

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

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии
(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

В шести томах

Том 1

Владимир
«Аркаим»
2016

УДК 2–1
ББК 86.201
А38

Редакционная коллегия:

Е. И. Аригин, д. филос. н., профессор ВлГУ (*ответственный редактор*)
Н. М. Маркова, к. филос. н., доцент ВлГУ (*член редколлегии*)
И. Е. Викулов, старший преподаватель ВлГУ (*член редколлегии*)
В. А. Медведева, ВлГУ (*ответственный секретарь редколлегии*)

Издание подготовлено при финансовой поддержке гранта РГНФ: 16-03-14076

Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 1 / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Аркаим, 2016. – 243 с.

ISBN 978-5-93767-165-3 (т. 1)

ISBN 978-5-93767-164-6

Материалы раскрывают ряд проблем современных исследований религии и могут быть использованы в качестве дополнительных при изучении университетских курсов: «Религиоведение», «Религиозная философия», «Феноменология религии», «Введение в специальность "Религиоведение"», «Диалог религиозных и нерелигиозных мировоззрений», «Философия религии» и ряда других.

Сборник предназначен для всех, кто профессионально изучает проблемы постижения религии, занимается самообразованием в этой сфере исследований, а также для студентов направления «Религиоведение» и других социально-гуманитарных направлений высших учебных заведений.

УДК 2–1
ББК 86.201

ISBN 978-5-93767-165-3 (т. 1)
ISBN 978-5-93767-164-6

© ВлГУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Яблоков И. Н.

Дифференциация и интеграция знаний о религии 7

Шахнович М. М.

Академическое изучение религии в России:
проблема исторического контекста 24

Jensen Tim

Religion(s) in public schools and religion(s)
in the scientific study of religion(s) at public universitie 35

СЕКЦИЯ № 1

Понятийный аппарат российского религиоведения.

**Особенности глобального, локального и глокального в отечественном
религиоведении. Конфессиональное и светское постижение религии.**

Философия религии «вне» и/или «внутри» религиоведения

Апполонов А. В.

Демаркация между научным и богословским подходами
к исследованию религии: проблемы и возможные решени 37

Аринин Е. И.

Особенности глобального, локального и глокального
в отечественном религиоведении 39

Астапов С. Н.

Философия религии и религиоведение:
демаркация предметов исследования 43

Богачёв М. И.

Отношение мыслителей Римско-католической и Греко-православной
церквей к категориям «свобода» и «демократия» в эпоху Схоластики 45

Боков Г. Е.

Религия и наука в современной России 71

Борисов С. Н., Осыка Я. М., Римский В. П.

Метаморфозы сакрального в эпоху постсекуляризма 72

Гресь Е. Е.

Религиозные учения о влиянии физической культуры
и спорта на развитие человека 87

Иванова И. И.

Ересиология как направление религиоведческого постижения религии 91

Канаков Д. В.

Полемика о соотношении религиозного сознания
и религиозного культа и принцип единства сознания и деятельности 114

Капелько О. Н., Самойлов Л. А., Кругликова А. А.

Тема конфликта и ее решение в культурно-религиозном контексте
на примере древнегреческой и древнеиндийской цивилизаций 118

Катунина Н. С.

Философское основание религиозного опыта исихазма в православии 128

Комаров А. С.

Свобода человека в буддийском мировоззрении 137

Коначева С. А.

Феномен эстетизации в современном религиозно-философском
мышлении: эстетическое восприятие как базовая модель
для описания опыта божественного 144

Лобанов С. В.

Сочетание скриптурального и психопрактического
подходов в адвайта-веданте Шанкары 148

Осипова О. В.

Образы религии в древнегреческих исторических
сочинениях V – I веков до н. э. 171

Смирнов М. Ю.

Религиоведение в научно-исследовательском,
образовательном, экспертном аспектах 179

Тажуризина З. А.

Свободомыслие как фактор возникновения и развития религиоведения 180

Трофимова З. П.

Антиклерикализм англо-американского свободомыслия 184

Человенко Т. Г.

«Живое знание» русской философии
в экзистенциально-феноменологическом дискурсе И. Ильина 192

СЕКЦИЯ № 2

Контекстуализация академического исследования религии: российский опыт

Шахнович М. М.

Академическое изучение религии в России:
проблема исторического контекста 199

Белова А. Д.

Обрядовые песни как источник исследования религиозного
мировоззрения (по Е. В. Аничкову) 201

Браткин Д. А.

Translatiostudii. иеромонах Алексей Виноградов,
исследователь или имитатор? 202

Вебер Д. И.

Реформационные процессы в исследованиях Н. И. Кареева 203

Емельянов В. В.

История религий древней Месопотамии в работах петербургских
востоковедов конца XIX – начала XX века 205

Кизыма Е. С.

Декрет об отделении церкви от государства и новый социокультурный
контекст изучения религий в России 1918 – 1924 гг. 207

Кузоро К. А.

Осмысление церковной исторической науки в трудах историков
и богословов конца XIX – первой половины XX в. 208

Маточкина А. И.

Подходы к изучению ислама и арабо-мусульманской
культуры в России на рубеже XIX – XX вв. 223

Павлюченков Н. Н.

Преемственность и изменения в религии по результатам эмпирических
и религиозно-философских исследований П. А. Флоренского 225

Терюкова Е. А.

Отечественные юристы и чиновники рубежа XIX – XX вв. –
исследователи церковно-государственных отношений в России 240

Хорина В. В.

В. Н. Харузина как историк религии 240

Чумакова Т. В.

Периодические издания как источник для изучения
исследований религии православными священнослужителями
(вт. пол. XIX – нач. XX в.) 242

ПЛЕНАРНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Яблоков И. Н.

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ И ИНТЕГРАЦИЯ ЗНАНИЙ О РЕЛИГИИ

Наука представляет собой вид познавательной деятельности с целью получения объективных знаний о мире, о явлениях и процессах в нем; она находится во взаимодействии с другими видами постижения мира – с мифологическим, философским, художественным, обыденным. В отличие от обыденного познания, результатом которого является некий конгломерат, совокупность сведений, наука обеспечивает взаимосвязанность и систематизированность полученных знаний, их обоснованность и доказанность. В науке разрабатываются и используются методы познания и установления истинности знания. Научную деятельность ведут специально-профессионально обученные и подготовленные индивидуальные и коллективные субъекты, для которых главной ценностной ориентацией является ориентация на поиск истинны. Ценностная ориентация на поиск истинны – центральная в этике науки. В развитии научной деятельности выделяют стадии преднауки и науки.

Среди историков и методологов науки нет единого мнения о времени ее возникновения. Одни считают, что она существовала уже в древнем мире, прежде всего в Античности, другие полагают, что она – продукт Возрождения и Нового времени. Представители первой точки зрения ссылаются на появление знаний в древнем мире и в средние века: геометрические знания в Древнем Египте и Вавилоне; знания, полученные древнегреческим ученым Евклидом (III век до н.э.) в области математики (в том числе «Евклидова геометрия»), астрономии, оптики, теории музыки; открытия

древнегреческого ученого Архимеда (ок. 287–212 до н.э.) в области математики, статики и гидростатики (в том числе «Закон Архимеда»), техники; медицинские знания древнегреческого врача Гиппократ (ок. 460– 370 до н.э.); аристотелевская логика (Аристотель 384–322 до н.э.); сведения о небесных телах и их движении, идея импетуса Ж. Буридана (ок. 1300–ок. 1359) в физической механике в средние века и пр. Согласно второй точке зрения, знания возникавшие и развивавшиеся в древнем мире и в средние века, следует относить к периоду преднауки. Я разделяю вторую точку зрения. Но, конечно же, знания о различных областях действительности – о природе, обществе, человеке – и их взаимосвязях развивались тысячелетиями.

Процесс дифференциации и интеграции знаний и соответственно наук и знаний в них являются одной из объективных закономерностей развития познавательной деятельности. Эта закономерность действует диахронно и синхронно; диахронно – исторически складывались предметные отрасли, а вслед за этим шел процесс дифференциации и интеграции знаний в определенной сложившейся или складывавшейся предметной отрасли. В ходе указанных процессов происходила самоидентификация данной предметной отрасли как относительно самостоятельной науки, однако связи этой науки с другими складывающимися или сложившимися науками и соответственно дифференцирующихся и отдифференцированных знаний не разрывались, а оказывались связанными множеством нитей. Эти нити создавали возможность и потребность интеграции отдифференцировавшихся знаний и наук.

Наука как социальный институт формировалась с XV в. Постепенно становились самостоятельными математика, механика, астрономия, в XVII– XVIII вв. выделялись химия, геология, в XIX в. появилась биология. Формировались общественные, гуманитарные и социальные науки: начиная с эпохи Просвещения шел процесс формирования исторической науки,

в XIX в. возникают психология, антропология, лингвистика, экономическая наука, социология и др. В XX в. возникла так называемая большая наука: интенсивный процесс дифференциации знания привел к появлению множества наук.

Ныне возникают и успешно развиваются новые научные дисциплины на стыке наук. Например физическая химия, химическая физика, биохимия, биофизика, медицинская химия, медицинская физика, историческая социология, психологическая социология, социологическая политология, социологическая социальная психология и пр.

Процессы дифференциации и интеграции знаний происходили и происходят и в знаниях о религии. В период преднауки в течении веков накапливались знания о различных религиях и об отдельных явлениях в них – философские, теологические, исторические, языковедческие, психологические и другие. Особенно важные сдвиги в изучении религии произошли в XVIII– начале XIX вв. Этому способствовали: создание выдающихся философских учений, полученные путешественниками в разных регионах мира сведения о культуре и верованиях первобытных народов, изучение восточных языков, прежде всего санскрита, ознакомление с восточными мифологиями и религиями, переводы на европейские языки священных текстов разных религий, исследования в области исторической науки и т.д. Накопившийся к началу XIX века массив этих знаний вызвал необходимость вычленить научной деятельности по осмыслению, систематизации и развитию знаний о религии.

Осознание формирования научной дисциплины находило выражение в соответствующих ее обозначениях в романских и германских языках: немецком – *Religionswissenschaft* (наука о религии); в английском – *science of religion* (наука о религии), *study of religion* (изучение, исследование религии); французском – *la science des religions* (наука о религии). Появление указанных языковых определений означало осознание постепенного отделения данной дисциплины от других в процессе дифференциации знаний о данном объекте.

Впервые соответствующий термин появился в Германии: немецкое слово «Religionswissenschaft» было употреблено в названии ежегодника, выходившего в течение 1804–1806 гг. в Магдебурге под редакцией Х. Хенке.

Чешский философ, логик и математик Б. Больцано (1781–1848) немецкое слово «Religionswissenschaft» использовал для обозначения специальной научной дисциплины; его книга – «Lerhbuchder Religionswissenschaft» («Учебник науки о религии») издана в Зальцбахе в 1834 г. Цели и задачи науки о религии рассматривались Больцано в контексте его учения о науке: в 1837 г. был опубликован его труд «Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft» («Учение о науке и наука о религии»).

В англоязычную литературу термин «scienceofreligion» ввел в 1870 г. и широко использовал в своих работах М. Мюллер.

Во Франции Э. Берну назвал свою книгу, вышедшую в 1872 г., «Lasciencedesreligions» («Наука о религии»)¹.

Основателями науки о религии являются Фридрих Макс Мюллер (1823–1900), Карнелис Питер Тиле (1830–1902), Пьер Шатепи де ля Соссе (1848–1920). И уже они фиксировали дифференциацию знаний в науке о религии.

М. Мюллер, английский (по происхождению немец) философ, санскритолог и индолог, представитель сравнительного языкознания в своей работе «Введение в науку о религии» на базе принципов сравнительного языкознания Ф. М. Мюллер развил идеи науки о религии. Он считал эту науку «философской дисциплиной» и полагал, что она «делится на две части: первая, рассматривающая исторические формы религии, называется *сравнительной теологией*; вторая, объясняющая условия, при которых возможна религия, либо в ее низшей, либо в ее высшей форме, называется

¹ Шахнович М. М. Феноменологическое религиоведение. Между теологией и «наукой о религии» // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2001. Серия 6., вып. 4 (№ 30). С. 4; *Ее же*. Очерки по истории религиоведения. СПбУ, 2006. С. 20—22, 271.

теоретической теологией»². Если не использовать термин «теология» то можно сказать, что М. Мюллер выделил в науке о религии два раздела – сравнительное религиоведение и теоретическое религиоведение. Наука о религии должна быть основана «на беспристрастном и подлинно научном сравнении всех или, по крайней мере, наиболее важных религий человечества»³. Христианство, рассуждал Ф. М. Мюллер, как религия общечеловеческая научило нас исследовать историю человечества как нашу собственную, открывать следы божественной мудрости и любви в развитии всех народов мира, и потому ни в одной религии нет столь благоприятной почвы для развития сравнительного религиоведения, как в нашей собственной⁴.

Голландский протестантский теолог и историк К. П. Тиле в работе «Основные принципы науки о религии» сформулировал свое понимание предмета и метода этой науки. Он полагал, что наука о религии - это философия религии, она «должна попытаться постичь и объяснить религиозное начало в человеке и, таким образом, определить сущность религии и исследовать ее причины. Результаты этих исследований она передает далее общей философии в качестве материала к решению более общих задач»⁵. Для науки о религии не подходит эмпирический, как и спекулятивный (создающий априорную систему), метод; истинный метод — «чисто исторический», исходящий из того, что установлено историческим исследованием. Но наука о религии должна также принимать во внимание результаты антропологии, психологии, социологии и в особенности сравнительного исследования религии. Поскольку религия — это явление психологическое, историческое и социальное, философия религии, понимаемая как

² Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии. М., 2002. С. 23.

³ Мюллер Ф. М. Указ.соч. С. 31.

⁴ Там же. С. 33.

⁵Тиле К. П. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Сост. и общ.ред. А.Н. Красникова. М., Канон, 1996. С. 144-145.

наука о религии, является учением о человеке как религиозном существе. Философия религии, наука о религии не заменяет собой догматики, а стоит рядом с ней и охватывает более широкую сферу. Ее цель в отличие от догматики состоит не в описании «истинной религии» и не в оправдании учения перед мышлением, а в том, чтобы изучить религию во всех ее формах и на этом пути понять ее сущность и подойти к истокам ее в человеческой душе. Догматика и философия дополняют друг друга и должны сохранять постоянную взаимосвязь.

Продолжил обсуждение предметного содержания и методов науки о религии голландский протестантский теолог и историк религии П. Ш. де ля Соссе. Широкую известность получила его работа «Учебник по истории религии». По мнению исследователя, «наука о религии имеет своей задачей исследование религии, ее сущности и проявлений и разделяется на философию религии и историю религий»⁶. Философия религии рассматривает ее субъективную и объективную стороны и, следовательно, включает психологическую и метафизическую части. В истории религий, хотя в нее входит и описание религий естественных народов, т.е. той части человечества, которая не ведет историческую жизнь, основным предметом, главной задачей должно стать историческое развитие религий культурных народов. В истории религии вызревает феноменология религии, которая сопоставляет, обобщает и группировку религиозных явлений и обеспечивает переход от истории религии к философии религии. Философия религии и история религии находятся друг с другом в тесной связи. Философия была бы пустой и бессодержательной при абстрактных определениях религии, без фактического материала, а история не может обойтись без содействия философии, так как для уяснения того, относится ли историческое явление к числу религиозных, требуется известное, хотя бы предварительное, пред-

⁶Сосе Пьер Шантепи де ля «Учебник по истории религии» //Классики мирового религиоведения. Сост. и общ.ред. А.Н. Красникова. М., Канон, 1996. С. 201.

ставление о сущности религии. П. Ш. де ля Соссе, как и его предшественники, касается вопроса об отношении науки о религии и христианской теологии. Ни подчинение науки о религии теологии и превращение ее во введение в историческую и систематическую часть, ни превращение христианской теологии в служебную часть науки о религии П. Ш. де ля Соссе не принимает. Он полагает, что наука о религии и наука о христианской религии идут своими собственными путями и преследуют свои собственные цели, хотя они должны взаимно содействовать друг другу.

Таким образом уже основатели науки о религии зафиксировали процесс дифференциации и интеграции знаний о религии: дифференциацию констатировали выделением разделов, а интеграцию выявили в соединенном единстве разделов в науке о религии. Хотя именование дифференцирующихся разделов было различным, понимание предметного содержания соответствующих разделов в главном было близким.

В конце XIX в. выдающийся российский ученый, этнограф Л. Я. Штернберг (1861–1927), обобщая результаты исследований религии в зарубежной и отечественной литературы, в статье «Сравнительное изучение религии» использовал по отношению к такому изучению термин «наука о религии». Он писал: «Сравнительное изучение религии (вернее – наука о религии) – позитивная наука, занимающаяся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»⁷. Уточнение «вернее – наука о религии», поставленное в скобках, имело принципиальное значение: русскоязычное словосочетание «наука о религии» входило в лексикон названий формировавшихся и развивавшихся наук в России.

В качестве философской базы исследования религии Л. Я. Штернберг называет позитивизм, который, по его мнению, дал рацио-

⁷ Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1900. Т. 61. С. 323–324.

нальный метод и широкую философскую концепцию для обобщения огромного материала о религиях многочисленных народов Земли. «Позитивная наука» базируется на материалах, собранных в рамках истории религии, истории культуры, этнографии, антропологии и социологии. Тщательно изучив состояние и тенденции развития науки о религии на Западе, Л. Я. Штернберг выделил следующие основные направления в рамках этой дисциплины: 1) сравнительно-историческое изучение религии народов, родственных по происхождению или языку (школа М. Мюллера); 2) сравнительно-историческое изучение религий народов *культурных* и имеющих свою историю, при отказе от сравнительно-антропологического изучения, объемлющего верования *всех* народов без исключения; 3) изучение сущности религии и ее проявлений (П. Ш. де ля Соссе) с включением в науку о религии истории религии (здесь речь идет, как и во второй точке зрения, о религии только «культурных народов») и философии религии — исследования религии с субъективной и объективной точек зрения (психологии и метафизики религии); 4) *антропологическая школа*, которая, исследуя все религии, сосредоточивается на изучении религии первобытных племен, считая эти религии исходным пунктом религиозной эволюции человечества. К этой школе, по мнению Л. Я. Штернберга, «примыкает» К. Тиле, который полагал, что история религии не довольствуется описанием отдельных религий; она рассматривает религию как «великий психологический *факт*», проявляющийся в различных формах у различных народов, и показывает, как все религии, включая и религии самых цивилизованных народов, родились из одних и тех же первоначальных зачатков.

Проследив становление и развитие науки о религии, Л. Я. Штернберг показал, что в числе разделов науки о религии выделены следующие: история религии, философия религии, психология религии, антропология религии, феноменология религиозных явлений, а среди методов науки о религии ученый называл индукцию с последующим конструктивным синте-

зом, эволюционизм, сравнительно-исторический метод, приемы классификации, психологические методы.

В XX – первых десятилетиях XXIV вв. процесс дифференциации и интеграции знаний о религии определял поиск его осмысления. Исследователи США, Англии, Франции, Италии и Нидерландов, Скандинавских стран, Советского Союза и постсоветской России предлагали культурно-антропологические, социально-антропологические, социологические, психологические, исторические, феноменологические и другие подходы к исследованию религии. Одни суживали состав науки о религии до двух-трех разделов, другие включали в науку о религии все сведения о религии в различных областях познания.

В нашей стране в последние два десятилетия в центре религиоведческих дискуссий находятся проблемы, рождаемые процессом дифференциации и интеграции знаний. Как уже было сказано, объективно процессы дифференциации и интеграции знаний неразрывно связаны и, если не учитывается эта объективно неразрывная связь, суживается результативность исследования. В ходе методологического оснащения религиоведения как относительно самостоятельной дисциплины, ее самоидентификации и тематизации не могут не учитываться процессы дифференциации и интеграции знаний о религии.

В отечественной литературе представлены скептические оценки результатов разработки методологических проблем – в том числе уровня саморефлексии, самоидентификации религиоведения в России, как и оценки его современного состояния. Нередко утверждается, что в современном отечественном религиоведении отсутствует целостность и упорядоченность знания, а потому и не достигнуто самоопределение. О «предметной аморфности религиоведения (ср. антропология, культуроведение и другие «дисциплины» знания, областью которых является «все»), при размытости границ «науки о религии» с другими областями знания («растворимость»

социологии религии в социологии, психологии религии в психологии, культурологи религии в культурологии и т.д.)» пишет В.К.Шохин⁸. А в «Примечаниях» разъясняет термины «аморфность», «растворимость» (используя текст из TheEncyclopediaofReligion.Ed. M. Eliade. Vol 12, NY, 1995): «По замечанию одного из знатоков вопроса, изучающий религию в американских университетах должен заниматься всем, начиная с системы водоснабжения в Палестине времён Соломона и завершая влиянием решений II Ватиканского собора в понтификат Иоанна XXIII на современную экуменическую доктрину. Т.Бенсон: «Царство эрудиции в изучении религии с его открытостью к широчайшему простору методов и перспектив представляется слишком широким для того, чтобы быть квалифицированным в качестве отдельной дисциплины знания... Вопрос не в том, что входит, а что не входит в её сферу!»⁹

Подобной точки зрения придерживается М.Ю. Смирнов. В книге «Религия и религиоведение в России» он пишет: «Религиоведение в современной России — явление трудно определяемое. Как будто бы оно существует вполне осязаемо: есть государственный стандарт высшего профессионального образования, соответственно которому во многих вузах обучают студентов по направлению (а где-то – и по специальности) "Религиоведение"; учебные планы образовательных учреждений разного уровня не один год исправно включают в перечень изучаемых дисциплин "Основы религиоведения" (или "дочерние" – вроде "Истории мировых религий"); издаются учебники и всякого рода пособия по этим предметам (вплоть до шпаргалочных сборников "лучших рефератов по религиоведению"); в Интернет-ресурсах на слово "религиоведение" выкладывается неподъемное для серьезного ознакомления количество сайтов; регулярно проводятся конференции типа "Религиоведение как междисциплинарная

⁸ См.: Шохин В.К. Теология. Введение в богословские дисциплины. М., 2002. С. 36.

⁹ Шохин В.К. Указ.соч. С. 42.

наука" и т. п. Имеется, наконец, и вполне физически реальная, хотя и диффузная, ученая среда, представители которой не боятся именовать себя религиоведами; издается уважаемый профессиональный журнал "Религиоведение"; периодически производятся (с разной мерой успеха) попытки сформировать религиоведческое сообщество (будь то "Российское объединение исследователей религии" или же "Российское сообщество преподавателей религиоведения"; помнится, как в недавние годы тихо родилась и незаметно скончалась Ассоциация религиоведов Санкт-Петербурга)...

В то же время, российское религиоведение оказывается подобно миражу, с приближением к которому обнаруживается, что образ чего-то целостного рассеивается и быстро исчезает...

Понятие «религиоведение» давно уже выступает не более как *общее обозначение* совокупности конкретных направлений научного изучения религии, именуемых «история религии», «философия религии», «психология религии», «социология религии», «феноменология религии», «антропология религии» - ряд не исчерпан. Каждое из них имеет свою предметную область и собственные методики исследования...

... методологическая недостаточность ведущих парадигм классического религиоведения побуждает выросшие из него конкретные направления, некогда запряженные в общую повозку "науки о религии", к самоопределению и поиску собственных, отличающих их от других, методов познания и интерпретаций исследуемого материала. Саморазвитие религиоведческих дисциплин давно уже привело к тому, что как элементы единого целого, упорядоченные в некой схеме, они существуют скорее на страницах учебников (религиоведение "под редакцией" имярек), нежели в виде действующей системы знания»¹⁰.

¹⁰ Смирнов М.Ю. Религия и религиоведение в России. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 163-165.

Изложив столь скептическую оценку состояния современного российского религиоведения, автор неожиданно (как бы «забыв» эту свою оценку) констатирует: « Тем не менее нацеленность на *общий объект* (религию) и использование общенаучных методов исследования позволяют объединять сепаратные усилия этих направлений и интегрировать знания, получаемые ими в своих предметных областях, создавать концептуально связанные модели, соответствующие реальному бытию религии. В этом смысле и оказывается применимо понятие религиоведения, за которым стоит *процесс постоянного наращивания и уточнения научных знаний о религии с их фиксацией путем обобщений на каждом достигнутом этапе*»¹¹. Справедливости ради заметим. Если опустить в приведенной конструкции М.Ю. Смирнова фразу: «Саморазвитие религиоведческих дисциплин давно уже привело к тому, что как элементы единого целого, упорядоченные в некой схеме, они существуют скорее на страницах учебников (религиоведение "под редакцией" имярек), нежели в виде действующей системы знания», то фактически автор как раз и фиксирует процессы дифференциации и интеграции знаний в религиоведении.

По-разному решается вопрос о строении религиоведения. В книге «Философия религии» Ю.А. Кимелев выделяет в религиоведении историю религии и феноменологию религии: «В современном религиоведении – пишет автор, - они предстают как две основные дисциплины, точнее говоря, два основных подхода к изучению самой религии. По преобладающему (? – И.Я.) среди религиоведов мнению, сочетание этих двух подходов и должно составлять сердцевину современной науки о религии...

