного знания делают возможным и ограничивают совершение действий». ¹¹⁹⁴ Это понятие культуры, которое во многом восходит к теории культуры Э. Кассирера, ¹¹⁹⁵ было принято в качестве «исследовательской программы» в докторантской коллегии «Герменевтика культуры под знаком различия и трансразличия» и «используется в строго дескриптивном ключе как *не-онтологическая* универсалия для предметов и процессов, которые описываются как генерация, поддержание, изменение и традирование смыслов, ориентирующих восприятие и действие». ¹¹⁹⁶

В этом определении культуры В. Шпарна следует особенно подчеркнуть *динамический аспект* культурной трансформации, который представляет собой главный фокус исследовательской программы герменевтики культуры. Этот аспект подразумевает динамику процессов производства и дискурсивной конкуренции *культурных смыслов*. Речь идет о культуре «как совокупности того, что передается не генетически, а через процессы социальной коммуникации и социального взаимодействия, нередко через посредство смысловых знаковых процессов как лингвистической, так и не лингвистической природы, генерируется в среде людей, усваивается посредством обучающих практик, а также тем или иным образом модифицируется и передается по традиции». ¹¹⁹⁷

Такое понимание культуры, которое в том ли ином виде существует уже порядка полувека, ¹¹⁹⁸ лежит, на мой взгляд, и в основе вышеупомянутых религиозных подходов Г. Флада и Ж. Ваарденбурга, поскольку в них особенно подчеркивается роль коммуникативных процессов и социального взаимодействия (Флад), а также функция ориентирования и интенциональность культурных смыслов (Ваарденбург). Однако, в религиозных подходах опирающихся на герменевтический метод пока еще недостаточно тематизируется тот факт, что данное понятие культуры, несущее черты семиотического подхода, предполагает определенную модификацию классической герменевтики.

Идентичность и различие

Как показал Вальтер Шпарн в своем введении к вышедшему в 2008 году сборнику «Герменевтика культуры», исследовательская программа этого нового направления не может следовать программе классической герменевтики, по крайней мере, в двух аспектах. Она «не должна быть отягощена надеждой [возможности] слияния гетерогенных дискурсов в общем горизонте», и *должна* «ди-

¹¹⁹⁴ Reckwitz, A. Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. – Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006. – S. 84.

¹¹⁹⁵ Ibid. – P. 86. Cp. Cassirer, E. Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde. – Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1925-1929.

¹¹⁹⁶ Sparn, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 11–22. – S. 14.

¹¹⁹⁷ Ibid. – S. 14.

¹¹⁹⁸ Reckwitz, A. Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. – Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006. – S. 84 ff.

станцироваться от гипотезы гомогенно централизованного субъекта понимания».¹¹⁹⁹

Дебаты о герменевтике во второй половине XX века во многом определяются спором между герменевтикой и философией деконструкции, точнее между Х.-Г. Гадамером и Ж. Деррида.¹²⁰⁰ Гадамеровская герменевтика исходит из недифференцированного понятия *понимания*, т.е. рассматривает *ложное понимание* или *непонимание* лишь как «формы отклоняющегося понимания» («невозможность не-понимать»). Критика Жака Дерриды напротив исходит из дифференциальности знака и стремится через этот постулат доказать несостоятельность посылок герменевтики Гадамера. Деррида выводит свою трактовку процесса понимания не из мнимого (базирующегося, например, на т.н. антропологических константах) *единства горизонта«предпонимания»*, а из феноменов *ложного понимания* и *непонимания*, которые являются неотъемлемой частью межкультурных контактов.¹²⁰¹

Герменевтика культуры, которая не допускает «слияния горизонта» и не желает исходить из классического представления Нового Времени о субъекте понимания «в его абсолютной, и, как минимум в герменевтическом смысле, автономной субстанциальности»,¹²⁰² должна, по всей видимости, развиваться исходя из предпосылок, базирующихся на логике различия. Герменевтика такого рода, нацеленная на различие, а не на его преодоление, имеет большое значение для религиоведения, для которого, с одной стороны, метод межкультурного сравнения по-прежнему обладает основополагающим значением, и которое, с другой стороны, стремится в акте саморефлексии поместить свой собственный дискурс в анализируемое им дискурсивное поле религиозного. Требование включения религиоведческого дискурса как комплементарного (а порой и конкурирующего) нарратива в описание поля религиозной нарративности, выдвинутое Г. Фладом, подразумевает употребление понятия культуры в озвученном выше смысле, т.к. оно помещает «наблюдающего герменевта в наблюдаемый им культурный процесс, характеризующийся как постоянная борьба за смысл».¹²⁰³

Праксиология и теория медиа

Герменевтика культуры и применяемое в ней понятие культуры испытали определенное концептуальное расширение в рамках исследовательской программы вышеупомянутой докторантской коллегии. Понять *нечто* как *нечто* че-

¹¹⁹⁹ Sparr, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparr, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 11–22. – S. 16.

¹²⁰⁰ Cf. Bertram, G. W. Hermeneutik und Dekonstruktion: Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie. – München: Fink, 2002.

¹²⁰¹ Cf. Ernst, C. Die implizite Medialität des Kulturvergleichs: Interkulturelle Hermeneutik zwischen Phänomenologie und Medienphilosophie // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, ed. Ernst, C., Sparr, W., and Wagner, H. – München: Fink, 2008, pp. 31–54. S. 34 f.

¹²⁰² Sparr, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparr, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 11–22. – S. 16.

¹²⁰³ Ibid. – S. 18.

рез *нечто третье* всегда подразумевает *кого-то*, как понимающего, который передает результат своего понимания *кому-то* для дальнейшего понимания.¹²⁰⁴ Этот факт привел к необходимости расширить концепт и исследовательскую программу герменевтики культуры в праксиологическом и медиа-теоретическом аспектах. Первый аспект расширения выдвигает требование принять во внимание прагматические аспекты культуры, то есть привлечения социологической перспективы. Иными словами, герменевтика, ориентированная на дискурс, должна быть дополнена герменевтикой, ориентированной на актера.

Медиа-теоретическое расширение концепта герменевтики культуры основывается на той посылке, что культура имплементирована медийностью, — проникнута ею и реализуется через нее. Принципиальная медийность процессов культурного взаимопонимания ставит вопрос о роли различных медиа в процессах генерации и трансляции *культурных смыслов*, которые непосредственно и являются предметом исследования герменевтики культуры. Такая постановка вопроса подразумевает, что «медиа не просто сохраняют, кодируют и передают культурную информацию, но и ставят ее от себя в зависимость, следы которой становятся наглядными лишь в медиа-теоретической перспективе».¹²⁰⁵

Для религиоведения, которое, как известно, характеризуется множественностью методологических подходов, данное расширение в сторону социологии актера и теории медиа имеет большое значение. Если известная односторонность исторической и социологической исследовательской перспективы, как утверждает лейпцигский религиовед Хуберт Зайверт, действительно достигла стадии необходимости проработки,¹²⁰⁶ и религиоведам пора серьезно задаться вопросом о теоретическом преодолении этой односторонности, иными словами, если возникла, наконец, необходимость обоснования методологического *плюрализма* вместо методологической *плюральности*,¹²⁰⁷ то программа герменевтики культуры в ее расширенном виде вполне может послужить для этого своего рода теоретической платформой. Размышления Михаэля фон Брюка, который ставит рядом методы «исторической герменевтики» и «эстетики религии» и утверждает единство функциональной, герменевтической и сравнительной постановки вопроса, также следуют в данном направлении.¹²⁰⁸

¹²⁰⁴ Не иначе происходит и в данный момент, когда я пытаюсь *понять* герменевтику религии как герменевтику культуры и *передать* свое понимание читателю для дальнейшей интерпретации.

¹²⁰⁵ Sparr, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparr, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 11–22. – S. 17.

¹²⁰⁶ Seiwert, H. Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften. Diskussionspapier zur 2. Tagung des Arbeitskreises Theorie und Methodologie der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft am 26. - 27. Juni 2008 in Marburg. – Архив автора.

¹²⁰⁷ Я опираюсь на предложенное Коку фон Штукрадом различие между *плюральностью* как наличествующей множественностью подходов и явлений и *плюрализмом* как «организацией различия» между ними. Cf. Stuckrad, K. v.: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. – München, 2004. – S. 19.

¹²⁰⁸ Brück, M. v. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hrsg. von Koch, A. – Marburg: Diagonal-Verlag, 2007. – S. 73–93. – S. 75 f.

Герменевтика религии и анализ дискурса

Следует особенно подчеркнуть, что современные культурологические и религиоведческие подходы, в том числе и те, которые ориентированы на герменевтику культуры, все чаще применяют методологию дискурсивного анализа. Так, например, мюнхенский профессор религиоведения Михаэль фон Брюк в своей программной статье «Религиоведение как культурология» обосновывает необходимость «диалогической исторической герменевтики», которая во многом близка к описанной выше герменевтике культуры. Применяемое им понятие культуры сходно с семиотическим в том смысле, что фон Брюк определяет ее как «совокупность ценностных и поведенческих моделей, а также эксплицитных и имплицитных кодирований».¹²⁰⁹ Религиоведческий анализ как «диалогическая историческая герменевтика» нацелен, согласно фон Брюку, на «компаративное соотношение моделей понимания в диахронном и диатопном ключе таким образом, чтобы специфическая история [религиозного] дискурса вышла бы на свет из тени прочих дискурсов».¹²¹⁰ Герменевтика фон Брюка работает, таким образом, как в русле собственно герменевтики, так и в русле дискурсивного анализа.¹²¹¹

Действительно, обе исследовательские перспективы представляются необходимым образом взаимодополняющими, ибо религиоведческий анализ, который односторонне концентрируется только на понимании внутренней аргументационной структуры отдельной — например, догматической — позиции или же, напротив, нацелен лишь на описание самопроизвольно курсирующих дискурсов,¹²¹² по-прежнему остается в плену методологической односторонности (хотя и не совсем в том смысле, который вкладывает в это Х. Зайверт).¹²¹³ Конечно, методологическая совместимость герменевтики и дискурсивного анализа еще далека от того, чтобы быть теоретически обоснованной. Задача теоретического религиоведения заключается поэтому в том, чтобы апробировать обе методики на конкретном предмете исследования, с целью выявить и отрефлексировать точки трения между этими двумя подходами в рамках своей дисциплины. Герменевтика культуры как специфическая исследовательская программа могла бы выступить для этой цели в роли теоретического обрамления.

¹²⁰⁹Brück, M. v. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hrsg. von Koch, A. – Marburg: Diagonal-Verlag, 2007.. – S. 77.

¹²¹⁰Ibid. – S. 75.

¹²¹¹Cf. Nehring, A. „Im Wunderland des Glaubens“ - Religionswissenschaft zwischen Kulturpolitik und Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 407–428. – S. 420 f.

¹²¹²Как это отчасти имеет место быть в теории фон Штукрада. Ср. Stuckrad, K. v. Discursive study of religion: from states of the mind to communication and action // Method & Theory in the Study of Religion. – 2003. – № 3 (15). – P. 255–271.

¹²¹³Cf. Zhdanov, V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 473–487. – S. 481; Nehring, A. Religion und Kultur – Zur Beschreibung einer Differenz // Religious Turns - Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen, hrsg. von Nehring, A. and Valentin, J. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. S. 11–31. – S. 26.

На методологическую проблематику соединения герменевтики, которая традиционно нацелена не на дискурсивные практики, и анализа дискурса, недавно указал Андреас Неринг. Возможное решение он видит в применении теоретического подхода Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, которые стремятся преодолеть дихотомию дискурсивное–недискурсивное.¹²¹⁴ Их теория «пустых означающих»,¹²¹⁵ которая постепенно начинает применяться и в религиоведении,¹²¹⁶ оспаривает то, что предметы «могут конституироваться как предметы вне пределов дискурсивной привязки своего проявления». Таким образом, предметом является не «объективный», а, выражаясь словами фон Брюка, «интерсубъективный конструкт», проявляющийся в акте «самореализации дискурса».¹²¹⁷

«Религия» как объект (или как феномен *suigeneris* феноменологии религии) в терминологии Лаклау и Муфф может быть названа «пустым означающим», недифференцированной категорией, которая сама по себе не является объектом, но некой мнимой сущностью, которая делает возможной позиционирование идентичности и оформляет ее как «религиозную».¹²¹⁸ В этом смысле фон Брюк совершенно прав в своем утверждении, что религиоведение «не имеет собственного специфического объекта, однако, она имеет «специфический предмет» исследования.¹²¹⁹

Дискурсивный анализ такого рода, по моему мнению, вполне может быть комбинирован с герменевтикой культуры и в перспективе может обеспечить такой теоретический синтез, который сможет обосновать методологический плюрализм в религиоведении, а через него специфику и нередко оспариваемую идентичность нашей дисциплины.

¹²¹⁴ Nehring, A. „Im Wunderland des Glaubens“ - Religionswissenschaft zwischen Kulturpolitik und Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, hrsg. von Ernst, C., Sparr, W., und Wagner, H. – München: Fink, 2008. – S. 407–428. – S. 421.

¹²¹⁵ Cf. Laclau, E. Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? // Mesotes: Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog. – 1994. № 2. – S. 157–165.

¹²¹⁶ Cf. Nehring, A. Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung // Religion, Politik und Gewalt: Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18. - 22. September 2005 in Berlin, hrsg. von Schweitzer, F. – Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006. – S. 809–821. – S. 817 ff.; Bergunder, M. Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung // Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation, hrsg. von Neugebauer-Wölk, M. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2008. – S. 477–507. – S. 493 ff.

¹²¹⁷ Brück, M. v. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hrsg. von Koch, A. – Marburg: Diagonal-Verlag, 2007. – S. 73–93. – S. 74.

¹²¹⁸ Cf. Bergunder, M. Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung // Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation, hrsg. von Neugebauer-Wölk, M. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2008. – S. 477–507. – S. 495.

¹²¹⁹ Brück, M. v. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hrsg. von Koch, A. – Marburg: Diagonal-Verlag, 2007. – S. 73–93. – S. 73.

Практическое применение

В заключение мне представляется целесообразным привести пример возможного конкретного приложения описанной выше культурно-герменевтической парадигмы к исследованию современной религиозности. Исходной посылкой при этом является тот факт, что религия является неотъемлемым фактором культурных и социально-политических трансформационных процессов. Если мы обратимся к современной российской религиозной ситуации, то надо прежде всего отметить то, что она на протяжении всего XX века неоднократно подверглась процессам де- и реконструкции, которые в той или иной мере продолжают и по сей день. Эти процессы можно описать в терминах формирования-конструирования религиозных идентичностей, которое протекает параллельно с процессами генерации и конкуренции (новых) культурных смыслов. При таком подходе, описание современного состояния российской религиозности будет неотделимо от процессов историко-культурной и социально-политической трансформации. При этом необходимо комбинировать как диахронный срез исторического изменения условий бытования религиозности в России, начиная с того или иного временного отрезка, важного для понимания ее современного состояния, так и синхронный срез современного ее бытования. Для целей культурно-герменевтического анализа целесообразно выделить те элементы религиозного дискурса, которые наиболее остро проявляются и потому не только характерны для современной ситуации, но и наиболее наглядны и доступны для исследования. Такими элементами являются, на мой взгляд, три формации, которые можно обозначить как *дискурсивные поля*: политическое (например, дискуссии об отношениях религии и государства), образовательное (например, дебаты о религиозном образовании, конструирование образа религии посредством системы государственного и собственно религиозного, например, церковного образования) и медийное (например, само-репрезентации религиозных объединений в различных СМИ, конструирование образа религиозного в кинематографе, в художественной литературе и памятниках культуры, в музеях и т.д.). Как *функционирует* религия в современном российском обществе? — следует рассматривать как основной вопрос такого комплексного исследования, конкретной целью которого является описать отдельные элементы каждого из трех дискурсивных полей в их постоянном взаимном пересечении и наложении одно на другое. Именно на стыке разных дискурсов нередко возникают новые смысловые парадигмы, которые генерируют новые культурные значения, оспаривают их друг у друга и т.д.

Роль различных медиа как посредников этих процессов трудно переоценить. Именно они фиксируют проявления того или иного дискурса и делают его доступным для исследования. Визуальные аспекты религиозного, которые зачастую игнорируются ориентированной на анализ текста классической герменевтикой, являются важной частью культурно-герменевтического подхода. Как конструируются значения посредством визуальных кодов — один из вопросов, относящихся к области визуальной антропологии. Это подразумевает, с одной стороны, рефлексию применения средств визуализации определенными религиоз-

ными группами, то есть определенными визуальными культурами, и, с другой стороны, применение технических средств визуализации как исследовательской методики. Значение применения визуальной антропологии для религиоведения заключается не в последнюю очередь в том, что современные религиозные культуры осуществляют внутреннюю и внешнюю коммуникацию и саморефлексию все более и более при помощи технических средств. Поэтому исследования визуальности в процессе культурного репродуцирования, изучение специфики визуальных систем и различных видов визуального кодирования внутри и между религиозными сообществами являются важной частью культурологически ориентированного религиоведения. Эпистемологическая ценность этого подхода в особенности заключается в том, что неотъемлемые для генерации визуального материала процессы взаимного *перевода* различных дискурсивных языков¹²²⁰ становятся доступными для научного описания и анализа, а также позволяют увидеть в новом свете обусловленную визуальными медиа динамику трансформации религиозных форм.

Таким образом, любая попытка комплексного описания¹²²¹ современной российской религиозности в русле культурно-герменевтической парадигмы неизбежно предполагает междисциплинарный подход. Религиоведение раздробленное внутри себя на отдельные субдисциплины, лишенное общей ведущей постановки вопроса и определенной исследовательской программы, вряд ли способно адекватно выполнить такую задачу.

Возможность метатеории?

Обращаясь к проблеме дезинтеграции религиоведения как академической дисциплины, можно предположить, что перенесенная в практику религиоведческих исследований программа герменевтики культуры действительно обладает потенциалом стать интегральной религиоведческой теорией, на необходимость которой для религиоведения неоднократно указывалось. «Назрела необходимость в целостных теориях, которые могли бы дать общий обзор всего поля религиоведческих исследований», писал Фрэнк Уалинг еще в 1984 году, утверждая, что «религиоведение может и [...] должно искать средства для философского обзора своей теории и методологии и интегральную рамку для них».¹²²²

На релевантность «метатеории» настойчиво указывает и Гевин Флад. Вместе с тем он констатирует «решительный недостаток энтузиазма в отношении возможности построения метатеории» и устойчивую «антитеоретическую тенденцию» в современном западном религиоведении.¹²²³ Тем не менее, мета-

¹²²⁰ Например, «языков» политики и религии в русле системы образования и посредством различных видов медиа.

¹²²¹ В силу необходимости ограничиваемая каждый раз материалом и пространственно-временными рамками, диктуемыми конкретной прагматикой исследования.

¹²²² Whaling, F. An additional note on the on the philosophy of science and the study of religion // Contemporary approaches to the study of religion, ed. Whaling, F. – Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers, 1984, P. 379-390. – P. 382 & 385.

¹²²³ Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York: Cassell, 1999. – P. 4.

теория важна для любой академической дисциплины, поскольку она с одной стороны теоретически обосновывает положение данной дисциплины в ряду других научных дисциплин, ее автономность и в конечном счете ее право на существование. С другой стороны, религиоведение определяется множественностью методологических подходов и интердисциплинарностью. Здесь внятная *метатеория* могла бы стать гарантом целостности дисциплины, иными словами лечь в основание *методологического плюрализма*, который занял бы место имеющей на данный момент место простой множественности методологических подходов. В то время как последняя грозит вылиться в методологически неотрефлексированный эклектизм, *плюрализм* подразумевает *организацию различия* разнообразных подходов, обеспечивает творчески и экспериментально их взаимодополняющее употребление и наряду с этим сознает их нередуцируемое различие исторически обусловленную ограниченность.

Значение герменевтики для религиоведения долгое время считалось чем-то самым собой разумеющимся. Кроме того, герменевтика воспринималась как достаточный критерий научности нашей дисциплины.¹²²⁴ Однако тот факт, что классическая герменевтика (как и феноменология религии) имеет свои границы и поэтому не может без определенных оговорок применяться в современных научных исследованиях, является на сегодняшний день очевидным.

Уместно задаться вопросом, насколько актуален тезис, некогда выдвинутый Отто Фридрихом Больновым, который определял религиоведение как герменевтическую дисциплину? Я бы ответил на этот вопрос утвердительно, однако, такой утвердительный ответ подразумевает критическое переосмысление религиоведением своих исходных посылок. Современное религиоведение уже делает в этом направлении первые шаги, пытаясь развиваться в русле герменевтики культуры, которая представляется мне подходящей для этой цели исследовательской парадигмой, обладающей, помимо прочего, метатеоретическим потенциалом, способным, на мой взгляд, преодолеть односторонность отдельных религиоведческих дисциплин, таких, например, как история и социология религии.

2. «Основы религиозных культур и светской этики». Введение нового обязательного предмета в школьную программу: некоторые социологические факты и наблюдения.

В качестве примера для практического приложения теоретических положений религиоведческой герменевтики культуры, изложенных выше, следует выбрать такой предмет исследования, в котором различные дискурсивные поля пересекались и «накладывались» бы друг на друга. Введение в общеобразовательный стандарт курса «Основы религиозных культур и светской этики» можно считать удачным примером, так в нем очевидно общественно-политические, религиозные и образовательные дискурсы тесно переплетаются друг с другом. Представляется, что детальный многоуровневый комплексный анализ (а) предварявших этот процесс дискуссий, а также дискуссий, которые до сих пор ведут-

¹²²⁴ Bollnow, O. F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. – 1979. – № 31. S. 225–238 und 366–379.

ся на разных уровнях, (б) исследование нормативной базы религиозного образования в Российской Федерации, (в) методических программ и учебников по курсу ОРКСЭ, (г) а также социологические исследования, комбинирующие традиционные количественные методы исследования с качественными (глубинные интервью, фокус-группы и т.д.), мог бы пролить свет на современную религиозную динамику и выяснить отношение общества к изменениям в религиозной сфере.

Опрос 2013

Такое обширное комплексное исследование задумано коллегами из университетов городов Владимир и Эрланген (Германия). Подготовка к нему уже началась и осенью 2013 во Владимире было проведено первое пилотное исследование. В основу его легло анкетирование, в котором приняло участие 261 человек (родители школьников, изучающих курсы «Основы религиозных культур и светской этики»). Целью исследования было выявление отношения респондентов к религии, перспективам формирования образов религии, формируемых курсами ОРКСЭ и его связи с установками на толерантность, уважительное и этическое отношение к «иному». Над анкетой совместно работали социологи и религиоведы из России и Германии. Ниже даны краткий анализ и некоторые предварительные выводы по результатам данного пилотного проекта, которые также полностью приведены в таблицах. Разумеется, это только незначительная часть запланированного обширного исследования, которое должно охватить несколько регионов, различных по своему этно-конфессиональному составу и будет включать в себя помимо собственно социологических исследований дискурсивный анализ текстов и историческую перспективу.

Опрос охватил родителей детей, прошедших курс ОРКСЭ в шести школах города Владимир в учебном году 2012-2013. Большинство респондентов представляют женщины (78,9%) и мужчины (21,1%) среднего возраста, большая часть которых имеет высшее (58,8%) или средне-специальное (31,8%) образование. Подавляющее большинство опрошенных отнесли себя к традиции русского православия (86,3%), незначительная часть – к исламу (2,7%) и буддизму (0,8%). В то время как относительно небольшая группа опрошенных (12,6%) действительно принимают участие в богослужениях, большинство респондентов (72,1%) заглядывают в храм лишь время от времени. Только некоторые из опрошенных участвуют в богослужениях регулярно раз в неделю (3,2 %), остальные делают это иногда (41,3%), по большим церковным праздникам (21,9%), раз в год или еще реже (19,4%).

Эта картина в известной степени отражает религиозную ситуацию в России в целом, с ее порядка 80% православных христиан, которые в большинстве своем являются ими лишь номинально. Социологические исследования прошлых лет нередко показывали парадоксальную картину, в которой православ-

ных оказывалось больше, чем верующих в Бога.¹²²⁵ Эти исследования красноречиво объясняют почему, несмотря на высокий процент принадлежности к православной традиции, респонденты в большинстве своем выбрали для своих детей т.н. нерелигиозные модули: «Основы светской этики» (50,8%) и «Основы мировых религиозных культур» (23%), в то время как «Основы православной культуры» выбрало 26,2% респондентов, «Основы исламской культуры» – 1,2% и «Основы буддийской культуры» – 0,8%.

В этой связи достаточно интересное наблюдение было сделано учителями школ.¹²²⁶ По их мнению «подлинно религиозные родители» часто сознательно выбирают для своих детей «Основы светской этики» и «Основы мировых религиозных культур» именно потому, что не желают религиозно образовывать свои детей в светской школе. По их мнению, семья и/или воскресная школа при церкви являются более подходящими местами для религиозного воспитания их детей. Любопытно, что такие родители нередко склонны неодобрительно отзываться об обязательном характере курса. По их мнению, новый предмет должен был бы быть факультативным.

На выбор модулей возможно также повлияла и недостаточная информированность родителей. Несмотря на то, что интенсивные дискуссии об этом предмете велись в печати и других средствах массовой информации на протяжении как минимум последних десяти лет, а его официальное введение в школьную программу предварял т.н. трехлетний «эксперимент», лишь 18,4% ответивших на вопросы анкеты родителей знали о нем заранее, в то время как для большинства респондентов (74,7%) то, что их дети будут теперь в обязательном порядке изучать религиозно ориентированные дисциплины, стало сюрпризом, о котором они узнали от руководства школы. Надо полагать, что учителя объявившие эту новость родителям своих учеников были вольно-невольно поставлены в положение адвокатов нового предмета и представляли его как положительное нововведение.¹²²⁷ В этом свете вполне закономерным выглядит соотношение «1 к 5» критически настроенных (11,5%), а также недовольных (9,5%) уроком о религии родителей к позитивно (69,4%) или индифферентно (9,6%) настроенному большинству.

Эти цифры в некоторой степени соответствуют также и уровню знакомства родителей с содержанием курса «Основы религиозных культур и светской этики». Приблизительно лишь четверть опрошенных знакомо с содержанием всех шести модулей, тогда как большинство респондентов (59,3%) заявило о

¹²²⁵ Ср. *Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: религия в постсоветской России*. Под ред. КиммоКаарияйна и Дмитрия Фурмана, Санкт-Петербург: Летний сад, 2007. С. 41.

¹²²⁶ Данные получены в рамках, проведенных весной и осенью 2013 г. экспертных интервью во Владимире и Петрозаводске.