... Религиоведение в значительной его части можно отождествить с *историей религии*»¹².

¹¹Там же

¹²Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. М., С. 26.

Ученые Санкт-Петербургского Госуниверситета полагают, что разделами религиоведения являются история религии, социология религии, антропология религии, психология религии, феноменология религии¹³. Коллектив авторов Российского Госпедуниверситета имени А.И. Герцена в числе разделов религиоведения называет: антропологию религии, историю религии, психологию религии, социологию религии, феноменологию религии¹⁴.

Предметом дискуссии является соотношение религиоведения и философии религии. Ю.А. Кимелев резюмирует свои рассуждения о соотношении философии религии и религиоведческого комплекса следующим образом: «... современная философия религии не в состоянии выполнять содержательно-синтетические и методологические функции по отношению к комплексу религиоведческих дисциплин.

И религиоведческие дисциплины со своей стороны не проявляют никакой заинтересованности в философии религии... по мнению религиоведов, философии религии, практически нечего предложить конкретно-дисциплинарному изучению религии»¹⁵. Но все же, по мнению Ю.А. Кимелева, «философия присутствует» (!) в религиоведении «в лице философии науки, а не философии религии»¹⁶.

Критерии относительной самостоятельности науки, включая ее саморефлексию, самоидентификацию, известны: экспликация предмета исследования; нацеленность на воспроизведение закономерностей объекта; выработка понятий и теорий предмета; наличие соответствующего языка и методов; отличие от обыденных знаний; подготовленность сформировавшегося субъекта познания данного объекта.

¹³ См.: Религиоведение. Под ред. М.М. Шахнович. СПб, 2006.

¹⁴ См.: Под ред. А.Ю. Григоренко. Религиоведение: Учебное пособие для студентов педагогических вузов. СПб, Питер, 2008. С. 12-13.

¹⁵ Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. М., 1998. С. 31.

¹⁶ Там же.

Представленная на нашей кафедре концептуализация религиоведения осуществлялась с учетом отмеченных критериев; ее содержание изложено в ряде публикаций, в том числе в изданных («под редакцией» имярек») учебниках и учебных пособиях. Вполне понятно, что никто не может считать какой-либо из предложенных авторами вариантов решения «единственно верным», но это не отменяет наличия оснований для постановки вопроса о концептуализации религиоведения.

Мое понимание содержания и строения религиоведения изложено в ряде работ. Разумеется, я не считаю такое понимание единственно возможным, но и в данном тексте его воспроизведу (обоснование см. в опубликованных работах). Ныне религиоведение изучает закономерности возникновения, изменения, развития и функционирования религии, ее качественные, сущностные характеристики, ее строение и различные компоненты (с учетом особенностей различных религий), ее многообразные феномены, как они представляли в истории (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры, а также историю самого религиоведения. Религиоведение рассматривает религию на уровне общества, группы, индивидов, личностей. Так понимаемое религиоведение может служить основой нахождения критерия отнесения некоторой информации о каких-то явлениях к религиоведческим знаниям. Далеко не всякая информация об исторически ситуативных фактах, об имеющих чисто лингвистическое содержание языковых образованиях с использованием имен из языка религии, о литературных сюжетах, в которых лишь упоминаются какие-то факты религиозного поведения персонажей и пр., может быть отнесена к религиоведческим знаниям. Например, информация о том, что на прошлой неделе в таком-то православном храме произведен ремонт входных дверей, или - о системе водоснабжения в Палестине времен Соломона вряд ли следует отнести к религиоведческим знаниям. К религиоведческим правомерно отнести знания о «фактах с истори-

ческим значением» (по выражению известного отечественного историка и социолога А.С. Лаппо-Данилевского), знания, являющиеся отражением значимых связей религии в жизнедеятельности религиозных индивидов, групп, институтов, организаций, иначе говоря, знания о явлениях и событиях, оказавших влияние на изменение религиозных ценностей и ориентаций, на эволюцию религии, а, значит, знания, важные для познания определенных религиозных процессов, для развития религиоведения.

На мой взгляд, в современном религиоведении можно выделить следующие разделы: философия религии, социология религии, психология религии, феноменология религии, история религии и тем самым зафиксировать дифференциацию знаний в нём. Интеграцию знаний в религиоведении обеспечивает философия религии.

На основании обобщения дискуссий в отечественной литературе по вопросам специфики философского знания, предмета философии, ее функций и строения, с учетом мнений *proetcontra* и степени обоснованности этих мнений можно высказать следующие суждения по данным вопросам. Философия – это знание о всеобщем, о мире в целом в системе «мир – человек», о предельных измерениях (аспектах) взаимоотношений между миром и человеком, рассуждения о вечном и бесконечном в связи с временным и конечным. Функции философии: мировоззренческая, обеспечивающая смыслополагание, иерархизацию ценностей, ориентацию в мире; методологическая — логико-гносеологическая, координирующая и интегрирующая знания из различных наук и областей культуры; функция мудрствования – вопрошания и ответа.

Разные мнения высказываются по вопросу о соотношении философии и науки: одни считают философию наукой¹⁷, другие полагают, что фи-

¹⁷ См.: Спиркин А.Г. Философия: Учебник. – М.: Гардарики, 2005. С.14.

лософия – иной способ воспроизведения бытия¹⁸; третьи обосновывают «двойственный характер философского знания»¹⁹. Согласно третьей точке зрения, философия выступает интегративным образованием, в котором органично сочетаются рационально-теоретические и ценностно-мировоззренческие компоненты. Философия опирается на все формы сознания – от науки до религии. Философия и наука сходны в том, что философия тяготеет к рациональной и доказательной духовной деятельности. Философия в большой мере ориентирована на рациональное постижение мира; в этом плане она подобна науке. Но между философией и наукой есть существенные различия: любая наука имеет дело с фиксированной предметной областью и не высказывает общих положений о бытии; философия выносит универсальные суждения о мировом целом. На определенном этапе развития науки абстрагировались от проблемы ценностей и от вынесения ценностных суждений. В философии ценностный момент всегда присутствовал: рассуждения о добре и зле, о прекрасном и безобразном и т.д.

Характеристики природы философского знания в целом, функций философии можно отнести с известной конкретизацией к философии религии. Философия религии имеет своим предметом своеобразное сущее в мире – религию – в контексте целостного сущего, разрабатывает наиболее общие знания об этом сущем в плане «человек – мир», обеспечивает видение религии в ракурсе предельных измерений (аспектов) взаимоотношений человека и мира, в связи временного и вечного, конечного и бесконечного. Философия религии – это совокупность концепций, идей, понятий, принципов, методов, дающих наиболее общее объяснение и понимание объекта. Философия религии есть специальная философская дисциплина. Во-первых, потому что имеет своим предметом своеобразное сущее в мире –

¹⁸ См.:Балашов Л.Е. Философия: Учебник. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко», 2004. С.7

¹⁹См.: Миронов В.В., Иванов А.В. Философия: введение в метафизику и онтологию. М.: ИНФРА-М, 2014. С.148-153

религию, хотя и рассматривает её не в отрыве от целокупного сущего. Во-вторых, потому, что в контексте философского знания в целом интегрирующими и систематизирующими выступают метафизика, онтология, гносеология, социальная философия, а философия религии конкретизирует их идеи и идеи других разделов философии применительно к анализу религии и, в свою очередь, даёт другим разделам философии знания об этом своеобразно сущем.

В этом ключе выделяются и функции философии религии: 1) мировоззренческая (гуманистическая и прежде всего смысложизненная, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная, отражательно-информационная); 2) методологическая (эвристическая, координирующая, синтетическая, интегрирующая, логико-гносеологическая); 3) функция мудрствования, рефлексии – вопрошания и отвечания.

В настоящее время в качестве проблемных областей философии религии можно выделить: 1) выявление статуса философии религии в общей системе философских, религиоведческих и иных знаний, определение специфики философского осмысления религии, решение вопроса о философских методах постижения объекта и т. п. (круг метапроблем по отношению к самой философии религии, философия философии религии); 2) разработка методологии религиоведения, раскрытие особенностей и структуры религиоведческого знания, закономерностей его развития, места религиоведения в ряду наук (круг метапроблем по отношению к религиоведению как научной дисциплине); 3) анализ различных (многообразных) вариантов понимания сущности религии, нахождение принципов подхода к ее определению, наконец, формулирование философского определения понятия религии; 4) выявление онтологических основ религии в бытии Космоса, планеты Земля, человечества, этноса, отдельного человека и т. д., анализ гносеологических предпосылок религии; 5) изучение особенностей процессов познания в религиозном сознании (своеобразия субъекта, объекта,

форм и результатов познания); 6) исследование религиозного мировоззрения, его разных типов и видов, его элементов и структуры(религиозных верований, понятий, представлений, суждений, высказываний, структур умозаключений);7) раскрытие черт религиозного сознания и анализ его обыденного и концептуального(теологии в авраамических религиях и доктринальных комплексов в других религиях) уровней; 8) изучение языка религии; 9) выявление содержания и специфики религиозной философии – религиозных метафизики, онтологии, эпистемологии, историософии, антропологии, этики и т.д., анализ различных направлений религиозной философии.

Сказанное о предмете, функциях и основных проблемных областях философии религии, позволяет заключить, что философия религии, выполняя в религиоведении важную методологическую функцию, выступает интегратором, воссоздающим единство религиоведческого знания в его разноаспектных моментах (социологическом, психологическом, феноменологическом, историческом, географическом и т.д.) и, в том числе, обеспечивает адекватность деятельности исследователя в контексте процессов дифференциации и интеграции знаний о религии.

Шахнович М. М.

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В РОССИИ: ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА²⁰

Изучение развития той или иной науки требует применения специальных научных принципов и методологических подходов, позволяющих наиболее адекватным образом описать сложные процессы развития науч-

²⁰ Публикация подготовлена в рамках проекта РНФ № 16-18-10083.

ных школ и направлений. Современная история и философия науки выработала немало теоретических принципов и методологических приемов. Одним из наиболее плодотворных методологических подходов, применимых для изучения истории религиоведения следует считать, на мой взгляд, метод «новой культурно-интеллектуальной истории». Это направление предполагает изучение интеллектуальной деятельности и процессов в сфере гуманитарного и социального знания в социокультурном историческом контексте. Основные методологические принципы этого подхода в отечественной историографии сформулированы в трудах Л.П. Репиной и ее коллег, занимающихся исследованием интеллектуальной истории²¹. Недавно изданное фундаментальное исследование П.А. Дружинина «Идеология и филология» (2012), посвященное событиям истории гуманитарной науки 1940-х гг., написано в рамках этого направления.

Источники, используемые исследователями, работающими в русле новой культурно-интеллектуальной истории включают циркулярные письма и личную переписку, постановления, статьи, книги, доклады, мемуары, причем, как опубликованные, так и хранившиеся в архивах, и впервые вводимые авторами в оборот. Именно серьезная и кропотливая работа с источниками и позволяет «не только хронометрировать события», происходившие в науке, «но и попытаться выявить их предпосылки, а также попытаться обозначить их место на общем фоне отечественной истории»²².

Формирование научного изучения религии в России связано со становлением ее науки в целом, со стремлением получить систематические представления по истории и географии страны, с исследованием культур населяющих ее народов, с формированием новых представлений о роли и месте гуманитарных знаний вообще. Истоки российского религиоведения, восходящие к XVIII в., неотделимы от процесса возникновения русской

²¹ Репина Л.П. «Новая историческая наука» и социальная история. М., 2009.

²² Дружинин П.А. Идеология и филология. Т.1-2. М.:НЛО, 2012. Т.1.С.9.

исторической науки, этнографии, языкознания и фольклористики, вызвавших изучение религиозных представлений и верований народов, населявших Российскую империю.

Исследования русских ученых первой половины XIX века, в которых, так или иначе, ставились или обсуждались проблемы, связанные с научным изучением религии, можно разделить на четыре группы: во-первых, это исторические труды, в которых с той или иной степенью обстоятельности исследовалась как история религий, прежде всего, христианства, так и история церкви, во-вторых, этнографические описания, содержавшие информацию о нравах и обычаях народов, населявших империю; в-третьих, сочинения по мифологии и фольклору, в-четвертых, труды, связанные с текстологией.

Исследования по истории религии начала XX века не только демонстрировали стремительное развитие российской гуманитарной науки, но и выводили ее в авангард европейских исследований. Наряду с практическим изучением священных текстов, археологических и этнографических материалов, имеющих отношение к верованиям и обрядам, тогда же были выявлены основные теоретические проблемы, связанные с использованием сравнительного метода при изучении религии. Эти проблемы были актуальны для всей мировой науки о религии того времени: является ли сравнительное религиоведение наукой, рассматривающей все религии, включая первобытную, или оно должно ограничиваться т.н. «историческими религиями», имеющими письменную традицию; возможно ли сравнительное религиоведение как религиоведение цивилизаций, рассматривающее религию как один из важнейших культурообразующих факторов, обуславливающих замкнутость культур; возможно ли рассматривать проблему становления веры в Бога и формирование идеи Бога в контексте всеобщего исторического развития.

Несмотря на большое количество трудов, посвященных изучению российской исторической науки в целом, а также исследований советского времени и 1990-х гг. по историографии изучения ранних форм религии, иудаизма и христианства, ислама, буддизма, в отечественной и мировой науке отсутствуют исследования, ставящие своей целью создать всеобщую историю изучения религии российскими учеными XVIII-XX вв.

Для понимания общественного настроения и интеллектуальной атмосферы эпохи, чрезвычайно важно не отрывать от исторического контекста, понимать особенности не только идеологических клише, но и полемического дискурса. С. А. Савицкий, изучавший историю советской культуры 1920-1930 гг., писал, что в те годы невольно человек сам подчинялся существовавшей социально-политической реальности, в противном же случае, он оказывался вне современности. Савицкий приводит характерную запись из дневника писательницы и ученого Л. Я. Гинзбург, относящуюся к 1928 году: «В настоящее время неправильно разделять наших историков литературы на тех, которые пользуются социологическими методами, и тех которые не пользуются. Нас следует разделять на тех, чьи социологические методы немедленно вознаграждаются (местами, деньгами, хвалами), и тех, чьи социологические методы не вознаграждаются»²³. Дневник Л. Я. Гинзбург показывает, как интеллектual, разделявший отнюдь не все ценности советской системы, пытался найти себе место в обществе и при этом не поступиться принципами. То же касается и ученых, занимавшихся исследованием религии. Одни из них были атеистами, признававшими принцип свободы совести, который они рассматривали не только как веротерпимость, но и как право быть неверующим. Другие были, как мы теперь знаем, верующими людьми, но и те и другие воспринимали «агитпроп», а позже и «научный атеизм» в качестве навязанных

²³Цит. По Савицкий С.А. Частный человек. Л.Я. Гинзбург в конце 1920-х-начале 1930-х годов. СПб, 2013. С. 30.

сверху идеологических норм, новых «духовных скреп», они отдавали себе отчет в том, что это – результат происходящей культурной революции.

Методология написания работы по интеллектуальной истории мало отличается от любого исторического исследования: обычно оно начинается с составления библиографии вопроса, написания историографического обзора и выявления круга источников, и чем глубже проникновение в исторический материал, тем качественнее работа. Именно серьезная и кропотливая работа с источниками и позволяет исследователям, по словам того же Дружинина, «не только хронометрировать события», происходившие в науке, «но и попытаться выявить их предпосылки, а также попытаться обозначить их место на общем фоне отечественной истории»²⁴.

Начиная с 1990-х годов, опубликовано много документов, посвященных сложным отношениям государства и религиозных объединений в советский период, раскрывающих тяжелые страницы истории преследований за религиозные убеждения²⁵. Однако, несмотря на заинтересованность в критическом осмыслении происходивших процессов формирования советской идеологической модели, исследователи не рассматривали антирелигиозную пропаганду в контексте общих задач советского культурного строительства, сосредотачиваясь в основном на ее «разрушительном» аспекте. В этом контексте интересно изучить «эпистемические» принципы борьбы с религией, связанные с представлением о постоянной «борьбе идей» и необходимости участия в ней, исследовать формы и методы антирелигиозной пропаганды как целенаправленного духовного воздействия, использующего практики дисциплинирования и контроля за мышлением и поведением, которые были ранее свойственны только религиозным институтам, но обрели новую жизнь в эпоху культурной революции в СССР.

²⁴ Там же.

²⁵ Алексеев В.А. Штурм небес отменяется? Критические очерки борьбы с религией. М., 1992; Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. М.: Кучково поле, 2011.

В истории партийной идейно-политической, а следовательно – и идеологической работы в области религии в СССР можно выделить пять периодов, которые, безусловно, оказали свое воздействие и на развитие науки о религии. Первый – с 1917 г., период антирелигиозной, чаще всего, антицерковной агитации. Второй – с 1922 г., с момента выхода в свет статьи Ленина «О значении воинствующего материализма», в которой он указывал на необходимость вести «неутомимую» атеистическую пропаганду. Основные тезисы этой статьи, получившей название «философское завещание Ленина» были положены в основу решений партии по вопросам борьбы с религией²⁶. В резолюции XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» (1923), помимо анализа причин религиозности среди трудящихся, а также форм и способов атеистической пропаганды, отмечалась необходимость изучать историю религии. Вопросы антирелигиозной пропаганды получили отражение в решениях XIII и XVI съездов партии и в ряде постановлений ЦК. В конце 1930-х годов стал подниматься вопрос о переходе от антицерковного и антирелигиозного агитпропа к углублению просветительской работы, к пропаганде научных знаний о мире и человек. Так некоторые сотрудники центрального партийного аппарата, занимавшиеся идеологической работой, еще в еще в 1936 году, критикуя деятельность Союза воинствующих безбожников, указывали, что он «не уловил и не сумел использовать поворота широких масс населения и их стремления к научным знаниям и овладению наукой. Союз не сумел перейти от старых кампанейских методов антирелигиозной агитации и пропаганды («Комсомольская пасха», «Комсомольское рождество», устройство диспутов и т.п.) к систематической и углубленной воспитательной работе на основе широкой популяризации знаний и содействия партии в деле внедрения научно-материалистического мировоззрения в сознание масс населения».²⁷

²⁶Шахнович М.И. Ленин и проблемы атеизма. М.-Л.: Наука, 1961. С.637-646.

²⁷ Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. М.: Кучково поле, 2011.С. 492-493.

В 1944 году начался третий период – период научно-просветительной, прежде всего, естественнонаучной пропаганды. Изменение идейной политики по «религиозному вопросу» в годы войны привело, с одной стороны, к известной встрече Сталина с тремя митрополитами в сентябре 1943 г. и избранию нового Патриарха, воссозданию в Советском Союзе духовных школ и амнистии ряда осужденных священнослужителей, а с другой – к упразднению СВБ (1947 г.) с передачей его просветительских функций Всесоюзному обществу по распространению политических и научных знаний (Общество «Знание») и к замене антирелигиозной пропаганды естественно-научной.

Курс партии на строительство коммунизма в СССР вызвал новые трансформации идеологической работы в области религии. Период с 1954 года – этап научно-атеистической пропаганды. Начало ему было положено постановлением ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля 1954 г. Было объявлено, что в период развернутого строительства коммунизма партия приняла меры, чтоб усилить пропаганду научного атеизма. ЦК КПСС напомнил слова Ленина о том, что религия никогда не может быть частным делом по отношению к партии, что партия не может и не должна безразлично относиться к «бессознательности, темноте, мракобесию в виде религиозных верований», и что пропаганда атеизма должна составлять одну из отраслей партийной работы. Указывалось, что среди некоторых партийных и советских работников утвердилось ошибочное мнение, что с ликвидацией в стране «классовой основы» церкви и «пресечением ее контрреволюционной деятельности» отпала необходимость в активной атеистической пропаганде и в ходе коммунистического строительства религиозная идеология стихийно изживет себя. За несколько месяцев после принятия этого постановления была «развернута» такая работа, что 10 ноября 1954 года ЦК КПСС вынужден был опубликовать новое постановление – «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения».

В течение одного года было принято сразу несколько Постановлений ЦК КПСС, существенно повлиявших на состояние научных исследований в области религии. Они имели амбивалентное значение: одной стороны, они, безусловно, нацеливали партийные органы на усиление давления на религиозные организации, и способствовали появлению пропагандистской литературы, но одновременно они давали возможность исследователям религии публиковать свои труды, что в предшествующие годы было крайне трудно. Это постановления: «О состоянии и мерах улучшения массово-политической работы среди трудящихся Сталинской области» от 11 марта 1959; «О журнале «Наука и религия» от 5 мая 1959г.; «О журнале «Вопросы философии» от 31 июля 1959 г.; «О мерах по улучшению работы Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний» от 27 августа 1959; «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» от 9 января 1960; «О популярном учебном пособии «Вопросы атеизма»» от 15 февраля 1960. Именно эти постановления способствовали появлению большой программы по изучению истории религии и атеизма, принятой Президиумом Академии наук, благодаря которой появилось немало ценных научных трудов по различным направлениям научного исследования истории и антропологии религии, религиозному искусству и т.д. Однако усилилось давление и контроль партийных органов за учреждениями, в которых, так или иначе, проводилась работа по изучению религии. Это коснулось, прежде всего, музеев и академических институтов.

В 1961 г. (по 1988) в истории просветительной работы в области религии в СССР наступил новый период – научно-атеистического воспитания. В Программе КПСС было указано, что необходимо систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований».

В довоенный период в СССР было опубликовано много статей и книг, посвященных проблемам религии, написанных как западными (до середины 1930-х гг.), так и советскими авторами, были собраны и описаны обширные материалы по религиозным верованиям и обрядам народов

СССР²⁸. Конец 1920-середина 1930- гг. – очень важный период в истории отечественной науки о религии. Тогда, параллельно с антирелигиозной пропагандой, помимо изучения истории мировых религий и религиозных движений, истории религиозного свободомыслия и атеизма, в стране велась систематическая работа по изучению религиозных верований и практик, была разработана методика исследования религиозной повседневности, созданная на базе самостоятельного опыта полевых исследований и достижений современных теоретических трудов. Влияние вульгарно-социологических воззрений в общественных науках сильно сказалось на религиоведческих работах 1920-х – 1930-х годов. В большинстве исследований, изданных в те годы в СССР, господствовала точка зрения, что религия в обществе зависит от интересов определенных социальных групп и классов и связана с их политической и идейной борьбой. Однако считалось, что религия обладает и определенной самостоятельностью в своем развитии, так как экономические основания непосредственно не обуславливают ее изменений, напротив – она сама может влиять на изменение экономического базиса. Изучение каждой религии предполагало ее рассмотрение в контексте породивших ее конкретно-исторических условий и в связи с изучением того общества, в котором она функционировала. Безусловно, все труды в области социальных и гуманитарных наук несут на себе печать эпохи, проявляющейся в языковых клише, методологических подходах, цитируемых авторитетах. Тем не менее, среди работ по истории религии, опубликованных в советский период, необходимо различать работы, имеющие исключительную пропагандистскую цель, от работ, в которых в тисках идеологически выдержанных подходов билась живая мысль исследователя.

В этом небольшом очерке невозможно осветить все аспекты развития науки о религии в конце 1920-начале 1930-х гг., однако очевидно, что происходила ее институционализация, связанная с появлением специализированных кафедр и отделений в университетах, открытием Музея истории

²⁸ См., например: Религиозные верования народов СССР. Т. 1-2. М.,- Л.:ГАИЗ, 1931.

религии в Ленинграде. Музей истории религии создавался совершенно с другими целями и задачами, чем уже существовавшие антирелигиозные музеи. Он создавался как научно-просветительное и исследовательское учреждение, призванное комплексно изучать религию как сложный общественно-исторический феномен, включая исследование эволюции религиозных представлений и культов, места религии в духовной культуре различных эпох, психологического аспекта религиозной веры, религиозно-общественных движений, процессов секуляризации, религиозного искусства и т.п.²⁹

Открытие таких учреждений было возможно только в том случае, если их появление было обосновано соображениями государственного порядка. Не следует отрицать, что организация таких образовательных или научных учреждений оправдывалась их сиюминутной «идеологической значимостью», но они в своей деятельности выходили далеко за рамки поставленных политических задач, создавая условия для развития серьезных научных исследований и образовательной деятельности.

Опубликованные в последние годы серьезные труды, посвященные изучению философских дискуссий, истории отечественной философии советского периода в целом³⁰, показывают, что мы можем в истории даже самого идейно выверенного направления гуманитарной и социальной науки отделять марксистских философов от пропагандистов официального «марксизма-ленинизма», творческих исследователей от начетчиков, организаторов науки от партийных выдвиженцев и калифов на час. Не будем забывать также и о том, что в дореволюционной России существовала духовная цензура и что такие науки, как этнография, фольклористика, история религии и церкви, не говоря уже о философии и правоведении, находились под неусыпным надзором власти, ищущим всюду «подрыв основ» православно-самодержавной идеологии, а сочинения об инославных веро-

²⁹Шахнович М. М. и Т.В.Чумакова. Музей истории религии АН СССР и российское религиоведение (1932-1961). СПб: «Наука», 2014.

³⁰Алексеев П.В. (сост.). На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М.: Политиздат, 1990.

исповеданиях (не говоря уже о верованиях религиозных меньшинств) могли быть опубликованы только в том случае, если были написаны с позиций «обличительного богословия». В этом смысле чрезвычайно ярким примером является судьба блестящего правоведа, специалиста по церковно-государственным отношениям, ученика А.Л.Блока, Е.Н.Трубецкого и Г.Еллинека, профессора М.А.Рейснера, академическая карьера которого была сломана в 1902 г. после того, как в своей лекции он указал на различное положение общества и государства в России и Западной Европе, на недостаточность участия общества в публично-правовой и административной деятельности страны, на правовой нигилизм, недоверие к юристам и юридическим нормам и напрасные «попытки русских государей водворить господство законности в России»³¹.

Проблема взаимоотношения науки и власти – один из острых вопросов, обсуждаемых в последние пятьдесят лет как философами – от М. Фуко («Археология знания»; 1969 и «Надзирать и наказывать»; 1975) до Б. Латура («Наука в действии»; 1987), так и историками и социологами науки³². Бруно Латуру принадлежит замечательное выражение: «Все обстоит превосходно с общественными науками за исключением двух слов: „общественные“ и „науки“». Латур акцентирует внимание на существующее, как он считает, подражание общественных наук естественным. Однако объекты изучения и тех, и других различаются в том плане, что в естественных науках объекты – не «просто вещи», а существующие объективно по своим внутренним природным законам предметы, не подверженные тому, что о них говорит ученый, и действующие вне зависимости от его ожиданий, в то время, как объектом общественных наук являются, прежде всего, люди.

³¹См. подробнее: Сафронова Е.В., Скибина О.А.. М. А. Рейснер: жизненный и научный путь//Наука и образование; хозяйство и экономика; предпринимательство; право и управление. 2013. Октябрь. С. 53-57.

³² См., например: Сойфер В.Н. Власть и наука. 4-е изд. перераб. и доп. М., 2002; Наука и кризисы. Историко-сравнительные очерки//Редактор-составитель Э. И. Колчинский. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003; В. Макаренко. Наука и власть: контекст социальной истории науки//Логос. 2005. № 6. С. 98-116. Krementsov N. Stalinist Science. Princeton: Princeton University Press, 1997; Baehr P. Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press, 2010.

Однако люди являются и субъектом науки, но в области общественных наук они оказываются в большей степени подвержены влиянию идеологических презумпций, чем представители науки как «science» в ее классическом понимании.

Jensen Tim

**RELIGION(S) IN PUBLIC SCHOOLS AND RELIGION(S)
IN THE SCIENTIFIC STUDY OF RELIGION(S)
AT PUBLIC UNIVERSITIES**

A paper about conceptualizations and transmissions of religion(s) in religious education (RE) in schools ('classroom religion') vis á vis conceptualizations and critical analyses of religion(s) in the academic study of religion.

Abstract

One does not need a full fledged educational (didactical and/or pedagogical) theory about e.g. 're-contextualization' to realize that the total sum of knowledge about religion produced by scholars within the scientific, academic study of religion (RS) (under whatever name it goes in which countries and in which universities) around the world cannot be expected to be reproduced in a 1:1 manner in RE-curricula, in RE-textbooks or by RE-teachers teaching in RE classrooms in public schools around the world.

It goes without saying: the textbook has to be of a certain limited size, each chapter about whatever pertaining to religion has a limited number of pages, the teacher does not have an education as a scholar but as a school teacher, the role and function of RE in public school may be different from the role and function of RS at the public universities, e.g. because the role of the school is different from that of the university, e.g. by way of having the obligation to produce not just knowledgeable citizens fit for various professions and professional societal tasks but also all round well educated citizens, citizens who have received some solid 'Allgemeinbildung'.

Furthermore, the teaching in school must take heed of the age of the pupils or students and the knowledge and competences (e.g. analytical skills) must be tailored to the various age groups and levels. Didactical as well as political-educational reasons therefore plausibly can explain and account for differences between the knowledge produced by RS scholars in the university and the knowledge (re-)presented by RE teachers, textbooks and curricula in school.

In this paper, however, following examples of representations of religion(s) in RE-classrooms that differ conspicuously from the result of scientific research on religion(s), I shall argue that there must be a limit to the degree to which a state supports and even promotes public state funded school teachings about religion(s) that differ substantially from the scientific, academic 'teaching' taking place at the public state funded universities.

The paper does *not* deal with formally and explicitly confessional or religious RE linked to a religion (established or other) or denomination, no matter if such confessional RE is state supported or not. It deals with the kind of RE that is formally 'secular', non-confessional, integrative RE where all pupils are supposed to be taught the same about religion in general and a selection of religions, religious phenomena, or religion-related topics. A kind of RE, though, that I and others have classified as crypto-confessional or 'small-c-confessional' will be included.

The examples of too much discrepancy between the scientific RS based knowledge and approach to religion and the RE 'classroom religion' will be the teaching and representation of 'world religions', the teaching of or about what is said to constitute the 'core of religion', the approach to teaching about religion as promoted by several trans-national EU or OSCE programs, e.g. inter-religious and pro-religious kinds of RE, and the life-philosophy or existentialist approach to religion found in many places. Likewise, the use of RE in regard to citizenship education and indirect moral upbringing, will be discussed with reference to scientific standards and ideals upheld by scholars doing the science of religion.

СЕКЦИЯ № 1

Понятийный аппарат российского религиоведения. Особенности глобального, локального и глокального в отечественном религиоведении. Конфессиональное и светское постижение религии. Философия религии «вне» и/или «внутри» религиоведения

Руководитель секции:

Яблоков Игорь Николаевич, доктор филос. наук, профессор
зав. кафедрой философии религии и религиоведения
Московского государственного университета

Апполонов А. В.

ДЕМАРКАЦИЯ МЕЖДУ НАУЧНЫМ И БОГОСЛОВСКИМ ПОДХОДАМИ К ИССЛЕДОВАНИЮ РЕЛИГИИ: ПРОБЛЕМЫ И ВОЗМОЖНЫЕ РЕШЕНИЯ

1) Современная эпоха постмодерна декларирует (и зачастую навязывает) широкий плюрализм во всех сферах человеческой деятельности, что находит свое отражение, в том числе, в появлении новых, «гибких» и «плюралистичных» подходов к проблемам гуманитарного знания. Многие из этих подходов строятся на отрицании претензий традиционной модернистской (нововременной) науки на обладание достоверным и общезначимым знанием, а также на уравнивании ее эпистемологического статуса с эпистемологическим статусом религии, магии, уфологии и т.д. Результатом адаптации таких подходов нередко становится продвижение псевдонаучных и антинаучных концепций, которые продвигаются именно как научные.

2) При этом в особенно сложном положении находится научное религиоведение – в том числе, потому, что оно необходимо затрагивает во-

просы, крайне важные для различных (зачастую весьма влиятельных) общественных групп и институтов, имеющих свои (как правило, далекие от науки) мнения по данным вопросам. Соответственно, нет ничего удивительного в том, что в рамках религиоведения довольно часто появляются (вернее, как правило, привносятся в него извне) некие не вполне научные теории и концепции, претендующие на научность. Например, канадский теолог У. К. Смит (1916 – 2000) сформулировал теорию, которая утверждает, что никакой «религии» как минимум до XVI в. не существовало, но она была «изобретена» на Западе в процессе «реификации» («овеществления») «живой веры». Религиоведы-постмодернисты охотно поддерживают и развивают эту тему, в том числе, потому, что она соответствует ключевой идее постмодернизма о том, что наука занимается не изучением реальности, но сама конструирует ее с целью обретения власти и упрочнения своего идеологического влияния.

3) Кроме того, можно наблюдать, как происходит размывание критериев, в соответствии с которыми некая религиоведческая теория считается «научной» или «ненаучной». Например, профессор ПСТГУ К. М. Антонов утверждает, что научно-исследовательские программы основываются на метафизике и богословии, поскольку «ядра» таких программ составляют метафизические положения, которые «ставятся ее [т.е. программы] сторонниками вне возможной эмпирической проверки»³³. Из этого делается вывод, что в рамках религиоведения существует «духовно-академическая наука», основой для которой является богословие, и «религиозно-философская наука», основой для которой является концепция богочеловечества.

4) В связи с этим крайне острой становится проблема демаркации научного и ненаучного знания. Поскольку речь идет о религиоведении, то, вероятно, прежде всего и главным образом следует говорить о демаркации религиоведческого и богословского знания (говоря о богословии (теоло-

³³ Антонов К. М. Морализм vs исследование этоса науки // <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/10210-moralizm-vs-issledovanie-etosa-nauki.html>.

гии), я имею в виду традиционное богословие, понимаемое как «слово о Боге», но не дисциплину «теология», которую недавно включили в список научных дисциплин ВАК). Традиционное богословие, или «слово о Боге» – это не наука. Наука (включая и религиоведение) не исследует Бога или иные сверхъестественные сущности (просто потому, что современная наука является эмпирической, и ее объекты должны восприниматься чувствами, а Бог и сверхъестественные сущности не воспринимаются чувствами по определению). Что же касается конкретно религиоведения, то ее объект – это религия, как она присутствует в человеческом обществе и в отдельных людях. Если вспомнить, что богословие – это «слово о Боге», становится понятно, что объекты этих двух дисциплин принципиально различаются. Но у них различаются также и цели и задачи. Богословие – это практическое спасительное *богооткровенное* знание, которое учит тому, как человек должен выстраивать свои отношения с Богом (богами). Религиоведение же – преимущественно теоретическое *научное* знание, которое изучает поведение людей, которые выстраивают свои отношения с Богом (богами) в соответствии с тем, чему учит их богословие.

Аринин Е. И.

ОСОБЕННОСТИ ГЛОБАЛЬНОГО, ЛОКАЛЬНОГО И ГЛОКАЛЬНОГО В ОТЕЧЕСТВЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Сегодня представляется возможным говорить о ситуации своего рода «глокального религиоведения» (от «global», всемирный, и «local», местный), т.е. действующего по принципу «мысли глобально, действуй локально», т.е. многообразия особых институциональных форм соединения «глобального» с «локальным», «центра» и «периферии», «столиц» и «регионов» [1]. Работая в трех университетах трех городов – Архангельска (САФУ), Владимира (ВлГУ) и Орла (ОГУ), можно отметить, что понимание

содержания термина «религиоведение» в них отличается, поскольку коллеги из первого ориентируются на культурологию, второго на философское религиоведение, а третьего – на феноменологию. Такой подход предполагает, что исследователь выступает не как «ихтиолог», изучающий «рыб», или «ювелир», изучающий «алмазы», но как «эксперт», специализирующийся на философии, истории, антропологии, филологии или, к примеру, социологии, которые способны раскрывать особенности объекта изучения в том или ином «измерении», не претендуя на «окончательное решение» вопроса.

В таком контексте полагаю, что многочисленные дискуссии о религиоведении в современном российском обществе неразрывно связаны с т.н. «парадоксом наблюдателя» (Н.Луман), т.к. невозможно наблюдать собственное наблюдение [2]. Методологический подход Н.Лумана, получивший название «операционального конструктивизма», исходит из того, что «предполагает мир не в виде некоего предмета, а феноменологически – как горизонт», т.е. «как недостижимый», в свете чего «не остается никакой другой возможности, кроме одной – конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность» [4].

Сегодня очевидно, что слово «религия», как показывают социологические опросы, является практически для всех интуитивно ясным «маркером», обозначающим стоящие за ним понятия и представления, отражающие специфическую сферу отношений индивида и всегда неизвестной нам до конца реальности, включающей в свое содержание не только феномены, именуемые терминами «Бога», «церковь», «чудо», «верующих», но «сакральное», «паранормальные явления», «духовность», «таинственное» и т.п.. Исторически это многозначное понятие имеет более 1000 определений, связанных с концептами науки, философии и теологии, восходя к семантике латинского «*religio*», употребляемого в текстах с эпохи основания Рима (VIII век до н. э) [8].

В современный русский язык слово «религия» входит только со второй половины XVIII в., постепенно вытесняя слово «Вѣра», встречающееся в текстах с эпохи князя Владимира («Слово о Законе и Благодати» мит-

рополита Киевского Илариона, XI в.) и обозначавшего княжескую, царскую и императорскую «придворную ГреческоеВѣру» («Греческий закон», «Греческое исповедание»). Впервые в русском языке сопричастие слов «вѣра» и «религия» (релій, религiи, религии и т.п.) фиксируется в заметках путешественника и дипломата князя Б.И.Куракина (1705) [3].

Социологи, как и историки, фиксируют массовые представления о содержании слов языка. Так, согласно ресурсу «Национальный корпус русского языка», слово «религия» за период с 1800 по 2014 год вошло в 1407 документ, имея 3961 вхождение (на 01.05.2016), при этом «пиковые» значения приходятся на начало XX века (1916, 1913 и 1919) [7]. В целом можно отметить, что слово «религия» в России с XVIII по начало XXI века имело как собирательный, так и разделительный характер. Оно обозначало, прежде всего, как и в других европейских языках, объективный феномен - «господствующее вероисповедание», выступая в данном случае преимущественно в разделительном значении.

Начало XX века в России радикально меняет семантику слова «религия» введением в 1905-1917 годах целого ряда законодательных актов о веротерпимости и свободе вероисповедания, сделавших нормативным и массовым именно собирательное значение. Качественно новая ситуация складывается в СССР, где слово «религия» входит в словари «советского» русского языка, оставаясь при этом, одновременно, на протяжении всего XX века лексемой «Словаря иностранных слов». За семь десятилетий советской власти антицерковная лексика «Союза воинствующих безбожников» сменилась освоением «волшебного» в массовых изданиях «сказок для детей», появлением особых жанров «фильм-сказка» и «анимация», «ностальгией по настоящему» поэтов-шестидесятников, конструированием академической терминологии в исследованиях периода «научного атеизма», «почвенническими» поисками «духовных начал» писателями-деревенщиками и глубинными откровениями «религиозного кинематографа» А.Тарковского.

В XXI веке мы оказались в новой «виртуальной» эпохе, когда слово «религия», вытеснившее слово «вера» в область обозначения только интуитивного переживания причастности к «истинному, высшему и могущественному», можно изучать, к примеру, в качестве элемента русскоязычного сектора системы Google, где оно встречающегося в 11 700 000 документах (на 01.07.2016). Анализ этого практически необозримого множества текстов еще впереди, но уже намечаются первые попытки его исследования [5],[6].

Таким образом, латинское слово «religio», войдя в русский язык в начале XVIII века, за 300 лет письменного существования могло обозначать и «религии иноземцев», и преданность «вѣре Российской Церкви», и идеал приобщения к нравственному воспитанию подрастающего поколения, и постижение глубинных тайн мироздания «вольными каменщиками», и «пережитки прошлого», и «самоутверждение личности в вечности», и «воинствующее мракобесие», и приобщение к «волшебному», и причастность «истинному, высшему и могущественному», и маргинальные или девиантные «культовые объединения граждан», и «мощный этнокультурный фактор», и «тип мировоззрения», и «теологическую доктрину», и враждующие «эксклюзивные юрисдикции» («патриархаты», «вероисповедания», «церкви»), и юридически равноправные субъекты («религиозные объединения») современного поликонфессионального общества, и личный мир глубинных переживаний «веры в Бога», и отношение к «сверхъестественному», «таинственному», «сакральному», и семантический концепт «предельно возвышенного, справедливого, истинного и прекрасного», и теоретический конструкт («сущности» или «природы» т.н. «религиозных явлений», «религиозных феноменов» и «явлений религии»), и сами эмпирические культурные феномены («православная литургия», «учение Гаутамы», «шаманское камлание», «гадание на кофейной гуще» и т.п., при этом представители этих форм все перечисленное к религии могут вообще не относить, называя это «суевериями», «ересями», «сектами» и т.п.).

Библиография:

1. Arinin E. Science of Religion and Religious Studies in Russia: “Religiovedenie” in the “age of glocalization”//Changes and Challenges in Globalizing Russia and Northeast Asia. Seoul: Hankuk University of Foreign Studies, 2013. P.121-131.
2. Аринин Е.И. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013, 2. С. 97-105.
3. Куракин Б.И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705-1707 // Архив кн. Ф.А. Куракина. Кн. 1. Спб., 1890. С. 127, 128, 145.
4. Луман Н. Реальность массмедиа: пер.с нем. А.Ю.Антоновского - М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С.17.
5. Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. // http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/
6. Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. религиозные// <http://polit.ru/article/2012/09/21/cognitometry/>
7. Национальный корпус русского языка// <http://ruscorpora.ru/>
8. Проект «1000 дефиниций религии — Энциклопедия»// <http://religiousstudies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/>

Астапов С. Н.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ДЕМАРКАЦИЯ ПРЕДМЕТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

Религиозное отношение к действительности изучают непосредственным образом, кроме философии религии, ещё и религиоведение, и теология, для которых демаркация с философией по ряду причин принципиаль-

но важна. Для религиоведов методологически необходимо проводить демаркацию между эмпирическим базисом своих исследований и философскими спекуляциями.

Религиоведение всеми способами дистанцируется от философских теорий, отмечая их спекулятивный и нормативный характер, но вынуждено прибегать к философии в поисках такой методологии, которая не позволила бы превратиться религиоведению в коллекцию разнообразных эмпирических исследований.

Универсализм философского знания преодолевает всякие партикулярные теоретические конструкции и даёт понятийную фиксацию сущности изучаемого объекта, принципов его генезиса, функционирования и развития, характерных особенностей, предельно устойчивых связей и отношений. В отношении философии религии можно, в связи с этим, отметить, что центром её предметной области является сущность и природа религии.

Религиоведение выросло из этнографических и культурно-антропологических исследований. Но богатый эмпирический материал уже на этапе первичных обобщений показал необходимость «интервенции» философии в научное изучение религии. При этом очень часто отмечалось сильнейшее влияние теологии, протестантской прежде всего, равно как и стремление от него освободиться.

Проблема заключается в том, что религиоведение не является единой дисциплинарно оформленной наукой. У религиоведения нет единого предмета исследования: предмет истории религии отличается от предмета социологии религии, вместе они отличаются от предмета психологии религии и т.д. Это исследования по религии в рамках исторической науки, психологии, социологии... В общем можно сказать, что предметом религиоведения являются научные дескрипции религии, или, чаще всего, её структурных элементов.

ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИТЕЛЕЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ И ГРЕКО-ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЕЙ К КАТЕГОРИЯМ «СВОБОДА» И «ДЕМОКРАТИЯ» В ЭПОХУ СХОЛАСТИКИ

Введение

Для успешного укоренения демократических институтов и их реального функционирования в государстве необходимо, чтоб значительная часть населения политического образования была солидарна с представлениями о том, что демократическое устройство общества (не смотря на все его минусы и сложности) более предпочтительно, чем автократическое. При этом «предпочтительность» заключается, прежде всего, в ценностно-мировоззренческом, а не в рационально-экономическом восприятии демократии, так как в ряде случаев для экономики автократии оказываются более эффективными, нежели демократии (к примеру, «азиатские тигры»).

Не последнюю роль в процессе складывания положительного отношения к демократии играют ценностные категории, наличествующие в культуре каждого общества. Так одни ценности способствуют позитивному восприятию демократии, а другие наоборот усложняют этот процесс. Конечно же, ценности, распространенные среди населения, не детерминируют становление демократии в их государстве, однако они способствуют принятию демократических принципов общественного устройства, что напрямую сказывается на качестве работы демократических институтов.

Однако в различных культурах ценности, благоприятствующие установлению демократии, распространены не равномерно. Во многом это обусловлено тем, что в различных религиях – институтах, создающих ценностный базис человеческих общежитий, имеются неодинаковые наборы ценностных категорий и неидентичное отношение к демократическому

принципу устройства общества, что может сказываться на результатах демократического транзита. Так эмпирические данные свидетельствуют о том, что в мире (в процентном соотношении) больше протестантских стран с демократией, нежели католических, а католических стран с демократией больше, чем православных с аналогичным политическим режимом. Опираясь на подобные измерения, некоторые исследователи маркируют протестантизм и католицизм как вероучения, «способствующие» демократии, а православие как «не способствующее»³⁴.

Таблица 1 Соотношение стран, в которых более 50% населения идентифицирует себя как последователей протестантизма, католицизма и православия, по типам установившихся в них политических режимов (по данным индекса «Freedom House» «Freedom in the world» за 2015 г.)³⁵

	Всего	Свободные	Частично свободные	Несвободные	Несвободные + частично свободные	Свободные + частично свободные
Протестантское большинство ³⁶	27 (100%)	24 (88,8%)	2 (7,4%)	1 (3,7%)	3 (11,1%)	26 (96,2%)
Католическое большинство ³⁷	47 (100%)	29 (61,7%)	13 (27,6%)	5 (10,6%)	18 (38,4%)	42 (89,3%)
Православное большинство ³⁸	12 (100%)	6 (50%)	4 (33%)	2 (17%)	6 (50%)	10 (83%)

³⁴ Tures J.A. and all. Angels, Demons ... and Democracy. - [Электронный ресурс]. - <http://a-s.clayton.edu/trachtenberg/2009%20Proceedings%20Tures%20Submission%201%20PDF.pdf> 1 Дата обращения: 06.01.15

³⁵ Freedom in the world. - [Электронный ресурс]. - <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world#.VdG7Tlm6JRE> Дата обращения: 06.01.15

³⁶ The World Factbook. - [Электронный ресурс]. - <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html> Дата обращения: 06.01.15

³⁷ Cheney D. M. Statistics by Country, by Percentage Catholic. - [Электронный ресурс]. - <http://www.catholichierarchy.org/country/sc3.html> Дата обращения: 06.01.15

³⁸ Pope Meets World Orthodox Leader. - [Электронный ресурс]. - <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6194224.stm> Дата обращения: 06.01.15

Маркирование той или иной религии в качестве фактора, благоприятствующего установлению демократии, возможно не только путем соотношения свободных и несвободных стран, в которых более 50% населения исповедует одно вероучение. Отношение религии к тем или иным явлениям и ценностям можно узнать и, проанализировав священные религиозные книги этого учения.

Однако необходимо иметь ввиду, что священные книги не являются достоверным источником информации о приоритетах и ценностях вероучения. Как правило, подобные фолианты пишутся на протяжении веков, вбирая в себя все общеизвестные человеческому сообществу мотивы, которые впоследствии рецензируются, переписываются, переводятся – переделываются в соответствии с царящей общественно-политической конъюнктурой. А форма изложения в них такова, что ответ на любой вопрос является лишь субъективной трактовкой, любая точка зрения может быть доказана и опровергнута на основании одно и того же писания.

На данный момент позицию религиозного учения по тому или иному вопросу можно выявить, изучив официальный документ (написанный и одобренный служителями) данной веры. В таких трудах излагаются основные постулаты и концепты учения, указываются «правильные» точки зрения на различные аспекты человеческой жизни. Однако подобные документы появились сравнительно недавно. В древности их место занимали труды наиболее даровитых и «правильно мыслящих» клириков. Слова угодных богословов становились гласом церкви, а теологи возводились в ранг величайших мыслителей эпохи. Поэтому, проанализировав труды религиозных любомудров конкретной эпохи на предмет их отношения к тому или иному явлению, можно определить и позицию Церкви к данному феномену. А если же изучить работы мыслителей различных эпох, то станет возможным проследить эволюцию нормативно-ценностных представлений конфессии.

Вооружившись данной логикой, автор задался амбициозной целью – на основании анализа текстов религиозных мыслителей различных эпох, проследить эволюцию позиций Римско-католической и Греко-православной церквей по отношению к демократии со II по XXI в.³⁹

В данной работе представлена лишь часть исследования, раскрывающая отношения мыслителей с IX по XV вв. Данный временной отрезок является одним из периодов в истории теологии (выделенных католическим теологом Г. Кюнгом⁴⁰), получившим наименование Средневековой или же Схоластической парадигмы.

Методика

Древние теологи, как правило, не рассуждали о демократическом режиме, однако в их речах прослеживаются нормативно-ценностные характеристики имманентных ему аспектов. Одним из таких аспектов является категория «свободы». Авторы эмансипационной теории демократии отмечали, что именно стремление к свободе и ее ценность в обществе

³⁹ Богачёв М.И. Отношение мыслителей римско-католической и греко-православной церквей к демократическим ценностям в эпоху патристики//Вестник ТулГУ. Серия «Теология».-2013.-№10. – Тула: Издательство ТулГУ, 2013. С.337-350.

Богачёв М.И. Отношение мыслителей римско-католической и греко-православной церквей к демократическим ценностям в реформаторско-протестанскую эпоху//Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г./отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. С.58-65.

Богачёв М.И. Современные Римско-католическая и Русская православная церкви о свободе и демократии//Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XIII Междунар.науч.конф., Иваново, 12-13 марта 2014 г.: в 2ч. Ч.1. -Иваново: Иван.гос.ун-т, 2014. С.303-309.

Богачёв М.И. Православие, католицизм и демократия// Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых ученых: 25 лучших исследований. - М.: «Август Борг», 2014. С.50-67.