¹²²⁷ В любом случае, в обществе с столь длительной авторитарной традицией, каковым является современная Россия, открытая критика «спущенных сверху» новшеств не является распространенной в среде тех, кто вынужден эти новшества внедрять.

своем полном незнании сути альтернативных модулей, а некоторые также о своей незаинтересованности в информации о них (8,3%).

Невежество и безразличие некоторых родителей в части содержания курса «Основ религиозных культур и светской этики» подразумевает, с другой стороны, возможность ненавязчивой манипуляции их выбором. Известно, что школам – особенно на ранних этапах введения ОРКСЭ – нередко бывало трудно подготовить педагогов по всем шести направлениям курса. Несмотря на это в большинстве случаев опрошенным была предоставлена возможность выбирать среди всех шести модулей (73%). Тем не менее 14,6% респондентов подтверждают, что им было рекомендовано выбрать тот или иной конкретный модуль, а 5,8% заявило о том, что им были предложены на выбор не все модули.

Кроме вышеизложенного, исследование показало, что решение родителей о выборе ими того или иного модуля для своего ребенка в большинстве случаев не мотивировано соображениями религиозности. Так, лишь 9,2% респондентов полагают, что дети должны изучать свою собственную религию в школе, в то время как 35% опрошенных уверены, что школьникам следует знать о всех религиозных традициях России, и еще 35% отдают предпочтение изучению светской этики.

Хотя делать широкие обобщения, на данном материале не представляется возможным, мне кажется все-таки уместным, выразить мое общее впечатление, не претендуя, разумеется, на обоснованную объективность. Мне представляется, что отношение родителей к новому предмету можно в целом описать как незаинтересованное, в некоторых случаях даже индифферентное. Выражаясь терминами рыночной экономики, «предложение» встретило весьма умеренный «спрос». Возможно, этим и мотивирован некоторый спад дискуссий и участие в них представителей РПЦ МП. Возможно, это связано с определенным разочарованием церкви в результатах столь долго и планомерно лоббированного ею введения религиозно ориентированных предметов в светскую школу.

Однако данные предположения могут претендовать лишь на роль рабочей гипотезы для более фундаментального исследования, которое охватило бы большее количество респондентов в нескольких регионах с разным этническим составом. Кроме того, как уже было сказано выше, такое исследование должно быть комплексным, т.е. включать различные аспекты данной тематики и комбинировать разные методы исследования. Такое исследование явилось бы весьма перспективным, ибо изучение вопросов религиозного образования может пролить свет на отношение общества к религии на самом базовом уровне, т.е. на уровне простых верующих и неверующих, которые через введение уроков о религии в обязательную школьную программу так или иначе будут вынуждены более осмысленно позиционировать себя по отношению к ней.

Ниже представлено подробное описание результатов проведенного опроса в таблицах.

Результаты анкетирования в таблицах

Возраст респондентов

26 – 30 лет	4,3%
31 – 40 лет	67,8%
41 – 50 лет	22,1%
51 – 60 лет	3,9%
Более 60 лет	1,9%

Образование

Среднее	4,7%
Среднее специальное	31,8%
Неоконченное высшее	4,7%
Высшее	58,8%

Школы:

№ 15	27 чел.
№ 17	42 чел.
№ 20	59 чел.
№ 23	74 чел.
№ 33	47 чел.
№ 44	12 чел.

КАК РЕСПОНДЕНТЫ УЗНАЛИ О ВВЕДЕНИИ В ШКОЛЬНУЮ ПРОГРАММУ РЕЛИГИОЗНО ОРИЕНТИРОВАННЫХ ДИСЦИПЛИН

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
На протяжении нескольких последних лет следили за дискуссиями на эту тему в СМИ	18,4	25,0	17,2	16,7	25,0
Узнали о введении нового курса от знакомых	6,9	7,7	6,9	7,2	6,9
Были поставлены в известность руководством школы своего ребенка	74,7	67,3	78,8	78,9	69,4
Ответили на вопрос, человек	261	52	203	180	72

**КАК РЕСПОНДЕНТЫ ОТНЕСЛИСЬ К ВВЕДЕНИЮ В ШКОЛЬНУЮ
ПРОГРАММУ КУРСА «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР
И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ» В САМОМ НАЧАЛЕ, ПРИ ПЕРВОМ
ОБЪЯВЛЕНИИ**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Положительно	36,4	34,5	36,9	35,5	37,5
Скорее положительно	33,0	36,4	32,0	31,7	36,1
Безразлично (нейтрально)	9,6	9,1	9,7	8,1	13,9
Скорее отрицательно	3,8	3,6	3,9	5,4	0,0
Отрицательно	5,7	9,1	4,9	4,8	8,3
Противоречиво (неодно- значно)	11,5	7,3	12,6	14,5	4,2
Ответили на вопрос, че- ловек	261	55	206	186	72

**КАКОЙ МОДУЛЬ РЕСПОНДЕНТЫ ВЫБРАЛИ
ДЛЯ СВОЕГО РЕБЕНКА**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Основы православной культуры	23,8	27,3	22,9	22,8	24,6
Основы исламской куль- туры	1,2	5,5	0,0	0,5	2,9
Основы буддийской куль- туры	0,8	0,0	1,0	0,0	2,9
Основы иудейской куль- туры	0,4	0,0	0,5	0,5	0,0
Основы мировых религи- озных культур	23,0	21,8	23,4	23,4	23,2
Основы светской этики	50,8	45,5	52,2	52,7	46,4
Ответили на вопрос, че- ловек	256	55	201	184	69

**КАК ИЗМЕНИЛОСЬ МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О КУРСЕ
«ОРКСЭ» В ТЕЧЕНИЕ УЧЕБНОГО ГОДА**
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Изменилось в положительную сторону	25,2	17,6	27,1	23,8	29,4
Изменилось в отрицательную сторону	3,6	3,9	3,5	3,3	4,4
Осталось прежним	59,2	66,7	57,3	60,8	54,4
Осталось противоречивым	10,8	11,8	10,6	11,0	10,3
Другие варианты ответа	1,2	0,0	1,5	1,1	1,5
Ответили на вопрос, человек	250	51	199	181	68

**ИМЕЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СОДЕРЖАНИИ
ОСТАЛЬНЫХ (НЕ ВЫБРАННЫХ ИМИ) МОДЕЛЕЙ «ОРКСЭ»?**
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Известно содержание всех модулей	26,1	34,6	23,9	24,2	31,4
Известно содержание некоторых модулей	4,7	0,0	6,0	4,4	5,7
Неизвестно содержание других моделей	59,3	61,5	58,7	61,5	52,9
Неинтересно содержание других модулей	8,3	3,8	9,5	7,7	10,0
Другие варианты ответа	1,6	0,0	2,0	2,2	0,0
Ответили на вопрос, человек	253	52	201	182	70

**СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ВАЖНЫМ, ЧТОБЫ ИХ РЕБЕНОК
ПРОДОЛЖАЛ ПОЛУЧАТЬ ЗНАНИЯ О РЕЛИГИЯХ И СВЕТСКОЙ
ЭТИКЕ В РАМКАХ ДАННОГО КУРСА**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Да, и при этом курс должен изучаться в рамках обязательной программы	20,9	28,3	18,9	20,9	19,7
Да, но курс должен изучаться вне обязательной программы (факультативно)	52,4	50,9	52,7	50,0	59,2
Да, но в дальнейшем должны изучаться только определенные модули	5,1	3,8	5,5	5,5	4,2
Нет, одного года вполне достаточно	19,7	15,1	20,9	21,4	15,5
Другие варианты ответа	2,0	1,9	2,0	2,2	1,4
Ответили на вопрос, человек	254	53	201	182	71

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ТОМ, В КАКОМ ВОЗРАСТЕ ДОЛЖЕН
ИЗУЧАТЬСЯ КУРС «ОРКСЭ»**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос, допускалось выбрать несколько вариантов ответа)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
1-4 классы	30,4	34,0	29,4	28,8	35,2
5-9 классы	58,8	52,8	60,3	59,2	56,3
10-11 классы	16,7	17,0	16,7	19,6	9,9
Целесообразно продолжить знакомство с религиями и после окончания школы (в ВУЗе, техникуме, и т.п.)	11,7	13,2	11,3	13,0	8,5
Другие варианты ответа	5,1	5,7	4,9	4,3	7,0
Ответили на вопрос, человек	561	53	204	184	71

ПОЧЕМУ ЦЕЛЕСООБРАЗНО ПРОДОЛЖИТЬ ИЗУЧЕНИЕ ДАННОГО ПРЕДМЕТА

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Надо продолжить знакомство только с одной (своей) религией	9,2	12,2	8,4	7,6	13,4
Важно иметь достаточно полные знания обо всех религиях России	31,3	30,6	31,4	33,1	26,9
Необходимо иметь более полные представления об этических основах	35,0	28,6	36,6	39,0	25,4
Потому что курс способствует росту духовно-нравственного потенциала	32,9	32,7	33,0	29,1	41,8
Другие варианты ответа	6,7	6,1	6,8	7,0	6,0
Ответили на вопрос, человек	261	49	191	172	67

ИСПЫТЫВАЛИ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ ТРУДНОСТИ С ВЫБОРОМ МОДУЛЯ В КУРСЕ «ОРКСЭ»?

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Да, было трудно выбрать модель из-за недостаточной осведомленности	10,7	13,7	9,9	8,2	17,1
Да, разошлись во мнениях с ближайшими родственниками и близкими, с родителями других учеников в классе	5,1	7,8	4,5	4,4	7,1
Нет, трудностей не испытывали, выбор был самоочевиден	54,9	56,9	54,5	59,9	42,9
Нет, так как доверяю предложению педагогов	24,5	15,7	26,7	23,1	27,1
Другие варианты ответа	4,7	5,9	4,5	4,4	5,7
Ответили на вопрос, человек	253	51	202	182	70

**ЧТО ДЛЯ РЕСПОНДЕНТОВ ЯВЛЯЕТСЯ НАИБОЛЕЕ ВАЖНЫМ
ОСНОВАНИЕМ ПРИ ВЫБОРЕ МОДУЛЯ В КУРСЕ «ОРКСЭ»**
(оценка ранга важности, где 1 – самое важное)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Принадлежность членов семьи ребенка к данной конкретной религии	2,06	1,84	2,12	2,07	2,00
Принадлежность членов семьи к определенной этнической группе	2,85	2,33	2,94	2,89	2,69
Положительное влияние на рост нравственности и духовности ребенка	1,66	1,67	1,66	1,73	1,46
Положительное влияние на формирование кругозора и эрудиции ребенка	1,77	1,54	1,82	1,72	1,92
Воспитание уважения к представителям иных религиозных традиций	2,07	2,05	2,07	2,06	2,09

**БЫЛ ЛИ РЕСПОНДЕНТАМ ПРЕДСТАВЛЕН СВОБОДНЫЙ И ПОЛНЫЙ
ВЫБОР МОДУЛЯ КУРСА «ОРКСЭ»**
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Свобода выбора была предоставлена полностью, можно было выбирать из 6 модулей	73,0	81,4	71,0	74,2	69,8
Да, на выбор были предложены все модули, но в силу тех или иных причин было настоятельно рекомендовано выбирать один из двух, трех, и т.д. модулей	14,6	9,3	15,8	12,9	19,0
На выбор были предложены всего несколько модулей	5,8	7,0	5,5	6,1	4,8
Нет, был предложен только один модуль	5,3	2,3	6,0	4,9	6,3
Другие варианты ответа	1,3	0,0	1,6	1,8	0,0
Ответили на вопрос, человек	226	43	183	163	63

**КАКИЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ЛИЧНОСТНОГО РАЗВИТИЯ РЕБЕНКА
РЕСПОНДЕНТЫ ОЖИДАЛИ ПО ИТОГАМ ОСВОЕНИЯ КУРСА «ОРКСЭ»**
(ранг по степени важности, 1 – самое важное)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Осознание ребенком своей принадлежности к конкретной религиозной традиции	2,56	2,07	2,71	2,76	1,67
Осознание ребенком своей национальной принадлежности	3,06	2,75	3,13	3,13	2,75
Осознание ребенком своей принадлежности к России как к своей Родине и воспитание патриотических чувств	2,29	1,88	2,38	2,38	2,04
Усвоение ребенком моральных ценностей	1,53	1,83	1,47	1,54	1,51
Формирование уважительного отношения к людям другой религиозной культуры	2,61	2,69	2,60	2,59	2,71
Формирование целостного взгляда на мир, в единстве многообразии народов, культур, традиций и религий	2,16	1,86	2,21	2,12	2,31

**ОЦЕНКА РЕСПОНДЕНТАМИ СТЕПЕНИ СООТВЕТСТВИЯ СВОИХ
ОЖИДАНИЙ С ПОЛУЧЕННЫМИ РЕЗУЛЬТАТАМИ**
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Соответствуют	41,4	42,0	41,2	39,9	45,7
Не совсем соответствуют	20,1	22,0	19,6	22,5	14,3
Не соответствуют	3,3	8,0	2,1	3,5	2,9
Не заметили никаких изменений в своем ребенке, которые могли бы быть вызваны изучением курса «ОРКСЭ»	34,4	26,0	36,6	33,5	35,7
Другие варианты ответа	0,8	2,0	0,5	0,6	1,4
Ответили на вопрос, человек	244	50	194	173	70

**ТЕМАТИКА КАКОГО МОДУЛЯ (МОДУЛЕЙ) ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ
РЕСПОНДЕНТАМ НАИБОЛЕЕ ИНТЕРЕСНОЙ**
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос, можно было выбрать
несколько вариантов ответа)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Основы православной культуры	40,0	35,8	41,1	42,5	34,3
Основы исламской культуры	2,0	7,5	0,5	1,1	4,3
Основы буддийской культуры	0,8	0,0	1,0	0,0	2,9
Основы иудейской культуры	0	0	0	0	0
Основы мировых религиозных культур	43,2	50,9	41,1	43,0	42,9
Основы светской этики	65,6	58,5	67,5	68,7	57,1
Ответили на вопрос, человек	250	53	197	179	70

**ТЕМАТИКА КАКОГО МОДУЛЯ (МОДУЛЕЙ) ПРЕДСТАВЛЯЕТСЯ
РЕСПОНДЕНТАМ НАИБОЛЕЕ ЦЕЛЕСООБРАЗНОЙ ДЛЯ УСВОЕНИЯ
ИХ РЕБЕНКОМ**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос, можно было выбрать
несколько вариантов ответа)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Основы православной культуры	41,5	37,3	42,6	46,1	30,4
Основы исламской культуры	2,4	7,8	1,0	1,7	4,3
Основы буддийской культуры	1,2	0,0	1,5	0,6	2,9
Основы иудейской культуры	0	0,0	0,5	0,6	0,0
Основы мировых религиозных культур	39,1	43,1	38,1	38,8	39,1
Основы светской этики	69,0	60,8	71,1	71,3	62,3
Ответили на вопрос, человек	248	51	197	178	69

КАК РЕСПОНДЕНТЫ ОЦЕНИВАЮТ СОДЕРЖАНИЕ УЧЕБНИКА ПО ВЫБРАННОМУ ИМИ МОДУЛЮ

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

<i>Оценка</i> <i>Критерии</i>	Положи- тельно	Скорее положи- тельно	Никак	Скорее отрица- тельно	Отрица- тельно
Доступность для вос- приятия	38,8	44,5	12,4	3,8	0,5
Качество изложения	31,4	49,0	14,9	2,6	2,1
Воспитательное воз- действие на ребенка	32,7	44,6	21,8	0	1,0

МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ТОМ, КЕМ ДОЛЖНЫ БЫТЬ НАПИСАНЫ УЧЕБНИКИ ПО РЕЛИГИОЗНЫМ КУЛЬТУРАМ

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Светскими экспертами в области данных религиоз- ных традиций	9,8	9,8	9,8	8,0	14,7
Священнослужителями или иными официальны- ми представителями соот- ветствующих религиоз- ных организаций	4,9	7,8	4,1	5,1	4,4
Светскими экспертами при поддержке и контроле соответствующих религи- озных организаций	9,4	11,8	8,8	10,2	7,4
Священнослужителями или иными официальны- ми представителями соот- ветствующих религиоз- ных традиций в соавтор- стве с педагогами	12,7	15,7	11,9	12,5	13,2
Профессиональными пе- дагогами в соавторстве со специалистами по соот- ветствующим религиоз- ным традициям	63,3	54,9	65,5	64,2	60,3
Ответили на вопрос, чело- век	245	51	194	176	68

**МНЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ О ТОМ, КТО ДОЛЖЕН ПРЕПОДАВАТЬ
МОДУЛИ ПО РЕЛИГИОЗНЫМ КУЛЬТУРАМ**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Муж- чины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Светские педагоги, вне зависи- мости от их религиозной принадлежности, прошедшие соответствующую подготов- ку	47,8	43,1	49,0	47,8	47,8
Светские педагоги, носители данной религиозной тради- ции	8,9	7,8	9,2	9,6	7,2
Священнослужители соот- ветствующих религий	13,0	17,6	11,7	12,9	13,0
Преподаватели, аккредито- ванные соответствующими религиозными организация- ми	30,4	31,4	30,1	29,8	31,9
Ответили на вопрос, человек	247	51	196	178	69

**ОТНОШЕНИЕ РЕСПОНДЕНТОВ К ПРИГЛАШЕНИЮ НА ОТДЕЛЬНЫЕ
УРОКИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ СООТВЕТСТВУЮЩИХ ИЗБРАННОМУ
МОДУЛЮ РЕЛИГИЙ**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Положительное	56,9	52,9	57,8	58,5	52,8
Отрицательное	11,8	15,7	10,8	10,9	13,9
Нейтральное	29,8	29,4	29,9	29,0	31,9
Другие варианты ответа	1,6	2,0	1,5	1,6	1,4
Ответили на вопрос, че- ловек	255	51	204	183	72

**ОПАСЕНИЯ РЕСПОНДЕНТОВ, СВЯЗАННЫЕ С ВВЕДЕНИЕМ КУРСА
«ОРКСЭ»**

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Дополнительная нагрузка на школьника	46,0	38,3	47,9	45,3	47,8
Навязывание религиозного мировоззрения школьнику	20,9	21,3	20,8	20,9	20,9
Разделение школьного класса по изучаемым модулям делит детей на различные группы, на «своих» и «иных»	20,5	23,4	19,8	21,5	17,9
Возможна некорректная передача информации о религии (религиях)	33,1	36,2	32,3	31,4	37,3
Ответили на вопрос, человек	239	47	192	172	67

СЧИТАЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ СЕБЯ ВЕРУЮЩИМИ

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Да, я верующий	45,9	40,4	47,3	47,3	42,3
Скорее верующий	42,7	36,5	44,3	42,4	43,7
Скорее неверующий	7,8	13,5	6,4	8,7	5,6
Нет, я неверующий	3,5	9,6	2,0	1,6	8,5
Ответили на вопрос, человек	255	52	203	184	71

К КАКОЙ РЕЛИГИИ ПРИНАДЛЕЖАТ РЕСПОНДЕНТЫ

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Православие	86,3	75,0	89,2	90,8	74,6
Ислам	2,7	9,6	1,0	2,2	4,2
Иудаизм	0	0	0	0	0
Буддизм	0,8	0,0	1,0	0,0	2,8
Верят, но не принадлежат ни к какой религии	5,5	3,8	5,9	3,8	9,9
Атеисты	2,7	7,7	1,5	1,6	5,6
Другие варианты	2,0	3,8	1,5	1,6	2,8
Ответили на вопрос, человек	256	52	204	185	71

ИЗ ЧИСЛА СЧИТАЮЩИХ СЕБЯ ТАК ИЛИ ИНАЧЕ ВЕРУЮЩИМИ, ЭТО ВЕРА В СЛЕДУЮЩЕЕ:

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Непостижимые таинственные силы, правящие миром	6,9	7,3	6,8	4,8	12,5
Бога, как о Нем учит вероисповедание респондента (церковь, конфессия, община)	27,6	21,8	29,1	26,9	30,6
Бога, как Его понимает сам респондент	30,3	34,5	29,1	32,8	25,0
Бога и таинственные силы	7,3	1,8	8,7	7,0	8,3
Затруднились ответить	28,0	34,5	26,2	28,5	23,6
Ответили на вопрос, человек	261	55	206	186	72

УРОВЕНЬ ДОВЕРИЯ РЕСПОНДЕНТОВ К НЕКОТОРЫМ УТВЕРЖДЕНИЯМ

(в оценках от 1 до 5, где 1- наименьший уровень доверия, 5 – наибольший,
средняя оценка)

	В сред- нем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Только наука, техника и образование приносят реальную пользу людям	3,17	3,33	3,13	3,20	3,09
Чудеса существуют и иногда случаются	3,37	3,03	3,45	3,38	3,35
Души людей после смерти могут переселяться из тела в тело	2,28	2,17	2,31	2,33	2,14
Гадания и приметы сбываются	2,31	2,00	2,39	2,28	2,42
Моя душа может быть спасена	2,76	2,78	2,76	2,76	2,78
Сглаз и порчу можно навести на любого человека	2,84	2,66	2,88	2,86	2,76
Конец света и Страшный суд рано или поздно наступят	2,50	2,00	2,61	2,55	2,37
Бог существует	3,67	2,87	3,84	3,59	3,91
Воскресение Христа произошло в действительности	3,41	2,78	3,55	3,41	3,39
Призраки и приведения существуют реально	2,56	2,37	2,61	2,60	2,43
Следует обращаться к ведьмам и колдунам для решения проблем	1,54	1,55	1,54	1,65	1,19
Пришельцы и НЛО посещали Землю	2,35	2,63	2,28	2,35	2,37
Экстрасенсы, телекинез и телепатия научно доказаны	2,66	2,41	2,72	2,69	2,57
Карма управляет моей судьбой	2,11	1,87	2,17	2,16	1,94
Снам можно верить, сонники нередко говорят правду	2,42	2,35	2,43	2,43	2,36

БЫЛИ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ КРЕЩЕНЫ?
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Да, в детстве, по решению родителей или родственников	79,9	74,0	81,4	86,0	64,3
Да, самостоятельно приняв решение	11,6	10,0	12,1	10,1	15,7
Нет	7,2	14,0	5,5	3,9	15,7
Еще нет, но собираюсь это сделать	0	0	0	0	0
Не знаю и не интересуюсь этим	1,2	2,0	1,0	0,0	4,3
Ответили на вопрос, человек	249	50	199	179	70

**ЗАНИМАЛИСЬ (ЗАНИМАЮТСЯ) ЛИ В СЕМЬЕ РЕСПОНДЕНТОВ
ИХ РЕЛИГИОЗНЫМ ВОСПИТАНИЕМ И ОБРАЗОВАНИЕМ**
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Да, причем делали (делают) это настойчиво	0,8	1,8	0,5	1,1	0,0
Да, старались (стараются) это делать, но без принуждения и настойчивости	21,5	7,3	25,2	18,8	29,2
Да, но это делалось (делается) от случая к случаю	9,2	7,3	9,7	10,2	6,9
Да, но учили только ставить свечи и правильно вести себя в храме	11,5	14,5	10,7	12,4	9,7
В семье нет, но меня водили в воскресную школу	0,4	0,0	0,5	0,5	0,0
В семье нет, но я сам посещал воскресную школу	0	0	0	0	0
Нет, религиозного воспитания и образования не было	45,6	50,9	44,2	48,4	40,3
Затруднились ответить	11,1	18,2	9,2	8,6	13,9
Ответили на вопрос, человек	261	55	206	186	72

УЧАСТВУЮТ ЛИ РЕСПОНДЕНТЫ В БОГОСЛУЖЕНИЯХ И ОБРЯДАХ
(в процентах от общего числа ответивших на вопрос)

	В среднем	Пол		Возраст	
		Мужчины	Женщины	Моложе 41 года	Старше 41 года
Иногда заходят в храм (помолиться, поставить свечку, и т.п.), но в богослужениях не участвуют	72,1	59,2	75,3	75,8	62,3
Да, участвуют	12,6	8,2	13,6	12,4	13,0
Нет, не ходят в храм и не участвуют	15,4	32,7	11,1	11,8	24,6
Ответили на вопрос, человек	247	49	198	178	69

В БОГОСЛУЖЕНИЯХ И ОБРЯДАХ КАКИХ НАИБОЛЕЕ ИЗВЕСТНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ И КАК ЧАСТО УЧАСТВУЮТ РЕСПОНДЕНТЫ

(в процентах от общего числа ответивших на вопрос, только участвующие в богослужениях и обрядах)

	Раз в неделю и чаще	Раз в месяц или в квартал	От случая к случаю	По большим праздникам	Раз в год и реже	Ответили
Приход храма Владимирской епархии Русской Православной церкви (Московский Патриархат)	3,2	14,2	41,3	21,9	19,4	155
Общество мусульман города Владимира «Махалля» (Ислам)	33,3	0	11,1	11,1	44,4	9

Глава 15. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРЕДМЕТНОЙ ОБЛАСТИ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

Предварительное пояснение

Содержание теоретико-методологического аппарата современных наук, изучающих религии, свидетельствует о достижении чего-то вроде патового состояния — с одной стороны, давно уже стала очевидной невозможность какого-либо универсального определения религии; с другой стороны, без наличия в исследовательском инструментарии хотя бы рабочих определений изучаемого предмета говорить о продуктивности исследования бессмысленно.

Однако эта ситуация вовсе не представляется бесперспективной или тем более тупиковой. Вся история научных исследований религии — это постоянное уточнение предметной области, ее состава, аспектов, оттенков и т. д. В результате, на каждом этапе развития научных знаний совокупно формировался такой образ религии, который соответствовал уровню исследовательских возможностей и был адекватен состоянию запросов на научное изучение религиозных феноменов.

По существу, можно сказать, что для **научного понимания и объяснения религия — это то и так, что и как существует в отрефлексированном научными дисциплинами виде**. Ограниченность, а порой и искусственность этого образа религии не означает его ложности или непригодности. Условно говоря, «фотография» не обязана сама быть отображаемой натурой, у неё другое назначение. Никакая религия, имеющая живых последователей, не стоит на месте, не является застывшим монументом самой себе, а в каждый период своего исторического бытия становится чем-то иным по отношению к себе в прошлом (пусть и сохраняя нечто устойчивое). К тому же, религиозные потребности и религиозный опыт, как правило, — вне саморефлексии верующих, они *переживаются*, ими *живут*. Поэтому чаще всего о состоянии религий более или менее правдоподобно можно судить со стороны рефлексирующего над ней субъекта, в данном случае — совокупного субъекта, каким является профессиональная среда исследователей религии.

В свою очередь, эта профессиональная среда внутренне дифференцирована. В зависимости от исследовательских задач разным её контингентам присущи различные конкретные цели, подходы, методы и приоритеты. Иными словами, каждое научное направление формирует свое предметное поле и терминологически маркирует его в зависимости от базового смысла этого направления.

Таким образом, объяснения религии (включая разные подобию дефиниций), встречающиеся в исследованиях по социологии религии, определяются смыслом самой социологии, которая извлекает из изучаемого предмета то, что соответствует собственно социологическому интересу. Здесь, кстати, необходимо указать на очень важное свойство: **социология религии не выдумывает свой предмет, она имеет дело с реальным состоянием религиозной жизни индивидов и общества, но работает по-своему избирательно — только с тем**

материалом религии, который соразмерен возможностям социологического подхода. К примеру, такие важнейшие компоненты религиозного комплекса как мистический опыт верующих и соответствующие их психоэмоциональные состояния, или же конфессиональные смыслы вероучений — не могут быть предметами социологического исследования.

Из сказанного следует, что **социологические определения религии — это именно установление пределов, в которых религия доступна социологическому изучению.** Пределы же задаются достигнутым уровнем научных представлений, принятыми в конкретный период «здесь и сейчас» моделями для постановки и решения исследовательских задач социологии религии, ну и не в последнюю очередь степенью актуальности изучения каких-то явлений. Разумеется, социология религии эти пределы постоянно раздвигает или меняет их конфигурацию.

Чтобы посмотреть — как это происходит, уместно дать общий очерк становления и современного состояния социологического изучения религий, избрав для демонстрации основные этапы развития зарубежной социологии религии. Такая избирательность не дискриминирует социологию религии в России, которая в силу своего трудного исторического пути требует особого рассмотрения¹²²⁸. Зарубежный материал предпочтительнее не из-за иностранного происхождения, а по причине непрерывности и отчетливой последовательности в развитии основных трендов социологии религии.

Становление социологического подхода к религии

На протяжении всей истории социальной мысли важнейшим ее предметом были и остаются поныне взаимоотношения общества и религии. Полемический дискурс вокруг этой темы сформировал две базовые стратегии интерпретаций, определяющие широкий спектр оттенков в раскрытии этих взаимоотношений¹²²⁹.

Исторически наиболее распространенной является стратегия, опирающаяся на аксиоматичное убеждение в неотмирной природе религии и в ее исключительном значении как смыслополагающего начала для жизни индивидов, народов, человечества в целом. Общество в таком случае выступает как способ существования *homo religiosus*, детерминированный религией. Совершенство или несовершенство общества определяется степенью реализации людьми религиозных начал жизни.

Противоположная стратегия рассматривает религию как состояние сознания и поведения, производное от жизни общества, связывая возникновение, ос-

¹²²⁸ См.: *Гараджа В. И.* Социология религии (1996) // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Институт социологии РАН, 1998; *Лопаткин Р. А.* Социология религии в России: опыт прошлого и современные проблемы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2001. № 4; *Смирнов М. Ю.* Очерк истории российской социологии религии. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008.

¹²²⁹ В основу дальнейшего изложения положен переработанный материал вступительной статьи автора к изданию: *Смирнов М. Ю.* Социология религии: Словарь. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2011. С. 5–33.

нования для распространения и функциональность любых религий прежде всего с социально-историческими и материальными обстоятельствами бытия людей. При разнообразии трактовок общества, этой стратегии свойственно неприятие представлений о мистико-спиритуалистической природе социального.

Особое влияние на осмысление темы «общество и религия» оказала секуляризация европейской культуры в эпоху Просвещения. Важную роль в этом сыграли идеи деизма (воззрения на Бога только как творца мира, не вмешивающегося в течение сотворенного бытия) и теории «естественного права», которые при объяснении общества на место божественного промысла ставили проявления природы и разума человека. Такая постановка не затрагивала представления о самой религии как важнейшем устое общественной морали и мировоззрения. Тем не менее, секулярная тональность социальной мысли делала возможным критический анализ реального облика религиозных организаций, позволяла выявить положительные и отрицательные стороны их деятельности в государстве и обществе. Сохраняясь как предмет исповедания, религия становилась и предметом научной рефлексии.

Характерным свойством этого подхода стал взгляд на религию как закономерное явление, естественным образом возникающее в ходе истории народов и соответствующее определенному уровню их умственного и социального развития. Подчеркивался исторически необходимый (для нравственности и духовного пробуждения) и вместе с тем преходящий характер религиозных установлений, которые в разумно устроенном обществе полагались уже как препятствие прогрессивным преобразованиям.

Целенаправленная экспликация социального содержания религии и его специализированное рассмотрение стали возможны в XIX веке, когда в научной мысли получил устойчивое признание принцип эволюционизма. Этот принцип способствовал новому ракурсу взглядов на религию и общество: позволил исследовать религии в динамике развития от элементарных форм к все более сложным, обнаруживать коэволюцию религиозного и социального на каждом этапе их исторического бытия.

Вывод об эволюционности религиозной жизни общества подразумевал существование функциональных различий действия религии в разные исторические эпохи. Задачами социальной мысли стали выяснение причин этих различий, анализ влияния религии на ту или иную общественную среду, открытие зависимости религиозной сферы от потребностей и поведения каких-либо общественных групп. Все это требовало комплекса эмпирически установленных и теоретически обоснованных логически связанных знаний о диахронных и синхронных взаимоотношениях религии и общества.

Необходимость таких знаний стала реализовываться в европейской (а за ней и в американской) науке начиная со второй трети XIX века. В тот период происходили артикуляция и самоопределение двух важных направлений научной мысли, на фундаменте которых зародилась социология религии. Ими были: 1) систематизированные представления об обществе как целостной эволюционирующей реальности «особого рода» — **социология**; 2) совокупность научных дисциплин, изучающих религию в разных ее аспектах, впоследствии получив-

шая обобщающее название — **религиоведение**. Оба направления имеют собственные объекты изучения, исследовательские приоритеты, цели и задачи, специфику образовательной подготовки и научной деятельности. Однако каждое из них по-своему пересекается с предметной областью другого, что и открыло перспективу интеграционного процесса между ними. Результатом взаимодействия идей и достижений двух этих направлений стало на рубеже XIX и XX веков возникновение **социологии религии**.

Недолгое по историческим меркам существование социологии религии иногда побуждает некоторых исследователей «удревнять» ее прошлое, искать ее истоки и свидетельства в социальной мысли (светской и религиозной) давних эпох. Не вдаваясь в дискуссии по этому поводу, следует заметить, что социология религии не могла бы появиться раньше, чем сформировалась собственно социология. Более того, в работах мыслителей, которые признаны родоначальниками социологии¹²³⁰ — Огюста Конта¹²³¹, Карла Маркса¹²³², Герберта Спенсера¹²³³, — еще нельзя непосредственно обнаружить социологию религии. Точнее их взгляды можно охарактеризовать как теоретические предпосылки социологического подхода к религии, в которых намечены принципиальные методологические положения этого подхода и установлен ряд тематических векторов грядущей социологии религии — эволюционно-стадиальный подход к религии, установление взаимной корреляции ментальных и социальных аспектов религиозной эволюции, детерминированность религии состоянием общества («земной основы»), выявление структурных и функциональных характеристик религиозных институтов и практик.

Также нельзя напрямую относить к социологии религии и довольно развитые к исходу XIX века эмпирические наблюдения и статистические описания религиозной жизни в некоторых странах Европы и в США — работы Ч. Бута, У. Самнера, А. Смолла и др.¹²³⁴. Они еще не имели той концептуальной основы, ко-

¹²³⁰ См.: Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Пер. с фр. М.: Издат. группа «Прогресс»–«Политика», 1992. С. 26–29; История теоретической социологии: В 4 т. Т. 1 / Отв. ред. Ю. Н. Давыдов. М.: Канон, 1997. С. 10–11.

¹²³¹ Конт О. Курс позитивной философии. Общий обзор позитивизма: Ч. 1–2 / Пер. с фр. // Родоначальники позитивизма. Вып. 4 / Под ред. М. М. Ковалевского. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1912; Конт О. Закон трех стадий истории / Пер. с фр. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа., Е. Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996.

¹²³² Marx K., Engels F. Über Religion. 4. Aufl. Berlin (Ost): Dietz Verlag, 1987; Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение (1844) / Пер. с нем. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955.

¹²³³ Спенсер Г. 1) Принципы социологии. (Глава XX. Поклонение предкам вообще) / Пер. с англ. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А. Н. Красников. М.: Канон+, 1998; 2) Основания социологии. Часть VI. Церковные институты / Пер. с англ. // Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук. Т. XIV. Вып.1; Вып.2.

¹²³⁴ Booth Ch. Life and Labour of the People in London: Vols. 7 and 9. London: Macmillan, 1903; Small A. General Sociology. Chicago; London: University of Chicago Press; Unwin, 1905; Самнер У. Г. Протекционизм, или теория происхождения богатства от непроизводительного труда (По изд. СПб., 1893) / Пер. с англ. Челябинск: Социум, 2006.

торая удовлетворяет задачам полноценного исследования, а их материалы были трудно сопоставимы в силу различий применявшихся методик сбора данных. Последующее значение этих трудов в том, что они заложили основы инструментария для будущих эмпирических и прикладных исследований по социологии религии. Вкладом в сложение корпуса идей, стимулировавших зарождение социологии религии, также стали исследования из области позитивистской социологии (Ж. Гюйо¹²³⁵), этнографии (Ш. Летурно¹²³⁶), истории религий (У. Робертсон Смит¹²³⁷).

Сама же социология религии как таковая начинает свое существование со времени деятельности ее подлинных «отцов-основателей» — Эмиля Дюркгейма и Максимилиана Вебера, их ученых сподвижников, единомышленников и оппонентов на едином предметном поле социологического изучения религии.

Развернувшиеся на рубеже XIX и XX веков исследования и научные дискуссии отразили существенные изменения в религиозной жизни человечества накануне и в начале глобальных социально-исторических перемен. Предметами социологического анализа стали упадок авторитета традиционных религиозных устоев, кризисное состояние многих религиозных организаций, возникновение новых форм религиозности, активизация мистических настроений в условиях социальных трансформаций. Для их осмысления, для понимания перспектив религии в меняющемся мире прежние умозрительные теории (философия религии, историософские концепции религии, религиозно-доктринальные трактовки), обходившиеся минимумом эмпирического материала или вообще без него, уже были недостаточны. Требовалась выработка специализированной системы теоретических объяснений религии языком социологии, опирающихся на представительную базу конкретных данных эмпирического характера.

Становление нового научного направления происходило, главным образом, в теоретической форме. В трудах начального периода формулировались социологические интерпретации происхождения и эволюции религии, обобщались разнообразные явления взаимообусловленности религиозных и социальных институтов, предлагались концепции и методология исследований. В первые десятилетия социологии религии в нескольких европейских странах появились исследователи, уделявшие значительную часть своего научного внимания социологическому рассмотрению религии, но почти никак не связанные друг с другом и группировавшиеся по региональному принципу — во Франции (Л. Леви-Брюль, М. Мосс и др. сопричастные к «французской социологической школе»), в Германии (Г. Зиммель, В. Зомбарт, Ф. Тённис, Э. Трельч), в Италии (В. Парето, Г. Моска). При этом региональная принадлежность не означала однотипности

¹²³⁵ Гюйо Ж. М. Безверие будущего. Социологическое исследование / Пер. с фр. СПб.: Тип. Товарищества «Общественная польза», 1908.

¹²³⁶ Летурно Ш. Ж. М. Социология по данным этнографии / Пер. с фр. Изд. 2-е, стереотипное. Репринтное воспроизведение изд. 1896. М.: КомКнига, 2007.

¹²³⁷ Robertson Smith W. Lectures on the Religion of Semites. Edinburgh: Black, 1889 (*Робертсон Смит У.* Лекции о религии семитов (Лекция 1. Введение: Предмет и метод исследования) / Пер. с англ. // Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. А. Н. Красников. М.: Канон, 1996).

воззрений, по большому кругу вопросов теории и методов позиции могли существенно расходиться.

Консолидирующие факторы (признание той или иной концепции) также присутствовали, однако объединяли далеко не всех. Какая-то часть исследователей разделяла подход Э. Дюркгейма к религии на основе раскрытия социального смысла дихотомии сакрального и профанного. Этим подходом преодолевалась ограниченность трактовки религии через веру в сверхъестественное, сводившая религии по сути только к теизму. Классической стала формулировка определения религии Дюркгеймом: «Религия — это единая система верований и действий, относящихся к священным, т. е. к отдельным, запрещенным, вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен»¹²³⁸ (перевод А. Б. Гофмана). Для многих других более убедительным оказался так называемый «тезис Вебера», характеризующий религии как проекции духовных мотиваций в социальную и хозяйственную сферы. Исследователя должны интересовать, по словам Вебера, «условия и воздействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека — из «смысла» деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен»¹²³⁹ (перевод М. И. Левиной). Важным элементом социологических теорий религии стала типологизация религиозных объединений, начало которой на материале христианских конфессий («церковь–секта») было положено М. Вебером и Э. Трельчем¹²⁴⁰. Общим свойством всех этих подходов явился отказ от априорной оценочности в отношении к явлениям религии — любое из них требовалось рассматривать не как «истинное» или «ложное», а исходя из установления реальных (социальных, моральных, психологических, мировоззренческих) потребностей последователей религиозных идей и функциональности религиозных учений, ритуалов, организаций в структурах общества.

Вехи зарубежной социологии религии в XX – начале XXI в.

В период между Первой и Второй мировыми войнами социология религии развивалась по пути дальнейшей дифференциации подходов при одновременной более глубокой разработке каждого из направлений, возникавших в

¹²³⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии: (Введение; Глава 1) / Пер. с фр. // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Сост. и общ. ред. А. Н. Красников. М.: Канон+, 1998. С. 230–231.

¹²³⁹ Вебер М. Социология религии. (Типы религиозных сообществ) / Пер. с нем. // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 78.

¹²⁴⁰ Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen // Troeltsch E. Gesammelte Schriften: Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912 (Трельч Э. Церковь и секта [Социальные учения христианских церквей и групп: (Фрагмент)] / Пер. с нем. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 226–238).

ее проблемном поле¹²⁴¹. Немаловажное значение для определения научных позиций получили различия в личном отношении социологов к религии, их взгляды на уместность или неприемлемость религиозной мотивации в социологических исследованиях. На этой почве обозначилось разделение между сторонниками светской социологии религии и религиозной социологии.

Главный результат трудов этого периода — начало эмпирической социологии религии. Общей чертой всех подходов стало активное обращение к конкретике религиозных явлений и учет динамики их корреляций с социальными факторами. На этой волне появились работы авторов, дополнявших или критически переосмысливавших взгляды «отцов-основателей» (Р. Кайуа о социологии сакрального; М. Хальбвакса, уточнявшего выводы труда Э. Дюркгейма «Самобийство»; Р. Тауни, оспаривавшего категоричность «тезиса Вебера» о протестантских корнях европейского капитализма и др.¹²⁴²). Распространение получила социология религии — описание религиозной ситуации в обществе на основе статистических данных и социологических наблюдений с применением методов индукции и сравнения. Особое значение этому способу исследования уделялось представителями религиозной социологии (Г. Ле Бра и др.¹²⁴³), использовавшими его для поиска причин снижения авторитета религиозных норм и традиций (что обнаруживалось, прежде всего, из упадка показателей религиозных практик). В теоретических работах наметился интерес к социологической интерпретации материала антропологии и этнографии (М. Мосс¹²⁴⁴). Эмпирическая составляющая социологии религии получила особенную популярность с конца 1920-х годов в США. Американскими исследователями (Т. Парсонс, П. А. Сорокин и др.) осваивались теория и практика европейской социологии религии¹²⁴⁵, разрабатывались методики измерения уровней религиозности (С. Богардус¹²⁴⁶), проводилось сравнительное изучение способов образования и функционирования различных типов религиозных групп (Г. Беккер¹²⁴⁷, Р. Нибуэр¹²⁴⁸).

¹²⁴¹ *Borowik I.* The Changing Meanings of Religion. Sociological Theories of Religion in the Perspective of the last 100 years // *International Review of Sociology*. 2011. Vol.21. No 1. March.

¹²⁴² См.: *Caillois R.* L'Homme et le sacré. (1939). Paris: Gallimard, 1950 (*Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. М.: ОГИ, 2003); *Хальбвакс М.* Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму (1924) / Пер. с фр. // *Происхождение религии в понимании буржуазных ученых: Сб. пер. статей / Под ред. А. Т. Лукачевского.* М.: Московский рабочий, 1932; *Tawney R. N.* Religion and the Rise of Capitalism. New York: Mentor, 1926.

¹²⁴³ *Le Bras G.* Statistique et histoire religieuse // *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*. 1931. Vol. 17.

¹²⁴⁴ Публикации трудов Мосса этого периода см.: *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. Paris: P. U. F., 1950 (*Мосс М.* Общество, обмен, личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996).

¹²⁴⁵ *Maurer H.* Studies in the Sociology of Religion I // *American Journal of Sociology*. 1924. Vol. 30.

¹²⁴⁶ *Bogardus S. E.* A Social Distance Scale // *Sociology and Social Research*. 1933. Vol. 3.

¹²⁴⁷ *Becker H. P.* Protestantism and Religious Differentiation (1929) // *Becker H. P.* Systematic Sociology: On the Basis of the «Beziehungslehre» and «Gebildelehre» of Leopold von Wiese. New York: Anchor Books; Wiley, 1932.

¹²⁴⁸ *Niebuhr R. H.* The Social Sources of Denominationalism. New York: Meridian, 1929.

В 1940-е годы, несмотря на военные потрясения, социология религии не утратила поступательности в своем развитии. Появляются теоретические труды, отразившие новые мотивы социальной востребованности религии (К. Манхейм¹²⁴⁹, Э. Фромм¹²⁵⁰), продолжается работа Г. Ле Бра¹²⁵¹ и его окружения (Ж. Вершер, А. Дерош и др.) по социографии религиозных практик, диапазон исследовательских методик в социологии религии пополняется из арсенала социальной антропологии (Б. Малиновский¹²⁵², А. Р. Рэдклифф-Браун¹²⁵³, Э. Эванс-Притчард¹²⁵⁴). Выходят обзорные и обобщающие труды в Европе (Г. Меншинг¹²⁵⁵) и в США (И. Вах¹²⁵⁶), где социология религии представлена как вполне состоявшаяся наука, с определением ее предметной области, задач и возможностей. Более основательной становится американская социология религии, чему способствовали эмиграция из воюющей Европы ряда авторитетных социологов, дальнейшая концептуализация социологического объяснения религии (в работах Г. Беккера, Т. Парсонса и др.), эмпирические исследования изменений в религиозной жизни общества (Х. Дуглас, Ф. Фрэйзер). Происходит постепенная интернационализация социологии религии (совместные исследования ученых разных стран, участие в международных научных изданиях, приглашения за рубеж для преподавания). С 1948 г. начинаются регулярные международные конференции по религиозной социологии, положившие начало Международному обществу социологии религии (SISR/ISSR — принято двуязычное наименование *Societe Internationale de Sociologie des Religions; The International Society for the Sociology of Religion*).

В 1950-е годы зарубежная социология религии заметно снизила интерес к теоретическому наследию «классического периода». Причиной этому стало появление таких новаций в религиозной жизни общества, для объяснения которых теории начала века казались мало подходящими. Обнаружилось, что явный упадок традиционных манифестаций религиозного поведения, особенно среди молодежи, и утрата былой преданности к исторически сложившимся религиозным организациям все-таки не повлекли за собой духовного опустошения и массового атеизма на Западе. Стали возникать нетрадиционные формы религиозности. Видимым свидетельством выступили религиозные группы, имеющие ряд сход-

¹²⁴⁹ *Mannheim K.* Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist. London; Boston: Routledge, 1943.

¹²⁵⁰ *Фромм Э.* Бегство от свободы (1941) / Пер. с англ. М.: АСТ, 2014.

¹²⁵¹ *Le Bras G.* Introduction a l'histoire de la pratique religieuse en France. Vol. 1–2. Paris: P. U. F., 1942–1945.

¹²⁵² *Malinowski B.* Magic, Science and Religion and other Essays. Garden City (N. Y.): Doubleday; Anchor Books, 1954 (*Малиновский Б.* Магия, наука и религия / Пер. с англ. М.: Рефлбук, 1998).

¹²⁵³ *Radcliffe-Brown A. R.* Religion and Society // *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* 1945. Vol. 75.

¹²⁵⁴ *Эванс-Притчард Э. Э.* Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов (1940) / Пер. с англ. М.: Наука (ГРВЛ), 1985.

¹²⁵⁵ *Mensching G.* Sociologie der Religion. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1947 (*Меншинг Г.* Сущность и задачи социологии религии / Пер. с нем. // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М.: ИНИОН РАН, 1994).

¹²⁵⁶ *Wach J.* Sociology of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

ных черт с религиозными сектами, но в то же время существенно отличающиеся от привычного образа сектантства (их изучению были посвящены первые исследовательские работы П. Бергера¹²⁵⁷ и Б. Уилсона¹²⁵⁸). Был поставлен вопрос о типологической идентификации таких групп и в этой связи — о новых дополнениях в типологию религиозных объединений. Другое важное наблюдение касалось положения внутри издавна существующих конфессиональных организаций. Исследования показывали кризис доверия прихожан своим духовным руководителям, серьезные пробелы в подготовке служителей культа к работе с современными верующими, качественные изменения в структуре религиозных общин по сравнению с недавним прошлым (Т. Рендторф¹²⁵⁹, Д. Фичтер¹²⁶⁰). Начались дискуссии о способности религиозной социологии оперативно и точно отражать происходящее в религиозных организациях и давать рекомендации для усовершенствования их деятельности. Оптимистической позиции в этом вопросе придерживались некоторые европейские католические социологи (Г. Ле Бра, А. Биро, Ф. Исамбер)¹²⁶¹. Представители светской социологии религии полагали возможности своих верующих коллег объективно оценивать реальное положение весьма ограниченными.

К середине века социология религии в целом, несмотря на разнокалиберность своих интересов, как исследовательская дисциплина была вполне признана среди социологических и религиоведческих наук. Этому способствовали теоретические труды ряда авторитетных социологов, прежде всего — И. Ваха, Г. Меншинга, П. Фёрфи, которые разграничили в изучаемом объекте (религии) предметные области, доступные инструментарию научного познания (организационные, обрядовые, поведенческие аспекты религии), и сферы, находящиеся за пределами научной компетенции (мистические акты религиозного опыта, чувственно-эмоциональное переживание «нуминозного»)¹²⁶². В качестве средства познания, компенсирующего ограниченность социологии религии, указывалось на теологию (А. Дерош¹²⁶³, Д. Китагава¹²⁶⁴), что не было, впрочем, однозначно признано всеми исследователями.

¹²⁵⁷ Berger P. L. The Sociological Study of Sectarianism // Social Research. 1954. Vol. 21. No 1.

¹²⁵⁸ Wilson B. R. An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. Vol. 24.

¹²⁵⁹ Rendtorff T. Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchliche Lebensform im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart. Hamburg: Furche Verlag, 1958.

¹²⁶⁰ Fichter J. H. Social Relations in the Urban Parish. Chicago: University of Chicago Press, 1954.

¹²⁶¹ Birou A. Sociologie et religion. Paris: Les Editions Ouvrières, 1959; Isambert F. A. Développement et dépassement de l'étude de la pratique religieuse chez Gabriel Le Bras // Cahiers internationaux de sociologie. 1956. Vol. 20; Le Bras G. Études de sociologie religieuse. Vol. 1–2. Paris: P. U. F., 1955–1956.

¹²⁶² Furfey P. H. The Scope and Method of Sociology. New York: Harper, 1953; Wach J. Religionssoziologie. Tübingen: J. S. B. Mohr, 1951 (Вах И. Социология религии (1958) / Пер. с англ. // Социология религии: классические подходы: Хрестоматия / Науч. ред. М. П. Гапочка, Ю. А. Кимелев. М.: ИНИОН РАН, 1994).

¹²⁶³ Desroche H. Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach // Archives de sociologie des religions. 1956. Vol. 1.

¹²⁶⁴ Kitagawa J. M. Joachim Wach et la sociologie de la religion // Archives de sociologie des religions. 1956. Vol. 1.

В эти годы продолжалась разработка проблемы сакрального в современном мире (Г. Беккер¹²⁶⁵). Систематизации опыта предшествующего развития социологии религии были посвящены обобщающие труды Д. Йингера¹²⁶⁶ и Т. О'Ди¹²⁶⁷. Не оставлялись попытки создать некую универсально применимую методологию социологии религии, на роль основания для которой тогда претендовали разные варианты структурного функционализма (Т. Парсонс¹²⁶⁸, А. Р. Рэдклифф-Браун¹²⁶⁹). Новые оттенки в эти теоретические изыскания внесли интерпретация религии с позиций структурной антропологии (К. Леви-Строс¹²⁷⁰) и концепция «народной религии» (Л. Шнайдер¹²⁷¹). В середине 1950-х годов американские социологи религии выявили тенденцию к становлению религиозного плюрализма в развитых демократических обществах (У. Херберг¹²⁷²). Актуальными стали вопросы о мотивах религиозного выбора и о типологии новых религиозных ориентаций (Ч. Глок¹²⁷³). На рубеже 1950–60-х годов кризисное состояние религии в современном мире было охарактеризовано как одно из свидетельств «конца идеологии» (Д. Белл¹²⁷⁴), за которым следовало ожидать переход общества к новым формам духовной жизни.

В 1960-е годы социология религии показала, что эти формы действительно возникли. Главным фактором, обусловившим их появление, стала глобализация политических, экономических, экологических, демографических и других острых проблем современности. Ни научно-технические достижения, ни господствовавшие в то время идеологические доктрины не оказались в состоянии удовлетворительно разрешить эти проблемы, напротив — лишь усугубляли их. Аналогичную беспомощность обнаружило и большинство существовавших религиозных систем. Начавшаяся в некоторых из них вынужденная модернизация была непоследовательной и малоэффективной. Социологический «диагноз» за-

¹²⁶⁵ *Becker H. P.* Through Values to Social Interpretation: Essays on Social Contexts, Actions, Types, and Prospects. Durham: Duke University Press, 1950.

¹²⁶⁶ *Yinger J. M.* Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion. New York: The Macmillan Company, 1957 (*Йингер Дж. М.* Функциональный подход к религии (1957) / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа., Е. Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996).

¹²⁶⁷ *O'Dea T. F.* The Sociology of Religion // *American Catholic Sociological Review*. 1954. Vol. 15.

¹²⁶⁸ *Parsons T.* The Pattern of Religious Organization in the United States (1958) // *Parsons T.* Structure and Process in Modern Society: A Collection of Essays. Chicago: Free Press, 1960.