⁴⁰ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. - М.: Алетеия, 2000. - 442с. - [Электронный ресурс].-<http://www.arhibook.ru/41202-velikie-khristianskie-mysliteli.html> Дата обращения:01.06.14

«определяют вероятность демократизации»⁴¹. Поэтому в данном исследовании, внимание сосредоточено на отношении религиозных мыслителей не только к «демократии», но и к категории «свобода».

На основании экспертных оценок светских и клерикальных авторов, представленных в учебно-методической литературе, были выделены основополагающие богословы католицизма и православия. Для попадания в выборку мыслитель должен был быть отмечен как выдающийся и наиболее значимый богослов как светскими, так клерикальными авторами. При этом религиозный мыслитель должен был являться церковным служащим (клириком), но не быть еретиком. Этот аспект при некоторых допущениях позволяет признавать его труды официальной позицией Церкви.

При отборе православных богословов была предпринята попытка сочетать «византийских» авторов с российскими, дабы проследить возможные ценностные изменения.

Для анализа были использованы оригинальные тексты католических и православных мыслителей. Отказ от использования реферативной и компаративной литературы, произведенной другими исследователями, был осуществлен с целью снижения уровня субъективизма исследования.

Проблема выбора конкретных произведений ранее избранных авторов была решена введением следующих критериев поиска: наличие русского перевода и сравнительная простота доступности текста (наличие в сети Интернет).

Количество анализируемых произведений было определено пропорцией «один автор – одна работа», однако в случаях недостатка информации данное соотношение нарушалось (анализировался более чем один труд автора).

⁴¹ Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. – М.: Новое издательство, 2011. С.374.

Таблица 2 Религиозные мыслители и их труды, выбранные для анализа

Схоластика IX-XV вв.			
IX-XII вв.			
Пётр Дамиани (1006-1072)	«О божественном всемогуществе»	Симеон Новый Богослов (949-1022)	«Деятельные и богословские главы»
Пьер Абеляр (1079-1142)	«Этика, или познай самого себя»	Илларион (?-1054)	«Слово о законе и благодати митрополита Илариона»
Ансельм Кентерберийский (1033-1109)	«Диалог о свободном выборе»	Архиепископ Охридский Феофилакт (1050-1126)	«Толкования на деяния святых апостолов» «Толкование на первое послание к Коринфянам святого апостола Павла»
XIII вв.			
Фома Аквинский (1225-1274)	«Сумма против язычников» «О правлении государей» «Сумма теологии»	Даниил Заточник (2-я пол. XII в.- 1-я треть XIII в.?)	«Моление Даниила Заточника»
		Патриарх Григорий Кипрский (1241-1289)	«Письмо к императору Андронику Палеологу старшему»

Схоластика IX-XV вв.			
XIV-XV вв.			
Фома Кемпийский (1379-1471)	«О подражании Христу»	Григорий Палама (1296-1359)	«Триады в защиту священнобезмолвствующих»
Николай Кузанский (1401-1464)	«Охота за мудростью» «Игра в шар»	Григорий Синаит (1268-1346)	«О заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, — еще же — о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве»

К сожалению, привести все исследование, посвященное изучению отношения мыслителей Римско-католической и Греко-православной церкви к свободе и демократии в эпоху Схоластики в данной работе не представляется возможным. Поэтому внимание будет сконцентрировано на основополагающих моментах логики развития религиозной мысли по отношению к свободе и демократии.

Католицизм

Католический святой, учитель церкви и кардинал Пётр Дамиани в своих работах продолжил развитие интенций, некогда заложенных Августином. Монах-бенедиктинец сформировал католические представления о спасении собственным трудом. Если Августин говорил о невозможности достичь спасения своими трудами без благословения господина, делая акцент именно на воле бога, то Дамиани упирал на действия человека, как на основу для вознесения. Данную проблематику богослов рассматривал на примере возможности возвращения девушке невинности: «восстановление

в прежнем виде девственности после её утраты можно понимать двояко: именно, либо по полноте заслуг, либо по чистоте плоти»⁴². Тем самым Пётр Дамиани сформулировал догмат важный для конфессии в целом и для её политической составляющей в частности, - «вот доказано, думаю, что по заслугам может Бог восстановить деву после падения»⁴³, - данный тезис символизирует зачатки плюрализма - двойственность, возможность выбора пути спасения: искупления не только мыслями, но и трудом.

Использование трудов следующего мыслителя требует некоторых пояснений. Пьер Абеляр – схоласт и монах, пусть и вынужденно постриженный, его судьба непроста и увлекательна, некоторые произведения рук этого учёного ввиду инсинуаций нажитых им врагов были признаны еретическими, что не помешало Абеляру стать виднейшим богословом эпохи. В данном исследовании используются не еретические труды Абеляра.

Начать стоит с того, что Абеляр, как и его ранее рассмотренный предшественник, признавал благую сущность человека: «у человека каждая из субстанций - и телесная, и бестелесная - сама по себе блага, хотя благо плоти никак не относится к достоинству, или заслуге, души»⁴⁴. В своих работах Абеляр непосредственно затрагивал тему антиномий христианства и отвергал постулаты, противоречащие естественным потребностям человека. Схоласт утверждал, что веру нужно сочетать с разумом и не уподобляться силе одного лишь авторитета, также он поднимал логически противоречивые аспекты христианского вероучения и, указывая на их абсурдность, трактовал писания в иных тонах: «кажется, больше на основании авторитета, чем разума, мы признаем, чтобы то самое телесное развлечение почитали грехом»⁴⁵. Так Абеляр говорил о том, что свободомыслие

⁴² Пётр Дамиани «О божественном всемогуществе»//Ансельм Кентерберийский. Сочинения/Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. - М.: Канон, 1995. С. 364.

⁴³ Там же. С.365.

⁴⁴ Пьер Абеляр Этика, или познай самого себя. - [Электронный ресурс].- <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0123866> Дата обращения: 01.06.14

⁴⁵ Там же.

не есть грех, более того, мыслитель не считает не богоугодные помыслы греховными «сама воля, то есть желание сделать недозволенное, совсем не называется грехом, ибо, как мы утверждали, он состоит в согласии на него»⁴⁶.

Для пострига грех состоит «не в том, чтобы возжелать жену другого или войти с нею в связь, но скорее в том, чтобы согласиться на это желание или на этот поступок <...> ибо и воление, и его исполнение часто бывают безгрешны»⁴⁷.

Весомым новшеством в философской конструкции христианства, дополненной Абеляром, является признание плотских желаний, ранее чтимых за пороки греховной человеческой сущности, нормальными и требующими удовлетворения. Абеляр говорит, что положение о греховности чревоугодия и продолжения рода не логичны, а потому являются неверными трактовками воли божьей. «Но снова утверждают, что супружеские отношения и желание вкусно поесть позволительны только при условии исключения всякого удовольствия и что то же самое можно делать совершенно без улады. Но если это так, то людям дозволено поступать так, как никоим образом поступать нельзя, и неразумным было разрешение, предоставляющее действовать подобным образом, каковым оно несомненно стать не может. Более того, на каком основании Закон некогда понуждал к браку, чтобы каждый в Израиле оставил потомство? Или — на каком основании апостол заставляет супругов согласно исполнять [супружеский] долг, если они никоим образом не могут сделать этого безгрешно? Каким же образом говорит он о долге там, где грех неизбежен? <...> Отсюда ясно, как я полагаю, что никакую естественную телесную уладу не стоит причислять к греху, признавая виной то, что позволяет испытать радость по мере возможности»⁴⁸.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

Также Абельяр, по-видимому, руководствуясь формальной логикой, выдвигает постулат о невинности человека, совершившего грех, если он был совершен не по его вине или же по его незнанию, или в целях самообороны. «Если, например, какого-либо благочестивого [человека] некто принудил лечь среди женщин, связав веревками, и у того от мягкой постели и женского окружения возбуждается желание, но не согласие на него, то кто осмелится назвать грехом позыв, который природа с необходимостью налагает [на человека]?»⁴⁹.

Продолжая развивать подобные мысли при опоре на учение Августина Блаженного, схоласт приходит к выводу о том, что людям не невозможно грешить, а, следовательно, некоторые проступки им позволительны; малый проступок лучше большого, - говорит Абельяр. «Всякий ли грех запрещен? Спрашивают также, всякий ли грех запретил нам Бог? Если мы на это ответим «да», то окажется, что Он действовал бы неразумно, потому что жизнь в этом мире никоим образом не может протекать без греха, по крайней мере - без простительных грехов»⁵⁰. Данное утверждение можно трактовать как своеобразную либерализацию учения, увеличение свободы действий людей, снятие запретов и табу. «И в самом деле: как мы выше упомянули, Бог ничего нам не запретил, кроме согласия на зло, которым мы оскорбляем Бога, хотя может показаться, что запрет касается самого поступка»⁵¹. Занимателен тот факт, что для Абельяра «либерализация» вероучения есть борьба за чистоту веры и исполнение её предписаний ввиду невозможности исполнения существующих норм: «выше мы показали, что в противном случае нам никоим образом нельзя будет соблюсти его заветы»⁵². На основании вышеприведённых фактов учение Пьера Абельяра можно признать положительно относящимися к такой демократической категории как «свобода».

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

В некотором роде обобщая труды своих предшественников, архиепископ Кентерберийский Ансельм выдвинул следующее понимание проблемы свободы. Согласно его точке зрения, свобода выбора заложена в человека от природы, как и способность к греху. Свобода не греховна, это не грех: «способность грешить не принадлежит к определению свободы выбора. Иначе говоря, ни свобода, ни часть свободы не есть способность греха»⁵³. Но благодаря свободе выбора человек примыкает – к греху или к богу. Определяет к чему пойти – свободная воля. Согласие воли на какой-либо поступок происходит из самой воли, и не предопределено ни природой, ни необходимостью. Ангел-отступник «согрешил по своему выбору, который был свободен, но не через само то, благодаря чему он был свободен, т. е. не через способность не грешить и греху не служить, а силой бывшей у него способности греха, которая не подвигала к свободе не делать греха, но и не принуждала служить греху»⁵⁴. Согрешив, человек становится рабом греха – в этом состоянии он не может не грешить, однако человек сохраняет возможность выбора, но без божественной благодати он не может ею воспользоваться.

Таким образом, свобода воли если и не блага, то нейтральна, но главное, что не греховна: «к свободе выбора не относится, то что внеположно свободе»⁵⁵.

Католический богослов также утверждает, что «свобода выбора дана разумной природе для сохранения полученной правильности воли», т.е. «свобода выбора есть способность сохранять правильность воли ради самой правильности»⁵⁶. Мыслитель акцентирует внимание на важности свободы воли в жизни человека «ибо на волю можно посягать вопреки ее же-

⁵³ Ансельм Кентерберийский Диалог о свободном выборе// Ансельм Кентерберийский. Сочинения/Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. - М.: Канон, 1995. С. 199.

⁵⁴ Там же. С. 201.

⁵⁵ Там же. С. 200.

⁵⁶ Там же. С. 204.

ланию, но нельзя против воли победить ее»⁵⁷. Итогом рассуждений Ансельма становится вывод о неотчуждаемой свободе человека «способность сохранения правильности он [человек – *автор*] имеет всегда — и когда имеет правильность, и когда ее не имеет: и потому он всегда свободен»⁵⁸.

Один из наиболее признанных католических мыслителей – Фома Аквинский в свободе видел разум: «все мыслящие [твари] обладают свободной волей, чей источник – суждение ума. А это и означает иметь свободу решения, которое определяется как свободное разумное суждение»⁵⁹. Ссылаясь на Аристотеля, Аквинат раскрывает античное представление о справедливых и несправедливых формах правления. Тирания, олигархия и демократия согласно Аристотелю, а соответственно и Аквинскому, относятся к неправильным формам правления, а монархия, аристократия и полиция – к правильным.

Рассуждая о наилучшей форме правления, Фома приходит к выводу: «один управляет лучше, чем многие, потому что они только приближаются к тому, чтобы стать единым целым. К тому же то, что существует по природе, устроено наилучшим образом, ведь природа в каждом отдельном случае действует наилучшим образом, а общее управление в природе осуществляется одним»⁶⁰. Аквинский признаёт монархию наилучшей формой правления исходя исключительно из прагматических побуждений. В поддержку своего тезиса Аквинат приводит примеры из животного мира (где общность руководима индивидом), человеческой истории и священного писания - «наилучшим образом управляется то человеческое множество, которое управляется одним. Это подтверждается на опыте. Ибо провинции или города-государства, которыми управляет не один, одолеваемы раздо-

⁵⁷ Там же. С. 210.

⁵⁸ Там же. С. 217.

⁵⁹ Фома Аквинский Сумма против язычников. Книга вторая. - [Электронный ресурс].- <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001102/index.shtml> Дата обращения: 01.06.12

⁶⁰ Фома Аквинский О правлении государей. - [Электронный ресурс]. - http://srednieveka.narod.ru/ist/Foma_1.htm Дата обращения: 01.06.12

рами и пребывают в волнении, не зная мира, что, очевидно, нужно дополнить тем, что Господь, сетуя, говорил устами Пророка (Иеремия, XII, 10): «Множество пастухов испортили мой виноградник». И напротив, провинции и города-государства, которые управляются одним государем, наслаждаются миром, славятся справедливостью и радуются процветанию»⁶¹.

Однако Фома Аквинский отмечает, что царь это не просто единоличный правитель «это пастырь, пекущийся об общем благе множества, а не о своей выгоде»⁶². Классифицируя несправедливые формы правления, Аквинат констатирует: «чем больше отвергают общее благо, тем более несправедливо правление», - а посему - «тирания более пагубна, чем олигархия, а олигархия, чем демократия»⁶³.

При этом схоласт отмечает, что: «множеству свободных и множеству рабов подобают разные цели. Ибо свободен тот, кто сам является своей причиной, а раб — тот, кто является тем, что он есть, по причине другого. Итак, если множество свободных людей направляется властителем к общему благу этого множества, это правление прямое и справедливое, какое и подобает свободным. Если же правление направлено не к общему благу множества, а к личному благу властителя, это правление несправедливое и превратное»⁶⁴, - говорит Фома Аквинский.

Объясняя свои предпочтения в политическом устройстве лишь прагматическим расчётом на удовлетворение запросов большинства, а именно достижения общего блага, Аквинат упоминает право населения на свержение несправедливого государя. «Если право какого-либо множества простирается на то, чтобы выдвигать для себя царя, то не будет несправедливо, если выдвинутый этим множеством царь будет низвергнут, или его власть будет ограничена, если он тиранически злоупотребляет царской властью. Не сле-

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же.

дует считать, что такое множество несправедливо, даже если оно прежде возвысило его над собой навечно; ведь он сам заслужил это, ведя себя нечестно в управлении множеством, поэтому договор с ним подданными не соблюдается»⁶⁵. Именно это положение в учении Фомы послужило основой для проведения параллелей между его мыслями и идеями Ж.Ж. Руссо, начатое аббатом Спедальери.

Таким образом, отношение Фомы Аквинского к свободе может маркироваться как положительное.

Священник Фома Кемпийский в своих трудах также позволяет помышлять о греховном, не считая это преступлением: «Помышляй о грехах своих с великим отвращением и скорбью»⁶⁶. Однако он придерживается противоположного мнения о многих тезисах, выдвинутых его именитыми предшественниками. Так он отвергает весомость знаний: «чем больше и чем совершеннее знаешь, тем строже судим будешь от знания, если не прибудет тебе от него святости в жизни»⁶⁷.

Свобода в его логике есть предмет опасный для человеческого существа: «если желаешь иметь какой-либо успех, храни себя в страхе Божиим и не желай излишней свободы», и выдаваемый в обмен на божественное благоволение – «если не имеешь в предмете и не ищешь ничего, кроме благоволения Божия и пользы ближнего, будешь иметь внутреннюю свободу»⁶⁸. Выражение гражданской позиции для Кемпийца как и поиски лучшей формы политического существования являются глупыми и безнадёжными: «сколько ни метайся в разные стороны, в одном найдешь покой: в смиренном подчинении под правилом у начальника»⁶⁹. Идеал человеческой жизни для Фомы Кемпийского проявляется в пассивном коленопри-

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Фома Кемпийский О подражании Христу. - [Электронный ресурс].- http://krotov.info/library/21_f/fom/a_kemp1.html Дата обращения: 01.06.12

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же.

лонстве и абсентеистском поведении: «всех на свете богаче, всех свободнее, всех могущественнее тот, кто умел себя самого и все оставить, и в нижних поставить себя»⁷⁰.

Пример Фомы Кемпийца свидетельствует о сложности прослеживания чёткой позиции разных мыслителей по одному и тому же вопросу и наличию в лоне церкви взглядов, отличающихся от ранее представленных.

Кардинал Николай Кузанский считал, что свободная воля есть добродетель. Согласно его точке зрения каждый человек «должен определять свою свободную волю достойным хвалы, чтобы достохвальное от природы и по выбору совпало. Благость, добродетель, истина, благородство, праведность и другое подобное достохвальны и могут быть избраны свободной волей. Или их противоположное. Если избираются они, весь человек, достойный хвалы как по своим природным [началам], так и по свободному выбору, воздает богу совершенное хваление; выбирая пороки и противоположное достохвальному, он не достоин хвалы, а лишь противен себе и богу»⁷¹.

Из посыла о благодати свободы Николай Кузанский выводит тезис о разрешённости и имманентной присущности свободомыслия человеческой природе, подчёркивая у человека в отличие от животного наличие «способности к свободе». «Всякий человек свободен задумать, а также размыслить и решить все, что хочет. Почему и не все об одном думают, раз каждый имеет собственный свободный дух»⁷². Теолог отмечает независимость человека «каждый человек - свободное царство, как и царство универсума, содержащее в себе и небеса, и созвездия, которые в малом мире тоже содержатся, только сообразно человеку»⁷³ и особо акцентирует внимание на

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Николай Кузанский Охота за мудростью. - [Электронный ресурс].- http://krotov.info/libr_min/n/kuz/anez_1_360.htm Дата обращения: 01.06.12

⁷² Николай Кузанский Игра в шар.- [Электронный ресурс].- http://krotov.info/libr_min/n/kuz/anez_2_251.htm Дата обращения: 01.06.12

⁷³ Там же.

его ответственность за свои поступки, ибо «судьба <...> не распоряжается в нашем царстве тем, что зависит от человека»⁷⁴.

Сообразно с вышеизложенным, проанализировав ряд работ католических мыслителей IX-XV вв., можно классифицировать католическое вероучение схоластической парадигмы как положительно относящееся к свободе и демократии.

Православие

С точки зрения преподобного Симеона Нового Богослова, прекословие (неподчинение) есть не что иное как один из наихудших грехов. «Кто верует, что в руке пастыря его находится его жизнь и смерть, тот никогда не воспротиворечит. Неведение же сего рождает прекословие, причиняющее духовную и вечную смерть»⁷⁵. Однако этот сугубо религиозный помысел нашёл весомое отображение в политической жизни верующих. Так развитие данного посыла и последующая его экстраполяция на все сферы человеческой жизни, не без стараний представителей клира, привели к пониманию любого противодействия сложившемуся положению дел, системе как греха. «Если он станет молча переносить наносимое ему или противоотвечать с великим смирением, то сделает сего змия немощным и ослабленным (и совсем убьет). А если будет противоречить с горечью и говорить с дерзостью, то станет придавать силы змию»⁷⁶, - говорит Симеон.

Важным элементом богословской доктрины Симеона является тезис о причислении каждого «противоречивого» - противодействующего, восставшего против существующих невзгод любого характера к государственным преступникам: «Противоречивый [тот, кто восстанет, противодействующий – М.Б.] подобен тому, кто произвольно предается противни-

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Симеон Новый Богослов Деятельные и богословские главы. - [Электронный ресурс]. - <http://pagez.ru/ltn/0536.php> Дата обращения: 01.06.12

⁷⁶ Там же.

кам царя своего, врагам»⁷⁷. То есть православный монах, призывая к смирению и непротивлению, провозглашает запрет на борьбу и противодействие, в том числе и в политической сфере.

Кроме этого Симеон Новый Богослов утверждает, что людям не положено руководствоваться собственной волей, свободой: «даже глотка воды проглотить не проси, хотя бы случилось тебе быть палиму жаждою, пока духовный отец твой, сам в себе подвигнут будучи, не велит тебе это сделать. Утесняй себя и нудь во всем, уговаривая себя такими словами: если хочет Бог и достоин будешь напиться, то Он откроет всеконечно отцу твоему сказать тебе: "напейся". И тогда напьешься с чистою совестью, хотя бы это было и не во время»⁷⁸. Человек, с точки зрения Симеона, должен положиться на волю господя «ибо Бог не хочет <...> чтоб, преуспевая, все более и более подвигались к достижению лучшего, не своею, однако ж, но Божию руководясь в сем волею»⁷⁹. Также богослов, почитаемый православной церковью в лике преподобного, проповедует необходимость отказаться от греховного свободомыслия, «мыслепреступления»: «не от дел только злых должно подвижнику удаляться, но надобно стараться быть свободным и от помыслов и мыслей противных (заповедям и воле Божией), и всегда быть заняту в себе душеспасительными и духовными воспоминаниями, пребывая беспопечительным о вещах житейских»⁸⁰.

Из вышеприведённых фактов можно заключить, что Симеон Новый Богослов отрицательно относился к человеческой свободе.

Продолжая интенцию Симеона и ублажая царскую милость, митрополит Киевский и всея Руси Иларион развил православную богословскую парадигму до постулатов, гласящих, что благоверие является неотъемлемым атрибутом власти. «И не было ни одного, противящегося благочести-

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

вому его повелению. Да если кто и не любовью, то из страха (перед) повелевшим крестился - ибо было благоверие его с властью сопряжено. И в одно время вся земля наша восславила Христа с Отцом и со Святым Духом»⁸¹.

Помимо этого Иларион утверждает мизерность значимости законов, и превозносит роль веры в религиозные догматы: «закон раньше был, и вознесся в малом, и отошел; вера же христианская, явившись после, больше первого стала и распространилась среди многих народов»⁸². Митрополит ставит закон в одном ряду с «тенью», т.е. тьмой, в то время как вера у него отождествляется с истиной и благодатью: «так, иудеи тенью и Законом оправдывались, но не спасались, христиане же Истиною и Благодатью не оправдываются, а спасаются. Ибо у иудеев - оправдание, у христиан же – спасение»⁸³. Посему митрополита Иллариона можно охарактеризовать как автора негативно воспринимавшего категорию свободы.

Амбивалентного мнения о свободе придерживается архиепископ болгарский Блаженный Феофилакт. С одной стороны он признаёт наличие у человека свободной воли, которая преодолевает деяния судьбы: «Следует заметить, что убивают кого-нибудь ведь добровольно и судьба не может воспрепятствовать совершению убийства. Так вот добровольно решаются на дело убийства воины и приступают к нему; однако же, послушавшись сотника, снова и также добровольно оставляют свое намерение. Им можно было не послушать сотника, так как их было много и на их стороне была сила; но воля и свободное желание и делают то, что хотят, и не делают того, чего не хотят»⁸⁴. Но с другой - архиепископ Охрида признаёт наличие

⁸¹ Иларион Слово о законе и благодати митрополита Илариона. - [Электронный ресурс].- <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4868> Дата обращения: 01.06.12

⁸² Там же.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Блаженный Феофилакт, Архиепископ Болгарский Толкования на деяния святых апостолов. - [Электронный ресурс].- <http://www.ccel.org/contrib/ru/Apostol/Apostol.html> Дата обращения: 01.06.12

божественного проведения, которое мирно сосуществует с человеческой свободой: «Хотя они предназначены или предопределены были в жизнь вечную по предведению, но уверовали по собственному желанию, по собственной воле. Предведение же Божие не уничтожает свободы нашей воли»⁸⁵. При этом в одном из толкований текста, где упоминается свобода, а именно: «ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью?», - именуется искомый термин в негативном свете - как «безразборчивость и нестеснение запрещением»⁸⁶.

Феофилакт говорит, что человек «от Бога создан свободным и самовластным»⁸⁷, при этом бог старается не нарушать свободы людей, однако вершит божественное проведение - «не насилуя свободной воли, Господь позволял всем людям ходить по собственному их усмотрению; но сам постоянно совершал такие дела, из которых они, как существа разумные, могли уразумевать Создателя»⁸⁸, тем самым «не уничтожая свободного произволения», но по праву требуя от людей служения богу.