¹²⁶⁹ *Radcliffe-Brown A. R.* Structure and Function in Primitive Society. London: Cohen and West, 1952 (*Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001).

¹²⁷⁰ *Lévi-Strauss C.* Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958 (*Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. М.: Наука. ГРВЛ, 1983).

¹²⁷¹ *Schneider L., Dornbusch S. M.* Popular Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

¹²⁷² *Herberg W.* Protestant, Catholic, Jew. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1956.

¹²⁷³ *Glock Ch. Y.* Towards a Typology of Religious Orientation. New York: Bureau of Applied Social Research, California University, 1954 (*Глок Ч.* Социология религии / Пер. с англ. // Социология сегодня. Проблемы и перспективы (Американская буржуазная социология середины XX в.) / Сост. и общ. ред. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1965).

¹²⁷⁴ *Bell D.* The End of Ideology. Glencoe (IL): The Free Press, 1960 (*Белл Д.* Конец идеологии (Фрагмент) / Пер. с англ. // Новое время. М., 1990. № 27).

свидетельствовал упадок традиционных образов сакрального (С. Аквавива¹²⁷⁵, Т. О'Ди¹²⁷⁶ и др.) и переход человечества (по крайней мере, индустриально развитой его части) к новым взаимоотношениям с религией.

Ключевое место заняла **тема секуляризации**. Социологическому анализу состояния религии в современном секулярном обществе были посвящены многие исследования социологов, религиоведов и теологов этих лет (П. Бергер, Х. Кокс, Д. Мартин, Т. Парсонс, Г. Свэнсон, Б. Уилсон, У. Херберг и др.). Предметом изучения стали и конкретные последствия секуляризации для религиозной среды — изменение состава и внутренних связей в приходах традиционных конфессий (Э. Грили¹²⁷⁷), повышенная востребованность прихожанами социальных служений духовенства (П. Макнамара¹²⁷⁸), распространение нетрадиционных форм религиозного поведения (это констатировалось практически всеми социологами религии). Для лучшего понимания происходящего с религией во многих странах мира предпринимались разного масштаба эмпирические исследования изменений в религиозных приоритетах населения, влияния религиозного фактора на повседневную жизнедеятельность людей и их социальное поведение (Г. Ленски¹²⁷⁹, М. Шринивас¹²⁸⁰).

Одновременно активизировалась и теоретическая работа. Вновь проявился интерес к наследию основоположников социологии религии. Теория Дюркгейма оказалась актуальной для понимания социальных функций религиозных институтов и практик, ее идеи способствовали разработке историко-социологической модели религиозной эволюции (Р. Белла¹²⁸¹). Были признаны не утратившими методологического значения положения Вебера о «расколдовывании мира» под действием нарастающей рациональности (Р. Бендикс¹²⁸²), о влиянии религиозных ценностей на экономическую и политическую модернизацию. Введенная Трельчем типология религиозных объединений стала отправным пунктом для новых более детальных и гибких типологизаций (Г. Б. Джонсон¹²⁸³, Д. М. Йингер¹²⁸⁴).

¹²⁷⁵ *Acquaviva S. S.* The Decline of the Sacred in Industrial Society (Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft. 1964). Oxford: Blackwell, 1979.

¹²⁷⁶ *O'Dea T. F.* Alienation, Atheism, and the Religious Crisis. New York: Sheed and Ward, 1969.

¹²⁷⁷ *Greeley A. M.* Some Aspects of Interaction between Religious Groups in an Upper Middle Class Roman Catholic Parish // *Social Compass. International Journal Review of the Sociology of Religion.* 1962. Vol. 9.

¹²⁷⁸ *McNamara P. H.* Social Action Priests in the Mexican American Community // *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion.* 1968. Vol. 29.

¹²⁷⁹ *Lenski G.* The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life. Garden City (N. Y.): Doubleday; Anchor Books, 1961.

¹²⁸⁰ *Srinivas. M. N.* Social Change in Modern India. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1967.

¹²⁸¹ *Bellah R. N.* Religious Evolution // *American Sociological Review.* 1964. Vol. 29. No 3; *Белла Р. Н.* Социология религии (1968) / Пер. с англ. // *Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы* / Под ред. Г. В. Осипова. М.: Прогресс, 1972.

¹²⁸² *Bendix R.* Max Weber: An Intellectual Portrait. New York: Anchor Books; Doubleday, 1962.

¹²⁸³ *Johnson G. B.* On Church and Sect // *American Sociological Review.* 1963. Vol. 28. No 4.

¹²⁸⁴ *Yinger J. M.* Sociology Looks at Religion. London; New York: Macmillan, 1963 (*Йингер Дж. М.* Социология религии как наука: функциональный подход / Пер. с англ. // *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии* / Сост. В. И. Гараджа., Е. Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996).

Наряду с «реанимацией» классических подходов формулировались новые исследовательские теории. Широкое обсуждение вызвали разработанные Ч. Глоком концепция депривации как фактора происхождения и эволюции религиозных групп¹²⁸⁵ и (совместно с Р. Старком) методика пяти измерений религиозности¹²⁸⁶. Социологический анализ мотивов религиозного выбора и «обращения» позволил Д. Лофлэнду и Р. Старку создать объясняющую модель религиозной конверсии¹²⁸⁷. Диапазон теоретико-методологических возможностей социологии религии был существенно расширен внесением наработок из областей других социальных наук, культурологии и антропологии (К. Гирц, Н. Демерат, Ф. Хэммонд)¹²⁸⁸. В середине 1960-х годов работы П. Бергера и Т. Лукмана придали новый импульс феноменологическому подходу в социологии религии¹²⁸⁹. Они же показали «нелинейность» секуляризации — дисфункциональность и маргинализация многих религиозных институтов не отменяли константной потребности индивидов в сакральном¹²⁹⁰. Эта потребность проявилась в так называемой «невидимой религии»¹²⁹¹ и в других новых формах, что заставило пересмотреть прежние отрицательные оценки перспектив религии. Еще одним «открытием» этого десятилетия стала концепция гражданской религии, которую предложил американский социолог Р. Белла¹²⁹².

В 1970-е годы социология религии вышла на новый круг явлений и проблем в социальном бытии религии. Прежде всего, наблюдалось глобальное изменение места и роли религии в постиндустриальном обществе, так называемое «возвращение сакрального» (Д. Белл, П. Бергер, Р. Нисбет)¹²⁹³. Религиозная мо-

¹²⁸⁵ *Glock Ch. Y.* The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups // Religion and the Social Conflict / Ed. by R. Lee and M. Marty. New York: Oxford University Press, 1964.

¹²⁸⁶ *Glock Ch. Y., Stark R.* On the Origin and Evolution of Religious Groups // Religion and Society in Tension / Ed. by Ch. Y. Glock and R. Stark. Chicago: Rand MacNally, 1965.

¹²⁸⁷ *Lofland J., Stark R.* Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective // American Sociological Review. 1965. Vol. 30.

¹²⁸⁸ *Geertz C.* Religion as a Cultural System // Anthropological Approaches to the Study of Religion / Ed. by M. Banton. London: Tavistock, 1966; *Demerath N. J., Hammond Ph. E.* Religion in Social Context: Tradition and Transition. New York: Random House, 1969.

¹²⁸⁹ *Berger P. L., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. A Treatise on Sociology of Knowledge. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1966 (*Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. М.: Медиум, 1995)

¹²⁹⁰ *Berger P. L., Luckmann T.* Secularization and Pluralism // International Yearbook for the Sociology of Religion. Köln, 1966. Vol. 2; *Berger P. L.* The Social Reality of Religion. London: Faber and Faber, 1967 (*Бергер П. Л.* Секуляризация и проблема убедительности / Пер. с англ. // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. 2003. № 6 (32).

¹²⁹¹ *Luckmann T.* The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. London; New York: The Macmillan Company, 1967.

¹²⁹² *Bellah R. N.* Civil Religion in America // Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Boston (MS), 1967. Vol. 96. No 1.

¹²⁹³ *Bell D.* The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion // Zigon. 1978. Vol. 13; *Berger P. L.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City (N. Y.): Doubleday; Anchor Press, 1979; *Нисбет Р.* Возвращение «священного» / Пер. с англ. Е. Д. Руткевич // Социологический журнал. 1999 № 1/2.

тивация как массового, так и индивидуального сознания оказалась вполне устойчивой, но все более отделяющейся от формальных религиозных институтов. Потребовалось уточнить сложившиеся объяснения смысла и последствий современной секуляризации (Д. Мартин¹²⁹⁴), структуры и паттернов действующих религиозных систем (Г. Меншинг¹²⁹⁵), направленности «религиозного фактора» (Г. Ленски¹²⁹⁶). Продолжалось начатое в предыдущее десятилетие обсуждение концепции гражданской религии, приведшее как к поиску эмпирических эквивалентов этому конструкту в обществах разного типа, так и к его аргументированной критике.

Повышенное исследовательское внимание привлекло к себе широкомаштабное распространение нетрадиционной религиозности, все более приобретающей организационную оформленность и достигшей заметной массовости. С этого времени **социологическое изучение новых религиозных движений** (НРД) и нетрадиционных культов становится постоянным направлением в социологии религии. Анализируются современные основания нового религиозного сознания, особенности генерирующей его среды, причины его альтернативности традиционным религиям, связь с процессом религиозной конверсии, различия с сектантской религиозностью. В трудах европейских и американских исследователей (У. Байнбридж, Д. Бекфорд, К. Кэмпбелл, К. Лич, Д. Лофлэнд, Д. Ричардсон, Т. Роббинс, Б. Уилсон, Р. Уоллис) начинается формирование обобщающих концепций новой религиозности. Эта работа осложнялась почти полным отсутствием современного теоретического аппарата для описания изучаемых религиозных новообразований. Применение классической типологии «церковь–секта», даже с ее последующими дополнениями, к анализу современных западных религиозных групп и восточных некультов оказалось недостаточным для их адекватного понимания.

Обнаружились новые тенденции и в деятельности «старых церквей», побудившие к более активным исследованиям трансформаций в традиционных религиозных организациях (Э. Грили¹²⁹⁷). В ходе этих исследований отчетливо проступили методологические расхождения конфессиональных и светских социологов. Начались интенсивные дискуссии об уместности теологических позиций в социологии религии, о совместимости личной религиозности социолога с получением объективных научных результатов, в ходе которых высказывались далеко не однозначные мнения. Обозначилось выделение «церковной социологии» (Г. Вакенхейм, Ф. Кауфман и др.¹²⁹⁸) как специализированной разновидности религиозной социологии.

¹²⁹⁴ *Martin D. A. A General Theory of Secularization. Oxford: Basil Blackwell; New York: Harper and Row: 1978.*

¹²⁹⁵ *Mensching G. Structures and Patterns of Religion. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.*

¹²⁹⁶ *Lenski G. The Religious Factor in Detroit Revisited // American Sociological Review. 1971. Vol. 36.*

¹²⁹⁷ *Greely A. M. The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America. Glenview (IL); London: Scott, Foresman, and Company, 1972.*

¹²⁹⁸ *Kaufmann F.-X. Theologie in Soziologischer Sicht. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1973; Wackenheim G. Ecclesiology and Sociology // Concilium. 1974. Vol. 10. No 1.*

По распространенной в эти годы характеристике (Р. Белла, Ч. Глок, Ф. Хэммонд), социология религии вступила в свой постклассический период¹²⁹⁹. Осмысление возникавших явлений и проблем социального положения религии нуждалось в теоретической основательности. Одним из выходов в этой ситуации стало осовремененное прочтение классического наследия. Реинтерпретации подверглись труды Э. Дюркгейма (Т. Парсонс, М. Нил, В. Пикеринг, Г. Погги, Ф. Уэстли)¹³⁰⁰. Возобновился интерес к социологии религии М. Вебера (П. Бурдье¹³⁰¹, Б. Нельсон¹³⁰²), положения которой использовались при объяснении роли религии в модернизации западных и восточных обществ. Изучались и комментировались работы Г. Зиммеля и Р. Нибура.

В «снятом» виде идеи классиков послужили дальнейшему развитию структурно-функционалистских (Н. Луман¹³⁰³, Л. Шнайдер¹³⁰⁴) и феноменологических (Э. Уэйгерт¹³⁰⁵) трактовок религии, дали импульс к переработке прежних теоретических моделей и эмпирических подходов в исследованиях религиозности. Адаптация и использование классических теорий придали основательность дискурсу социологии религии и стимулировали формирование новых исследовательских концепций.

Период 1980-х годов был для социологии религии временем, когда исследования велись в основном по устоявшейся тематике и решались задачи более глубокого изучения уже выявленных процессов в религиозной жизни общества. Вместе с тем, в конце десятилетия начались существенные изменения религиозной ситуации в мире, потребовавшие от социологии религии расширить свой диапазон.

Наиболее заметное место занимала тема секуляризации. В теориях секуляризации преобладающим стал взгляд на нее в целом как на благотворное явление.

¹²⁹⁹ Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion / Ed. by Ch. Y. Glock and Ph. E. Hammond. New York: Harper Torchbooks, 1973.

¹³⁰⁰ Parsons T. Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life // Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion / Ed. by Ch. Y. Glock and Ph. E. Hammond. New York: Harper Torchbooks, 1973 (*Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии / Пер. с англ. // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996*); Neal M. A. The Comparative Implications of Functional and Conflict Theory as Theoretical Framework for Religious Research and Religious Decision Making // Review of Religious Research. 1979. Vol. 21; Poggi G. The Place of Religion in Durkheim's Theory of Institutions // European Journal of Sociology. 1971. Vol. 12; Westley F. «The Cult of Man»: Durkheim's Predictions and New Religious Movements // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1978. No 39.

¹³⁰¹ Bourdieu P. Une Interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber // Archives européennes de sociologie. 1971. Vol. 1.

¹³⁰² Nelson B. Max Weber, Ernst Troeltsch, and Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1975. Vol. 36.

¹³⁰³ Luhmann N. Funktion der Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.

¹³⁰⁴ Schneider L. The Scope of the «Religious Factor» and the Sociology of Religion // Social Research. 1974. Vol. 41.

¹³⁰⁵ Weigert A. J. An Emerging Intellectual Group within a Religious Organization // Social Compass. International Journal Review of the Sociology of Religion. 1971. Vol. 18.

ние для обновления религиозной сферы. Определялись измерения секуляризации (К. Доббелер¹³⁰⁶), развивался тезис о ее положительном влиянии на «религиозное возрождение» (М. Чавез¹³⁰⁷), исследовались изменение функций религиозных организаций в секулярном обществе (Х. Казанова¹³⁰⁸) и воздействие секулярной городской культуры на теологическую мысль (Х. Кокс¹³⁰⁹). Отмечалась и неоднозначность последствий секуляризации — вызванный ею рост религиозного конформизма (Х. Нельсен¹³¹⁰), снижение религиозных и усиление мирских мотивов церковного членства (Э. Грили¹³¹¹), тенденция к десакрализации моральных ценностей (Д. Хэдден¹³¹²), активизация религиозного фундаментализма. Европейские исследователи преимущественное внимание уделяли общим тенденциям изменения религии в условиях секуляризации, положению религиозных институтов в развитой социальной среде (Д. Бекфорд¹³¹³), пилларизации (Л. Вуайе), соотношению частного и публичного в религиозном поведении (К. Доббелер¹³¹⁴). Социологов религии в США (Р. Уимберли, Р. Уитноу, Р. Шонхер)¹³¹⁵, Канаде (П. Бейер¹³¹⁶), Австралии (Г. Баума¹³¹⁷) и ряде других регионов больше интересовали конкретные последствия секуляризации для повседневной жизни местных религиозных сообществ и для церковно-государственных отношений в их странах.

Другой важной темой оставался феномен НРД и нетрадиционных культов¹³¹⁸. Большинство исследований в этом направлении было посвящено изуче-

¹³⁰⁶ *Dobbelaere K.* 1) Secularization: A Multidimensional Concept // *Current Sociology* (London). 1981. Vol. 29. No 2. 2) Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate // *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion*. 1987. Vol. 48. No 2.

¹³⁰⁷ *Chavez M.* Secularization and Religious Revival: Evidence from U. S. Church Attendance Rates, 1972–1986 // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1989. Vol. 28.

¹³⁰⁸ *Casanova J.* The First Secular Institute: The Opus Dei as a Religious Movement-Organization // *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*. 1982. No 6.

¹³⁰⁹ *Cox H. G.* Religion in the Secular City: Towards a Postmodern Theology. New York: Simon and Schuster, 1984.

¹³¹⁰ *Nelsen H. M.* Religious Conformity in an Age of Disbelief // *American Sociological Review*. 1981. Vol. 46.

¹³¹¹ *Greely A. M.* Religious Change in America. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1989.

¹³¹² *Hadden J. K.* Towards Desacralising Secularization Theory // *Social Forces*. 1987. Vol. 65.

¹³¹³ *Beckford J. A.* Religion and Advanced Industrial Society. London: Unwin Hyman, 1989.

¹³¹⁴ *Dobbelaere K.* Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private–Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration // *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion*. 1985. Vol. 46. No 4.

¹³¹⁵ *Wuthnow R.* The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.

¹³¹⁶ *Beyer P. F.* The Evolution of Roman Catholicism in Quebec: A Luhmannian Neo-Functionalist Interpretation // *Sociological Studies in Roman Catholicism* / Ed. by R. O'Toole. Lewiston; Queenston: Edwin Mellen, 1989.

¹³¹⁷ *Bouma G.* The Religious Factor in Australian Life. Melbourne: Marc, 1986.

¹³¹⁸ *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society* / Ed. by E. Barker. New York: Edwin Mellen Press, 1982; *New Religious Movements and Rapid Social Change* / Ed. by J. Beckford. London: Sage, 1986.

нию реакции общества и государства на НРД (А. Баркер, Т. Роббинс, Р. Робертсон)¹³¹⁹ и анализу «анти-культистских» движений (Д. Бромли, Э. Шюп)¹³²⁰. Масовость новых форм религиозности побудила ученых к разработке широкого спектра теорий **религиозной конверсии**, охватывавших многообразие религиозного выбора в условиях секуляризации и религиозного плюрализма. Наиболее авторитетными стали трактовки причин и смысла религиозной конверсии в работах Д. Лофлэнда¹³²¹, Д. Сноу¹³²², Д. Ричардсона¹³²³. В некоторых исследованиях появились первые констатации признаков уменьшения активности НРД и «культов»¹³²⁴.

Однако большинство проблем по-прежнему было связано с традиционными религиями, в которых также наблюдались значительные перемены. Предметом изучения социологии религии становятся различные формы **религиозного модернизма** и связанные с ним явления — так называемые «популярные религии», «теле- и радиоевангелизм», активное привлечение женщин в качестве служителей в религиозных организациях, конфликты в семьях по поводу «осовремененного» отношения молодого поколения к религии. С позиций неофункционализма был поставлен вопрос о степени и пределах влияния установок религиозного традиционалистского сознания на эволюцию обществ (Ч. Липпи, Н. Луман)¹³²⁵.

Обсуждение традиционной и нетрадиционной религиозности возвращало социологию религии к фундаментальному вопросу о критериях религиозной идентификации тех или иных изучаемых явлений. Теоретическое осмысление этого вопроса опиралось на классическое наследие. Выходили новые работы, посвященные социологии религии Вебера, Дюркгейма, Р. Нибура. Одновременно настоятельно звучали предложения представителей религиозной социологии вернуться к традиционному теистическому толкованию религии, признать псев-

¹³¹⁹ *Barker E.* New Religious Movements: A Practical Introduction. London: Her Majesty's Stationery Office (HMSO), 1989 (*Баркер А.* Новые религиозные движения. Практическое введение / Пер. с англ. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997); *Robbins T.* Cults, Converts, and Charisma. Newbury Park (CA): Sage Publishing, 1988; *Robertson R., Chirico J.* Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration // *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion.* 1985. Vol. 46. No 3.

¹³²⁰ *Bromley D., Shupe A.* The New Vigilantes: Anti-Cultists, Deprogrammers and the New Religions. London; Newbury Park (CA): Sage, 1980.

¹³²¹ *Lofland J.* Domsday Cult: A Study of Conversion, Proselitization, and Maintenance of Faith (1966). New York: Irvington, 1981; *Lofland J., Skonovd L. N.* Patterns of Conversion // *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West* / Ed. by E. Barker. Macon (GA): Mercer University Press, 1983.

¹³²² *Snow D. A.* The Sociology of Conversion // *Annual Review of Sociology.* 1984. Vol.10

¹³²³ *Richardson J. T.* The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion // *Journal for the Scientific Study of Religion.* 1985. Vol. 24.

¹³²⁴ *Robbins T.* Cults, Converts, and Charisma. Newbury Park (CA): Sage Publishing, 1988.

¹³²⁵ *Lippy Ch. H., Williams P. W.* Encyclopedia of the American Religious Experience. New York: Charles Scribner, 1988; *Luhmann N.* Religious Dogmatics and the Evolution of Societies. New York: Edwin Mellen Press, 1984.

до-религиозный характер НРД и «культов», соединить социологию и теологию. Эта позиция находила своих защитников (К. Габриель, Д. Саврамис)¹³²⁶, критиков (Р. Гилл¹³²⁷), сторонников компромисса религиозной и светской социологии (П. Кивисто, У. Свэйтос)¹³²⁸.

При всей продуктивности многих устоявшихся наблюдений и идей, ощущался недостаток теоретической модели, которая бы отразила все более явно проступающие черты новых состояний индивидуальной и массовой религиозности в современном мире. В середине 1980-х годов с такой теорией выступили американские социологи Р. Старк и У. Байнбридж¹³²⁹. Их анализ и объяснение мотивов религиозного «обращения» индивидов, религиозной конверсии и перемены религиозной идентичности привели к распространению **теории рационального выбора** в социологии религии. Заявленный ими подход вызвал широкую дискуссию, в ходе которой высказанные теоретические положения уточнялись, поддерживались или подвергались критике. Выдвигались и дополнительные концепции («религиозной экономики», «религиозного рынка» и др.).

Социально-политические трансформации конца 1980-х годов и глобализация мировых проблем создали новое поле для приложения исследовательских усилий социологии религии. Появилось больше информации о религии в СССР и других социалистических странах, что позволило включить эту тему в круг изучения. Более пространными и систематическими стали социологические исследования религиозной жизни восточных обществ (А. Лумнис, И. Хаддад, М. Сасаки, Т. Сузуки и др.)¹³³⁰. Сравнивая и обобщая полученные знания о характере религиозности Запада и Востока, авторитетные социологи засвидетельствовали наметившуюся тенденцию перехода от кризиса религии к кризису секулярности (А. Бергесен, П. Бергер)¹³³¹. Было установлено, что секуляризация не упразднила потребности в сакральном, но лишь способствовала культивированию «веры без догм», т. е. непосредственности религиозного чувства (Ф. Ферраротти¹³³²).

¹³²⁶ *Gabriel K.* Religionssoziologie als «Soziologie des Christentums» // Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie / Hrsg. von K.-F. Daiber und T. Luckmann. München: Chr. Kaiser, 1983; *Savramis D.* Anfang und Ausbau der Religionssoziologie (Ernst Troeltsch — Max Weber) // Theologia Athinai. 1981. Vol. 52. No 1.

¹³²⁷ *Gill R.* Theology and Sociology: A Reader. London: Geoffrey Chapman; New York: Paulist Press, 1987.

¹³²⁸ *Kivisto P.* The Brief Career of Catholic Sociology // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1989. Vol. 50; *Swatos W. H., jr.* Religious Sociology and the Sociology of Religion in America at the Turn of the Twentieth Century // Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion. 1989. Vol. 50.

¹³²⁹ *Stark R., Bainbridge W. S.* A Theory of Religion. New York: Lang, 1987.

¹³³⁰ *Haddad Y. Y., Lummis A. T.* Islamic Values in the United States: A Comparative Study. New York: Oxford University Press, 1987; *Sasaki M., Suzuki T.* Changes in Religious Commitment in the United States, Holland, and Japan // American Journal of Sociology. 1987. Vol. 92.

¹³³¹ *Bergesen A.* Beyond the Dichotomy of Secularity and Religion // Journal of Oriental Studies. 1987. Vol. 26. No 1; *Berger P. L.* From the Crises of Religion to the Crises of Secularity // Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age / Ed. by M. Douglas and S. M. Tipton. Boston: Beacon Press, 1983.

¹³³² *Ferrarotti F.* Il paradosso del sacro. Rome: Laterza, 1983.

Постоянство потребности людей в сакральном отмечалось социологами и в продолжавшихся дискуссиях по поводу концепции гражданской религии. Главным аргументом против этой концепции оставался недостаток убедительных подтверждений. При этом и критики и сторонники концепции сходились на том, что отдельные признаки гражданской религии в разных обществах присутствуют, а возможные ее проявления не сводимы к единому стандарту, европейские модели не тождественны американской¹³³³.

Важным моментом в самоопределении социологии религии этого периода стал выход ряда трудов, которые подтверждали ее принадлежность к структуре общей социологии (Н. Смелзер¹³³⁴), выявляли преемственность классических и современных подходов в социологических теориях религии (Б. Харгроув¹³³⁵), систематизировали достигнутое и формулировали задачи будущих исследований (Г. Керер, М. Хилл)¹³³⁶, рассматривали перспективы взаимодействия социологии религии с другими социальными науками (Р. Сигал¹³³⁷).

В 1990-е годы социология религия отчасти продолжала разработку уже сложившейся тематики. Однако произошедшие в мире перемены привели к возникновению новых явлений, требовавших своего объяснения, да и осмысленные реалии религиозной жизни общества не оставались неподвижными и их динамика также стала предметом изучения социологией религии.

В социологических теориях секуляризации начинает звучать тезис об исчерпанности активной фазы этого процесса¹³³⁸. Принеся обновление религиозной сферы и ее реструктуризацию, секуляризация уступает место десекуляризации (П. Бергер, К. Дobbелер, Д. Мартин)¹³³⁹. Наблюдается «переоткрытие са-

¹³³³ *Scheider R.* Civil Religion: Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh: G. Mohn, 1987; *Varieties of Civil Religion* / Ed. by R. N. Bellah and Ph. E. Hammond. New York; San Francisco (CA): Harper and Row, 1980.

¹³³⁴ *Smelser N. J.* Sociology. Englewood Cliffs (N. J.): Prentice-Hall, 1988 (*Смелзер Н.* Религия // Смелзер Н. Социология / Пер. с англ. М.: Феникс, 1994).

¹³³⁵ *Hargrove B. J. W.* The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approach. 2-nd ed. Arlington Heights (IL): Harland Davidson, 1989.