Разнохарактерность выражений касаемых свободы в трудах Феофилакта при отсутствии ценностных суждений об исследуемом феномене не позволяет доподлинно определить отношение данного мыслителя к свободе. В таком случае двойственность суждений архиепископа болгарского можно трактовать как придание проблематике человеческой свободы мизерного значения, что эксплицитно выражено в следующем выражении: «если название рабства возмущает раба, то пусть уразумевает он, что он сделался свободным во Христе, а эта свобода гораздо важнее человеческой. Опять, если имя свободы надмевает свободного, то пусть уразумевает такой,

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Блаженный Феофилакт, Архиепископ Болгарский Толкование на первое послание к Коринфянам святого апостола Павла. - [Электронный ресурс].- http://www.ostrog.spring-life.ru/tolkovnik_f/feof_1_kor.htm Дата обращения: 01.06.12

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Блаженный Феофилакт, Архиепископ Болгарский Толкования на деяния святых апостолов. - [Электронный ресурс].- <http://www.ccel.org/contrib/ru/Apostol/Apostol.html> Дата обращения: 01.06.12

что он – раб Христов и смирится, представляя, что он подчинен такому Владыке и должен угождать Ему»⁸⁹. Употребляя слова самого Феофилакта применительно к вычленению его позиции, выразим, что Феофилакт: «заботится о том и другом, то есть чтобы, с одной стороны, под предлогом повиновения Богу рабы не отпали от владык, а с другой, оказывая своим владыкам сверхдолжное повиновение, не отпали от Бога»⁹⁰.

Одаподобное творение монаха Даниила Заточника помимо хвалы государю, хул на жён и бояр и пассажей об их греховности имеет в себе упоминание темы свободы. А именно Заточник говорит: «хорошему господину служа, дослужиться свободы, а злому господину служа, дослужиться еще большего рабства»⁹¹. Эти слова во многом схожи миропониманию Симеона Нового Богослова, утверждавшего, что «цель всех по Богу живущих есть - благоугодить Христу», - однако Симеон отмечает, что иных способов вознестись нет – «если этого нет у нас (в цели и действии), то тщетен всякий другой труд и суетно всякое другое делание наше»⁹². У Даниила же появляется альтернативный вариант – служение хорошему государю (хотя необходимо учесть вероятность того, что Заточник рассуждал в рамках одномерной категории свободы – либо телесной, либо духовной). При этом монарх возводится в ранг праведника – человека, не совершающего ошибок: «князь не сам впадает в ошибку, но советчики его вводят. С хорошим советчиком совещаюсь, князь высокого стола добудет, а с дурным советчиком и меньшего лишится»⁹³. Тем самым производится сближение монаршей и божественной категорий с соответствующим сближением их функциональных возможностей. Позицию Даниила Заточника к свободе резюмируем как отрицательную.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Блаженный Феофилакт, Архиепископ Болгарский **Толкование на первое послание к Коринфянам святого апостола Павла.** - [Электронный ресурс].- http://www.ostrog.spring-life.ru/tolkovnik_f/feof_1_kor.htm Дата обращения: 01.06.12

⁹¹ Моление Даниила Заточника. - [Электронный ресурс].- <http://old-russian.chat.ru/14zatoch.htm> Дата обращения: 01.06.12

⁹² Симеон Новый Богослов Деятельные и богословские главы. - [Электронный ресурс].- <http://pagez.ru/ltn/0536.php> Дата обращения: 01.06.12

⁹³ Моление Даниила Заточника. - [Электронный ресурс].- <http://old-russian.chat.ru/14zatoch.htm> Дата обращения: 01.06.12

Доподлинно отобразить точку зрения патриарха константинопольского Григория II Кипрского о феномене человеческой свободы представляется мало возможным. Об отношении патриарха к этому предмету можно судить лишь по утверждению «эти люди, получивши свободу действий, далеко превосходящую всякую меру и на площадях, и в темных закоулках и — словом — повсюду без зазрения совести разглагольствуют со всеми встречными и поперечными, разценивая и позоря и начальников и подначальных и — короче — всех, которые не хотят быть за одно с ними. Если же кому случится захворать, то они силой врываются в дом, осаждают больного и заставляют его против воли принять их за духовников»⁹⁴. Интерпретировать данное суждение возможно лишь как утверждение о необходимости наличия ограничений в свободе, но не более того.

В работах архиепископа Фессалоникийского Григория Паламы также прослеживается сближение категорий светского правителя и бога. «Или если земной данный нам от Бога царь по собственному решению и воле установит предначертания, и постановление его станет почитаемым словом и законом для каждого сановника, неужели ты превратишь единого царя в двух и объявишь его царствование сложением из двух царств, назвав не его, а кого-то другого издателем законов? Ведь и здесь между повелевающим и повинующимся с необходимостью есть повеление! Никто не скажет, что наш царь не предрасполагает силой, иногда и предзнанием, хоть не во всем и не всегда. Так что же, мы приравняем его постановление к постановлениям синклита, поскольку постановление не есть царство?..»⁹⁵.

С точки зрения архиепископа светский монарх ниспослан богом и является его представителем, а посему обладает частью его возможностей.

⁹⁴ Григорий II Кипрский. Письмо к императору Андронику Палеологу старшему. - [Электронный ресурс].- <http://agios.org.ua> Дата обращения: 01.06.12

⁹⁵ Григорий Палама Триады в защиту священнобезмолвствующих. - [Электронный ресурс].- http://predanie.ru/lib/book/read/69157/#ТОС_id2739361 Дата обращения: 01.06.12

Законы, изданные царём, считает православный святой, являются ничем иным как божьими законами, поэтому их нельзя приравнять к нормативным актам законодательного собрания (представительного органа власти) - константинопольского сената (синклита). Тем самым Палама выражает отрицательное отношение к демократическим институтам и свободе.

Православный святой Григорий Синаит в одной из своих работ вывел причинно-следственную связь человеческих пороков. Истоком коих монах считает имманентно присущую человеку склонность к злу. «Причины страстей — греховные дела, помыслов — страсти, мечтаний — помыслы, мнений - память (оразнообразившаяся), памяти - забвение (об истинном и должном); забвения родительница - неведение, неведения - разлечение; разлечение рождается от похотного вожделения; вожделения мать - превратное движение, движения - действие дела; - дело же такое есть плод неразумной склонности ко злу и прилепления к чувственному и к чувствам»⁹⁶.

Таким образом, Синаит маркирует человеческую сущность, образовавшуюся после грехопадения, как негативно окрашенный предмет. «Как душа имела свободу согрешить, так тело — возможность подвергнуться тлению. И обе они, т. е. душа и тело — растлились, и срастворились, по естественному закону сочетания их друг с другом и взаимного влияния: при чем душа окачествовалась страстями, паче же бесами; а тело уподобилось скотам несмысленным и погрузилось в тление. Объединившись таким образом, силы обеих их составили единое скотоподобное существо, бессмысленное и неразумное, гневу и похоти работное. Вот как человек приложися скотам несмысленным и уподобися им всячески, как говорит Писание»⁹⁷. Синаит трактует свободу исключительно как источник греховности, виновный в сотворении человека как недостойной твари.

⁹⁶ Григорий Синаит О заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, — еще же — о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве. - [Электронный ресурс].- <http://predanie.ru/lib/book/read/67951/> Дата обращения: 01.06.12

⁹⁷ Там же.

Помимо этого святой декламирует отрицательное отношение к свободомыслию во всех его формах, начиная от рациональных помыслов и заканчивая фантасмагоричными образами, ибо: «помыслы суть слова бесов и предтечи страстей <...> В мысленной силе души рождаются и действуют помыслы, в раздражительной — зверские страсти, в вожденной — скотские похоти, в уме — мечтательные воображения, в рассудке — мнения»⁹⁸.

Из проделанной работы явствует, что в целом православные мыслители располагают отрицательными коннотациями категорий «свобода» и «демократия».

Заключение

Таким образом, результаты проведенного нами исследования, посвященного изучению отношений мыслителей римско-католической и греко-православной церквей к демократическим ценностям в эпоху Схоластики, свидетельствуют о том, что между православием и католицизмом уже в период с IX по XV в. существовали расхождения в трактовке таких системообразующих для укоренения демократического устройства общества категорий как «свобода» и «демократия».

Православие и католицизм в общественно-политической сфере проповедовали ценности и ориентиры разной направленности. В то время как католицизм поддерживал и проповедовал столь важную для демократии категорию «свободы», православие сеяло отрицательное отношение и к свободе, и к демократии. Логично предположить, что различия в интерпретациях догматических положений оказали значительное влияние на процесс установления и упрочения демократического режима в католических и православных странах: католицизм на ценностном уровне благоприятствовал установлению демократии, а православие проповедовало ценностные категории, не способствующие принятию и усвоению демократического принципа устройства общества.

⁹⁸ Там же.

Список использованной литературы:

1. Cheney D. M. Statistics by Country, by Percentage Catholic. - [Электронный ресурс]. - <http://www.catholicierarchy.org/country/sc3.html> Дата обращения: 06.01.15
2. Freedom in the world. - [Электронный ресурс]. - <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world#.VdG7Tlm6JRE> Дата обращения: 06.01.15
3. Pope Meets World Orthodox Leader. - [Электронный ресурс]. - <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6194224.stm> Дата обращения: 06.01.15
4. The World Factbook. - [Электронный ресурс]. - <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html> Дата обращения: 06.01.15
5. Tures J.A. and all. Angels, Demons ... and Democracy. - [Электронный ресурс]. - <http://a-s.clayton.edu/trachtenberg/2009%20Proceedings%20Tures%20Submission%201%20PDF.pdf> l Дата обращения: 06.01.15
6. Ансельм Кентерберийский Диалог о свободном выборе// Ансельм Кентерберийский. Сочинения/Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. - М.: Канон, 1995.
7. Блаженный Феофилакт, Архиепископ Болгарский **Толкование на первое послание к Коринфянам святого апостола Павла.** - [Электронный ресурс].- http://www.ostrog.spring-life.ru/tolkovnik_f/feof_1_kor.htm Дата обращения: 01.06.12
8. Блаженный Феофилакт, Архиепископ Болгарский Толкования на деяния святых апостолов. - [Электронный ресурс].- <http://www.ccel.org/contrib/ru/Apostol/Apostol.html> Дата обращения: 01.06.12
9. Богачёв М.И. Отношение мыслителей римско-католической и греко-православной церквей к демократическим ценностям в эпоху патристике//Вестник ТулГУ. Серия «Теология».-2013.-№10. – Тула: Издательство ТулГУ, 2013. С.337-350.

10. Богачёв М.И. Отношение мыслителей римско-католической и греко-православной церквей к демократическим ценностям в реформаторско-протестанскую эпоху//Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г./отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. С.58-65.

11. Богачёв М.И. Православие, католицизм и демократия// Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых ученых: 25 лучших исследований. - М.: «Август Борг», 2014. С.50-67.

12. Богачёв М.И. Современные Римско-католическая и Русская православная церкви о свободе и демократии//Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XIII Междунар.науч.конф., Иваново, 12-13 марта 2014 г.: в 2ч. Ч.1. -Иваново: Иван.гос.ун-т, 2014. С.303-309.

13. Григорий II Кипрский. Письмо к императору Андронику Палеологу старшему. - [Электронный ресурс].- <http://agios.org.ua> Дата обращения: 01.06.12

14. Григорий Палама Триады в защиту священнобезмолвствующих. - [Электронный ресурс]. - http://predanie.ru/lib/book/read/69157/#ТОС_id2739361 Дата обращения: 01.06.12

15. Григорий Синаит О заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, — еще же — о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве. - [Электронный ресурс].- <http://predanie.ru/lib/book/read/67951/> Дата обращения: 01.06.12

16. Иларион Слово о законе и благодати митрополита Илариона. - [Электронный ресурс].- <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4868> Дата обращения: 01.06.12

17. Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. – М.: Новое издательство, 2011.

18. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. - М.: Алетейя, 2000. - [Электронный ресурс].-<http://www.arhibook.ru/41202-velikie-khristianskie-mysliteli.html> Дата обращения:01.06.14
19. Моление Даниила Заточника. - [Электронный ресурс].- <http://old-russian.chat.ru/14zatoch.htm> Дата обращения: 01.06.12
20. Николай Кузанский Игра в шар.- [Электронный ресурс].- http://krotov.info/libr_min/n/kuz/anez_2_251.htm Дата обращения: 01.06.12
21. Николай Кузанский Охота за мудростью. - [Электронный ресурс].- http://krotov.info/libr_min/n/kuz/anez_1_360.htm Дата обращения: 01.06.12
22. Пётр Дамиани О божественном всемогуществе//Ансельм Кентерберийский. Сочинения/Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купревой. - М.: Канон, 1995.
23. Пьер Абеляр Этика, или познай самого себя. - [Электронный ресурс].- <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0123866> Дата обращения: 01.06.14
24. Симеон Новый Богослов Деятельные и богословские главы. - [Электронный ресурс].- <http://pagez.ru/lsn/0536.php> Дата обращения: 01.06.12
25. Фома Аквинский О правлении государей. - [Электронный ресурс]. - http://srednie-veka.narod.ru/ist/Foma_1.htm Дата обращения: 01.06.12
26. Фома Аквинский Сумма против язычников. Книга вторая. - [Электронный ресурс].- <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001102/index.shtml> Дата обращения: 01.06.12
27. Фома Кемпийский О подражании Христу. - [Электронный ресурс].- http://krotov.info/library/21_f/fom/a_kemp1.html Дата обращения: 01.06.12

РЕЛИГИЯ И НАУКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В марте 2016 г. получила поддержку Российского государственного научного фонда (РГНФ) заявка на реализацию фундаментального научно-исследовательского проекта молодых ученых – исследователей религии «Религия, наука и образование в современной России» (руководитель – к.ф.н., доцент СПбГУ Г.Е. Боков). Данный проект направлен на изучение происходящих перемен в современном российском обществе, связанных с позицией Русской Православной Церкви и государственной политикой в отношении академической науки и светского образования. Реализация проекта предполагает объективный анализ различных позиций, существующих в российском обществе в отношении религии и науки, а также таких фундаментальных проблем как современное богословие и наука; религия и биоэтика; наука и светская этика. Планируется исследование основных мер, предпринимаемых представителями Русской Православной Церкви, а также других традиционных религиозных сообществ, для налаживания диалога с академическим, научно-педагогическим сообществом, и оценка дальнейших перспектив этих отношений исходя из специфики сложившихся в современной России социально-политических и культурных реалий. Кроме того, проект призван способствовать взаимодействию студентов и молодых ученых различных специализаций. Его целью является создание междисциплинарного академического пространства на базе Санкт-Петербургского государственного университета для диалога представителей гуманитарной, социальной и естественнонаучной областей и совместного обсуждения студентами и молодыми учеными вопросов религии, науки и образования в современной России.

МЕТАМОРФОЗЫ САКРАЛЬНОГО В ЭПОХУ ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА

Через оппозицию «сакральное – профанное», ставшую традиционной, рассмотрено бесчисленное количество социокультурных проблем, а философы и религиоведы давно отстаивают тезис об утрате сакральных измерений современности: мы живем в «мире без сакрального» (М. Элиаде), в парадоксальной ситуации, когда нам недоступен даже опыт переживания священного в его традиционных экзистенциальных основаниях и современная культура характеризуется «утратой сакрального». Одновременно и парадигма секуляризации культуры подвергается пересмотру: появляются идеи о том, что религиозные основания многих сфер жизни современного человека никуда не исчезли, а вместо секуляризации стоит говорить о постсекуляризации. Сакральное прошлых веков, выявленное на материале архаичных культур и периферии цивилизованного мира, вновь возвращается, но теперь оно может быть экстраполировано и на индустриальную цивилизацию.

Вместе с тем, несмотря на такое явное присутствие сакрального в целом ряде фундаментальных философских интуиций и рационализаций, определенность самого концепта не является достаточно однозначной и понятийно отрефлексированной, а дискуссия о нем всегда включена в определенный экзистенциальный и культурно-идеологический контекст, который еще необходимо выявить.

В эпоху модерна сакральное многим философам и гуманитариям представлялось в некотором смысле «уходящей натурой». Да и в общем контексте модернистской (атеистической) критики религии сакральное стали воспринимать причудливым атавизмом традиционного общества, отодвинутого на задворки истории прогрессом индустрии и науки или на

периферию, сжимающуюся под напором колониализма. В трудах наиболее известных интерпретаторов концепта сакрального – Э. Дюркгейма, Р. Отто и М. Элиаде – сакральное порой предстает именно таковым. Но уже сегодня известная фраза В. Беньямина о том, что «теология проиграла историческому материализму», переворачивается С. Жижеком на противоположное: «выигрыш всегда обеспечен кукле, называемой «теология». Она сможет запросто справиться с любым, если возьмет к себе на службу исторический материализм, который в наши дни, как известно, стал маленьким и отвратительным, да и вообще ему лучше никому на глаза не показываться» [3, с. 5-6]. В определённом смысле данное явление в общественной жизни обнаруживает связь с утратой идеалов, с потерей доверия к стратегическим целям социального развития. Одним словом, ситуация меняется, и сакральное из своеобразного исключаемого, периферийного явления становится центральным, в том числе и в качестве объекта изучения. На наш взгляд, важен сам переход от одной философской парадигмы интерпретации к другой, поскольку доминирование секуляризации в эпоху модерна сменяется постсекуляризмом эпохи постмодерна. Развёртывание этого процесса порождает и соответствующее мировоззрение.

«Секулярное» нуждалось в учреждении и изобретении, что и было сделано в трудах мыслителей и политической практике Нового времени. Довольно длительная интеллектуальная история секуляризации основывалась на идее устранения религии из различных сфер общества и освобождения человеческого сознания от религиозных идей и сакрального. Исходная рациональность человека и приоритет антропоцентризма при этом постулировались порой не вполне явным образом, но они присутствовали в большинстве теорий секуляризации как фиксация исчезновения сакрального или вытеснения его на периферию западной культуры.

Так, критическая функция религии в современности, в которой она предстает как пространство выражения мнения несогласных, как ересь,

приводит к гегелевской схеме трансформации христианства: от «народной религии», которая просто, нерerefлексивно принимается и вплетена в самосознание и идентичность народа – к «позитивной религии», предписанной властью; и далее – уже к «религии разума». Собственно, последний этап и есть *время секуляризма*, когда религия критикуется с позиции разума и в значительной мере вытесняется из институциональной сферы или отделяется от господствующих институтов общества.

Вера существенно изменяется: из публично признаваемой она ускользает в область непроговариваемого, тайного, интимного – того, в чем не признаются и что скрывают. Вера из формального акта внешнего ритуала, поддавшегося натиску рационализма, находит путь для сохранения. Его цена – как раз потеря явленности и переход в статус «*подвешенности веры*» (концепт Жижека) или «размытой веры». Здесь вера и есть сакральное в его классических описаниях интенсивных переживаний, которые не просто трудно вокализируемы, но, скорее, шокирующе *интимны* и приводят к *безмолвию*. И вне институционализированных практик они именно такими и остаются. Но и традиционные религиозные институты никуда не исчезают: меняется характер не столько религиозного, сколько действительно сакрального, которое, подобно энергии, наполняет не только традиционные формы, но и создает новые.

В связи с этим встаёт вопрос: куда сакральное исчезает, или во что оно трансформируется?

Поскольку бесследное исчезновение вызывает подозрение, поэтому целый ряд фундаментальных понятий – религии, политики и самой социальности – некоторым образом страдают без своего обоснования, логического и онтологического, без концептуализации сакрального. Но обстоит ли дело также с другими сферами? Вполне возможно, так как «дефицит» сакральности испытывают лишь фрагменты реальности, например, политика. Придерживаясь классической эпистемологической модели функцио-

нирования сакрального, которое стремится поглотить профанное, что также ведет к десакрализации, можно сделать предположение: после трансформаций традиционных форм сакральности, девальвации традиционных религиозных форм, проявившихся в деинституционализации, сакральное может «наполнить» иные структуры и формы, в том числе субкультурные, массовидные и элитарно-культурные.

Секуляризация XVII-XIX вв. не столько породила атеизм или «духовный вакуум», сколько вызвала всплеск нового, социального мифотворчества, сопряженного с формированием либеральной и социалистической идеологии. Именно на этой почве возникают некие духовные формы, весьма отличные и от традиционных религий и верований, и от протестантских сект и общин. Речь идет о феноменах теософии, оккультизма и спиритизма, антропософии, таких религиозных организациях, как Свидетели Иеговы и мормоны на Западе, духоборы и хлысты в России, которые в дискурсе конца XX в. попадают в классификацию «нетрадиционные религиозные движения». В это же время в Европе и России начинается «паломничество в страну Востока», соединение европейского рационализма с ориентализмом, официальное богословие вслед за религиоведами признает наличие в верующих христианских массах «народной религиозности» и «двоеверия», накануне Первой мировой войны поднимается волна неоязычества.

Вопрос также и в том, как соотносятся новые и старые формы, или *формальная религиозная сакральность* и *сакральность субкультурная* (интимная, «подвешенная», размытая). Это вопрос о трансформации *сакрального как интенсивного переживания*, лежащего в основе социального и, как показал Жижек, уже не являющегося признаваемым в качестве такового.

Подвешенная и размытая вера и, соответственно, «подвешенная сакральность», в эпоху постсовременности и постсекуляризации более не опираются в такой степени, как в традиционном мире или в эпоху секуляризации, на социальные институты церкви, тесно связанные с властными

институтами. По Жижеку, эти два момента сосуществуют в христианстве, а в плане диалога возникающая дилемма может быть представлена как противоречие между институциональным уровнем веры и личностным, между коммуникацией и собственно верой. Причем это диалектическое противоречие сохраняется на каждом из уровней, поскольку институциональный план анализа должен учитывать не только собственно религиозный диалог как диалог внутри церкви и диалог между религиозными институтами (религиями, конфессиями, церквями) и субрелигиозными формообразованиями, но также взаимоотношение религии и политики, религии и экономики, религии и культуры, общекультурные процессы глобализации. Это всё то, что связано со специфическим феноменом современного «религиозного плюрализма».

Мы ранее для более адекватной репрезентации феноменов религиозного плюрализма вели достаточно эффективный и эпистемологически нейтральный концепт «субкультурные религии», под которыми понимаем *«сакрально-мифологические системы верований и ритуальные практики отдельных социальных групп, институализированные и неинституализированные, образующие ценностные локальные миры, противостоящие базовой – «большой», «взрослой», «материнской» – культуре («христианской», «мусульманской», «социалистической», «либеральной», и т.п.); индивидуальные и коллективные стереотипы поведения и способы деятельности, воплощенные в специфических знаково-символических формах, социокодах, формах сознания и структурах личностной идентичности. С этим связана субсистема стилей и стилового поведения, отличающая образ жизни той или иной религиозной субкультуры; групповые формы религиозно-общинной жизни, культурные и жизненные стандарты как специфические продукты неинституализированного (маргинального, «теневого» и т.п.) духовного производства и неофициальной массовой культуры»* [5, 6]. Такую веру эпохи постсекулярности Жижек и назвал «подвешенной верой». Исходя из такого по-

нимания «подвешенной», «размытой» веры и «подвешенной сакральности», целесообразно ввести понятие «субкультурная сакральность», которое более строго передаёт специфику данных феноменов.

«Субкультурная сакральность» больше не опирается на традиционные институты церкви, так или иначе тесно связанные с институтами власти, а всё более смещается в сферу неформальной, субкультурной самоорганизации малых социальных групп и частную жизнь человека. С этой позиции в качестве примера «субкультурной сакральности» и попытки преодоления противоречия между институциональным и личностным уровнем веры можно рассматривать и христианский *экуменизм как проект сакрализации современной и постсовременной культуры*, так как, несмотря на длительный период секуляризации, в настоящее время христианство как религия остаётся господствующей в мире. На примере экуменизма становится очевидным, что институционализация сакрального связана со стремлением религий присвоить и приспособить личную веру, сублимировать живую энергию религиозного чувства в одной или многих организационных формах. Изменение в самой вере, появление феноменов «подвешенной веры» и «субкультурной сакральности», а также кризис самих традиционных и нетрадиционных институтов отражают специфику деинституализации сакрального в постсовременной культуре. Экуменизм можно рассматривать и как попытку поиска новых институциональных форм для «поимки» такой религиозности и «подвешенной», «размытой», *снятой, субкультурной сакральности*. В том числе и межконфессиональной по своей сути, что также можно рассматривать как опасность для экуменического движения в форме диалога (в узком смысле) внутри христианства.

Многие ответы, возникающие перед нами в ходе анализа экуменизма как попытки преодоления двойничества институциональной / неинституциональной и подвешенной, субкультурой сакральности и веры, Жижек, например, пытается дать путём введения концепта Другого (явное влияние

французского «этического диалогиста» Э. Левинаса и его последующих подражателей). Логично возникает необходимость введения для наиболее полной репрезентации «подвешенной» / субкультурной сакральности такого нового концепта как *духовность*, который является философско-культурологической рефлексией на утрату этого экзистенциального основания. Жижек пишет о моде на этот концепт, к которому прибегают в тот момент, когда вера уходит.

Динамика представлений о духовности в отечественной, в том числе современной, и западной философской традиции сама подводит нас к необходимости пересмотра смыслов фундаментальной категории «дух» и понятия духовности [4, с. 17]. Мы не будем рассматривать все современные отечественные трактовки «духа», «духовного» и «духовности», так как им посвящены целые докторские диссертации. Современное значение понятия «духовность» имеет смысл, связанный не столько с сакральным, сколько *с изменениями в традиционных религиозных институтах, с поисками альтернативных, субкультурных религиозных учений и индивидуализацией веры как таковой.*

Можно сказать, что речь идет о вечных «качелях» рационального и иррационального, внешнего и внутреннего, институционального и внеинституционального. Роберт Фуллер в своей книге «Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America» (Oxford University Press, 2001) как раз описывает такое состояние, когда значительная часть американцев считает себя верующими, но не религиозными (не напоминает ли это нам «хладнотёплых» героев Ф.М. Достоевского?!). Таковым, как он говорит, оказывается каждый пятый житель Америки. И это из-за того, что слова «религиозный» и «верующий» долгое время, до XX века, были синонимами. Сейчас они различаются, прежде всего, через оппозицию «общественного» и «личного». Под влиянием научных знаний, с расширением осведомленности в области религии лояльность традиционным религиозным

институтам уменьшается. Слово «верующий» все более ассоциируется со сферой *личных переживаний*, находящейся в оппозиции со сферой религиозного, институционализированной областью формальных ритуалов и доктрин.

Р. Фуллер определяет «верующих, но не религиозных» через эти оппозиции: «Те, кто относит себя к «верующим, но не религиозным», отвергают традиционно организованную религию как основное – или даже самое ценное – средство, способствующее их духовному росту. Многие имели негативные впечатления, связанные с церковью и церковными лидерами. Например, они могли воспринимать церковных лидеров как более озабоченных строительством и организацией, чем укреплением духовности, как лицемерных, как ограниченных. Некоторые могли переживать различные формы эмоционального и даже сексуального насилия. Покидая официальные религиозные организации, эти люди заменяли их индивидуальной духовностью, которая предусматривала выбор из широкого спектра альтернативных религиозных философий. Они обычно рассматривают духовность как путешествие, связанные с достижением собственного роста и развития» [8, р. 6.]. В этом ограниченном пространстве, возможно несколько страдающем от ограниченного культурно-экзистенциального контекста, один из наиболее очевидных смыслов – *преемственность*. Вопрос в том, что же произошло с традиционными формами религиозности и сакральности, соответствующим образом оформленными, который можно задать, остается в рамках уже известной нам парадигмы секуляризации.

В этом контексте *духовность замещает религиозное*, претендуя на содержание «подлинной сакральности». Можно сказать, что претензия к смыслу концепта «духовности» состоит в подозрении в её «подлинности». Тем не менее, в таком ключе *духовность является снятым сакральным*. Поскольку снятие предполагает уничтожение и сохранение в измененном виде, то можно допустить существование двух процессов: *уничтожения сакрального и его превращения как раз в нечто иное – духовность*.

Духовное как возвышенное находит своё бытие в различных формах современной мифологии: от искусства (особенно кино) до политической мифологии, использующей сакральное как «духовное и возвышенное» манипулировании массами.

Сегодня формы и способы передачи духовного как «возвышенного» весьма разнообразны: образы жуткого и притягательного, вызывающего страх, возмущение, влечение, даже любовь и обожание, сосредоточены в реальности современного кинематографа. Миф, который пытались возродить и создать Ж. Батай, Р. Кайуа и другие теоретики и практики «современного мифотворчества» 30-х годов XX века, как никогда близок к реальности именно в кинематографе. Да и кинематограф в 30-е годы – и не в одних «тоталитарных» Германии или СССР, но и во вполне «демократических» США – был не столько «самым демократическим из искусств» (В.И. Ленин) и «фабрикой грёз» для массового потребителя, сколько «фабрикой политической мифологии». Таковым он остаётся и до сих пор, получив в пользование для распространения «грёз» медийные технологии: телевидение, интернет и рекламу. Кинематограф, понимаемый как искусство иллюзии, и массмедийные техники воспроизводства *симулятивной реальности* принципиальным образом противопоставлены традиционным культурным практикам, в том числе классическому (нормативному) искусству и литературе.

Уже Бенямин, совершенно непонятый современниками философ и литератор, писал в межвоенные годы об утрате «ауры», присущей аутентичным объектам традиционного мира: «Репродукционная техника, так можно было бы выразить это в общем виде, выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции. Тиражируя репродукцию, она заменяет уникальное появление массовым. А позволяя репродукции приближаться к воспринимающему ее человеку, где бы он ни находился, она актуализирует репродуцируемый предмет. Оба эти процесса вызывают глубокое потрясение традиционных ценностей – потрясение самой традиции, представляющую обратную сторону переживаемого человечеством в настоя-

щее время кризиса и обновления» [1, с. 196]. Беньямин отмечал, что эти процессы находятся в тесной связи с социальными изменениями, а именно массофикацией общества. Масса является потребителем тиражируемых обезличенных объектов. Наиболее полным выразителем этих процессов является кино.

У Беньямина параллели между религиозным и кинематографическим сознанием выстраиваются и через обращение к категории «созерцания» (будем помнить, что для греков «созерцание» и есть «теория»). По Беньямину, созерцание присутствует в них обеих, но различным образом. Созерцание мистическое направлено внутрь себя, созерцание в кинематографе – внешнее. «Сосредоточенности» первого противостоит «рассеянность» второго. Он говорит о нём, как о навыке в контексте изменения перцептивной способности человека. Человек созерцает киноизображение ослабленно, не внимательно, его взгляд рассеян. Это опыт, который культивируется кинематографом, созвучен опыту жизни современного человека. Говоря в общем, Беньямин проводил идею о принципиальном отличии кинематографа, практик видения, которые он несет, от предшествующей «классической культуры» (к ней, следуя контексту, он относит и урбанистическую культуры раннего модерна). Опыт кино для него разрушителен и чужд этой культуре. И мы можем продолжить, что вместе с основаниями этой культуры кинематограф (и массмедиа в целом) и создаваемые им «грёзы» разрушают и сложившиеся религиозные представления.

С помощью кинематографа, когда он выступает в роли инструмента, и в нем как в практике видения, дающей существенно новый опыт мировосприятия, происходит «расколдовывание» мира. Даже физическая реальность (что говорить о реальности социальной?) предстает перед человеческим сознанием в совершенно ином свете, причем в прямом и переносном смыслах. То, что ранее было *мгновением*, теперь зафиксировано на пленке и не только может быть подробно рассмотрено, но также воспроизведено, повторено бесчисленное количество раз. Здесь создаётся та *экси-*

стенция времени, когда в мгновении сходятся прошлое, настоящее и будущее (Фауст: остановись мгновенье...), загадку которого не столько отгадывало, сколько загадывало нам мышление М. Хайдеггера, начиная с «Бытия и времени» (опять же время расцвета кинематографа и популярности «в узких кругах» Бенямина).

Как раз это Бенямин и называл открытием *визуального бессознательного*, того, чего мы не видим, но что составляет *подлинную реальность нашего существования*. Хотя здесь как раз и возникает главный вопрос относительно природы кинематографа: насколько открываемая им реальность является «физической»? Как показал еще М. Фуко в целом ряде своих работ по «археологии знания», любая реальность, как и любой объект реальности, возникает в рамках определенного дискурса, то есть совокупности высказываний, объединенных по определенным признакам. И физическая реальность, открытая кинематографом, как и любым другим медийным мифотворчеством, не является некоторой «беспристрастной» реальностью. Она возникает в рамках определенного дискурса: в случае кинематографа на пересечении дискурса техники и дискурса секуляризации, то есть «расколдовывания» мира. Следовательно, эта процедура «расколдовывания» является на деле обратным, то есть «заколдовыванием», если пользоваться теми же концептами: очарованием и мистифицированием «культурным» и «политическим» мифом.

И даже если отвлечься от вновь возникшей парадигмы секуляризации, кинематограф и массмедиа «заколдовывают» реальность непосредственным образом в силу своей миметической, вернее *симулятивной*, природы. Здесь мы оппонируем Бенямину в той части, что якобы кинематограф – нечто «совершенно новое». Кинематограф, как и все медийные технологии, продолжает «историю» сугубо человеческого освоения мира с помощью *мимесиса* – вторичного, подражательного воспроизводства «истинной», онтологической реальности, которой для Платона, первооткрывателя подражательности нашего мира, и была реальностью сакрального,

божественного «мира идей». Эта «культурная подражательность», возможно, является на сегодняшний день вершиной того длительного процесса, который начался от момента возникновения человека и продолжается по сей день.

Беньямин указывал на специфическое *время кинематографа*. Главная его черта – *одновременность*, которая связана с возможностью фиксации *мгновения*. Такое время можно назвать *временем события*. Но, в отличие от фотографии, которая так же фиксирует *мгновение*, кино обладает возможностью *повторения*. И если это не *мифическое время цикла*, то, по крайней мере, его возможность. Интересно, что именно в 30-е годы Хайдеггер обращается к творчеству Ницше, особенно к его *мифу о вечном возвращении* того же самого [7]. Мифологический хронотоп, время-пространство, в котором возможно все, без исключений, вполне относится и к *хронотопу кинематографа*. Реальность, с которой мы сталкиваемся в кинематографе, и есть реальность безграничных возможностей. Ограничения начинают действовать за пределами кинозала после возврата в обычную, повседневную, рутинную жизнь. Говоря образно, «бог из машины» творит идентичные формы идеального: технические призраки ничем не отличаются от призраков ритуальных, созданных в экстазе праздника и мифологического «представления». И даже на уровне этимологии «медиа» и медиа-техника, которой кино и является, родственны «медиуму», проводнику и посреднику с миром сверхъестественного, как и в «комедии», где действует «посредник», «трикстер».

Вот в этом своём бытии духовное как «возвышенное» – медиум в сфере «высокой культуры», где на него падают отсветы сакрального и божественного. В пространстве массовой культуры духовное превращается в «трикстера», так же посредника, который снимает ментально-логическую дихотомию «сакральное – профанное». Духовное в сфере институциональной выступает как экуменизм, который пытается снять дихотомию «сакральное – мирское», превращенное в «церковное – мирское». «Духовное» и выполня-

ет эту функцию медиума и трикстера, выступая тем мостиком, по которому «подвешенная вера» и субкультурная сакральность «перебегают» в собственно культуру, надевая маскарадные маски «возвышенного» и «прекрасного». С этих позиций сакральное и может быть только небожественным сакральным или *симулируемым, маскаратно-медийным сакральным*. Это и есть конкретный и реальный механизм «снятия» сакрального в духовном и возвышенном.

С этих позиций сакральное и может быть только небожественным сакральным или *симулируемым сакральным*, о чем пишет и Ж. Бодрийяр: «Ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит из-за размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния» [2, с. 9]. Возвышенное создает *сакральное как симулякр* и предметно-буквально – как призрак и через изображение призраков.

Призрак сакрального есть не что иное как «неживое» сакральное. Оно является результатом симуляции. Симуляция как воспроизведение некоего исходного образца, подражание ему, копирование так же представляет собой не что иное, как мимесис. И если тезис об утрате сакрального верен, или мы с ним согласны, то возвышенное уже не приводит к сакральному по принципу подобия, а создает симулякр, *призрак сакрального*. Ему уподобляется и содержание кинематографа, которое практически с момента возникновения обращается к образам призраков и различных «живых мертвецов». Их перечень чрезвычайно разнообразен, от непосредственно призраков до более «материальных» вампиров и оборотней. Причем последние – наиболее популярные персонажи современного кино. И если их изображение, присутствие в кинематографической призрачной реальности не случайно, то они, подобно симптому, указывают на призрак сакрального.

Итак, подводя итоги, можно отметить, что изменения в религиозной вере и появление феноменов «подвешенной веры» (Жижек) и «субкультурной сакральности» в контексте кризиса традиционных и нетрадиционных социокультурных институтов характеризуют специфику феноменологии сакрального в современной культуре. На примере проекта экуменизма становится очевидным, что феномены «подвешенной» веры и субкультурной сакральности конституируют бытование и осмысление сакрального в постсекулярном мире.

Понятие духовности, отражающее современное состояние одноимённого феномена, необходимо рассматривать в контексте пары понятий «секуляризация – постсекуляризация». Это пространство, понятийное и феноменальное, по своей сути – пространство глобализированного мира западноевропейской цивилизации, которому свойственен религиозный релятивизм с соответствующим субъектом, выстраивающим свою «индивидуальную религию». Духовность замещает религиозное в современной культуре, претендуя на содержание «подлинной сакральности». Претензия к концепту «духовности» в подозрении в ее «подлинности». В таком ключе духовность является *снятым сакральным*. Снятие сакральности осуществляется через «субъекта, предположительно верящего» (Жижек), который может быть «ориентализированным» или историческим *другим*. Принятие веры таким субъектом осуществляется при том условии, что риски принимает на себя другой (позиции «я верю сам, но в то, что безопасно» и «верю в то, что сам захочу»).

И, наконец, снятие сакрального в духовности есть результат диалектического противоречия между сакральным и профанным, к которому приближение к сакральному, расколдовывание мира, не ведет к банальному «апокалипсису» смешения всего и вся во взаимной обратимости, а к еще одному акту основания символического в культуре, номинированного «духовностью».

Наше положение о трансформации сакрального и переходе его в новые формы и сферы находит целый ряд подтверждений. И если стоит соглашаться с тезисом об угасании сакрального в современности, то только с той оговоркой, что сакральное «переселяется» из сферы «непосредственной» реальности «человека религиозного» в воображаемую реальность современного, «массового человека». Сакральное даже становится ближе в некотором смысле к человеку, поскольку занимает сферу культурной реальности (кино, массмедиа и т.д.). Радость и страх в их интенсивном переживании зрителем могут не соотноситься с определенным религиозным чувством, но часто – с экранным образом сверхъестественного.

В современной культуре сакральное уходит из сферы «непосредственной» онтологии человека в воображаемую реальность и занимает сферу «возвышенного» – кинореальности, массмедиа и современного мифотворчества. Возвышенное становится синонимом и аналогом сакрального, его превращённой формой. Происходит парадоксальный переход от веры в то, что невидимо, в неверие в то, что видимо, при этом сохраняется интенсивность чувства и переживания столкновения с чем-то «совершенно иным» и «другим», будь оно осмысливаемо в виде возвышенного как сакрального или коллективно-бессознательного. Вектор трансформации сакрального в постсекулярной культуре связан с переходом сакрального из сферы «непосредственной» (онтологической) реальности в воображаемую (конструируемую) реальность «возвышенного» и опосредуется духовностью как снятой сакральностью.

Список литературы:

1. Беньямин, В. Учение о подоби: медиаэстетические произведения / В. Беньямин ; [пер. с нем. И. Болдырева и др.]. – М.: РГГУ, 2012. – 287 с.
2. Бодрийяр, Ж. Прозрачность Зла: сб. эссе / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Жижек, С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / С. Жижек; пер. с англ. С. Кастальского. – М.: Европа, 2009. – 334 с.

4. Некрасова, Н.А. Феномен духовности: бытие и ценность: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / Н.А. Некрасова ; [Иван.гос. ун-т]. – Иваново, 2002. – 303 с.

5. Римский, В.П. Феномен субкультурных религий / В.П. Римский, О.Н. Римская. – Saarbrücken, Germany: LAP LAMBERT Akademik Publishing GmbH&Co.KG, 2012. – 134 с.

6. Римская, О.Н. Современное мифосознание и субкультурные религии / О.Н. Римская, В.П. Римский// Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. – №8 (128). – Вып. 20. – Белгород, 2012. – С. 67-74.

7. Хайдеггер, М. Ницше: в 2 т. / М. Хайдеггер; пер. с нем. А.П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – Т. 1. – 603 с.

8. Fuller, R. C. Spiritual, but not religious: understanding unchurched America / R. C. Fuller. – Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2001. – 212 p.

Гресь Е. Е.

РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ О ВЛИЯНИИ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И СПОРТА НА РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА

История формирования и развития представлений о "человеке телесном" насчитывает не одно тысячелетие. Анатомия, физиология, антропология и биомеханика накопили огромный материал о теле как биологическом феномене, о природном фундаменте человеческого бытия. Широкое распространение получает изучение вопроса о соотношении социального и биологического в человеке. Тем не менее, целостный анализ ценностного аспекта телесности в современной исследовательской практике носит скорее фрагментарный характер.

Отсутствие философского осмысления телесности значительно сказывается на изучении феномена физической культуры и спорта. Восприятие, оценка спортсменом телесности, осмысление ее места в структуре личности и в социальном контексте, а также анализ проблемы взаимодействия с духовным началом, и понимание места на индивидуальной ценностной шкале – вот то исследовательское поле, в рамках которого предстоит работать.

Дихотомия «духовного» и «телесного» наиболее остро встает в религиозном контексте.

С точки зрения большинства религиозных систем человеческое бытие подразумевает примат духовно-нравственных целей и идеалов, которые позволяют упорядочить сферу душевных переживаний и желаний, а телесную жизнь ввести в предполагаемые рамки. Религиозные организации все большее внимание уделяют спорту как виду деятельности, обладающему значительным потенциалом в аспекте формирования ценностей и идеалов гармоничного человека. Этот процесс находит отражения в коренном повороте религии, к пересмотру отношения к этому вопросу. При всех фактах дистантного взаимодействия религии и религиозных организаций со спортом, подобная тенденция носит пока скорее потенциальный характер. Сам феномен современного спорта пока вне религиозен, об этом свидетельствует отсутствие официальной и негласной политики отбора спортсменов с точки зрения их вероисповедания; возможность одеваться спортсменам в ту форму, которая допускается их религиозными канонами; предоставление возможности использования религиозной символики.

Но автора интересует скорее не проблема институций, а специфика индивидуального религиозного сознания спортсменов. Для реализации указанной цели автор разработал опросный лист, содержащий вопросы, позволяющие выявить влияние религиозной ориентации на восприятия тела как субъекта и объекта спортивной деятельности:

1) влияния внешних параметров на успех в личной жизни и спортивной карьере.

2) образ идеального тела через набор характеристик, присущих ему.

3) влияние религиозного мировоззрения на методики улучшения и модернизации тела.

4) решение противоречия «душа-тело»

5) отношение религиозных организаций к физической культуре и спорту

В анкету включены закрытые, полужакрытые, открытые вопросы; они позволяют респонденту высказаться как в открытой, свободной форме, так и выбрать один из предусмотренных вариантов ответа. Лексика опроса, использованная терминология, коррелирует с уровнем компетенции опрошенных.

Структурно анкета делится на три части: первая, «паспортичка», содержит запрашивания о статусе респондентов, вторая - вопросы о мотивации, оценках и мнениях, а также проективные вопросы, касающиеся поведения в смоделированной автором ситуации с использованием приемов социологического воображения, третья часть предполагает оценку респондентами понятия "телесность".

Так называемая социологическая «паспортичка» включает в себя вопросы: о половой принадлежности, о возрастной, о выбранном виде спорта, об уровне соревнований, в которых респондент принимает(ал/ала) участие (для выявления степени профессионализма спортсмена, а в дальнейшем - величины изменений мировоззренческих установок и религиозных ориентиров в связи с повышением степени риска и заинтересованности в спортивном результате).

Вторая часть анкеты содержит вопросы о личной вере, о конфессиональной принадлежности, о посещении религиозных культовых зданий, о

совершении религиозных действий и другое. Были предусмотрены и вопросы об индивидуальных и/или общеспортивных приметах.

Третья часть анкеты включает анализ респондентского восприятия собственного тела, возможности его конструирования и модернизации, влияния на карьеру и личную жизнь спортсменов, оценку религиозной составляющей в контексте мотивации и ценностной ориентации спортсменов, разрешение мировоззренческого противопоставления души и тела, а также мнение по поводу отношения к физической культуре и спорту религиозных организаций.

Подобные исследования, по мнению автора, позволят ближе подойти к изучению человека как единства внешнего и внутреннего.

Библиография:

1. Аванесова, Г.А. Трактровка духовной культуры и духовности в отечественной аналитике в прошлом и теперь// Вестник МГУ. Философия.1998. - № 4
2. Зарубов А. К вопросу об отношении русской православной церкви к спортивному движению. На рубеже XXI века. Год 1999: Науч. альманах / Московская гос. акад. физ. Культуры, 1999.
3. Корнеева В. А. Виды и ресурсы спортивной мобильности как инструменты softpower в реализации интересов национальной и региональной политики стран// Дискурс-Пи: Научный журнал, 2015.№2(19).
4. Столяров В.И. Философско-культурологический анализ физической культуры// Вопросы философии, 1988
5. Frank, A. For Sociology of the Body: an Analytical Review / A. Frank // The Body: Process Cultural Theory. L.: Sage, 1991
6. Thomas C.E. Sport in a Philosophic Context. Philad., 1983.

ЕРЕСИОЛОГИЯ КАК НАПРАВЛЕНИЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ПОСТИЖЕНИЯ РЕЛИГИИ

История развития ересей насчитывает немалое число своих исследователей, которых, пожалуй, может показаться даже чрезмерно много. Однако следует учесть, что подобное впечатление возникает всего лишь из-за традиции относить к ересиологам не только (и не столько) тех, кто беспристрастно или, тем более, сочувственно относится к еретикам, но главным образом оппонентов и преследователей последних. Кроме того, не следует сбрасывать со счетов также и те случаи, когда ересиологические и еретические задачи весьма успешно совмещаются в работе одного и того же лица, поскольку не приводят его к каким-либо концептуальным противоречиям или иным подобным осложнениям. В самом деле, исследовательский взгляд, направленный на определенную группу ересей и, к тому же, обычно выраженный в строго заданном аспекте, не исключает у автора либо наличия еретических идей из другой группы непозволительных «уклонений», либо параллельной формулировки иных, запрещенных конкретной догматикой аспектов. Обвинение в противоречии, при этом, неправомерно, поскольку, во-первых, здесь наблюдается разнонаправленность целей относительно одного и того же объекта-ереси, а во-вторых, противоречие обычно является только кажущимся (это, чаще, присущий любой аналитической деятельности процесс осознанного/неосознанного выделения нескольких метауровней).

Случается также, что ересиологи, изначально ставящие своей целью критику и опровержение чьего-то еретического мнения, в процессе рассуждений сами впадают в гораздо большее «уклонение». Самые яркие здесь фигуры – это Тертуллиан и Ориген, которые широко известны в хри-

стианстве как борцы за чистоту его вероучения, но обычно замалчиваются в качестве еретиков. Между тем, первый был монтанистом и антидиокорианитом, а второй – ересиархом, то есть человеком, создавшим собственную, оригинальную доктрину-ересь (и даже давшим ей собственное имя – оригенизм), которая была осуждена на Константинопольском 543 г. и V Вселенском соборах. При этом ересиологи, являющиеся одновременно и еретиками, часто оказываются более талантливыми и продуктивными, нежели собственно ересиологи, а в общем количестве исследователей данного направления (достигающем в настоящее время почти полутора тысяч) они составляют всего лишь пятую часть [13, с.288-308].

Несмотря на то, что автономного исследовательского статуса ересиология не имеет, в осмыслении проблем христианской ереси следует признать наличие давно сложившегося направления, специально посвященного осмыслению ересей и еретических процессов. Это направление существует в виде богатой традиции, нашедшей отражение в огромном массиве литературы. Среди авторов имеются философы, историки, культурологи, социологи, религиоведы и, главным образом, теологи/богословы. И хотя аспекты, которые подвергаются ересиологическому осмыслению, весьма разнообразны, тем не менее, всю литературу, посвященную данной проблематике, принято условно подразделять на две группы – богословскую и светскую, – с признанием некоторого приоритета за первой (приоритета в плане повышенного внимания к проблематике и соответствующего количества производимых исследований).

Наиболее обширной (в основном богословской) отечественной литературой, в которой затрагиваются вопросы ереси, следует признать труды авторов XIX в., в которых содержатся главным образом обличительные характеристики еретических учений. Среди таковых особенно значимы работы Н.И. Барсова, В.А. Никольского, И.И. Малышевского, О. Левицкого, А.К. Бороздина, И.В. Арсеньева, С.Д. Маргаритова, А.И. Гренкова, И. Па-

нова, Д.В. Гусева, Е.К. и Е.И. Смирновых, И.И. Малышевского, С.В. Максимова, Л.М. Багрецова, А.Н. Потехина, Н.Н. Глубоковского, В.З. Завитневича, А.С. Пругавина, В.В. Качановского, К.В. Кутепова, Н.С. Суворова, Б.М. Мелиоранского, В.А. Соколова, В.Н. Самуилова. Кроме того, вопрос о ересь затрагивается в многочисленных сочинениях по истории церкви (главным образом русской), где, правда, о ересь или просто упоминается, поскольку сам факт их существования игнорировать невозможно, или рассказывается о борьбе, которую вела церковь с конкретными еретиками и их учениями. Таковы, например, «Краткая церковная история» митрополита Платона, труды киевского митрополита Евгения Болховитинова, «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в.» Иннокентия (Смирнова), «Очерк истории христианской церкви» В.Я. Михайловского, «История русской церкви» архиепископа Филарета, «История Церкви от Рождества Господа нашего Иисуса Христа до наших дней» аббата Р.Ф. Гетте (в православии отца Владимира), «История вселенских соборов» епископа Иоанна (Митропольского), «Лекции по истории древней церкви» В.В. Болотова, «Иоанн Скот Эригена и его отношение к богословию восточному и западному» А.И. Бриллиантова, «История русской церкви» Макария (Булгакова), «Краткий очерк истории православных церквей – болгарской, сербской и румынской» Е.Е. Голубинского, «О свободе совести. Опыт исследования вопроса в области истории Церкви и государства с I по IX вв.» В.Ф. Кипарисова, «Ереси и расколы первых трех веков христианства» А.М. Иванцова-Платонова, «Очерк истории церкви в Англии от XI в. до реформации» Н.Д. Белороссова, «Из истории иностранных вероисповеданий в России» Д.В. Цветаева, «Вселенские соборы» и «История разделения церквей» А.П. Лебедева, «Руководство по истории русской церкви» А.П. Доброклонского, «История православной христианской церкви» В.Х. Преображенского, «Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах

рационалистических и мистических» Н.И. Ивановского. Касаясь вопросов ересей, большинство авторов придерживаются точки зрения, принятой в патристике, и видят в них только проявление религиозных исканий и чувств локальных религиозных групп, мало влиявших на историю христианства.