¹³³⁶ *Hill M.* Sociological Approaches. (1) // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1 / Ed. by F. Whaling. Berlin etc: Mouton, 1984; *Kehrer G., Hardin B.* Sociological Approaches. (2) // Contemporary Approaches to the Study of Religion. Vol. 1 / Ed. by F. Whaling. Berlin etc: Mouton, 1984; *Kehrer G.* Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

¹³³⁷ *Segal R. A.* Religion and the Social Sciences. Atlanta: Scholars Press, 1989.

¹³³⁸ *Tschannen O.* The Secularization Paradigm: A Systematization // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991. Vol. 30. No 4.

¹³³⁹ *Berger P. L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / Ed. by P. L. Berger, J. Sacks. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999; *Beyer P. F.* Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere // *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. 1999. Vol. 60. No 3; *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. 1999. Vol. 60. No 3; *Martin D. A.* The Secularization Issue: Prospect and Retrospect // *British Journal of Sociology*. 1991. Vol. 42. No 3.

крального» (Р. Уитноу¹³⁴⁰) и ревитализация традиционных форм религии на Западе (Л. Вуайе, Р. Финке, Г. Фергюсон)¹³⁴¹. Относительно религий Востока звучит заключение о неприменимости к ним тезиса о секуляризации (Д. Томни¹³⁴²) и вообще об их существенном несходстве с религиями западной культуры. Особое внимание зарубежных исследователей привлекло к себе так называемое «религиозное возрождение» на пост-советском пространстве и в бывших социалистических странах (П. Бейер, И. Боровик, Х. Казанова, В. Пивоварски, С. Раме)¹³⁴³.

Но если секуляризация не может быть универсальной характеристикой религиозной жизни современного человечества, то глобализация межкультурных (а значит и межрелигиозных) отношений стала очевидной реальностью. По оценкам социологов религии, в свете глобализации новое звучание приобрели проблемы религиозного фундаментализма, религиозного национализма, религиозного плюрализма, свободы религиозного выбора в рамках существующих форм государства и общества, гендерного фактора в структуре религиозных отношений (Н. Аммерман и др.¹³⁴⁴). Интересно, что тема гражданской религии в эти годы маргинализируется (так сказать, перемещается в словари), хотя и не уходит из обсуждений (Р. Пайерад¹³⁴⁵). Зато более активно разворачиваются исследования мотивов и направлений религиозного поиска новых поколений (Х. Барц, П. Макнамара, Д. Эриксон)¹³⁴⁶. Молодежная среда рассматривается и как

¹³⁴⁰ *Wuthnow R.* Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society. Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.

¹³⁴¹ *Dobbelaere K., Voyé L.* From Pillar to Postmodernity // *Sociological Analysis: A Journal in the Sociology of Religion*. 1990. Vol. 51; *Voyé L.* Secularization in a Context of Advanced Modernity // *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. 1999. Vol. 60. No 3; *Ferguson H.* Religious Transformation in Western Society: The End of Happiness. London; New York: Routledge, 1992; *Finke R.* An Unsecular America // *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* / Ed. by S. Bruce. Oxford: Clarendon Press, 1992.

¹³⁴² *Tamney J. B.* American Society in the Buddhist Mirror. New York: Garland Publishing, 1993.

¹³⁴³ *Beyer P. F.* Privatization and Politicization of Religion in Global Society: Implications for Church–State Relations in Central and Eastern Europe // *Church–State Relations in Central and Eastern Europe* / Ed. by I. Borowik. Kraków: Nomos Publishing House, 1999; *Casanova J.* Incipient Religious Denominationalism in Ukraine and its Effects on Ukrainian–Russian Relations // *The Harriman Review*. 1996. Vol. 9. Spring. No 1–2; *Piwowarski W.* *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelski, 1996; *Ramet S. P.* *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham; London: Duke University Press, 1998.

¹³⁴⁴ *Ammerman N. T.* Organized Religion in a Voluntaristic Society // *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. 1997. Vol. 58. No 3.

¹³⁴⁵ *Pierard R. V.* Civil Religion // *Evangelical Dictionary of Theology* / Ed. by W. A. Elwell. Grand Rapids (MI): Baker Books; Paternoster, 1997 (*Пайерад Р. В.* Гражданская религия // *Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла* / Пер. с англ. Науч. ред Ю. А. Кимелев. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003).

¹³⁴⁶ *Barz H.* *Jugend und Religion*. Leverkusen: Leske und Budrich, 1992; *McNamara P. H.* *Conscience First, Tradition Second: A Study of Young American Catholics*. Albany: SUNY Press 1992; *Ericson J. A.* *Adolescent Religious Development and Commitment: A Structural Equation Model of the Role of Family, Peer Group and Educational Influences* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1992. Vol. 31.

«резервуар» для традиционных религий, и как потенциальный контингент для религиозных новообразований — куда пойдут «ищущие» из поколения «бэби-бума» во многом определяется доминирующими векторами социальных процессов (М. Макгуайр, У. К. Руф)¹³⁴⁷.

Социологические наблюдения за НРД показали, что в целом они достигли своих пределов роста, конфликтность вокруг каких-то из них сохраняется, но началась и постепенная их интеграция в существующий религиозный спектр. Изучение НРД, нетрадиционных культов и квазирелигий, равно как и «анти-культистских» движений, приобретает все более «академическую» тональность (А. Баркер, Д. Баррет, Д. Бромли, А. Грил, Д. Ричардсон, Т. Роббинс, Б. Уилсон, Э. Шюп)¹³⁴⁸. В большинстве случаев НРД рассматриваются как одно из проявлений «возврата к сакральному», возникающее из кризиса традиционной религиозной идентичности. Причем яркая демонстративность нетрадиционного религиозного выбора вовсе не означает высокого удельного веса НРД в спектре религиозных сообществ¹³⁴⁹.

Существенными явлениями в меняющемся содержании современной религиозности исследователи полагали возникновение состояний «скрытой религии» (Э. Бэйли¹³⁵⁰) и «диффузной религии» (Р. Чиприани¹³⁵¹). Эти явления вроде бы отражали неугасимую потребность людей в трансцендентных смыслах своего бытия, даже при повсеместном распространении мирских ценностей. Однако признаки новой религиозности трудно соотносились не только со стереотипными институциональными формами религии, но и вообще с пониманием религии как веры в сверхъестественное. Для объяснения происходящего привлекаются прежние и новые исследовательские концепции — «популярной религии» (Э. Джорстед, Ч. Липпи¹³⁵²), «исповедания без принадлежности» (Г. Дэйви¹³⁵³),

¹³⁴⁷ Roof W. C. 1) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco (CA): Harper, 1993; 2) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1999.

¹³⁴⁸ Barker E. *Will the Real Cult Please Stand Up? A Comparative Analysis of Social Constructions of New Religious Movements*. London: HMSO, 1993; Barrett D. V. *Sects, «Cults» and Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*. London: Blandford; Cassell, 1996; Bromley D. G., Robbins T. *The Role of Government in Regulating New and Unconventional Religions // Governmental Monitoring of Religion / Ed. by J. Wood*. Waco (TX): Baylor University Press, 1992; *New Religious Movements: Challenge and Response / Ed. by B. Wilson, J. Cresswell*. London: Routledge, 1999; Richardson J. T. *Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative // Review of Religious Research*. 1993. Vol. 34. No. 4; Robbins T., Bromley D. *Social Experimentation and the Significance of American New Religions // Research in the Social Scientific Study of Religion*. 1992. Vol. 4.

¹³⁴⁹ Bainbridge W. S. *The Sociology of Religious Movements*. New York; London: Routledge, 1997.

¹³⁵⁰ Bailey E. *Implicit Religion in Contemporary Society*. Kampen (Neth.): Kok Pharos, 1997.

¹³⁵¹ Cipriani R. *Religions sans frontières?* Rome: Presidenza del Consiglio dei Ministri, 1994.

¹³⁵² Jorstad E. *Popular Religion in America: The Evangelical Voice*. Westport (CT): Greenwood Press, 1993; Lippy Ch. H. *Modern American Popular Religion*. Westport (CT): Greenwood, 1996.

¹³⁵³ Davie G. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.

«публичной религии» (Х. Казанова¹³⁵⁴), «приватизации религии» (П. Бейер, Т. Лукман и др.¹³⁵⁵). Многие социологи религии стали применять понятие «приватизация веры», подчеркивая индивидуальность религиозного выбора и его «экипировку» множеством персональных, в том числе светских, значений. Исследователи религиозной конверсии указывали на снижение позиций, занимаемых сакральными ориентирами в ценностной шкале конвертитов (Д. Эрвье-Леже¹³⁵⁶). Дискуссия вокруг положений теории Р. Старка и У. Байнбриджа также показала, что религиозная ситуация, по крайней мере — в развитых странах, больше напоминает рыночную модель отношений, нежели напряженные духовные искания (Л. Иеннакоун, М. Чавез)¹³⁵⁷. Неоднозначность религиозного самоопределения индивидов в современном обществе отмечалась и в трудах по религиозной социологии, социологии христианства и церкви (М. Вольраб-Сар, Х. Кноблах, В. Крех, Х. Тюрелл)¹³⁵⁸. Общей характеристикой современной религиозности стала констатация ее пограничного положения «между священным и секулярным».

Для теоретической аргументации предлагавшихся объяснений в очередной раз востребованным стал арсенал классики. Созвучно подходу Э. Дюркгейма, разыскивались элементарные формы современной религиозной жизни. Продуктивными в методологическом плане были признаны многие идеи социологии религии М. Вебера. Авторитетом у исследователей пользовались интерпретации религии в теориях Т. Парсонса и М. Мосса. Актуальность классических подходов подчеркивалась в энциклопедических изданиях о религии и обществе, вышедших в это десятилетие (под редакцией М. Диллон, Д. Мелтона, У. Свэйтоса, Р. Уитноу)¹³⁵⁹.

¹³⁵⁴ Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 1994.

¹³⁵⁵ Beyer P. F. *Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society // Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity / Ed. by M. Featherstone*. London: Sage, 1990; Luckmann T. *Die unsichtbare Religion / Mit einem Vortwort von H. Knoblauch*. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993 (Лукман Т. Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» (1996) // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1).

¹³⁵⁶ Hervieu-Léger D. *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999 (также см.: Эрвье-Леже Д. Социология религии во Франции: от социологии сакрализации до социологии современной религиозности / Пер. с фр. // Журнал социологии и социальной антропологии. Спец. выпуск: Современная французская социология. СПб., 1999. № 2).

¹³⁵⁷ Chavez M. *On the Rational Choice Approach to Religion // Journal for the Scientific Study of Religion*. 1995. Vol. 34; Iannaccone L. R. *Religious Markets and the Economics of Religion // Social Compass. International Journal Review of the Sociology of Religion*. 1992. Vol. 39. No 1.

¹³⁵⁸ Knoblauch H. *Religionssoziologie // Praxisfelder der Soziologie / Hrsg. von B. Schäfers und H. Korte*. Opladen: Leske und Budrich, 1997; Knoblauch H., Tyrell H., Wegner G., Wohlrab-Sahr M., Ziemer J. *Religion in der Gesellschaft*. Würzburg: Ergon Verlag, 1995; *Religion als Kommunikation / Hrsg. von H. Tyrell, V. Krech, H. Knoblauch*. Würzburg: Ergon, 1998; *Religionssoziologie um 1900 / Hrsg. von V. Krech und H. Tyrell*. Würzburg: Ergon Verlag, 1995.

¹³⁵⁹ *A Handbook of the Sociology of Religion / Ed. by M. Dillon*. New York: Cambridge University Press, 1997; *Encyclopedia of Politics and Religion / Ed. by R. Wuthnow*. Vols. 1–2. Washington (D. C.): Congressional Quarterly Books, 1998; *Encyclopedia of Religion and Society / Ed. by W. H. Swatos, jr*. Walnut Creek (CA): Altamira Press, 1998; *Melton J. G. Encyclopedic Handbook of Cults in America*. 2-nd ed. New York: Garland, 1992; *Religion and the Social Sciences: An Encyclopedia / Ed. by W. H. Swatos, jr*. New York: Garland Publishing Inc., 1998.

Тем не менее, на многих научных конференциях и в периодике по социологии религии постоянно указывалось на отставание используемых теорий от растущего многообразия религиозных процессов и явлений (Д. Бекфорд, У. Свэйтос, К. Флэнаган)¹³⁶⁰. Эмпирическая проверка сделанных выводов также не всегда оказывалась убедительной в силу расхождений в применяемых методиках исследования. На исходе XX века, через столетие после возникновения социологии религии, был поставлен вопрос о формировании **новой парадигмы социологического исследования взаимоотношений религии и общества**¹³⁶¹.

Первое десятилетие XXI века не принесло каких-то «прорывных» новаций в теоретическую социологию религии. Может быть наиболее явной отличительной чертой нынешней социологии религии стала активизация эмпирических исследований — ученые как бы присматриваются к глобальным процессам и локальным явлениям в современном положении религии. Особую известность получили международные исследовательские программы World Values Survey и European Values Study¹³⁶².

Прогнозы о новом «религиозном пробуждении» человечества получили очень своеобразное подтверждение. Исследования показывают действительную повсеместную активизацию религиозного фактора. Но этот фактор по большей части проявляется в политизации настроений верующих разных религий, в привлечении религиозных доводов для обоснования социальных требований. Собственно духовная, мистико-сотериологическая составляющая «возврата к сакральному» выражена не столь заметно. Отмечается, что апелляция к религии чаще происходит для укрепления национальной идентичности перед лицом инокультурного присутствия, для придания устойчивости традиционалистским ценностям, для обоснования социального равноправия полов и т. п. Зарубежные исследователи обращают внимание и на инструментальный характер «подъема» религии в бывших социалистических странах, распространение в них паттернов религиозности, основанных на принципе конфессиональной монополии какой-либо из религиозных организаций. В то же время для «западного мира» вырисовывается перспектива движения к пост-христианской эпохе. Будет ли это продолжением секуляризации, но «под другим именем», и в итоге возникнет пострелигиозное гражданское общество, или наступит черед постсекулярного об-

¹³⁶⁰ A Future for Religion? New Paradigms for Sociological Analysis / Ed. by W. H. Swatos. London; Newbury Park (CA): Sage, 1993; Beckford J. A. Post-Modernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion // Post-Modernity, Sociology and Religion / Ed. by K. Flanagan and P. Jupp. London: Macmillan, 1996; Flanagan K. The Enchantment of Sociology: A Study of Theology and Culture. Basingstoke; New York: Macmillan, 1996.

¹³⁶¹ См.: Руткевич Е. Д. «Новая парадигма» в социологии религии: pro et contra // Вестник Института социологии РАН. 2012. № 6. С. 208–233.

¹³⁶² См.: Пруцкова Е. В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 268–293.

щества, или же «амбивалентность сакрального» (Р. Эпплби¹³⁶³) приведет к установлению авторитарной социальной системы фундаменталистского толка, — остается предметом предположений¹³⁶⁴. Судя по нынешним процессам во многих развитых обществах, наиболее вероятным может стать их длительное балансирование между полнотами сакрального и секулярного (А. Грил, Д. Бромли, Р. Инглхарт, П. Норрис)¹³⁶⁵.

Разными путями, но все чаще исследователи приходят к выводу об исчерпанности традиционных представлений о религии. Продолжающиеся дебаты о секуляризации и десекуляризации, о моделях религиозного плюрализма и активизации религиозного фундаментализма, так или иначе, фиксируют возникновение в ходе этих противоречивых процессов какого-то нового состояния сознания, которое всё труднее подводить под существующие определения религии. Некоторые исследователи, осторожно и с оговорками, предлагают пересмотреть привычные стереотипы и не пытаться свести к стандартному образу религии то, что можно описать более широким понятием «духовности» (К. Кристиано, Р. Фенн, К. Флэнаган и др.)¹³⁶⁶. Как полагает ряд авторитетных ученых (Д. Бекфорд¹³⁶⁷, Р. Сигал¹³⁶⁸ и др.), если необходимость перехода от социологии религии к социологии духовности станет очевидной, это потребует существенной коррекции исследовательской методологии и построения комплексной социальной теории, превосходящей по своим возможностям сугубо социологический подход.

¹³⁶³ *Appleby R. S.* The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation. Lanham (MD): Rowman and Littlefield, 2000.

¹³⁶⁴ См.: *Каргина И. Г.* Новые религиозности: социологические рефлексии // Вестник МГИМО (У). 2012. № 2. С. 186–193.

¹³⁶⁵ *Defining Religion: Critical Approaches to Drawing Boundaries between Sacred and Secular* / Ed. by A. L. Greil and D. G. Bromley. Stamford (CT): J. A. I. Press, 2002; *Defining Religion: Investigating the Boundaries between Sacred and Secular (Religion and the Social Order. Vol. 10)* / Ed. by A. L. Greil and D. G. Bromley. London: Elsevier Scientific, 2003; *Norris P., Inglehart R.* Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge University Press, 2004.

¹³⁶⁶ *A Sociology of Spirituality* / Ed. by K. Flanagan and P. C. Jupp. London; Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007; *Fuller R. C.* Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America. New York: Oxford University Press, 2001; *Grant D., O'Neil K., Stephens L.* Spirituality in the Workplace: New Empirical Directions in the Study of Sacred // *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. 2004. Vol. 65. No 4; *Houtman D., Aupers S.* The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries. 1981–2000 // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2007. Vol. 46. No 3.

¹³⁶⁷ *Beckford J. A.* Social Theory and Religion. Cambridge (U. K.) etc.: Cambridge University Press, 2003.

¹³⁶⁸ *Segal R. A.* Sociology: Sociology and Religion; *Sociology of Religion* // *Encyclopedia of Religion: 14 Vols. 2-nd ed.* / Ed. in chief by L. Jones. Vol. 12. Farmington Hills (MI): Macmillan, 2005.

Общее состояние и перспектива социологии религии

За свою недолгую историю социология религии эволюционировала от начальных описательных теорий и разрозненных эмпирических исследований к состоянию сложноустроенного комплекса социологических знаний об отношениях религии и общества. На этом пути она непрерывно взаимодействовала (и продолжает это делать) со многими исследовательскими направлениями — социологией, социальной философией, социальной психологией, культурологией, этнологией, религиоведением и др. Все они, тем или иным образом, оснащают социологию религии своей терминологией, методологическими идеями и техниками исследования. Научный язык социологии религии формируется во многом из содержания ее предметов изучения, он наполнен религиозными понятиями, получившими социологическое истолкование. С этими понятиями в аппарате социологии религии сочетаются многие термины, принятые из лексикона собственно социологии, ряда других социогуманитарных дисциплин.

Разнородность инструментария и подходов, которые использует социология религии, породила не имеющую окончательного решения проблему ее дисциплинарного самоопределения. Социология религии может выступать и как одна из отраслей общей социологии, и как одно из направлений в науках, специально изучающих религию (религиоведении), и как рефлексия религиозной мысли над социальным измерением религии (религиозная социология). Любое из этих состояний, их иерархичность или равноправие и взаимодополняемость, или же исключительность какого-либо из них, — имеет своих приверженцев и противников.

Все эти «дисциплинарные идентичности» социологии религии, хотя и по-разному, оказываются ограниченными. «Социологическая» социология религии хорошо работает с материалом современной религиозной жизни общества, но не очень-то чувствительна к знанию исторической эволюции своего предмета, его вероисповедных смыслов и значений. «Религиоведческая» социология религии компетентна в социальных аспектах истории религий, их вероучений, культов и организаций, но гораздо менее приспособлена к специальным социологическим методикам и техникам сбора и обработки данных. Религиозная социология может досконально осветить происходящее в конкретной конфессии, к которой принадлежат сами исследователи, но за ее пределами теряет объективность и переходит к нормативным характеристикам.

Диффузность социологии религии определяется и отсутствием однозначного, всеми разделяемого понимания религии. В зависимости от принятой трактовки, — что считать религией, а что ею не является, — социологи религии то радикально сужают, то беспредельно расширяют предметную область своего исследования.

К разобщающим факторам социологии религии можно добавить и региональную неравномерность ее научного присутствия. Изначально образовались два основных «очага» социологии религии — Западная Европа и Северная Америка. До середины XX века первенство удерживал европейский регион (особенно, по части теоретической социологии религии). После Второй мировой войны научная активность постепенно смещается в сторону американской социологии

религии, на долю которой ныне приходится наиболее объемный массив исследований и публикаций. Одновременно происходит интернационализация научной среды, в исследовательский процесс включаются ученые из Австралии, Азии и Африки. Выравнивания пока не произошло — американская социология религии сохраняет превосходство по интенсивности, хотя качество научной продукции везде примерно одинаково. Имеет место и некоторое расхождение в приоритетах. Европейская социология религии больше ориентирована на обобщающее теоретическое объяснение процессов в социальном бытии религии (что, впрочем, не отменяет и добротной эмпирической составляющей в ее исследованиях)¹³⁶⁹. Социология религии в США по-своему теоретична, но это, скорее, — частные исследовательские теории для объяснения конкретных явлений, прежде всего в самом американском обществе¹³⁷⁰. Социология религии в России, от первых ее опытов до нынешнего состояния, обнаруживает тенденции и к обобщающим теориям, и к эмпирической насыщенности знаний о религии и обществе, но все это разворачивается дискретно, с частыми венаучными интерполяциями, и касается преимущественно внутрироссийских проблем¹³⁷¹.

Как некая целостность социология религии существует благодаря общему убеждению признающих ее ученых в необходимости и возможности социологического постижения религиозной жизни общества. Этим, однако, единство в основном и исчерпывается. История социологии религии показывает ее изначальную многовекторность и последующее отсутствие какой-либо единой теории, консолидирующей всех, кто избрал ее своим научным поприщем. Но, как бы то ни было, существование социологии религии — это вполне реальная данность. При всех неровностях истории она все-таки нашла свою нишу среди других социальных наук.

Парадоксально, но отмеченную выше патовую ситуацию с неопределимостью религии в общепринятой дефиниции можно отнести и к заслуге социологии религии — именно социологический подход обнаружил ограниченность редукции сущностных характеристик религии к какому-то единственному основанию. Опыт социологии религии показывает, что общий объект наук, изучающих религии, обладает многогранностью и внутренней сложностью, находится в постоянной динамике и для его относительно адекватного понимания требуется комплекс взаимодополняющих усилий всего спектра направлений религиозно-научного знания.

Главное назначение социологии религии — постоянное выяснение места и роли религии (со всеми институтами, практиками, внутренними и внешними связями) в обществе. Достигнутое знание, если оно получено корректными исследовательскими процедурами и адекватно осмыслено, может способствовать

¹³⁶⁹ См.: Степанова Е. А. Религия в США и Западной Европе: исключение или правило? // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2012. Вып. 12. С. 110–122.

¹³⁷⁰ См.: Сафронов Р. О. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. № ½. С. 24–44.

¹³⁷¹ См.: Смирнов М. Ю. Социология религии в Российской Федерации: два наблюдения // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. I. Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 71–80.

эффективному решению текущих и перспективных задач развития общества. Будет ли в действительности это знание востребовано и использовано, в каких слоях общества оно найдет отклик, а какими будет проигнорировано или отвергнуто — от самой социологии практически не зависит. Дело социологии религии, т. е. соответствующей ученой среды и ее трудов, — искать проблемы, ставить вопросы, исследовать и сообщать миру о том, что смогла понять научная социологическая мысль о таком сложном явлении жизни общества как религия.

В. В. Старостенко

Глава 16. ПРОБЛЕМА БРЕСТСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ УНИИ В БЕЛОРУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XVI в. – НАЧАЛА XVII в.

Введение

На рубеже XVI – XVII вв. в условиях Контрреформации, насильственного введения Брестской церковной унии (1596 г.) актуализировалась проблема сохранения национальной идентичности, культурно-религиозного суверенитета, прав и свобод белорусского и украинского этносов в составе Речи Посполитой. Усиливается религиозно-конфессиональный компонент в самосознании народа. Религиозно-политическая борьба, охватившая широкие слои общества, обострила национально-патриотические чувства, способствовала пробуждению исторической памяти, гражданского самосознания.

Идеологическое противостояние, духовные искания в этот период отечественной истории конца XVI – начала XVII вв. получили наиболее яркое отражение в произведениях полемической литературы. В сочинениях Петра Скарги, Яна Гербурта Щенсного, Льва Кревзы, Ипатия Потя, Иосифа Рутского, Мелетия Смотрицкого, Христофора Филалета, Клирика Острожского, Захария Копыстенского, Андрея Мужилковского, Лаврентия Древинского, Стефана Зизания и других авторов, анонимных трактатах «Вопросы и ответы православному з папешником», «Перестрога», Загоровском сборнике, в эпистолярных материалах (посланиях, «листах» братств, Льва Сапеги, И.Потя, Иосафата Кунцевича, Константина Константиновича Острожского и др.), официальных документах, сеймовых жалобах, «Ляментах», «Казаниях» и других памятниках общественно-философской мысли поднимались животрепещущие, актуальнейшие проблемы религиозно-церковной, национально-культурной, общественно-политической жизни общества, народа, человека. Значительная часть произведений является общим достоянием белорусской и украинской литератур того времени в силу общности исторической и культурной жизни этих народов на данном этапе.

Полемика о «церковном единстве» и религиозной толерантности

Одним из центральных предметов полемики являлась проблема собственно унии.¹³⁷² Первая попытка историко-культурного, политического и догматического обоснования идеи «церковной едности» была предпринята польским иезу-

¹³⁷² Старостенко, В. В. Проблемы религии и свободы совести в полемике вокруг Брестской унии // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. – 2002. – № 4. – С. 10-17.

итом П.Скаргой. В работе последнего «О единстве церкви Божьей» и других публикациях католических и униатских авторов уния рассматривалась как средство достижения «згоды», религиозного и гражданского мира в стране, способ упрочить политическое единство Речи Посполитой; воскрешение раннехристианской «единости церковное»; условие противостояния протестантизму и др. Обосновывались положения о главенстве в христианском мире Папы Римского; божьем наказании греков «турецкой неволей» за их отступление от «единой церкви»; древности униатских традиций «Руси», восходящих к Флорентийской унии и т.п.

Эти и другие идеи рельефно выражены в сочинениях униата И.Потей («Уния...», «Листы» к К.К.Острожскому, «Антиризис», «Гармония», Духовное завещание и др.). Состояние православия мыслитель оценивает как драматическое. Ширится протестантизм: «... розмаитых ересей намножилосе... овцы Христови... яко дурные, творечи за пастырни, анижли они за волками, на свою погибель бегут. А пастыры зась старшие... ничего о то не дбають...».¹³⁷³ Причины того, что «так ся много спросных ересей в коротком часе намножило», Потей усматривал прежде всего в «тлетворном» влиянии реформационно-гуманистических идей, в действии «злой» и «проклятой» Варшавской конфедерации, вмешательстве в дела церкви светских лиц,¹³⁷⁴ «недбалости и нечуйности» восточных патриархов,¹³⁷⁵ отступлении греческого православия и «Руси» от истинного христианства, «зверхности» папы римского¹³⁷⁶ и т.п. Спасение веры и нации автор видит в восстановлении нарушенного «порядку церкви Божой», в возврате к древней «згоде и единости». Потей считал, что уния является единственным путем «поратованя великого упадку и знищенья церквей Божых набоженства Греческого»,¹³⁷⁷ «душевного спасения моего и овечок моих».¹³⁷⁸

Считая унию главной общенациональной и общегосударственной задачей, Потей оправдывал использование любых методов для ее реализации, не исключая прямого насилия. «Помогите мне своею властью, – обращался он к канцлеру Сапеге, – и увидите, что я их так усмирю, что и другие побоятся, так как милостью мы ничего не поделаем с этим скотом»; «...пусть же хотя бы в католических и королевских владениях у нас будет власть наказывать злых и проводить

¹³⁷³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С.113-114.

¹³⁷⁴ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 665, 841, 849, 853, 937-939.

¹³⁷⁵ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 114.

¹³⁷⁶ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1863. – Т. 1. – С. 281-282.

¹³⁷⁷ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 575.

¹³⁷⁸ Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. 1. – Т. 6. – С. 392.

святое единение».¹³⁷⁹ Обычной практикой в процессе унизации общества стали отлучение от церкви, преследование православных братств, угрозы, лишение сана и даже физическая расправа с православными священнослужителями, «наезды» на церкви и захват храмового имущества, закрытие и передача униатам православных церквей, школ и т.п., что закономерно вызвало возмущение и сопротивление делу унии со стороны значительной части общества.

Идеологи православия категорически отказывались от подобного рода «святой згоды». Как идейный противовес выдвигались положения о православии как истинной вере и церкви, сохранившей «цареградское учение»; единственном главе церкви – Иисусе Христе; «непорядках» в римском костеле; равноправии «старых» христианских церквей; божьем испытании «Греков»; преступном характере сфальсифицированной Флорентийской унии и т.п.

Особое внимание православные мыслители-полемисты уделяли Брестской церковной унии. Громкое общественное звучание получило вышедшее в 1596 г. «Казанне святого Кирилла патриархи Иерусалимского...» С.Зизания. В произведении обосновывалась намеченная еще в анонимном трактате «Послание до латин из их же книг» идея о римском первосвященнике как Антихристе. Слугами «князя мира сего» объявлялось католическое духовенство и отступившие от православия епископы-униаты, которые «фортедем и квалтом всех за собой тягнучи».¹³⁸⁰ Повторство унии рассматривалось как служение Сатане. Эти идеи стали атрибутом многих последующих православных сочинений, получили распространение в фольклоре и апокрифической литературе.

Подобной позиции придерживался Клирик Острожский. В «Отписе на лист... отца Ипатиа» он утверждал, что не всякое согласие заслуживает почтения, «не в кождой згоде кохаетя Бог». Уния для него – происки сатанинских сил («сеть диаволю»), «страху и жалю полная» «мешаная колотливая згода», «помешанье сумненья и веры». Автор пишет: «Якого есте преследованья, якого уруганья... якого оплеванья, якого замешанья и затрясненья, якого на остаток кровопроливства, мужобойства, забийства, тиранства... нахоженья квалтов на дома, на школы, на церкви... наполнили и наброили!!»; «Переступили есте отеческие границы, нарушили есте старожитную веру. Стратили есте проедный жребий, повариовали есте отеческий тестамент. Пороскопывали есте гробы продков, порушили есте кости отец, взгордили есте их веру, поганьбили есте их честные и святые sprawy...». Для Клирика важно не потерять преемственной связи времен, сохранить историческую память, немислимую без «веры прародительной своеи», поскольку «что от отцов приняли, то бысмо и сыном ради зоставити».¹³⁸¹

¹³⁷⁹ Литовские епархиальные ведомости за 1893 год. – Вильна, 1895. – С. 74.

¹³⁸⁰ Зизаний, С. Казанне святого Кирилла патриархи Иерусалимского о антихристе и знаках его, з разширением науки против ересей разных. – Вильна: Тип. братства Св. Духа, 1596. – С. 1-10.

¹³⁸¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 386-388, 405, 406, 408, 413.

Одной из важнейших ценностей отечественной общественной жизни многие антиуниатские мыслители-полемисты считали религиозную терпимость. Автор «Апокрисиса» Х.Филалет убежден, что «в вере никому не треба квалту чинити», «ничого не есть так добровольного, як набоженство и вера». Защищая идею толерантности и свободы религии, полемист отмечал, говоря о епископах-униатах: «веры им отменяти не боронимо. Нехай... будут папешниками; але не нам, а толко себе! Нас до... зверхности своей нехай не приводят и не примушают!». ¹³⁸² Он не отвергает права владык на переход в другую веру, считая такой шаг личным делом, велением собственной совести. Но их претензии на совесть паствы, принуждение к перемене веры рассматривает нарушением гражданского и божьего права. Великим благом Филалет считал религиозную свободу, закрепленную в Речи Посполитой законодательством и достигнутую без «долгого кровопролития из-за религии». Веротерпимость, по его мнению, залог общественного согласия и мира: «любовь, дружность, домашнее согласие всегда более, чем какие-либо стены или замки, держали... эту корону в... целости... великой славе и грозном для соседей могуществе...». ¹³⁸³

В свете концепции веротерпимости Филалет рассматривает сложившуюся после 1596 г. ситуацию в стране. Ему, патриоту Речи Посполитой, раздираемой внутренней, религиозной враждой, больно «отчизну в невывикляных сидлах умотаную видети». «Ныне, – пишет он, – повинных в всех створяют, писанием же и властью попирают Веру». ¹³⁸⁴ Взгляды полемиста созвучны скорининской идее «згоды» и «незгоды». Полемизируя с Потеем, Филалет утверждал, что не всякая «згода» создает общественное благо, а лишь та, которая основана на доброй воле. ¹³⁸⁵ Насильственно вводимая уния, политика преследований за религиозные убеждения являются, по его мнению, нарушением «старожитной згоды и милости», ¹³⁸⁶ причиной «мятежей и междусобий», которыми «обессиливают себя взаимно обыватели Речи Посполитой». ¹³⁸⁷ «Надгнилая унея Берестейская» ведет «до крушения... корабль Речи Посполитой». ¹³⁸⁸

¹³⁸² Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1008, 1798, 1290.

¹³⁸³ Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 41-42.

¹³⁸⁴ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1004-1008.

¹³⁸⁵ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1174.

¹³⁸⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1802.

¹³⁸⁷ Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 42.

¹³⁸⁸ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1732; Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 42.

Филалета возмущает попрание как «неписаного», так и «писаного» права Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, гарантировавшего «вольность и трвалость релеи Греческой».¹³⁸⁹ Он предостерегает: «Берегитесь, чтобы сквозь ту брешь, которая пробивается в наших правах, не ускользнули все свободы и ваших милостей». «Слегка идет этот пожар, и кто не тушит его на чужом дворе, тот обыкновенно скоро видит его на своем». Стремление Филалета сохранить целостность страны, гражданский мир – свидетельство его патриотизма и зрелой гражданственности. Писатель полагал: нельзя допустить, «чтобы с религией погибло и отечество».¹³⁹⁰ Православие для Филалета – духовный фундамент народа, наследие отцов, «продком нашим поданое». Уния же – «едно продком кгвалт, а кгвалт праве юж незносный», оскорбление «нас Греческой релеи людей».¹³⁹¹ Сопrotивление унии тождественно сохранению человеческого и национального достоинства: «мы люди, а не скоты и, по милости божьей, люди свободные, вымочь у которых что-либо силой и принуждением – напрасная надежда».¹³⁹² Сторонник законности и ненасилия, Филалет надеется на поддержку магнатов, предки которых «неколи греческой релеи были», в деле защиты людей «грецкого набоженства» «от всякого кгвалту».¹³⁹³ Вместе с тем он предупреждает: «мы... не можем приобрести такую терпеливость, чтобы не стонать и не охать, когда болит. Довольно с нас такой терпеливости...».¹³⁹⁴

Под псевдонимом Филалета в защиту православия выступил, как полагают многие исследователи, близкий к протестантизму М.Броневский, что не является случайным. Идея политического союза с протестантами была чрезвычайно популярна, в частности, в окружении князя К.Острожского, о чем убедительно свидетельствуют сочинения И.Потей и другие документы эпохи. В обстановке общей угрозы, исходящей со стороны Контрреформации, конфессиональные разногласия были отодвинуты на второй план. В послании Виленского братства протестантам (1599 г.) прямо говорилось: «до зуполное обороны слушне бы нам

¹³⁸⁹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1072-1104.

¹³⁹⁰ Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 41-42.

¹³⁹¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1044, 1756, 1030.

¹³⁹² Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 41.

¹³⁹³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1008-1010.

¹³⁹⁴ Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 40.

жадати панов евангеликов». ¹³⁹⁵ Известный своей непримиримостью к «диссидентам» И.Кунцевич с нескрываемым раздражением отмечал в одном из писем Л.Сапеге: «еретики та схизматики, змовившись, запряглися боронити один одного», а «еретики» даже «звернулися (з певними кондициями) до ... царгородського патріарха Ереміи и заявили свий послух перед ним, щоб таким чином привести Русь до тиснишого звязку зи собою». ¹³⁹⁶ Показательно, что некоторые православные полемисты настолько высоко оценивали союз с протестантами, что усматривали в нем реализацию божьей воли. «Виленское братство, – по убеждению «Перестроги», – в купе zostало, маючи при себе геретиков, котрых им Господь Бог заступцами дал». ¹³⁹⁷ В 1599 г. была заключена Виленская конфедерация шляхты «греческаго» и «евангелическаго» исповедания, подписанная самыми знатными православными и протестантскими феодалами. В принятом Акте выражалась глубокая тревога в связи с забвением в Речи Посполитой интересов «общего блага», нарушением принципа «одинаковой и равной свободы» с «людьми римскаго исповедания». Заявлялось о необходимости строгого соблюдения норм Варшавской конфедерации 1573 г. как залога сохранения в стране «внутренняго согласия, любви, доверенности и общаго покоя», который «предками нашими и нами установлен». ¹³⁹⁸ Дружественные межконфессиональные отношения православных и протестантов оказывали существенное влияние на духовную культуру белорусского этноса, внедряли в сознание общества идею сотрудничества христиан на основе добровольности и взаимотерпимости.

Разрушительницей гражданского мира, причиной «великого неупокоя и замешанья» считал унию и автор «Перестроги»: «Не только Русь, але и Ляхове аж до войны внутренней межи собою пришли... все злое оттоль пошло и конца еще не маеть». Как и другие авторы, он рассматривал унию средством дискриминации православных русинов, происками Сатаны, отступничеством от Бога. Соглашаясь с князем Острожским, полемист полагает, что свобода религиозного выбора является важнейшим условием сохранения общественного согласия. Уния в этом контексте рассматривается как реальная угроза «згубы всея короны Польское...: бо за тым нихто своего права, ани вольности безпечен уже не будет, и в коротком часе прийдет до великого замешанья». Защита православия тождественна борьбе за свободу, достоинство и честь народа: «За веру православную наступаешь на права наше, ломаешь вольности наше, и наконец на сумнение наше налегаешь...». ¹³⁹⁹

¹³⁹⁵ Социально-политическая барьба народных масс Белоруссии: конец XIV в. – 1648 г.: Сб. документов и материалов: В 3 т. / Сост. З.Ю.Копыцкий и др. – Минск: Наука и техника, 1988. – Т. 1. – С. 149.

¹³⁹⁶ Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 231.

¹³⁹⁷ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 215.

¹³⁹⁸ Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. – Вильна: Тип. губ. правл. 1866. – Вып. 2. – С. 20-21.

¹³⁹⁹ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 210, 219.

Яркая и колоритная картина подавления религиозной свободы в Речи Посполитой, «нелитостивой...бествячейся унитской схизмы»¹⁴⁰⁰ создана М.Смотрицким. Автор убежден, что никакими доводами нельзя оправдать «угнетения, насилия, гонений, тюремных пыток, издевательств и других жестокостей над ни в чем не повинными людьми».¹⁴⁰¹ Он провозглашает заботу о сохранении религиозной свободы одной из основных обязанностей государства.¹⁴⁰² «Всякое государственное благополучие, – считает Смотрицкий, – зависит от внутреннего мира в нем» и «ничто не приводит королевство к быстрейшему упадку и уничтожению, чем наступление на веру».¹⁴⁰³ Следует отметить, что, обличая униатскую политику правительства, Смотрицкий, как и многие другие полемисты, оставался патриотом Речи Посполитой. Он полагал, что уважение к закону в состоянии восстановить гражданский мир в обществе, прекратить национально-религиозную вражду. Апеллируя к давним привилегиям «русского народа» и православной церкви, Смотрицкий доказывает, что «русские» (т.е. белорусы и украинцы), литовцы и поляки соединены в едином государстве – Речи Посполитой – на основе признания их равенства и уважения вероисповедных прав. Вторя Диогену («нелегко найти однажды утраченную свободу») и другим философам, полемист трактует свободу как важнейшее и неотъемлемое право человека: «Что может быть тяжелее и нестерпимее в человеческой жизни, чем неволя?»; «если в вере невольники, то в чем же можно быть вольными?».¹⁴⁰⁴ Опасность унии Смотрицкий видел и в том, что она ведет к расколу общества, грозит самому существованию белорусов и украинцев как этноса. Религия рассматривается полемистом важнейшим духовным атрибутом народности. Он убежден, что «русская» вера «не может быть уничтожена раньше, чем будет уничтожен русский народ». Попытка «изменить веру русского народа, – заключает автор, – является стремлением уничтожить русский народ», а значит «истребить немалую часть нашей отчизны».¹⁴⁰⁵ Смотрицкий стремился в своих сочинениях пробудить самосознание читателей, общественную мысль для борьбы за национально-культурно-религиозные традиции.

¹⁴⁰⁰ Маслов, С.И. Казанье Мелетия Смотрицкого на честный погреб о. Леонтия Карповича. – Киев: Тип. Т.Г.Мейнандера, 1908. – С. 41.

¹⁴⁰¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 1182.

¹⁴⁰² Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – С. 438.

¹⁴⁰³ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – С. 178, 185.

¹⁴⁰⁴ Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. – Т. 7. – С. 514-515, 529; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – С. 178, 180-181.

¹⁴⁰⁵ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – С. 178.

С конфессиональных, национальных и общегражданских позиций анализирует унию и Л.Древинский. В сеймовой речи 1620 г. он связывает «великия и неслыханныя притеснения» православных с угрозой «общему Республики благу». Обосновывая необходимость религиозного «успокоения» и признания прав «греческой веры», Древинский утверждает, что без «внутренняго покоя в доме своем « не стоит надеяться на лояльность «народа Греко-Российскаго исповедания», когда настанет время встать на «оборону державы» и «преградою грудь свою представить» неприятелю.¹⁴⁰⁶

Уния, по выражению А.Мужиловского, – «шаленство, албо отступлене розуму». Отвергая заявления оппонентов о воскрешении древней «згоды», он утверждает, что «не такая едность по всим свете трвала, якуются вы склетили: не противна была собором святым...».¹⁴⁰⁷ Брестское соглашение полемист рассматривает как «самоуправство» нескольких особ, которые пожелали «быть в единстве с западным костелом» ради собственной корысти и пренебрегли интересами всей «Руси», общего блага.¹⁴⁰⁸

Аналогичные оценки унии содержит «Палинодия» З.Копыстенского. Уния трактуется автором как происки Сатаны («неприятель многих прельстил и прелщает»), «шкодливе розерванье», «обридлиа апостасия и турбация», «шаленство и невзгода», дань «папежови».¹⁴⁰⁹ Уния не «едность», а отступничество от веры, «штохми с початку уверили». Православие для автора – традиционное вероисповедание белорусского и украинского народов, источник «стародавних отцовских звичаев и канонів». Полемист согласен с утверждением современника (Я.Г.Щенского), что уния ведет к тому, чтобы «Руси не было в Руси».¹⁴¹⁰ Он верит в силы народа, противостоящего унии: «Причом и теперь стоячи, на тую кривоприсяжную и покутную унею не призволяемо» и призывает его «моцно» держаться «в своей православной вере».¹⁴¹¹ Уния содержит угрозу гражданскому обществу, поскольку «два народы, здавна в панстве пристойно злучены, вадят», что неизбежно «до войны кровавой» приводит.¹⁴¹² В этой связи автор неоднократно напоминает о традиции веротерпимости у «Россов».¹⁴¹³ По мнению

¹⁴⁰⁶ Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. – М.: Синод. тип., 1805. – С. 69-71.

¹⁴⁰⁷ Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – С. 276, 272.

¹⁴⁰⁸ Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В. Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 57-58.

¹⁴⁰⁹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 315-316, 503, 1069, 1125, 1128, 1111, 1129.

¹⁴¹⁰ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 320, 683, 957.

¹⁴¹¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 503, 997.

¹⁴¹² Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 1124, 899.

¹⁴¹³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 931, 1029, 1033, 1075, 1076.

ряда исследователей, защита православия для Копыстенского и других публицистов являясь формой сопротивления католической агрессии, борьбой за национальные интересы, традиции, этническую культуру и суверенитет.

Копыстенский горд за свой «славный и сильный народ Российский», которому благоволит сам Господь Бог. Именно Бог уполномочил Андрея Первозванного, «апостола Росского», даровать Руси истинную веру.¹⁴¹⁴ Сказание об апостоле было заимствовано из «Повести временных лет» и преследовало политическую цель – доказать особый, независимый от Запада религиозно-культурный статус «Руси».¹⁴¹⁵ Идея эта сыграла существенную роль в воспитании национально-патриотических чувств белорусско-украинского населения Речи Посполитой.

Рассказ «Како Андрей св. Апостол пришел в Киев град к неверным» содержит и Загоровский поэтический сборник. Но, в отличие от «Палинодии» Загоровские сюжеты носят ярко выраженный теологический характер, содержат полемику с «папезскими ловцами», доказательства того, что «не наши суть пастыри западные отцы». В произведениях сборника «О лжепастырях», «О латынской гордости», «Папезне непокорство к Христу», «Гордость папезская», «Церкви своей Христос помогает», утверждается несовместимость православной и католической веры. Униаты до «тмы Запада, – говорится в сочинении «Об отступных от церкви», – в прелесть отбегают. От истины до лжи, от веры во ересь». Их новый хозяин «богатый папа» – «измышленный Христос, убийца, не мати, иже всю вселенную злостями исквернил и духовный разум на плотский изменил». Авторы призывают «русский роде» мужаться «межи ересями» и сохранять «старожитную» «святую веру отеческую»; держать «пресвятую згоду» с Христом, а не целовать «тленний нозе» «папежа», который «своих заводит в пекельний врата».¹⁴¹⁶

Усиливающиеся религиозные гонения, возрастающую нетерпимость в обществе некоторые православные писатели связывали с приближением конца света. В «Ляменте у света убогих на жалосное преставление... отца Леонтия Карповича...» говорилось: «Знаком валки внутрии, постронных погрозки, знаком полон, вязеня, кайдалы, поврозки, которими не только христиан погане, леч, што тяжша, свои своих, христиан христиане <...> Домовый неснаски, ненависть терпети от своего своему, близкий конец, дети».¹⁴¹⁷ Конфессиональную окрашенность в общественном сознании приобретали даже проблемы, не связанные непосредственно с церковной жизнью. Так, православным населением Речи По-

¹⁴¹⁴ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 966-973, 1070, 1104.

¹⁴¹⁵ Старостенко, В.В. Образ Андрея Первозванного в старобелорусской литературе XII-XVII вв. // Куляшоўскія чытанні. – Магілёў: УА «МДУ імя А.А.Куляшова», 2009. – С. 268-270.

¹⁴¹⁶ Саверчанка, І.В. Старажытная поэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – Дадатак. – С. 166, 169, 171, 175, 179, 188, 191.

¹⁴¹⁷ Саверчанка, І.В. Старажытная поэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – Дадатак. – С. 159.

сполитой была отвергнута календарная реформа 1582 г., воспринятая им как «интрига папезжников».¹⁴¹⁸

Проблема унии затрагивалась в некоторых предисловиях к богослужебным книгам и летописях. Так, в посвящении изданного в 1611 г. в Ивье Нового завета монахи Виленского братского монастыря восхваляли Б.Огинского за то, что он поддерживает «веру святую» в период «бед и тежаров».¹⁴¹⁹ Антиуниатским пафосом наполнено обращение к Л.Древинскому авторов «Полустава, или Требника» (Вильно, 1622), предостерегавших читателя от того, чтобы «ново уклеченую згуду принять, а ока православия позбыти... разорвавши церков божую, скарбы брати».¹⁴²⁰ Автор «Хроники Литовской и Жмойтской» (сер. XVII в.) писал, что «унея и по сей день межи правоверными колотне и ростирки церкви божой чинят».¹⁴²¹

Автору Баркулабовской летописи свойственно неприятие всего того, что нарушает общественное согласие и мирную жизнь страны, не согласуется с традициями религиозной толерантности. В этом плане он рассматривает введение унии и нового календаря. Восхваляется король Стефан Баторий, при котором сохранялась относительная веротерпимость: «был человек побожный, рыцерский, военный, щасливый, правдивый, правый». И, напротив, летописец отрицательно относится к государственной политике Жигимонта III, при котором «показалось отщепенство и великое гонение у святой вере на церкви Христовы», на православие; осуждает феодалов, изменивших национально-религиозным интересам своего народа.¹⁴²² Значительная часть Баркулабовской летописи посвящена Брестскому церковному собору. Уния, считает автор, «великое и немилостивое замешане у вере от римлян на святую веру восточную греческую». По его мнению, такая важная акция, как объединение церквей, не может происходить по решению узкого круга лиц.¹⁴²³ Летописец примыкал к тем полемистам и общественным деятелям (К.К.Острожский, Клирик Острожский, З.Копыстенский, Х.Филалет и др.), которые, отвергая церковный сепаратизм, не выступали против идеи унии как таковой. Они мыслили ее крупномасштабным экуменическим актом, «кгрунтовным а трывалым зъедноченьем» Восточной и Западной церквей на «добром фундаменте» при взаимных уступках, отказе «заходнег костела» от «своих кенотомий», уважении традиций, национально-культурно-религиозной самобытности, достоинства «Руси» и сохранении канонических связей с Константинополем.

¹⁴¹⁸ Старасценка, В.У. Праблемы рэлігійна-палітычнага і нацыянальна-культурнага жыцця ў палемічнай публіцыстыцы (канец XVI – пачатак XVII ст.) // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 3. Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока / Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2013. – С. 56-58.

¹⁴¹⁹ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / Уклад., уступ. арт. і камент. У.Г.Кароткага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 57-58.

¹⁴²⁰ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / Уклад., уступ. арт. і камент. У.Г.Кароткага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 81.

¹⁴²¹ Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 85.

¹⁴²² Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 175, 178.

¹⁴²³ Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 178, 181.

Баркулабовский летописец считает униатский собор не только нелегитимным, но и богопротивным, что якобы доказывается божьими знаками: «у олтаря руского, где служил римлянин, в келиху вино у кров барзо шлетную смродливую обернулася... а у олтаря римского у Потей вино обернулося у простую горкую воду». Разумеется, что эта легенда несла явную идеологическую нагрузку, причем она встречается и в ряде собственно полемических сочинений. В летописи обосновывается законность проведения параллельного православного собора и каноническая правомочность экзарха Никифора. Приветствуется решение собора об анафеме «митрополита киевского Михаила Рагозы и некоторых еще с ним епископов яко отступников и разорителей церкви соборное», отказавшихся от «старой веры». «Отщепенцем» именуется И.Потей. М.Рогоза порицается за лживость, поскольку заявлял в посланиях, что «не ведает, ани мыслит о том отщепенстве».¹⁴²⁴ Подобное встречаем в «Апокрисисе»,¹⁴²⁵ «Перестроге».¹⁴²⁶

Автор Баркулабовской летописи апеллирует к праву, ссылается на сеймовые депутатские заявления, Варшавскую конфедерацию 1573 г. Ситуацию после 1596 г. он оценивает как «турбоване Речи Посполитой», поправление «прав волностей наших», предостерегает «абы далее до крве сполней братии нашей розлиня не пришло».¹⁴²⁷ Суждения и оценки характеризуют баркулабовского историографа как сторонника идеи общественного согласия и веротерпимости, поборника национально-культурных и религиозных традиций православной «Руси». Автор с уважением относится к культуре, менталитету других народов. Повествуя о Смутном времени в России, он неодобрительно отзывается о Лжедмитрии I и его окружении, которое пренебрегало религиозными чувствами москвичей, «з русских церковей великое насмевань чинили».¹⁴²⁸

Идея гражданского мира и согласия находила поддержку у трезвомыслящих политиков римо-католического вероисповедания. Широкою известность в обществе имело высказывание польского канцлера Я.Замойского: «если бы возможно было то, чтобы все сделались папистами, я бы отдал половину моей жизни... но если кто будет делать вам насилие, отдам для вас всю мою жизнь, чтоб только не быть свидетелем этого принуждения».¹⁴²⁹

Идея религиозной свободы ярко выражена в сочинениях шляхтича-католика Яна Гербурта Щенсного (Добромильского). Претворение в жизнь унии он мыслил «мирным и договорным путем». В послании папе Павлу V от 5 сентября 1616 г. Щенсный писал, что Польша обязана своим благом «рассудитель-

¹⁴²⁴ Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 180-189.

¹⁴²⁵ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1056-1062.

¹⁴²⁶ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 213.

¹⁴²⁷ Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 185-186.

¹⁴²⁸ Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 191.

¹⁴²⁹ Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. – Вильна: Тип. И.Блюмовича, 1865. – Вып. 1. – С. 71.