В XX в. в трудах церковных историографов, богословов и, порой, рядовых священников ересям уделяется гораздо больше внимания, и исследуются они глубже, чем прежде. В первую очередь это относится к «Истории христианской церкви» Н. Тальберга, «Истории догматических движений в эпоху вселенских соборов» А.А. Спасского, «Расколам, ересям, сектам» С.В. Булгакова, «Истории Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)» М.Э. Поснова, «Обзору русских сект и их толков» Т.И. Буткевича, «Предшественникам Реформации» П.Д. Городцева, «Соборам в русской церкви до половины XV в.» Н.П. Добронравова, «Исследованиям по социальной истории Англии в средние века» П.Г. Виноградова, «Курсу истории Средних веков» А.А. Васильева, «Чешским братьям в своих конфессиях» И.С. Пальмова, «Истории Русской Церкви» А.В. Карташева, «Современной жизни в расколе и сектантстве» М.П. Чельцова, работе «Христианства нет без церкви» архимандрита Илариона (Троицкого). На рубеже XX–XXI вв. – в связи с теми религиозными изменениями, которые происходят в России, – широкой аудитории становятся доступными ересиологические работы служителей культа и близких им, апологетически ориентированных по отношению к православию светских авторов. Среди них следует отметить книгу митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, в которой рассматриваются ереси и секты в России, работы А.Л. Дворкина «О некоторых подходах к методологии православного сектоведения» и «Сектоведение. Тоталитарные секты: Опыт систематического исследования», а также ряд публикаций А. Кураева.

В соответствии со своей конфессиональной позицией, русские богословы смещают акцент изложения в сторону ересей, имеющих отношение к русской православной церкви, и, при этом, особое внимание уделяют проблеме генетической преемственности еретических идей. Что касается отечественной светской ересиологии, то наиболее значимые здесь работы также появляются лишь в XIX в. Это, в основном, фундаментальные исследования по истории государства российского (выполненные Н.И. Карамзиным, В.О. Ключевским, С.М. Соловьевым, Т.Н. Грановским, Н.Ф. Каптеревым) и истории ряда европейских государств (работы С.В. Ешевского, М.С. Корелина, Н.А. Осокина, В.И. Герье, С.Г. Лозинского, И.В. Лучицкого). Кардинальное же изменение традиционного клерикального или близкого ему взгляда на ереси связано с именем Н.И. Костомарова. Согласно его подходу, ересь следует считать не столько внутрицерковным спором, сколько социальным явлением. Н.И. Костомаров вводит в русскую историографическую литературу термин «реформационное движение», который используется для обозначения ересей (в дальнейшем этот термин получает распространение в советской ересиологии). Тем не менее, среди историков XIX в. взгляды Н.И. Костомарова должной поддержки не получают (исключение составляет лишь А.И. Никитский), основными их приверженцами становятся исследователи XX в.: А. Дреус, П.М. Бицилли, Ф.Ф. Зелинский, В.А. Керенский, Р.Ю. Виппер, Л.П. Карсавин, Н.М. Никольский, Д.М. Петрушевский, О.А. Добиаш-Рождественская.

Особенностью работ советских авторов становится их опора на марксистскую методологию и соответствующая оценка места как всего христианства в мировой истории, так и православия в истории России, о чем свидетельствуют труды Н.А. Сидоровой (о французских ересьях XI – нач. XII вв.), С.Д. Сказкина (о ереси апостольских братьев в Италии), Н.А. Бортника (о еретических движениях в Италии XIII в.), К.Н. Юзбашяна (о павликианстве), Е.В. Кузнецова (о движении лоллардов в Англии), В.Л.

Керова (о вальденстве, а также ереси бегинов и бегардов в Провансе), Ю.М. Сапрыкина (об учениях Дж. Болла и Дж. Уиклифа), Б.Т. Рубцова, А.И. Озолина, П.И. Резонова и Н.А. Гусаковой (об идеях таборитов в гуситском движении), М.М. Смирин (о народной реформации Т. Мюнцера), А.Н. Чистозвонова (об анабаптистах), А.Н. Чанышева (о протестантизме), Л.Н. Митрохина (о баптизме). Такой же подход наблюдается в исследованиях В.Д. Бонч-Бруевича, И.А. Боричевского, А.Д. Удальцова, Н.М. Никольского, А.А. Зимина, Ю.П. Францева, С.А. Токарева, Н.А. Казаковой, Е.А. Косминского, А.Б. Рановича, М.М. Елизаровой, А.И. Клибанова, Я.С. Лурье, Л.В. Черепнина, В.И. Корецкого, И.А. Крывелева, О.Л. Вайнштейна, Я.А. Ленцмана, Г.М. Лившица, А.П. Каждана, М.М. Кубланова, Ф.И. Федоренко, Е.М. Штаермана, Е.В. Гутновой, В.И. Рутенбурга.

И хотя пик интереса к еретичеству приходится на 60–70-е гг. XX в., на рубеже XX–XXI вв. интерес к данной проблематике опять возрастает. В этом отношении интересны работы Г.Г. Майорова, В.В. Соколова, Н.С. Борисова, И.С. Свенцицкой, В.В. Милькова, А.Р. Корсунского, Б.А. Рыбакова, С.А. Исаева, В.Ф. Пустарнакова, А.Ф. Замалеева, М.К. Трофимовой, Я.Н. Щапова, Ю.К. Бегунова, М.В. Дмитриева, Л.Е. Морозовой, В.П. Оргиша, В.Я. Саврея, М.С. Иванова, А.Л. Ястребицкой, Ю.В. Тихонравова, В.И. Гараджи, А.Д. Сухова, В.В. Самаркина, А. Григоренко, А.Я. Гуревича, Э.Ю. Соловьева, А.В. Юдина, К.И. Никонова, З.А. Тажуризиной, Г.Л. Курбатова, Л.П. Сушкевич, В.А. Федосика, А.Л. Хосроева, Н.Ф. Дубровина, Л.П. Лаптевой, М.М. Казакова, Р.В. Светлова, Р.А. Ивановой, С.Б. Филатова, И.И. Ивановой, Д.А. Таевского, А.И. Алексеева. При этом доступность результатов ересиологических исследований, проведенных русскоязычными авторами⁹⁹, не снижает достоинств и значимости работ авторов зарубежных. Это, начиная с самых ранних этапов связанной с христиан-

⁹⁹ Российская ересиология составляет примерно третью часть общего объема работ данного направления.

ством истории, сочинения Иринея Лионского, Ипполита Римского, Епифания Кипрского, Оригена, Августина Аврелия, Иоанна Дамаскина, Алана Лилльского, Иоанна Дунса Скота, Плюке, Р.Ф. Гетте, Э. Ренана, Б. Бауэра, С.П. Палаузова, А.Л. Мейкока, Г.Ч. Ли, А. Юлихера, Г. Буассье, А. Гарнака, А. и Дж. Робертсонов, А. Немоевского, Э. Мейера, Л. Беркхова, Э. Мутье-Руссэ, Э. фон Добшюца, У. Фрэнда, Ж.Ж. Уиллиса, Дж.О. Сандерса, Ю.Н. Данзас, Д. Ангелова, Д. Оболенского, Б. Данэма, Ж. Леффа, Р. Мура, Р. Нелли, Д. Фенлона, Ж. Вербека, Б. Примова, А. Донини, М. Элиаде, М. Малерба, Т. Аннаньяля, Н.В. Порублёва, У. Эко, Ч.У. Гекерторна, Дж.Б. Рассела, Э.Е. Кернса, У. Мартина, Г. Кюнга, Ж. Ле Гоффа, Т. Лейна, Р. Роберсона, Д. и Л. Кон-Шербоков, Г. Василева, П. Стефанова, Г. Йонаса, Х.Л. Гонсалеса, У. Клейна, Дж. Кармайкла, Ж.Р. Ивэнс.

Ересиологами – исходя из представленной картины – можно считать как вообще исследователей ересей и еретических процессов безотносительно к их целевым или аксиологическим установкам (в широком смысле), так и религиоведов, изучающих ереси без специальной цели апологетики или критики последних (в собственном смысле). Что касается исторически сложившейся традиции относить к ересиологам не столько тех, кто беспристрастно относится к еретикам, сколько, главным образом, их оппонентов и преследователей, то от нее пора отказаться. Более того, если все-таки говорить о фундаментальном изучении еретичества, то здесь важно делить мыслителей не на еретиков и их ниспровергателей, а на религиоведов и религиозно пристрастных теологов/богословов (хотя приходится учитывать, что первые в глазах вторых нередко выглядят все-таки еретиками). При этом чаще всего происходит так, что продуктивно заниматься анализом феноменов религиозно-концептуализированного сознания, к которому, безусловно, относятся ереси, оказываются в состоянии лишь те, кто делает это с позиций определенной философии и на ее уровне. И тут в дей-

ствительности не особенно важна субъективная настроенность и самооценка конкретного идеолога¹⁰⁰, поскольку существенными признаются только результаты и другие объективные параметры.

В конечном счете, такое положение вещей приводит к тому, что вся ересиология неизбежно выливается в следующие два главных подхода – философско-религиоведческий и религиозно-философский. Эти подходы, безусловно, различаются по своему отношению к религии, то есть по своим главным задачам-установкам – аналитико-критической в первом случае и исключительно апологетической во втором, – но в первую очередь они различаются по своим предметам. Философское религиоведение, например, направлено на религию в целом, и концептуальная дифференциация внутри него осуществляется, как правило, в зависимости от принадлежности к той общепhilosophической школе, в рамках которой соответствующая религиоведческая проблематика, собственно, и оформляется¹⁰¹. Религиозная же философия, являющаяся компонентом религиозного сознания, ориентирована непосредственно на Бога (или множество богов), и уже ее дифференциация производится сначала по признаку конфессиональности–неконфессиональности и лишь затем – по видам религий и конфессий. При этом неконфессиональное философствование представляет такой божественный образ, который является в той или иной степени абстрактным,

¹⁰⁰ М. Лютер, к примеру, был таким же категорическим противником философии, каким позже проявил себя О. Конт. Но в итоге учение немецкого реформатора стало считаться основой ранней философии протестантизма (хотя и под названием ортодоксальной протестантской теологии), а разрушающий всякое философствование позитивизм сделался одной из главных разновидностей современной философии. Не менее занята ситуация с таким направлением протестантской идеологии наших дней, каким является диалектическая теология: «Диалектическая теология отвергает философию как попытку обосновать познание Бога...», но «Так или иначе Гогартен, Бульман и Бруннер вновь обращаются от Христа к человеку, полагая, что Бог открывается не только в Слове, но и в человеческом существовании, а поэтому философия способна помочь теологу в прояснении Слова Божьего» [Гараджа В.И. Диалектическая теология //Новая философская..., с.655].

¹⁰¹ Так появляются позитивистская, структуралистская, гегельянская, марксистская, нигилистская и прочие философско-религиоведческие учения.

лишенным индивидуальных качеств, и в дальнейшем подразделяется на меж-, над- и внеконфессиональную философию¹⁰². Что касается конфессионального философствования, то таковое – и это очевидно – разветвляется по видам религий и конфессий¹⁰³ (при этом определенная конфессиональная философия может «обслуживать» сразу несколько деноминаций, что отнюдь не означает, будто каждая отдельная конфессия – или, тем более, деноминация – непременно должна иметь выражение в какой-то философии).

В связи с вопросом о философской конфессиональности важно заметить, что особое значение он имеет для христианской философии, которая, главным образом, по конфессиональному признаку и дифференцируется. Данное обстоятельство, в свою очередь, заставляет поставить и другой вопрос – о конкретном характере, конкретном механизме зависимости каждого отдельного типа философствования от каждого отдельного направления христианства¹⁰⁴. Это тем более важно, если учесть, что такая зависимость проявляется далеко не напрямую, а подлинные отличия одного религиозно-философского направления от другого отнюдь не легко обнаружимы. Зависимость философского течения от обслуживаемой ею конфессии может проявляться через множество опосредствующих звеньев и, при этом, совсем не обязательно в феноменах, принадлежащих сфере соб-

¹⁰² Более подробно см.: [14, с.32-40], [13, с.211-212].

¹⁰³ Так возникают христианская, исламская, буддистская и иные религиозные философии, а также такие разновидности, как православная, католическая, протестантская плюс «академическая философия», «метафизика всеединства», неотомизм, тейярдизм, либеральная теология, теология кризиса и др.

¹⁰⁴ Как известно, ранней формой не только христианской теологии, но и христианской философии стала патристика (IV–V вв.), которая, несмотря на то, что делала пока еще первые серьезные свои шаги в идеологии, уже расслоилась на Восточную, в лице Афанасия Александрийского и «каппадокийских отцов церкви», и на Западную, во главе с Блаженным Августином. И хотя окончательное разделение церквей произойдет лишь в 1054 г., но его истоки явно имелись уже в патристике. Кто знает, быть может, в ней же были заложены и причины дальнейших внутрехристианских разногласий и бесконечных конфессиональных делений, вслед за которыми дробилась обслуживающая их философия.

ственно философии (это могут быть, например, теологумены¹⁰⁵ или даже какие-то формы массового религиозного сознания). При этом следует учитывать, что она сама также изменчива и, в свою очередь, также зависима: от времени, от истории, от происходящих в конфессиях и совокупном общественном сознании преобразований. Однако ни в чем другом, пожалуй, нельзя проследить данную зависимость столь отчетливо, как это удастся сделать через те или иные формы религиозно-концептуализированного сознания (хотя эта их жесткая связь нередко приводит к отождествлению христианской философии с философской теологией¹⁰⁶).

Важно заметить, что постоянная, при этом, потребность в сопоставлении между собой также и философско-религиоведческого взгляда с религиозно-философским заставляет признать за первым секулярность, неизбежную ориентацию на научность и объективность, а за вторым – сакральность, лишь декларируемые претензии на научность¹⁰⁷ и зависимость от множества конфессионально-определяемых пристрастий. Указанные различия, конечно же, проявляются и в используемом понятийно-категориальном аппарате, и в основных принципах рассмотрения метафизического (теоретического) и фактологического материала, и в применяемых методах. Особенно важны принципы, среди которых действительно религиоведческими (в конечном счете – научными) являются конкретно-исторический подход, анализ религии в контексте развития общей культу-

¹⁰⁵ Частные богословские суждения недогматического порядка.

¹⁰⁶ См., в частности, [19, с.170].

¹⁰⁷ Особенно интересны в этом плане наблюдения Ю.А. Калинина: «Если раньше в богословии шла борьба за ортодоксальность, малейшее отклонение от догмы считалось ересью и немедленно отвергалось, то теперь самый большой грех – отсутствие даже видимости научности, а прямое отрицание науки осуждается с таким же рвением, как когда-то, во времена Галилея, осуждались научные идеи» [Калинин Ю.А., с.13-14].

См. также: «Объективным элементом христианской философии является также необходимость изучить рациональность некоторых истин Священного Писания... Проблематика такого рода существенно расширяет область рациональных размышлений» [16, с.106-107]; «...воззрения крупного и влиятельного французского историка античной и средневековой науки П. Дюзма..., который в конечном итоге представлял теологическую схоластику как колыбель современного естествознания» [11, с.5].

ры, исследование мировоззренческих вопросов в философском и философско-антропологическом плане, независимость исследовательского подхода от личных предпочтений исследователя, последовательная толерантность, обязательная соотнесенность с нормативно-юридическими решениями вопроса о свободе совести. Закономерным следствием выбранных принципов, естественно, являются также и религиоведческие методы, среди которых обращают на себя внимание каузальный анализ, историзм, типологизация, структурно-функциональный анализ, метод теоретической интерпретации, контекстуальный анализ, феноменологический и герменевтический приемы.

В связи с отмеченными факторами следует подчеркнуть, что большинство религиоведческих методов носят чисто рационалистический и достаточно универсальный характер. Возможно, именно в силу последней причины они столь привлекательны также и для религиозно-концептуализированного сознания, которое временами испытывает серьезный кризис средств, а в настоящее время вынуждено учитывать то обстоятельство, что однажды наметившаяся секуляризация общественной жизни обретает, возможно, необратимый характер, а очередной ренессанс религиозности людей происходит в неспецифических формах. Отсюда парадоксально выглядящее обращение религии (даже если она это делает через философию) к нерелигиозным, то есть секулярным по своей природе методам. Отсюда же явная или скрываемая опора на рационализм даже в тех направлениях религиозной идеологии, которые провозгласили себя его противником.

Так, в современном русско-православном богословии, при его традиционной ориентации на ортодоксальную мистику, явно намечается тенденция к фактической переоценке возможностей рационализма. Один из ведущих богословов игумен Вениамин, например, высказывается здесь следующим образом: «К великому сожалению, богатство православного

богослужения имеет и обратную сторону: ...процент людей с поврежденной психикой ...среди посещающих православные храмы значительно выше их среднего процента в обществе. Эти люди не идут в храмы других христианских конфессий, где меньше пищи для подсознания, где значительную часть богослужения составляет проповедь, требующая размышлений, ...а направляются именно туда, где акцент делается не на ясно звучащем слове Священного Писания или проповеди, а на ритуале, даже самомарево которого их очень привлекает» [6, с.132]. Далее по поводу степени рационализации конкретных христианских конфессий он с тем же сожалением замечает: «“Католичество” и “протестантизм” все еще остаются бранными словами в среде значительной части православных» [6, с.132].

Или еще один, более характерный пример, касающийся позиции А. Кураева – богослова, обладающего одновременно и религиоведческой (философской, научной), и богословской степенями. С одной стороны, он вроде бы выступает против рационализации православного концептуализированного сознания, поскольку именно в ней видит главную причину «пропасти – ереси» [22, с.124], а с другой – утверждает, что «Хотя в богословии не все знание получается научным путем, все же методы научно-гуманитарной работы в богословии и в сравнительном религиоведении вполне уместны» [1, с.521]. Между тем, общеизвестно, что науки (в том числе гуманитарной) вне рационализма попросту не существует, а потому весьма затруднительно предположить, каким именно образом возможно, по рекомендации А. Кураева, использовать ее методы в богословии и при этом «не впадать в ересь».

Тенденция к «обмирщению» религиозно-концептуализированного сознания не вызывает, тем не менее, встречного процесса – сакрализации религиоведения. И это заставляет думать, что лавирование между религиозным философствованием и философским религиоведением станет протекать так же, как и в последние триста лет – по направлению к научности,

рациональности, секулярности. Так было с учениями Б. Спинозы, Г.В. Лейбница, Э. Коллинза, Г.В.Ф. Гегеля. Так случилось с «либеральной теологией» Ф. Шлейермахера, Ф. Баура, Д. Штрауса, Б. Бауэра, А. Ритчля и А. Гарнака. Так теперь происходит с католической теологией и, что кажется почти невероятным, даже с православным богословием. Порой создается впечатление, будто недавние приемы воинствующего советского атеизма, дискредитировавшие саму атеистическую идею, лишь способствовали популярности православия. Сейчас же, за отсутствием этого внешнего стимулирующего фактора, церкви приходится заниматься активным поиском других источников, в том числе и среди средств чисто религиоведческого арсенала.

Но означает ли это, что наметившийся теолого-религиоведческий синкретизм приведет к утрате специфики обоих подходов? С полной уверенностью можно утверждать, что нет. При этом такую уверенность в первую очередь вызывает учет пресловутого отношения к ереси, из-за устойчивого неприятия которой все заявленные объективистски-научные и рационалистские устремления церкви и подчиненного ей религиозно-философского сознания исчезают сами собой. Приводящие к такому исходу методологические пороки христианской идеологии очень метко подмечены у современного медиевиста У. Эко, который устами одного из героев своего интеллектуального романа «Имя розы»¹⁰⁸ – францисканца Вильгельма Баскервильского – указал на авторитарность и субъективизм установок церкви, разрушающих ею же заявленные претензии на рационализм (обвинение в ереси любых своих противников; объявление законными всех тех ересей, которые готовы подчиняться ее командованию или которые опасны в качестве оппозиции; просто отказ в подобных вопросах от твердых правил).

¹⁰⁸ В данном случае ссылка на роман (формально – художественное произведение) вполне оправдана – особенностями избранных его автором способов изложения материала. Характерным в этом плане является суждение о романе Л. Боффа, одного из главных представителей «теологии освобождения»: «Это не только готическая история из жизни итальянского бенедиктинского монастыря XIV века. Бесспорно, автор использует все культурные реалии эпохи..., соблюдая величайшую историческую точность. Но все это – ради вопросов, сохраняющих высокую значимость сегодня, как и вчера» [24, с.6].

В целом ситуация выглядит таким образом, что мера рационализации и философизации христианского концептуализированного сознания в конечном счете определяется его соотнесенностью с ересью. Иными словами, хотя дозволительными здесь объявляются любые пути, кроме тех, что ведут к запретному уклонению, но является ли это уклонение действительно запретным, устанавливает только церковь и только по выдвинутым ею же критериям. Однако христианских церквей множество! Еще большее множество ересификационных критериев, среди которых почти все – сплошь субъективные (хотя почти всегда декларирующие приверженность объективности и ее гаранту-рационализму). В результате получается, что само по себе санкционирование дозы рациональности уже отменяет возможность рационализации, поскольку попытки хоть как-то ограничить рацию свидетельствуют о непонимании бесконечно-творческой природы человеческого разума.

Но если столь проблематичным выглядит религиозно-идеологический подход к ереси, то каковы здесь ориентиры у религиоведения? А это, как и в случае с осмыслением других религиозных феноменов, конкретно-историческое и действительно рационально-объективное исследование вопроса в зависимости от того, какое место рассматриваемый объект (в данном случае ересь) занимает в общей системе духовной культуры. Такое исследование предполагает выделение следующих обязательных аспектов: выяснение характера зависимости ереси от «*sacra doctrina*» конкретного типа (от формы концептуализированного богопознания) и от ее связи с конкретной конфессией, изучение ереси с точки зрения принадлежности таковой не к свободомыслию вообще¹⁰⁹, а к его вполне определенной, соотносительно-религиозной форме, уточнение, наконец, самого типа мышления, к которому следовало бы отнести еретическое сознание.

¹⁰⁹ Как известно, свободомыслия вообще – свободомыслия абстрактного – быть попросту не может. Оно всегда соотносительно: с конкретной формой религиозности, с конкретно-историческими обстоятельствами, с особенностями духовной культуры и традиций, а также с целым рядом других параметров собственно духовного и, ничуть не менее, социально-политического порядка.

Выяснение зависимости ереси от типа богопознания заставляет еще раз сравнить между собой философско-религиоведческий и религиозно-философский взгляды на научность. Между тем, в обоих подходах представления о самой научности весьма близки. Это эффективность и результативность получаемого знания (главным образом в плане новизны), его универсальность, эссенциальность (законооткрывающий характер, направленность на поиск сущности) и, главное, рациональность (непротиворечивость, последовательность, системность, доказательность) как доминирующее начало. При этом последняя характеристика имеет самое что ни на есть прямое отношение к стилю религиозного мышления и, соответственно, используемым в нем методам и приемам¹¹⁰, поскольку именно здесь обнаруживается реальное соотношение рационального и иррационального в религиозном сознании. Однако не следует забывать, что религиозно-секулярная оппозиционность в философии сохраняется и признается существенным признаком главным образом той культуры, которая находится под значительным воздействием христианства и поэтому правомерно обозначается как христианизированная.

В связи с этим рождается вопрос, не в особенностях ли христианства как специфической религиозности заключается причина появления и репродуцирования такой оппозиционности? Одновременно возникает также следующий вопрос: в чем именно состоит специфичность христианства, обуславливающая ее связи с философией? В самом деле, почему «содержание христианской религии может быть понято лишь спекулятивно» [9, с.140]? Почему, тем не менее, эта «спекулятивность», которая, казалось бы, в силу самой общей основы призвана сближать религиозную и светскую философию, в действительности разъединяет их? Не случайно же сам цитируемый здесь Г.В.Ф. Гегель по поводу именно упоминаемой им «спе-

¹¹⁰ Что касается собственно научных приемов, то в религиозной философии это те же, что и в философском религиоведении: анализ и синтез, абстрагирование и идеализация, индукция, дедукция и аналогия, наблюдение и эксперимент, гипотеза и теория.