ности наших предков и нас самих». ¹⁴³⁰ Солидаризируясь с высказыванием Я.Замойского, мыслитель в сеймовой речи 1610 (? 1613) г. от имени «честных шляхтичей» заявлял, что римо-католическая вера «несомненно самая... истинная... но если хотят... принудить к ней насильем, то мы жизни не пожалеем, чтобы этого не случилось». Благородная цель «святого единения» не может быть достигнута насильем: «С помощью гайдуков отбивать церкви, пугать позовами в трибуналы, преследовать попов, изгонять черниц, – это не согласуется с волею и учением Спасителя нашего». Щенский призывал остановить насильственную унификацию общества, мотивируя это тем, что она провоцирует межрелигиозные и межнациональные военные конфликты в Речи Посполитой, угрожает существованию государства, разрушает союз «с нашими единокровными братьями – русским народом», является политически недальновидным, противоправным делом. Свободы и вольности православной «Руси» освящены древним обычаем, они должны соблюдаться в той же мере, что и права польского народа. Обосновывая идею правового общества, мыслитель напрямую связывал сохранение и процветание родины с жизнью в соответствии с законом: «Всякий честный человек, всякий любящий свободу и спокойствие страны, должен стремиться к тому, чтобы права и обычаи сохранялись», а «кто нарушает закон и согласие между народами, из коих состоит Речь Посполитая польская, тот поражает отечество в самое сердце». ¹⁴³¹

Один из инициаторов унии – канцлер ВКЛ Л.Сапега придавал особое значение строгому соблюдению законности и принципа добровольности при «обращении» православных. В письме к И.Кунцевичу от 12 марта 1622 г. он решительно осудил религиозное насилие, которое практиковал униатский архиепископ по отношению к православным: «сам Господь Бог... не принимает слуг, которых ему доставляют путем принуждения и насилия». В религиозном фанатизме Сапега усматривал причину «внутренних распрей, домашних раздоров», представляющих огромную опасность для общества и государства, общего блага Речи Посполитой. По убеждению мыслителя, «... все, что не согласуется с миром и общественной пользой, может смело рассматриваться как преступление». ¹⁴³² В письме к униатскому митрополиту И.Рутскому от 9 февраля 1621 г. Сапега советовал митрополиту держать полоцкого владыку «на вожжах», поскольку тот «слишком жестоко начал поступать... и очень надоел и омерзел народу, как в Полоцке, так и везде». ¹⁴³³ Слова Сапеги «каждый сам является причиной своего

¹⁴³⁰ Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 208-209.

¹⁴³¹ Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. – Вильна: Тип. И.Блюмовича, 1865. – Вып. 1. – С. 70-75.

¹⁴³² Памятники философской мысли в Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 76-77, 79.

¹⁴³³ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867. – Т. 2. – С. 30-31.

несчастия <...>. Творить зло – значит искать собственной гибели»¹⁴³⁴ оказались пророческими. Кунцевич был растерзан толпой во время Витебского восстания 1623 г., в котором приняли участие не только местные, но и полоцкие, оршанские и могилевские горожане.

Полемика о проблемах национальной культуры

Становлению самосознания белорусов и украинцев рассматриваемого времени содействовали дискуссии по вопросам национальной культуры (языка, образования, науки, др.). В своем сочинении «О единстве церкви Божьей...» иезуит П.Скарга стремился дискредитировать язык и духовную культуру «русских» (белосусов и украинцев). Он заявлял об обмане «Руси» греками, которые, дав ей христианскую веру, не дали греческого языка. По мнению Скарги, подлинная наука и вера возможны только на латинском и греческом языках, а «с славянским языком никто ученым стать не сможет», и поэтому «народ русский» обречен на темноту, неученость и слепое послушание «хитрым и злым грекам».¹⁴³⁵ Письменность, наука у славян в упадке, а православные священники «безнадежно омужичились». В работе «Описание и оборона сбора русского Берестейского» полемист повторяет свои прежние доводы. Он пишет, что славяне «сведоми не суть, а книг не мають, або читать прав и деяний церковных не могут». По мнению Скарги, упадок славянской культуры связан с падением Византийской империи. В результате «наука Божая» «яко у Кгреков», так и у «Руси» «згинула». Выход для «Руси» Скарга видит в принятии «древней науки католической», в «едности» с «костелом светым Римским, где наука и побожность христианская цвите».¹⁴³⁶ Сходную позицию занимал Б.Гербест. В сочинении «Выводы веры костела римского» он утверждал, что белорусы и украинцы («Русь») и «Греки» наказаны Богом за отступление от Рима. Они «не имеют ни памяти, чтобы «Отче наш» и «Верую» знать, ни разума, чтобы видеть необходимые для спасения вещи, ни доброй воли, чтобы хорошо жить» и т.п.¹⁴³⁷

Аргументацию иезуитов заимствовали и дополнили униатские полемисты, отмечавшие высокий уровень богословия и светских наук в католических странах и упадок их в православных. Культурная отсталость «Руси» связывалась И.Потеем с церковными «неустройствами», отсутствием celibата, практикой наследования приходов: «Подобно бы пильнейшые книг и науки были, – пишет

¹⁴³⁴ Памятники философской мысли в Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В.Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 78.

¹⁴³⁵ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 485-486.

¹⁴³⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 230, 234, 236, 310-314.

¹⁴³⁷ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 597.

он, – ани бы дети их дурные церковей дедичным правом не домагались...».¹⁴³⁸ В трактате «Уния...» он заявляет о несовершенстве образования на «Руси», скудости богословской литературы на белорусском и украинском языках: «писма и книг светых отец, до таковых речей потребных, в нашем языке Руском не маем, а чужым верить не хочем, але все людское ганим, а своего лепшого не покажем». В связи с чем, обращается Потей к православному читателю, «ты, бедный простаку, не толко противника обличить, але и сам себе оборонити не можешь, кгда тебе простаком Руским, быдлом глупым, неуком пошивают!».¹⁴³⁹ В послании к Острожскому от 3 июня 1598 г. Потей утверждает, что «церковь Греческая» «до великое неуметности и грубиянства приходит»; «учителей, казнодеев добрых... и з свечкою не найдешь».¹⁴⁴⁰ Подобные обвинения встречаем и в «Отписе» Клирику Острожскому: «И где суть учителя и казнодеи, которые бы народ научали на добрые дела и звычайе..? Где науки?»,¹⁴⁴¹ и в «Антиризисе».¹⁴⁴²

«Невежество» православных Потей объясняет тем, что они с недоверием и неприязнью относятся к латинским книгам: «Наши посполите брыдятся чтанием писма церкви Рымское, не доверяючы им... з упору не верать...».¹⁴⁴³ Выход из ситуации «культурного застоя» он видит в усвоении латинской культуры и образования.¹⁴⁴⁴ При этом Потей большое значение придавал сохранению родного языка. Большинство своих произведений он опубликовал на «русском» языке, который считал родным.¹⁴⁴⁵ Потей не пренебрегал и церковнославянским («словенским») языком, считая его традиционным и необходимым в богослужении «русской церкви»: «наших литургей Греческих, которые ся Словенским языком звыкли отправовати».¹⁴⁴⁶ Он являлся одним из авторов составленных в 1595 г. условий унии, где среди прочего высказывалось желание «обряды и церемонии Восточной церкви... совершать на нашем языке».¹⁴⁴⁷

¹⁴³⁸ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 745.

¹⁴³⁹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 145, 118, 147.

¹⁴⁴⁰ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1863. – Т. 1. – С. 287.

¹⁴⁴¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 1097.

¹⁴⁴² Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 969, 971.

¹⁴⁴³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 148.

¹⁴⁴⁴ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1863. – Т. 1. – С. 283.

¹⁴⁴⁵ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 727.

¹⁴⁴⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 755.

¹⁴⁴⁷ Карташев, А. Собрание сочинений: В 2 т. Очерки по истории русской церкви. – М.: ТЕРРА, 1992. – Т. 1. – С. 641.

Подобного рода позиции придерживался и Л.Кревза, который писал в «Обороне унии», что униаты используют в богослужении те же древние «Славянские книги», «того же издания», что и православные.¹⁴⁴⁸ Отвергая обвинения М.Смотрицкого в неуважении «словенского» и «русского» языков, И.Рутский утверждал в «Двойной вине» (1621 г.), что «в проповедях и публично русский язык мы используем, и частным образом на нем разговариваем; это клевета, что у нас над ним насмеваются!».¹⁴⁴⁹ С.Морозова полагает, что «ни в XVII, ни даже в XVIII в. униатская церковь не стала фактором массовой полонизации (латинизировался и полонизировался только базилианский орден и высшая иерархия)».¹⁴⁵⁰

В целом культурологическая концепция идеологов униатства основывалась на идее, что «Русь» развивалась вне магистрального пути западноевропейской цивилизации, что было явным преувеличением.

Православные полемисты не могли не ответить на подобные выпады. Среди первых сочинений такого рода выделяется труд острожского клирика Василия «О единой истинной православной вере». Автор считает православие единственной «истинной верой». На Востоке, в Иерусалиме она зародилась и «повсюду размножися». Православие уважаемо всеми, «кроме едины Римляне».¹⁴⁵¹ С резкой критикой культурологических концепций «скаргов и гербестов», писавших «як... шатан казал», выступил Г.Смотрицкий.¹⁴⁵²

Одной из центральных проблем полемики на рубеже XVI – XVII вв. являлась проблема отношения к светской культуре, научному знанию. Сформировалось два основных направления: нигилистическое, отрицающее полезность и целесообразность существования отдельной от христианского богословия светской науки и культуры (Вишенский, Артемий и др.) и конструктивное, признающее необходимость, наряду со Священным Писанием и трудами «отцов церкви», независимых от религиозных догматов светского знания и светской культуры (Л.Зизаний, М.Смотрицкий, Ф.Иевлевич, П.Могила, С.Косов).¹⁴⁵³

Автор «Вопросов и ответов православному з папежником», являвшийся выразителем нигилистического направления, провозглашает единственным подлинным знанием «науку апостолскую и отцев святых» и утверждает, что «муд-

¹⁴⁴⁸ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 162.

¹⁴⁴⁹ Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. I. – Т. 7. – С. 499.

¹⁴⁵⁰ Марозава, С. Моўная палітыка і практыка уніяцкай царквы ў Беларусі // 3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – Мінск: НКФ “Экаперспектыва”, 1996. – С. 106, 109.

¹⁴⁵¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 611, 608, 618.

¹⁴⁵² Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – С. 237, 247.

¹⁴⁵³ Старостенко, В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории. Монография. – Могилев: МГУ им. А.А.Кулешова, 2004. – С. 101.

рость светская глупство есть у Бога». «Наука» «папешников» и развитие светских наук не дают, по его мнению, «досконалости и твердости» в вере.¹⁴⁵⁴ Автор «Перестроги» «мудрости Аристотелева» и других «поганских философов» противопоставляет «смиреномудрость Духа Святого».¹⁴⁵⁵ Отрицающий «философию и прочинею здрадою» Василий Острожский призывает жить «отложивши свое человеческое умышление, по преданию апостольскому... по древнему мудрствовати».¹⁴⁵⁶ Третирование светского знания некоторыми православными авторами связано с отрицанием «латинской мудрости». «О русские чада, – говорится в сочинении «До благочестивых» Загоровского сборника, – избавите себе от темного ада, не в школах латинских розум купуйте, и их трутизнами души не питайте, погубите веру и святую славу...».¹⁴⁵⁷ Православная вера трактовалась как «правая мудрость евангелская и простота святая апостольская и отческая», «свобода души и сумнения», «богодуховенная мудрость».¹⁴⁵⁸

Для православных публицистов конструктивного направления характерна весьма высокая оценка знания, «книжной мудрости». В «Палинодии» читаем: «Великий бовем пожиток душе от книг святых бывает!» (Ср.: «Велика ведь бывает польза от учения книжного...» – «Повесть временных лет»). Копыстенский восхваляет Ярослава Мудрого как просветителя Руси, который книги «на Словенский язык перекладал», «насеял книг», из которых «мы жнемо приймаючи... науку».¹⁴⁵⁹ Представители конструктивного направления считали необходимым приобщение к западной культуре и науке. Баркулабовский мемуарист одобрительно относится к образованию молодого князя Соломерецкого, который «почал учиться по руску грамоте и по грецку» у Л.Зизания, а затем обратился «до науки латинския, до пана Максима Герасимовича Смотрицкого».¹⁴⁶⁰ Константин Острожский, как и в свое время Скорина, видел путь преодоления кризисного состояния культуры («устали учителя, устали проповедачы слова Божого, устали науки, устали казанья!») и «грубианства» духовных в реформировании системы просвещения по образцу «семи свободных искусств», в «закладанье школ и наук вольных», привлечении к школьному делу «ученых презвитеров» и «казнодеев

¹⁴⁵⁴ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 83, 106, 108.

¹⁴⁵⁵ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 230, 234.

¹⁴⁵⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 671, 686-687.

¹⁴⁵⁷ Саверчанка, І.В. Старажытная поэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – Дадатак. – С. 187.

¹⁴⁵⁸ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 904.

¹⁴⁵⁹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 985.

¹⁴⁶⁰ Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 184-185.

добрых». ¹⁴⁶¹ В училище в Остроге преподавались греческий, латинский, «русский» и польский языки, богословие, диалектика, риторика, поэтика, грамматика. Схожая программа реализовывалась в братских школах во Львове, Киеве, Минске, Бресте, Могилеве и других городах. Это свидетельствует об осознании обществом и, прежде всего, широкими слоями «городского посполства», частью православного духовенства значимости светской культуры, знания, и развития на этой основе национальных форм духовной жизни. Интеллектуализации православной культуры способствовало создание просветительских и книгоиздательских центров в Заблудово, Кутейно, Киево-Печерской Лавре, Вильно, Ивье, Могилеве. Приобщало к науке, литературе, философии Запада, формировало тип светских и церковных деятелей «на рубеже культур» обучение белорусской и украинской молодежи в западноевропейских университетах. В 1632 г. была создана Киево-Могиланская академия – первое высшее учебное заведение для православных белорусов и украинцев. ¹⁴⁶²

Свои надежды на ренессанс отечественного просвещения многие полемисты связывали с обращением не только к западной, но и греко-византийской и древнерусской культуре. Автор «Перестроги» пишет: «Школу Грецкую хто заложил, если не Грекове и патриарх сам?... и тогда в друкарни Грецкого и Словенского писма розмножилось... Теперь школы на всех местех закладываются, и церкви муруются». «В костелах Римских», пишет полемист, «книг Словенских великими склепами знойдешь замкнених, которых на свет не выпустят, также есть и во Львове у мнихов Доминиканов склеп великий книг наших Словенских учителских, до купы знесеных по збуренью и осегненью паньства Руского». В происках «папистов» он видит причину того, что не могли «русины» «школы и наук посполитых розширяти». В оценке автора весьма велика роль науки, с ее развитием он связывает процветание народа. ¹⁴⁶³ Ряд полемистов обращали внимание на отрицательные последствия насильственной унификации для культуры и просвещения общества. Если бы не уния, писал в «Обороне верификации» М.Смотрицкий, то белорусы давно имели бы новые религиозные книги, школы и т.п., что теперь «не скоро произойдет, а именно в этом наш народ русский сегодня нуждается». ¹⁴⁶⁴ Однако Л.Древинский указывал на стимулирующую роль

¹⁴⁶¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 583, 587; Макарий. История Русской церкви. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 5. – С. 298-299.

¹⁴⁶² Старостенко, В.В. Тенденции религиозного, национально-культурного и политического самоопределения в белорусской мысли XVII века // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Беларуси [Текст]: сборник. Часть 2 / сост. и общ. ред. Н.А. Кутузовой, А.А. Лазаревич, В.В. Шмидта. – М.: ИД «МедиаПром», 2011. – С. 262-272.

¹⁴⁶³ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 204, 222-223.

¹⁴⁶⁴ Архив Юго-Западный Рэссии, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – С. 441.

экстремальной ситуации в развитии отечественной культуры и просвещения: «... таковыя науки, таковыя училища, толико достойные и ученые люди в народе Российском никогда бы не открылись».¹⁴⁶⁵

Х.Филалет, называя утверждения Скарги об отсутствии науки у «греков» и «у нас» «деписовым потваром», обосновывал мысль о культурном приоритете «греческих народов» (православных. – В.С.) перед «римским», в частности, в принятии науки «Евангелия Христова». Сочинение Скарги «Собор Берестейский», в котором тот приписал славянам «упорь, небаченье... правды... слепоту, недостаток, глупство» он считал крайне оскорбительным для белорусского и украинского народов («все, што ядовитая слинка до уст принесла»)¹⁴⁶⁶

О «сталости», «моци», «непорушности» православной славянской «науки» писал автор «Палинодии». При этом «Латинский розум» трактуется им как «нижший и несталый». Утверждения о превосходстве «латинской» «науки» над «грецкой» автор считает ложью, так как сама наука Рима восходит к греческой. Это «суть... Платонова и Аристотелева и иных философов Грецких мудрость».¹⁴⁶⁷ Данный мотив уже звучал ранее, в сочинении Г.Смотрицкого: «... кому на свете може быти тайно, же с греков философы, з греков богословцы увесь свет маеть, без которых... Рим ничего не знает».¹⁴⁶⁸ Захарий Копыстенский признает приоритетным богословское знание, но не игнорирует светские науки, причисляя и их к «божьей благодати». Он пишет как о старых (Дионисии, Иоанне Златоусте, Иоанне Дамаскине и др.), так и о новых учителях в «народе Российском», называя Стефана Зизания, Леонтия Карповича, «ученых мужей» в греческом, славянском и латинском языках, «житием и наукою церковь Христову прославляющих, и книгами наполняющих». В противовес Скарге Копыстенский постулирует равенство греческого, латинского и славянского языков: «И по Грецку, и по Латини, и по Словенску... положилисмо...».¹⁴⁶⁹ Подобную идею высказывал и известный книгоиздатель, просветитель Леон Мамонич. Признавая, что «головнейшими» языками были вначале «еврейский, еллинский и римский», он подчеркивал в предисловии к Судебнику (1617 г.), что «Словенский» появился «не без особливого споряженья божего...».¹⁴⁷⁰

¹⁴⁶⁵ Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. – М.: Синод. тип., 1805. – С. 69.

¹⁴⁶⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1660, 1654-1656, 1014.

¹⁴⁶⁷ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 900, 901.

¹⁴⁶⁸ Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – С. 241.

¹⁴⁶⁹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 901, 912-913, 696.

¹⁴⁷⁰ Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / Уклад., уступ. арт. і камент. У.Г.Кароткага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 76.

Этнополитонимия и конфессиональная самоидентификация в публицистике конца XVI в. – начала XVII в.

Существенно эволюционирует в рассматриваемый период самоназвание народа. Самоидентифицируясь, этнос более четко и определенно осознает и фиксирует свою специфику. Наряду с эндоэтнонимами значительный интерес представляют территориально-государственные понятия и конфессионимы, которые образуют во многом нераздельный комплекс самоидентификации.

Белорусы и украинцы осознают себя православными «русинами» и одновременно гражданами Речи Посполитой, которую считают своим отечеством и своим государством. Так, Герасим Смотрицкий писал свои сочинения для державшихся «дороги правой» «правоверных» и «единоверных» (т.е. православных) «народов русских», «для руси».¹⁴⁷¹ Виленское братство издало в 1597 г. «Ектезис» от имени «людей руського народу».¹⁴⁷² У Х.Филалета читаем: «Мы, народу Русского и Литовского обыватели», «до нас, а особливе до Руского народу людей». Полемист считает себя православным «русином» и в то же время гражданином Речи Посполитой: «Мы, Короны Полской и панств до ней належачих обывателей». В его самоидентификации отчетливо выражена конфессиональность: «нас Греческой релее людей», «мы, Греческой релее люде», «мы, Грецкого набоженства люди».¹⁴⁷³ В Загоровском сборнике повествуется о приходе в «Россию» («Русь») к «богоизбранному российскому стаду» «российского учителя» Андрея Первозванного, благодаря которому «православная вера», «свет Руси возсияв». Благочестивый (православный) «русский роде» здесь противопоставляется униатам, «безумной Руси».¹⁴⁷⁴

Анонимный создатель «Перестроги» называет свою страну «Русью», «панством Руским». Живущего на «русских землях» в этническом смысле автор называет «Русином» независимо от православного, униатского или протестантского вероисповедания. В то же время он отличает «Русинов» от «Поляков». Встречается у него и этноним «росийский»: «о... народе... нашем Росийском». «Русь» как конфессионим дифференцируется от «евангеликов» и «Римлян», «Русины» православные от «Русинов» униатов: «если Русин, чи есть уният», что свидетельствует о сильном влиянии на самосознание конфессионального фактора. В наиболее широком смысле «Руская земля» – все православные славянские народы – противопоставляется «Римским заходним народам» и т.д.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁷¹ Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – С. 236-237, 240, 242.

¹⁴⁷² Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 127, 128, 138, 139.

¹⁴⁷³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 1750, 1564, 1194, 1030, 1570, 1008.

¹⁴⁷⁴ Саверчанка, І.В. Старажытная поэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – Дадатак. – С. 179, 187-189.

¹⁴⁷⁵ Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 204-205, 216, 224, 229-230.

Автор «Вопросов и ответов православному з папезником» считает свой язык «русским», а себя человеком греческой (т.е. православной) религии: «мы, православныи», «наши Греческой релии». «Русские края» отличает от «московских земель».¹⁴⁷⁶ «Русь, Москва, Грекове, Поляцы, Влоши, Немцы» как разные народы упоминаются Клириком Острожским. Характерно, таким образом, что Русь белорусско-украинскую, или «литовскую», он дифференцирует от Руси «московской». Встречаем у него: «обыватели земель Руских», «великий народ Русский».¹⁴⁷⁷ Л.Древинский называл «народом российским» все православное («Греко-Российскаго исповедания») население Речи Посполитой, страдающее, по его мнению, от унии: «Неслыханные притеснения Российский наш народ как в Короне, так и в великом Княжестве Литовском переносит».¹⁴⁷⁸ А.Мужиловский, противопоставляя «нашу рускую православную церковь» большинства «русского народа» униатскому «крывославию», в то же время называл униатов «частью Руси».¹⁴⁷⁹ Подобно Мужиловскому, Иосиф Бобрикович («Синописис» 1632 г.) «Рускими», «народом Руским», «Русью» считал как православных («знаменитой наш народ Руской доведен до... беды... за исповедание Греческаго закона...»), так и униатов, или «отторгшуюся от православия Русь».¹⁴⁸⁰ Потомками «первой России» (т.е. Древней, или Киевской Руси), «Русью» называл соотечественников Ф.Иевлевич.¹⁴⁸¹ Баркулабовский летописец этноним «Русь» («народу рускому») не дифференцировал от конфессионима и распространял его на белорусский и украинский народы, исповедующие православие.¹⁴⁸² «Землей Руской» называл Могилевщину и сопредельные белорусские территории Трофим Сурта.¹⁴⁸³

Понятия «россы», «Русь», «Россия», «русские» и т.п. широко использует З.Копыстенский: «нас Россов православных», «роду Руского», «мы... православная Русь».¹⁴⁸⁴ В то же время он отличает «Русь Литовскую» и «Русь Московскую»: «весь народ Русский в Литве». Это свидетельствует о том, что автор при

¹⁴⁷⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 11, 10, 105.

¹⁴⁷⁷ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип, 1903. – Кн. 3. – С. 408, 436, 437.

¹⁴⁷⁸ Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. – М.: Синод. тип., 1805. – С. 69-73.

¹⁴⁷⁹ Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В.В. Дубровский, М.В.Кашуба, С.А.Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 57-58, 61; Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. Т. 7. – С. 266, 277.

¹⁴⁸⁰ Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. – М.: Синод. тип., 1805. – С. 90-92.

¹⁴⁸¹ Старостенко, В.В. «Лабиринт» Фомы Иевлевича: Из истории национально-культурной и религиозной жизни Могилева и Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв. – Могилев, 1998. – С. 16.

¹⁴⁸² Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 180.

¹⁴⁸³ Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1980. –Т. 35. – С. 239.

¹⁴⁸⁴ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 321, 503, 731, 774, 869, 894, 899, 904, 913, 931, 1040, 1055, 1056, 1124.

всей своей конфессиональной тенденциозности учитывал объективно складывающуюся этническую реальность.

Следует отметить следующую особенность национальной самоидентификации «Палинодии». Ранние полемисты старались избегать упоминания о Русском государстве,¹⁴⁸⁵ четко дистанцировали «Русь», «русский народ» Речи Посполитой и «Москву». Противопоставление белорусско-украинских земель российским характерно в целом и сочинению Копыстенского («в Москве и в России», «Москва з Росью нашею»). В то же время полемист нередко использует термин «Россия» в широком смысле, как восточнославянский регион в целом: «наша Россия Великая и Малая». Под «Великой Россией» он понимал русских и Русское государство, или «Москву» («на Великую Россию до Москвы»), к «Малой России» относил белорусов и украинцев и соответствующие территории Речи Посполитой: «Россия Малая теж, то есть Киев и Литва».¹⁴⁸⁶

Литературное наследие И.Потей свидетельствует о белорусском («русском» в терминологии рассматриваемого времени) самосознании одного из архитекторов унии. Потей обращается к «брати православия Руского», «народови Рускому», «до читателя христианского так Русина, яко Рымлянина».¹⁴⁸⁷ «Родом русский», – говорил он о себе в Риме в декабре 1595 г.¹⁴⁸⁸ Православие Потей именуется «набоженством руским», верой «русское», православное духовенство – «руским». Исповедующих православие называет «своими», «Русью», «Руское религией люди», отделяет от «поган», «геретиков» (протестантов. – В.С.), уничижительно отзываясь о последних,¹⁴⁸⁹ но в письмах к Сапеге он все-таки называет православных «схизматиками».¹⁴⁹⁰ Наиболее характерные выражения в произведениях Потей: «православный народе Руский», «наша Русь», «я для своею Руси», «наша милая Русь», «у наше милое Руси», «Русь наша», «предкове наши народу рускаго» и т.п.. Реже используются иные понятия национальной и кон-

¹⁴⁸⁵ Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М.: Наука, 1982. – С. 203.

¹⁴⁸⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 819, 848-849, 914, 979, 1032, 1058, 1110.

¹⁴⁸⁷ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 112; Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 951, 949; Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 169.

¹⁴⁸⁸ Каргашев, А. Собрание сочинений: В 2 т. Очерки по истории русской церкви. – М.: ТЕРРА, 1992. – Т. 1. – С. 660.

¹⁴⁸⁹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 115; Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 194; Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 833, 607, 695, 765; Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. I. – Т. 7. – С. 195.

¹⁴⁹⁰ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1869. – Т. 6. – С. 163, 174.

фессиональной самоидентификации: «росияне», «росиянине», «веры наше гре-
ческое», «мы, греческое релией люди», «людем Церкви Греческой», «наши пра-
вославникове». Термин «русин» полемист применяет по отношению к право-
славным, в частности, пишет об авторе «Апокрисиса» Филалете: «же не есть Ру-
сином... але спросным геретиком», «будучи геретиком, а удается за Русина».¹⁴⁹¹
Данный термин употребляется им и в более широком, национальном значении:
«хоть Рымлянин, Грек ли, Русин ли, албо Поляк».¹⁴⁹²

Следует отметить, что «Русь» у Потея – это белорусско-украинские земли
и народы, исповедующие как православие, так и униатство. «Русь», не желаю-
щая подчиниться Риму и принять униатство – «безумная», но «наша... Русь».¹⁴⁹³
В духовном завещании митрополита в качестве политонима Западной Беларуси
используется название «Литва». Высказывая желание о месте погребения, он пи-
сал: «А если в Литве, ино где поближе – альбо у Вилни, в соборной церкви,
альбо в Новагородку...».¹⁴⁹⁴ На территорию и население Московского государ-
ства название «Русь» Потеем, как и большинством других авторов, не распро-
странялось. Применялись понятия «Москва», «панство Московское», «народ
Московский».¹⁴⁹⁵

В самоидентификации М.Смотрицкого доминируют понятия «русская зем-
ля», «наш русский народ», «мы, Русь», «русская церковь» и т.п. Речь Посполитая,
по его мнению, основывается на согласии «польского, литовского и русского»
народов. В «Суппликации» 1623 г. и других работах Смотрицкий предпринял по-
пытку обосновать этническое единство белорусов (и украинцев), несмотря на «па-
губное разделение религии... в нашем русском народе». «Русский народ» в его
представлении делится на «Русь греческого вероисповедания» (восточного по-
слушания) и «Русь римского вероисповедания» (западного послушания), к кото-
рой относится и новая «униатская Русь». Религиозная конверсия («переход русина
из греческой веры в римскую»), по мнению автора, допустима, если с переменной
вероисповедания не нарушаются права «греческой веры».¹⁴⁹⁶ Идея этнического
единства «Руси» высказывалась Смотрицким и после перехода в унию. Он назы-
вает православие и униатство «всей русской нашей церковью» в письме 1629 (?)

¹⁴⁹¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. –
Кн. 3. – С. 665-667, 695.

¹⁴⁹² Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн.
3. – С. 1069.

¹⁴⁹³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. –
Кн. 3. – С. 509.

¹⁴⁹⁴ Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних
актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. 1. – Т. 6. – С. 393.

¹⁴⁹⁵ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. –
Кн. 3. – С. 1079; Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и
изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1863. – Т. 1. – С. 286.

¹⁴⁹⁶ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные
произведения XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – С. 177, 180-
182, 184.

1627) г. Виленскому православному братству.¹⁴⁹⁷ В послании 1630 г. папе Урбану VIII именуется себя «русином» и рассуждает о средствах обращения «русинов-схизматиков» в унию.¹⁴⁹⁸

«Русская», то есть белорусско-украинская национальная самоидентификация униатских авторов являлась выражением претензий греко-католической церкви на представление интересов всей восточнославянской этнической общности Речи Посполитой. В сочинении виленского униатского архимандрита Л.Кревзы мы встречаем: «наша Русь», «к нашему Русскому благочестию», «Руссия», «народу Русского», «родом Русин», «в панствах Русских», «в краинах Русских». Автор считает православных и униатов «исповедующими Греческую религию, но разьединенными в ней».¹⁴⁹⁹ О «в релии розрозненых русских» писал и И.Рутский.¹⁵⁰⁰ Он исходил из существования единого народа ВКЛ с собственными государственными и церковными (униатскими) традициями, на которых основывал идею автокефальной униатской церкви.¹⁵⁰¹ Названия «край русский», «Русь», «русский народ», «русские» и т. п. употреблялись И.Кунцевичем, и в более поздней униатской публицистике.¹⁵⁰² Высшие униатские архиереи титуловались, подобно православным, митрополитами «русскими» («всей Руси», «всез Русии»).¹⁵⁰³

Этноним «Русь» признавался и католическими авторами. К «народу русскому» обращался П.Скарга. Он называет белорусско-украинские земли «русскими краями», «Русью», белорусов и украинцев – «русскими народами».¹⁵⁰⁴ Я.Г. Щенский призывал отказаться от попыток уничтожить «Русь в Руси», имея в

¹⁴⁹⁷ Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. 1. – Т. 6. – С. 605-607.

¹⁴⁹⁸ Крыніца. – 1994. – № 11. – С. 10, 13-15.

¹⁴⁹⁹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 158, 162, 164, 225, 227-231, 242, 246.

¹⁵⁰⁰ Голубев С. Материалы для истории Западно-русской церкви. – Киев: Тип. Импер. ун-та, 1891. – Вып. 1. – С. 79.

¹⁵⁰¹ Кутузова, Н.А. Проблемы национальной идеи и религии в полемической литературе Беларуси первой половины XVII в. // Гуманітарна-эканамічны веснік. – 1996. – № 2. – С. 87; Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. – Т. 7. – С. 454-461.

¹⁵⁰² Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев: Тип. И. и А.Давиденко, 1862. – Август, год первый, т. 2, кн. 3. – С. 82; Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 231; Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 22-23, 38, 46, 48.

¹⁵⁰³ Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. 1. – Т. 6. – С. 391, 392; Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев: Тип. И. и А.Давиденко, 1862. – Август, год первый, т. 2, кн. 3. – № 4; Голубев С. Материалы для истории Западно-русской церкви. – Киев: Тип. Импер. ун-та, 1891. – Вып. 1. – № XI.

¹⁵⁰⁴ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 228, 485, 488, 492; Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 210, 274, 306, 282.

виду в первом случае православие, во втором – восточнославянские земли Речи Посполитой, населенные «русским народом».¹⁵⁰⁵ Оба автора как соседнюю страну и иной этнос упоминают «Москву» («W Rusi y na Moskwie»), «народ московский».¹⁵⁰⁶

Православно-униатское население Речи Посполитой считали «русинами», «русью» королевское правительство и Рим. Грамота Сигизмунда III от 2 августа 1595 г. декларировала, что при принятии унии высшие духовные должности будут предоставляться «только людям Руского народу и их власное религеи».¹⁵⁰⁷ «Русскими (рутэни) епископами» назван согласившийся на унию епископат в булле Климента VIII от 23 декабря 1595 г.¹⁵⁰⁸ Грамота от 3 марта 1633 г. Владислава IV православному могилевскому братству адресована «Руси старой в унии не будучей».¹⁵⁰⁹ Униаты («которые суть в унии костела светого Римского») и православные («которые в той унии не суть») рассматривались в королевских привилегиях того же года киевскому митрополиту П.Могиле и могилевскому епископу И.Бобриковичу одним «народом Руским».¹⁵¹⁰

В полемической литературе использовалось также название «Белая Русь», что являлось одной из наиболее существенных тенденций политонимической идентификации белорусского этноса рассматриваемого времени.

Среди произведений конца XVI в. это название обнаруживается в присутствующей в тексте «Антиризиса» (1599 г.) И.Потей «Инструкции пану Лушковскому...» (1595 г.), которая принадлежала К.Острожскому. В ней князь писал о растущей тревоге по поводу унии в «краях и землях Польских, Киевских, Волыньских, Подляских, Львовских, Премыских, на Белой Руси и в Литве».¹⁵¹¹ Вероятнее всего, что под «Белой Русью» он понимал восточнобелорусские земли. В 1616 г. «Белую Русь» упоминал в «Отписе на лист виленских унитов» А.Мужиловский. Высмеиваемое им римо-католическое и униатское духовенство

¹⁵⁰⁵ Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. – Вильна: Тип. И.Блюмовича, 1865. – Вып. 1. – С. 70-71; .

¹⁵⁰⁶ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.М.Котомина и К⁰, 1882. – Кн. 2. – С. 487; Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 208.

¹⁵⁰⁷ Уния в документах: Сб. / Сост. В.А.Теплова, В.И.Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – С. 108.

¹⁵⁰⁸ Уния в документах: Сб. / Сост. В.А.Теплова, В.И.Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – С. 118.

¹⁵⁰⁹ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867. –Т. 2. – С. 45.

¹⁵¹⁰ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867. –Т. 2. – С 48; Уния в документах: Сб. / Сост. В.А.Теплова, В.И.Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – С. 205.

¹⁵¹¹ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – С. 651.

«от панства до панства... бегают»: «Не далеко им... Киев, недалеко Минск, Белая Русь, о околичных местечках, селах немовлю».¹⁵¹² З.Копыстенский утверждал в «Палинодии» (1621 г.), что издавна «все Белой, и Чорной, Вскодной, Полночной и на полдне лежачей Руси народове... под зверхностью патриархи Константинопольского, стали и статечне трвають». В другом месте он отличает «Белую Россию» не только от «Черной», но и от «Литвы». Встречаем в трактате и термин «Белоруссия»: уния «напродь в Берестю, в Пинску.., а потом пришло до Вилна, до Полоцка, до Витепска, до Орши, до Могилева и до иных мест Белорусских».¹⁵¹³ «Белая Русь» у Копыстенского и, по-видимому, у Мужиловского – современная Восточная Беларусь. Подобная локализация свойственна большинству других работ данного периода.

В сочинении «Эленхус, или Обличение язвительных сочинений» (1622 г.) М.Смотрицкий отмечал, описывая гонения против православия, что «по Литве и по всей Белой Руси чинятся зверские насилия».¹⁵¹⁴ В «Суппликации» 1623 г. география «Белой Руси» определена наиболее четко: «... это – Полоцк, Витебск, Мстиславль, Орша, Могилев, Дисна и другие [города] в Белой Руси. <...> В Белой Руси, в Орше и в Могилеве... [И.Кунцевич] уже пять лет держит церкви запечатанными. <...> В белорусском Полоцке этот же отступник, владыка полоцкий, издевательски приказал полоцким мещанам откопать мертвецов, недавно похороненных на кладбище, и бросить их собакам на съедение, как какую-нибудь падаль». Белорусские города Вильно, Минск, Гродно, Слоним, Брест отнесены Смотрицким к «Литве», Пинск, Мозырь – к «Полесью», Гомель, Речица – к «Понизовью».¹⁵¹⁵ В труде «Лифос» (около 1644 г.) П.Могила призывал в поисках примеров монашеского благочестия обратить внимание на «Белую Русь», Кутеинский и Буйницкий монастыри.¹⁵¹⁶ А.Филиппович писал в «Диариуше» (1646 г.), что отправился «на Белую Русь по ялмужну», и отмечал, что в Копысе, Шклове, Могилеве и Головчине «мне там всюды ялмужны недано: выбирано ее пилно епископови своему, господину отцу Сильвестрови Косовови».¹⁵¹⁷

¹⁵¹² Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г.Т.Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1. – Т. 7. – С. 277.

¹⁵¹³ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 1006, 955, 1065.

¹⁵¹⁴ Цит. по: Немировский, Е.Л. Франциск Скорина: Жизнь и деятельность белорус. просветителя. – Минск: Маст. літ., 1990. – С. 15.

¹⁵¹⁵ Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – С. 183-184.

¹⁵¹⁶ Голубев, С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. – Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1898. – Т. 2. – С. 390.

¹⁵¹⁷ Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А.Траншеля, 1878. – Кн. 1. – С. 54-55.

Заключение

Содержание общественного сознания конца XVI – начала XVII вв. в значительной мере было обусловлено резким обострением религиозной борьбы в связи с насильственным введением Брестской церковной унии. Общественное сознание проникается духом конфронтации. Отчетливо проявляется феномен разорванного самосознания: с одной стороны, белорусы (и украинцы) считали себя гражданами, патриотами Речи Посполитой, с другой – испытывали дискриминацию по религиозному и национально-культурному признаку, что вело к размыванию и даже разрушению гражданского самосознания. Существенно возрастает значение вероисповедного фактора.

В публицистике конца XVI в. – начала XVII в. обсуждались актуальнейшие проблемы не только религиозно-церковной, но и национально-культурной, общественно-политической жизни Беларуси и Украины. Во взглядах полемистов проявляется стремление глубже понять свою историю, культуру, религиозные традиции, место в сообществе европейских народов. Утверждения католических авторов о культурно-исторической, а в широком плане и национальной несостоятельности белорусов и украинцев вызвали широкую ответную реакцию со стороны православных писателей. Доводам своих оппонентов они противопоставили исторические документы, факты, свидетельствующие о древности и высоком уровне основанной на христианско-византийских ценностях белорусской и украинской культуры, особом значении „греческой мудрости», истинности православной веры, равенства латинского, греческого и славянского языков и т.п.

Существенное значение имели дискуссии по проблеме отношения к светским знаниям, вопросу о роли и значении культуры Запада. Сложилось два ведущих направления: нигилистическое, провозглашавшее единственным подлинным знанием богословие, «мудрость евангельскую» и «простоту апостольскую», и конструктивное, признающее полезность и важность светского знания. Представители конструктивного направления в православии позитивно относились к западной культуре, выступали с идеей синтеза латинской и славяно-византийской образованности. Культурологическая концепция униатских авторов предполагала в целом одностороннюю духовную переориентацию на Запад, сближение с римо-католической церковью. В то же время большое значение униаты придавали сохранению некоторых восточнохристианских богословских и культурных традиций, родного «русского» (т.е. старобелорусского и староукраинского) и традиционного «словенского» (т.е. церковнославянского) языка богослужений.

Различие позиций определилось при обсуждении проблемы церковной унии. Ее необходимость обосновывалась сторонниками как способ сохранения конфессионального и гражданского единства, условие противостояния реформационному движению. Теоретически уния содержала позитивную идею примирения и духовно-культурного сближения Востока и Запада, но ее форсированное,

насильственное введение встретило решительное противодействие у значительной части православного сообщества, привело к общественным потрясениям, расколу народа по этно-конфессиональному признаку. Процесс этот получил яркое отражение в произведениях антиуниатских полемистов, общественно-философской мысли. Защита православия связывалась с борьбой за национально-культурную свободу, достоинство «Руси».

Концепцию религиозной свободы, выработанную отечественной ренессансно-гуманистической мыслью XVI в., обосновывали и патриотически настроенные, трезво мыслящие публицисты и общественные деятели католического вероисповедания. Они пытались предотвратить растущую национально-религиозную конфликтность в обществе, в которой усматривали угрозу распада государства. Идея гражданского и религиозного согласия была теснейшим образом связана с гуманистическими требованиями политического равенства народов и конфессий Речи Посполитой, правового регулирования общественных процессов, ненасильственного решения вопросов духовной жизни.

В конце XVI в. – начале XVII в. продолжается процесс национально-этнического самоопределения, который выражался в эволюции этнополитонимии белорусов. Доминирующим являлся эндо- и экзоэтноним «русский» в различных своих модификациях («Русь», «русины», «россы» и т.п.). Этноним «Русь» («рус») распространялся главным образом на белорусский и украинский этносы, и лишь в некоторых случаях – под воздействием идеологических ориентаций авторов – и на «Москву». При этом термин «русский» часто служил для обозначения как этнической, так и конфессиональной принадлежности, а нередко той и другой одновременно. Встречаются и такие понятия, как «Белоруссия» и «Белая Русь», которые имеют весьма четкую, восточнобелорусскую локализацию.¹⁵¹⁸ Вероисповедная дифференциация общества, растущее конфессиональное противостояние уживается с представлением об общем гражданстве и о едином, независимо от религиозной принадлежности, «русском народе» – восточнославянском этносе в пределах Речи Посполитой. Доминирующий до конца XVI в. конфессиональный контекст термина «русский» (православный христианин) постепенно вытесняется этническим содержанием понятия. Новое, поликонфессиональное значение этого определения создало условия для появления в самоидентификации термина «белорусцы»,¹⁵¹⁹ который играл роль конфессионального этника православного населения Восточной Беларуси, и использовался одновременно для дистанцирования как от униатов, так и от «русских» Московской «Руси».

¹⁵¹⁸ Старостенко, В. В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X – XVII вв.). – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2001. – С. 138-145.

¹⁵¹⁹ Старасценка, В.У. Станаўленне нацыянальнай самасвядомасці беларусаў (XV-XVI стст.) // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 2. Протарэнас і Адраджэнне / Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2010. – С. 119-129.

Приложение

АНДРЕЙ ВОЛАН ¹⁵²⁰

О ГОСУДАРЕ И ЕГО ЛИЧНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ ¹⁵²¹

<...>

Глава II

Государю больше всего следует заботиться об истинной религии

Философы дают множество наставлений, в которых они учат род человеческий великим и добродетельным делам и достижению венца истинной славы. Но чтобы снискать славу порядочного человека и добиться безупречного образа жизни, нет более краткого пути, чем тот, по которому идет человек, посвятивший себя истинной религии и отдавший всею порывами своей души культу Бога.¹⁵²² Ведь религия – это духовное восхождение разума к Богу, искренний и настоящий культ его священного имени, сопряженный с тщательным соблюдением его заповедей. И нет более действенного лекарства, чтобы излечить болезни души, чем то, которое человек получает, если перед взором своим он имеет всегда всемогущего Бога и благословенный, чья имя его, избегает в жизни всяческой скверны. <...>

<...> Огромным тупоумием и глупостью является то, что некоторые, кроме Писания, хотят найти какую-то большую истину. Но я, право, не знаю, какая существует уже большая истина, чем истина от Бога. А между тем они объявляют Писание двусмысленным, несовершенным, похожим на восковой нос, которому легко можно придать любую форму, так что из этого Писания ничего нельзя узнать определенного, ничего стабильного.¹⁵²³

<...> Государю следует проявлять величайшую заботу о том, чтобы не позволить окружить себя фиктивной и ложной религией, не дать обмануть чу-

¹⁵²⁰ Андрей Волан (1530-1610) – политический деятель Речи Посполитой и Великого княжества Литовского, Русского и Жемойтского; социальный философ и идеолог умеренного крыла белорусско-литовской Реформации. Как религиозный деятель отстаивал идеологию кальвинизма, участвовал в полемике с католическими теологами и радикальными реформаторами. Некоторые его труды были включены в Индекс запрещенных книг. Одна из важнейших работ А. Волана – «О государе и его личных добродетелях», в которой рассматриваются вопросы социального и правового равенства, справедливости и свободы. *История общественной и философской мысли в Беларуси: раннее и развитое Возрождение: хрестоматия: пособие / Авт.-сост. В.В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А.А.Кулешова», 2010. [332 с.] – С. 287-289.*

¹⁵²¹ В сочинении «О государе и его личных добродетелях» (1608) на основе традиционных добродетелей античной этики, переосмысленных с позиций реформированного христианства и ренессансного гуманизма, воссоздается образ идеального человека, гражданина, государственного деятеля.

¹⁵²² Призывая государя «заботится об истинной религии», мыслитель под последней понимает реформированное христианство, т. е. местный белорусско-литовский кальвинизм.

¹⁵²³ Кальвинистская позиция автора обусловила его ориентацию в области основ христианского вероучения преимущественно на Священное Писание. Вместе с тем Волан обличает тех идеологов религиозного свободомыслия, которые утверждали, что Библия не дает ничего «стабильного» и «определенного».

жим и коварным призраком и почитать как подлинное священное то, что отвергается Богом как оскверненное грязным идолопоклонничеством и глупым суеве-рием. А это можно только путем усердного изучения Святого писания и пра-вильной оценки мысли более чистой древности.

**Надпись и исповедание веры на гробу благородного К. Бекеша,¹⁵²⁴
гетмана венгерского, умершего в Гродно и похороненного
в Вильно на Лысой горе 18 ноября 1579 г.¹⁵²⁵**

Все имею из себя; не хочу признавать бога;
Не жажду его неба, ада не боюсь,
Милосердия не прошу, ничто не говорит за суд [после смерти];
Не ведаю греха и не знаю, чтобы перед кем-нибудь был в долгу,
Жил всегда сам по себе и был всегда старательным.
Не тревожусь относительно тела, тем более относительно души,
Умершей вместе со мною, я это должен смело признать;
Для меня не будет [существовать] того труда, который имеют другие,
Отыскивая свою душу, когда встанут из гроба <...>

**Из Загоровского сборника¹⁵²⁶
Вѣра что есть¹⁵²⁷**

Вѣра есть дар Божій и людей спасает, але злая ересь души погубляет.
Вѣра праведников на судѣ прославит и пред лицом Божиим съ святыми ставит.
Вѣра спасенію пріятель зычливый, и наставник грѣшным и путь добротливый.
Вѣра до царства Божіего приведет, а ересь въ пагубу вѣчную заведет.

¹⁵²⁴ Каспар (Гаспар) Бекеш (1520-1579) – военный и политический деятель, венгр по происхождению, получивший известность как дипломат и полководец в период правления в Речи Посполитой короля Стефана Батория. В последние годы жизни был гродненским воеводой. Известно, что вокруг него группировались сторонники ариан, но сам он не придерживался какой либо религии, и ни одна из церквей не согласилась его хоронить на своем кладбище. По распоряжению короля тело Бекеша было перевезено из Гродно в Вильно, где и было похоронено.

Материал о К.Бекеше цитируется по изданию: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск, 1962. – С. 98-99.

¹⁵²⁵ Надгробная надпись была сочинена единомышленниками К.Бекеша и по его завещанию высечена на его могиле в г. Вильно на Лысой горе, названной впоследствии горой Бекеша. Цитируется в переводе с польского В.А. Сербенты.

¹⁵²⁶ Загоровский сборник был создан в 80-90 гг. XVI в. в монастыре села Старый Загоров на Волыни. Этому своду стихов полемического содержания характерна ортодоксально-православная позиция с жестким противопоставлением «латинской», то есть католической веры, как ложной, и православной как единственной истинной веры.

¹⁵²⁷ Цитируется по изданию: Саверчанка, І.В. Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. – Мінск, 1992. – Дадатак. – С. 171-172.

Вѣра и от смерти многих избавляет, и слугам божіим въ бѣдах помогает.
Вѣра живет съ Богом и въ ней всѣ во Бозе, и вѣрныи души ставаются блази.
Вѣра христіаном все творити может – сила бо Божія таковым поможе.
Тѣсною стезею до Христа приходят, але широкою въ пагубу отходят.
Не хотѣмо ж Христа снова распинати, а ни крещенія второ поновляти.
Не слушайте лживых учителей новых, иже отлучают от бесѣд Христовых.
Западная мати не нас породила, але прегордыи дѣти исплодила.
Блудная бо церковь нѣсть Христова дѣва, держащая кубок Господнего гнѣва.
Скверная, сквернити людей навывает, и от спасенія хитро отдѣляет.
Превелія бѣда Риму работати и новаго Христа себѣ измышляти
Премногая ж цнота Сіону служити и Святого Духа уставы хранити.
Якъ чистое злато Господній слова, сильнѣйшая огня от уст Его мова.
Изь Іерусалима вѣрным даровано, и всю вселенную Богови призвано.
Восточная церковь правдивая мати, весь свѣт породила духом благодати.
И чистою дѣвою Христу обручена, тѣлом и кровію Его освящена.
Иже прегордому папѣ не голдует и Христу цареви вѣру заховует.
Златоструйный поток, любимицы, пійте, отческую вѣру хранити умѣйте.
Якъ святыи книги нам оповѣдают, и всякую ересь явно обличают.
Памятайте пильно о убогом Христѣ, который за люди умирал на крестѣ,
И на поклонную Оного покору, иже розказует ангельскому збору.
Якъ за наши грѣхи безчестіе пріял и нас от упадку милостію поднял.
Не мнимайте же папу Христову особу, а ни чудитесь на его оздобу.
Иже есть змышленный, не Христов апостол, и похитительно держит Его пре-
стол.

Наука и живот нѣсть ему духовный, яко блаженный апостол верховный.
Познавайте ж разумно пастыри и волки, и не лучитесь въ невѣрныя полки.
Не хочет Бог едности – не по Его волѣ, – и за то карает, абы его знали,
Потоком и огнем непокорных, тылу и грѣхови и мирови вгодных.
Велик есть Бог, Судія грозный всему свѣту, пред которым станут папы того
вѣку,

Которые смѣют Христовы декрета вельми зневажати для марного злата.
Ламлючи каноны и вызванье вѣры, и власти шукают, яже вышей мѣры.
Жидовскій опрѣснок честію почтили, а тайную вечеру Христову змѣнили.
Якъ мертвого трупа, оплатка глытают, а Христа живого въ хлѣбѣ отмѣтают.
Посполитый народ без крове Христовы сакраментуючи, утѣшают словы.
И дѣти малыи съ ними отлучают, о горе, о горе, и сами згибают.
Там правдивый агнец съ костела изгнано, абы жидовскую пасху праздновано.

**Фрагменты трактата К. Лыщинского
«О несуществовании бога»¹⁵²⁸**

1) Заклинаем вас, о богословы, именем вашего бога; разве вы этим не гасите свет разума, не отнимаете солнца у мира, не опрокидываете с небес вашего бога, когда вы приписываете богу невозможное, противоречивые черты и свойства бога.

2) Человек – создатель бога, а бог – творение и создание человека. Таким образом, люди – творцы и создатели богов, и бог является не действительной сущностью, а [творением] разума и к тому же химерическим; поэтому бог и химера – одно и то же.

3) Религия установлена людьми неверующими, чтобы им воздавали почести... Вера в бога введена безбожниками. Страх божий внушен не имеющими страха для того, чтобы [их] боялись. Вера, которую считают священной, – это человеческая выдумка. Учение, будь то логическое или философское, которое кичится тем, что оно учит истине о боге, ложно. И, наоборот, то, что осуждено как ложное, есть правдивейшее.

4) Лжемудрецы обманывают простой народ, опутывая его лживой верой в бога и поддерживают ее таким образом, что даже если бы мудрецы захотели его [народ] освободить с помощью истины от этого угнетения, то их [т. е. мудрецов] подавляют при помощи [самого же] народа.

5) Однако мы не находим ни в нас самих, ни в других этого веления разума, укрепляющего нас в откровении божьем, ибо если бы оно в нас было, то все бы согласилось, не сомневались и не возражали бы против писания Моисея и Евангелия [которое ложно] и не было бы различных изобретателей разных сект и их приверженцев – магометан и т. д. и т. п. Однако об этом не знают и подвергают это сомнению, а также высказывают противоречивые мнения не только несмышленные, но и мудрецы, которые путем правильного рассуждения, так же как и я, доказывают противоположное.

Следовательно, бога нет.

¹⁵²⁸ Казимир Лыщинский (1634-1689) – наиболее яркий выразитель безрелигиозной морали, атеизма в белорусской мысли XVII в. Окончив иезуитскую школу и Виленскую духовную академию, Лыщинский получил духовное посвящение, однако вскоре отказывается от членства в ордене иезуитов. Поселившись в родовом имении, посвятил себя светской деятельности, занимал высокие служебные посты. Взгляды Лыщинского нашли отражение в рукописи на латинском языке «О несуществовании бога». Тайно выкраденное, оно стало основанием доноса на него, а впоследствии суда и казни. Лыщинский был обезглавлен, а его тело сожжено.

Сохранившиеся фрагменты трактата К. Лыщинского цитируются по изданию: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. – Минск, 1962. – С. 285-286.

Научное издание

750 ОПРЕДЕЛЕНИЙ РЕЛИГИИ: ИСТОРИЯ
СИМВОЛИЗАЦИЙ И ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Монография

Печатается в авторской редакции

Подписано в печать 22.12.14.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 26,74. Тираж 100 экз.

Заказ

Издательство

Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.