кулятивности» замечал: «...нас не касается ...философия, которую мы находим в той или другой религии. Не только в индуистской религии, но и у отцов церкви и схоластиков мы находим глубокие спекулятивные мысли о природе бога. ... но в историю философии они не входят» [9, с.140]. А почему, собственно, «не касается» и «не входят»? Да потому, что «Здесь философское мышление заключено в твердо установленный догмат, а не выступает как свободно исходящее из себя мышление» [9, с.140].

Между тем, ресурс философии, присущий тому или иному виду религиозно-концептуализированного сознания, позволяет говорить не просто о «священном учении» («*sacra doctrina*», как называл это Фома Аквинский), а о конкретных его формах – богословии, теологии, теософии, – которые являются ничем иным, как религиозно-культурными типами богопознания. Теология – это форма богопознавательного, апологетического и религиозно-нормативного религиозного сознания с преобладанием среди ее познавательных средств элементов рационализма (обычно – формальной логики аристотелевского типа). Богословие – это аналогичного типа концептуализированное сознание, но (в противоположность теологии) с преобладанием иррациональных познавательных средств, из которых, однако, исключаются неортодоксальная мистика и эзотерика (в отличие от теософии). Теософия же выступает в основном только как богопознание, причем с преимущественным использованием не просто иррациональных, а главным образом (в отличие от богословия) мистических и эзотерических средств. Легко заметить, что приведенная типология «священных учений» произведена в зависимости от степени присущей им рациональности. Она довольно высока в теологии, несколько слабее в богословии и, несмотря на провозглашаемый и внешне привлекательный призыв к единению с наукой [см. 17], почти сходит на нет в теософии. Иными словами, в данной классификации предлагается оценивать указанные учения не по их содержанию и специфике сакрального объекта, а по стилю мышления – используемым методам.

С одной стороны, такой подход отражает действительное положение, сложившееся в сфере религиозного концептуализированного сознания, а с другой, – позволяет обнаружить некоторые объективные основания их, при всех существующих различиях, общности. Позволяет он также повысить эффективность исследования мировоззренческой природы религиозной и, отчасти, секулярной философии, производить более адекватную оценку места философии в обществе, определять, в конечном счете, ментальность той или иной культуры. Кроме того, он дает возможность продуктивно исследовать характер еретического сознания. Так, в теологии, надо признать, ересификационные критерии являются более четкими, а в теологических направлениях христианства (католицизме, протестантизме) ересей рационалистского плана насчитывается значительно больше, чем в богословско-православной парадигме. В богословии же нередко сам рационализм и рационалистическая философия объявляются ересью. Что касается теософии, то она сама воспринимается в качестве ереси (правда, не рационалистической) и по отношению к теологическому христианству, и по отношению к христианству богословскому.

Затронутый выше вопрос о ментальности той или иной культуры касается не только связей религиозного сознания с рациональностью, но и отношений между самими религиями. Между тем, присущий современному обществу религиозный плюрализм, заключающийся в неслыханном прежде богатстве предоставляемого религиозного выбора, на первый взгляд оставляет впечатление наконец-то – после трагедий многовекового противостояния – наступившей эры толерантного благоденствия. Так, уже стало нормой говорить о якобы происходящем диалоге (и даже союзе!) религий, а соблюдение принципа веротерпимости сделалось важнейшим мерилом цивилизованности общества. Между тем, подобное впечатление складывается таким образом, действительно, лишь «на первый взгляд», поскольку «взгляд» более пристальный обнаруживает реальное положение

вещей, увы, опровергающее провозглашенные мир и согласие. В итоге «многообразие религиозного опыта», «братство религий», их широкий экуменизм, равно как и пресловутый «синтез» с научным и научно-философским мировоззрением по-прежнему оказываются миражом. При этом примечательно, что лишь у крайне незначительного числа озабоченных такой ситуаций лиц возникает вопрос о самой целесообразности упомянутых «диалога», «союза», «братства» [5], хотя не секрет, что любое, даже, казалось бы, самое безобидно-поверхностное вмешательство в сакрально-интимную сферу способно приводить к наиболее обостренным конфликтам (чаще всего интерпретируемым в этническом ключе).

В целом по поводу ситуации, складывающейся в сфере межрелигиозных отношений, следует заметить следующее. Не только представители доминирующих конфессий, но и государство вынужденно оказываются перед выбором: то ли признать легитимность многих конфессий, то ли, если смотреть на приверженцев иных исповеданий как на угрозу стабильности общества, настаивать на исключительности одной, своей¹¹¹. При этом осуществление упомянутого выбора является перманентной задачей. Необходимость ее решения возобновляется в зависимости от меняющихся социальных условий и особенно актуализируется в так называемых переходных обществах. И, кроме того, искомое решение не ограничивается только мерами правового или/и политического характера, гораздо более его успех зависит от социально-психологических, то есть, в итоге, ментальных факторов. Массовая и укоренившаяся в культуре народа толерантность к верующим и неверующим (последнее гораздо сложнее), к самим верующим и их традициям, к религиозным традициям и религиозным новшествам — вот тот идеал, достижение которого могло бы стать действительным нейтрализатором деструктивных тенденций конфессионализма.

¹¹¹ Обычно первый вариант выбора характерен для стран, где религиозный плюрализм стал необходимым и первым условием общественной жизни, второй — для стран, в которых доминирующая конфессия в значительной мере определяет специфику культуры.

Рассмотрение феномена ереси в аспекте взаимосвязи конфессионализма и свободомыслия заставляет учитывать не только ментальную специфику той или иной духовной культуры, но и особенности самого типа мышления, на котором еретическое сознание базируется. Предположение, что своим происхождением ересь обязана в том числе и некоторым мыслительным отличиям от привычных для конкретного общества стандартов, отнюдь не лишено оснований, если, скажем, вспомнить исторические примеры отторжения этим обществом периодически возникающих еретических идей (с последующим причислением их носителей к маргиналам) и восприятия таковых в качестве психической болезни или иной душевной аномалии. Однако следует признать, что по-настоящему глубокий и разносторонний анализ конкретного типа мышления, его механизма и специфики является в первую очередь гносеологической, то есть философской задачей. Именно ее выполнение дает возможность дифференцировать классическое и неклассическое мышление не только по критерию отступления от логизированно освященного идеала однозначности, но и от всякого канонического, а заодно и догматического образца. Быть может, процесс создания и последующей смены канонов как раз и составляет существо развития человеческого мышления? Отчасти ответом на этот вопрос, но главным образом, на другой – какими конкретными средствами может осуществляться отход от классичности, – вполне может оказаться феномен ереси, отнюдь не случайно иногда называемой альтернативным дискурсом [15] или девиантным мышлением¹¹². Однако именно этот ракурс рассмотрения ереси, как никакой другой, требует рационалистического, философско-религиоведческого подхода.

¹¹² См.: «Еретическое мышление... – сакрально окрашенное инакомыслие, творческий способ принимать решение через отступление от общепринятого в определенной области канона, священного образца. ...в современном обществе еретическое мышление – это любое инакомыслие, любое отступление от официальной или общепринятой точки зрения – как в сфере религиозной, так и в иной области (морально-этической, художественно-эстетической, научной, философской, образовательной, идеолого-политической и пр.)» [12, с.319].

И только философско-религиоведческий подход позволяет, наконец, решить главную задачу ересиологии – дать определение самому понятию ереси. В самом деле, одного, единого определения понятия ереси никогда не существовало. При этом в теолого-богословских позициях особые разногласия наблюдаются в вопросе о том, считать ли ересь только особым вероучением или же еще и организационным образованием (общиной, сектой, церковью). Не вполне отличима ересь также и от схизмы, хотя их разница постоянно декларируется. Не ясно, по любым ли вероучительным пунктам происходит в ереси уклонение или только по догматическим (касающимся символа веры). Совершенно не искренно звучит утверждение, будто ересь, как «ложное учение», следует отличать от непреднамеренных ошибок и от тех, которые произошли вследствие того, что тот или другой вопрос самой церковью не был в свое время предусмотрен и решен. С трудом можно понять, каким именно учением является ересь – церковным или внецерковным. Ясно, пожалуй, лишь одно: в качестве определителя еретичности, то есть ересификационного мерила выступает (объявляет себя) каждая отдельная церковь. А это, кроме прочего, означает, что такое необходимое для всякого понятия требование, как общезначимость, попросту не выполнимо.

Если теперь рассмотреть определения ереси, взятые из религиоведческих и близких им источников [10, с.78; 23, с.187; 21, с.237; 3, с.149; 27, с.149; 2, с.150; 20, с. 67, 68-69; 7, с.155; 4, с.99; 26, с.215], то, как ни странно, большинство логико-методологических претензий к ним будут такими же, что и в адрес определений теолого-богословских: отсутствие универсальности, недостаточная эссенциальность, определительная неэффективность, формально-логические ошибки и др. При этом следует заметить, что на практике отделить религиоведческие определения от определений теолого-богословских удастся не сразу и далеко не всегда, поскольку тем или иным, часто не осозанным для автора образом в религиоведческом под-

ходе может присутствовать на самом деле религиозный взгляд. Показательным в этом плане является, например, приводимый религиоведом В.А. Бачининым перечень определений ереси, среди которых фигурируют только те, что даны религиозными мыслителями [4, с.99-100]. Впрочем, в современных условиях такое положение отчасти можно признать неизбежным: «...очевидный кризис сайентистской максимы и становление “новой рациональности” ...побуждает к налаживанию регулярного диалога между религиоведами и теологами и даже сотрудничества по целому ряду нас взаимно касающихся теоретических и практических проблем» [25, с.583].

Таким образом, сравнительный анализ двух групп определений ереси – теолого-богословских и религиоведческих – показывает отнюдь не редкое в условиях христианизированной культуры совпадение позиций по вопросу, представляющемуся важным для обеих сторон. Это касается в первую очередь неопределенности в вопросе о вероучительном/организационном статусе ереси, двусмысленности связи последней с догматикой и религиозным сознанием в целом, отсутствия указаний на ересификационный механизм. И хотя большинство моментов указанного совпадения при ближайшем рассмотрении могут оказаться чисто формальными, однако полностью сбрасывать их со счета не следует. Более того, необходимо выявить эти формальные ли, действительные ли совпадения и, проанализировав причины их возникновения, установить действительно объективный и действительно продуктивный подход к исследованию объекта. Подход рационалистический, требующий производства определения, эффективного во всех смыслах.

В конечном итоге можно предложить следующий вариант. **Ересь** – это общественно и культурно значимый, но аксиологически по-разному воспринимаемый феномен религиозного сознания, являющийся таким отклонением от канонического образца, которое, с точки зрения конкретной церкви или общины и в конкретно-исторических условиях, делает невоз-

можным пребывание в пределах данного религиозного сообщества. В качестве необходимых уточнений необходимо также произвести соответствующую логическую квалификацию рассматриваемого понятия. Как выясняется, понятие «ересь» является общим нерегистрирующим, абстрактным, положительным, несобирательным и соотносительным¹¹³. Последняя характеристика особенно важна, поскольку позволяет отклонить те обвинения в релятивизме, которые обычно слышат в свой адрес, как ни странно, не теологи или другие выступающие от лица церкви идеологи-ересификаторы, а ересиологи-религиоведы. Действительно, наличие в содержании понятия «ересь» ряда таких признаков, в качестве которых выступают не свойства, а отношения (причем, отношения между однородными – вероучительными – объектами), и впрямь может порождать указанное впечатление, однако на самом деле подобного рода признаки-отношения делают не ересиолога релятивистом, а всего лишь понятие – соотносительным.

Рассмотрим, с целью проверки применимости выявленных параметров, такие ереси, как альбигойство, молоканство и анабаптизм. Все они, поскольку имеют внутренние разветвления, являются общими понятиями (но, в отличие от универсального понятия «ересь», – регистрирующими). Каждое из них, как и полагается объектам идеальной природы, абстрактно. При этом все они, в силу наличия среди признаков данных феноменов только присутствующих свойств и отношений, положительны, а в силу специфической структуры элементов их объемов, – несобирательны. В то же время (характеристика соотносительности) первая является ересью по отношению к католицизму, вторая – по отношению к православию и духовборам, третья – главным образом по отношению к умеренному протестантизму и англиканству. С помощью проведенного таким образом сравнительного анализа характеристик можно еще раз убедиться, что всякое религиозное инакомыслие обретает статус еретичества не только в определенных временных рамках и социальных условиях, но и, главное, в соотносительном контексте точно известной христианской конфессии.

¹¹³ Перечисленные термины используются в традиционно-логическом смысле.

Литература:

1. *Алексеев П.В.* Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. – М., 2002.
2. *Аннаньель Т.* Христианство: догмы и ереси. Компактэнциклопедия /Пер. с франц. – СПб., 1997.
3. Атеистический словарь /Под общ. ред. М.П. Новикова. – М., 1985.
4. *Бачинин В.А.* Религиоведение. Энциклопедический словарь. – СПб., 2005.
5. *Бестужев-Лада И.В.* Диалог между религиями: Возможен ли? Нужен ли? //Вопросы философии. 2002. №4.
6. *Вениамин, игумен (Новик).* Актуальные проблемы российского православного церковного сознания //Вопросы философии. 1999. №2.
7. *Галицкая И.А., Метлик И.В.* Новые религиозные культы и школа. – М., 2001.
8. *Гараджа В.И.* Диалектическая теология //Новая философская энциклопедия. В 4т. Т.1. – М., 2000.
9. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн.1. – СПб., 2001.
10. *Гольбах П.* Карманное богословие. – М., 1959.
11. *Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. – М., 1965.
12. *Иванова И.И.* Еретическое мышление //Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь. – М.-СПб.-Н.Й., 2006.
13. *Иванова И.И.* Рационалистические ереси в истории христианства. – Бишкек, 2003.
14. *Иванова И.И.* Религиозная философия. – Бишкек, 2001.
15. *Иванова Р.А.* Альтернативно-дискурсивный опыт: ересь //Метафизические исследования. Вып.10. Религия. – СПб., 1999.
16. *Иоанн Павел II.* Энциклика «Вера и разум» (Fides et ratio). – М., 1999.
17. *Калинин Ю.А.* Модернизм русского православия. – Киев, 1988.

18. *Калинина Н.М.* Оправдание синергетики. Синтез науки, философии и религии. – Бишкек, 2003.
19. *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. – М., 1998.
20. *Кон-Шербок Д., Кон-Шербок Л.* Иудаизм и христианство. Словарь /Пер. с англ. – М., 1995.
21. Краткий научно-атеистический словарь. – М., 1969.
22. *Кураев А.* Догмат и ересь в христианском предании //Вопросы философии. 1994. №9.
23. *Мейкок А.Л.* История инквизиции /Пер. с англ. – М., 2002.
24. От переводчика //Эко У. Имя розы. – М., 1989.
25. *Писманик М.Г.* К диалогу отечественных религиоведов и богословов //Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. В 5т. Т.2. – М., 2005.
26. Философский словарь /Под ред. И.Т. Фролова. – М., 2009.
27. Христианство: Словарь /Под общ. ред. Л.Н. Митрохина и др. – М., 1994.

Канаков Д. В.

ПОЛЕМИКА О СООТНОШЕНИИ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА И ПРИНЦИП ЕДИНСТВА СОЗНАНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Одним из важнейших вопросов философии религии является вопрос о соотношении культа и сознания (что первично религиозный культ или религиозное сознание?). В истории отечественного религиоведения этот спор разгорелся в ходе обсуждения психологических корней религии между двумя выдающимися революционерами-большевиками. М.Н. Покров-

ский как профессиональный историк, прекрасно осведомленный о, в частности, ритуальных по характеру первобытных захоронениях, отстаивал тезис о «страхе смерти» как источнике религии, конечно же не отрицая социальных корней религии¹¹⁴ [6, с. 513-521]. Таким образом, что важно для нашего исследования, религиозная психология как часть структурно-функционального элемента религиозной системы – религиозного сознания, выступает своего рода источником религии наряду с культом как частью другого структурно-функционального элемента религиозной системы – религиозной деятельности.

И.И. Скворцов-Степанов односторонне интерпретируя марксистское положение о примате социального бытия над сознанием полностью отрицал «страх смерти» [6, с. 368-421], хотя исторически положение о нем, начиная с Античности являлось важной частью философской и научной критики религии, и даже высказывал антинаучное суждение о «безрелигиозной эпохе». Как нам кажется, такая односторонность обусловлена тем, что Скворцов-Степанов упустил диалектику как важнейший элемент марксистской методологии. Даже В.И. Ленин, рассуждая, кстати сказать, о «первобытном идеализме» (читай: религии), усматривал возможность религии и идеализма уже в элементарной абстракции, когда выхватывается *«один из оттенков бесконечно сложного познания»* действительности [3, с. 329-330]. В дальнейшем в истории отечественного религиоведения теория М.Н. Покровского, как и сама полемика, была подвергнута резкой критике со стороны партийных функционеров [10, с. 152].

Однако если не «политизировать» этот вопрос, то следует отметить устойчивость представления в литературе о культово-ритуалистическом происхождении огромного числа древних мифов в различных культурах мира, другими словами, примата культа по отношению к религиозному со-

¹¹⁴ Здесь и далее позиция М.Н. Покровского воспроизводится по статье «Страх смерти и производственное значение религии», опубликованной в приложении к собранию сочинений И.И. Степанова-Скворцова для иллюстрации вышеуказанной полемики.

знанию, причем не только в отечественной науке. Так, еще в начале XX-го века Р.Р. Маретт отмечал распространенность взгляда, что ритуал исторически предшествует догме («... ritual ... is historically prior to dogma...») [1, с. 181], основному элементу религиозной идеологии как части религиозного сознания. Соответственно в отечественном религиоведении С. А. Токарев отстаивал тезис о «примате обряда над мифом», подтвержденным «множеством фактов из области религий самых разных народов» [7, с. 357]. Ученый отстаивал позицию, что «... содержание мифов само по себе не религиозно...», но миф становится религиозным только тогда, когда объясняет, осмысляет, обосновывает религиозный обряд в качестве «культового мифа», который представляет собой «олицетворение» того или иного религиозного обряда [7, с. 355]. Обусловленность религиозного сознания (мифа) обрядом, культом поддерживал Ю. П. Францев [9, с. 293, 298, 303 и др.]. Однако Д. М. Угринович выступил против одностороннего решения вопроса о первичности культа как совокупности ритуальных, обрядовых действий в происхождении религиозных представлений (т.е. религиозного сознания) [8, с. 98, 254].

Представляется, что проблема определения первичности возникновения религиозных верований или религиозного культа может быть решена, если принять во внимание разработанный отечественными психологами принцип единства сознания и деятельности: сознание, обусловленное действительностью [5, с. 28], как часть общественного опыта человека образует единство с деятельностью [2, с. 97]. Принцип единства сознания и деятельности нашел экспериментальное подтверждение [4, с. 85-86]. Соответственно логично продолжить, что подобное единство имеет место и в религиозной сфере; в методологическом плане это побуждает говорить о *принципе единства религиозного сознания и религиозной деятельности*. Этот принцип выражается в *единстве культа и религиозной идеологии*, что определяет господствующее мировоззрение, онтологические и гносеоло-

гические парадигмы, на основе которых строится ценностно-ориентировочное отношение человека к миру. Посредством этого принципа формируется личности верующего и поддерживается единство его личности.

Список литературы:

1. *Marett R.R., M.A., D.Sc.* The threshold of religion. – Second edition, revised and enlarged. – London: Methuen, 1914. – XXXII, 224 p.

2. *Выготский Л.С.* Сознание как проблема психологии поведения // Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. Вопросы теории и истории психологии / Под ред. А. Р. Лурия, М. Г. Ярошевского. – М.: Педагогика, 1982. – Т. 1. – С. 78-98.

3. *Ленин В.И.* Философские тетради // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Изд. 5-е. – М.: Политическая литература, 1977. – Т. 29. – XXIX, 944 с.

4. *Леонтьев А.Н.* Проблема возникновения ощущения // Леонтьев А. Н. Проблема развития психики. – 4-е изд. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – С. 15-160.

5. *Рубинштейн С.Л.* Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии / Отв. ред. Е. В. Шорохова. – Изд. 2-е. – М.: Педагогика, 1976. – С. 19-46.

6. *Скворцов-Степанов И.И.* Избранные атеистические произведения. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 568 с.

7. *Токарев С.А.* Что такое мифология? // Вопросы истории религии и атеизма: Сборник статей. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. – Вып. X. – С. 338-375.

8. *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. – 2-е изд., доп. – М.: Мысль, 1985. – 270 с.

9. *Францев Ю.П.* У истоков религии и свободомыслия. – М.-Л.: Изд-во Акад. Наук СССР, 1959. – 574 с.

10. *Шахнович М.М.* Дискуссии в Коммунистической академии и наука о религии в СССР (конец 1920-х – начало 1930-х гг.) // Религиоведение. – 2015. – №4. – С. 151 – 159.

Капелько О. Н., Самойлов Л. А., Кругликова А. А.

ТЕМА КОНФЛИКТА И ЕЕ РЕШЕНИЕ В КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ И ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Мораль и культура как условия социальной жизни, введены в практику известным римским оратором Цицероном. Слово мораль происходит от латинского *mores* – традиции, негласные правила. Это одна из характеристик, которые приносят вклад в культуру, создавая мост из прошлого в будущее.

Человеческое мышление устроено довольно интересным образом: всё, с чем человек сталкивается подвержено определённым алгоритмам обработки, связанным с долгим путём эволюции человека. Нельзя сказать, что алгоритмы эти безупречны: то, что обеспечивало выживание вида тысячелетия назад, сейчас может создавать существенные проблемы. Искажения в этих алгоритмах – «когнитивные искажения», заставляют людей принимать желаемое за действительное, а то и просто не понимать свои желания, из-за неправильной оценки ситуации, связанной с несовершенством нашего разума.

Когнитивным искажениям подвержены как отдельные люди, так и группы людей (что подтверждалось нашумевшими психологическими экспериментами Милгрэма, Зимбардо и пр.). Одним из ключевых когнитивных искажений, присущих так называемой «западной», «европейской» ци-

визации является игнорирование и принижение достижений прочих цивилизаций, называемых варварскими и «недостаточно цивилизованными». В научной литературе такой подход окрестили как европоцентристский. Вместе с тем, стоит отметить, что такой способ описания реальности не только отдаёт «двойными стандартами», но и закладывает «бомбу замедленного действия» под весь фундамент европейской культуры, делая мораль «западной цивилизации» саморазрушительной.

Культура является базовым параметром порядка в социальных системах, она складывается как результат процесса адаптации к окружающей среде и посредством создания механизмов передачи социальных структур и основной информации грядущим поколениям. Параметры порядка – это ведущие ключевые переменные, определяющие поведение системы. Они выделяются в процессе самоорганизации и начинают определять динамику поведения всей системы в процессе ее существования.

Благодаря культурным механизмам, опасность возникновения серьезных социальных конфликтов может быть существенно уменьшена, при этом мифология позволяет передавать такой опыт все новым и новым поколениям.

Исследования древних мифов народов мира даёт представление о различных «базовых» сюжетах. Об историях, которые имея общие корни, приводили к различным финалам, обусловленным социо-географическими особенностями жизни народов. Ложась в основу различных культур, древние мифы порождали разные способы взаимодействия между людьми, разную мораль и это несло различные последствия для повседневной жизни.

В качестве примера, давайте попробуем взглянуть на «миф о споре трёх богинь». Надо сказать, что этот миф произрастает на древе мифа о «триединой богине», опять таки по-разному трактуемому в разных странах, но при этом прочно вросшему даже в современную массовую культуру.

Если взять в качестве примера китайскую культуру, то женщину, означает одиночный иероглиф, иероглиф, состоящий из иероглифа «женщина», повторенного дважды, уже значит беседу или разговор, а трижды –

ссору и имеет название в китайской традиции «три женщины у колодца». Это демонстрирует то, что даже обыденные беседы трех женщин часто приводит к ссорам и порождает конфликты, которые могут положить начало серьезным социальным проблемам.

Греческий вариант мифа о «споре трёх богинь» – миф о суде Париса. Напомним основную канву событий. Боги не стали звать на пир богиню раздора Эриду, опасаясь разрушительных последствий, и она решила отомстить, написав на яблоке «прекраснейшей» и подбросив его на пиршество. Спор разгорелся между тремя богинями: Герой, женой Зевса, воинственной Афиной и Афродитой – богиней любви и красоты. Уже здесь следует обратить внимание на то, каких богинь древние греки считали конкурирующими: Гера – «ипостась жены», Афродита – «ипостась красоты», Афина – «ипостась справедливой войны». По сути, любой выбор в данной ситуации – это выбор пути и способа дальнейшего развития цивилизации путем социальной реализации женщин... Но вернёмся к сюжету мифа.



Никто из богов не решился вмешаться в спор разъяренных женщин и рассудить их. Даже Зевс отступил и переложил ответственность на плечи юноши, сына царя, который, возможно, в силу своей молодости, был далеко не идеальным судьёй по данному вопросу. Но ситуации, в которых надо принимать решения возникают, не спрашивая, насколько мы к ним готовы, а цари обязаны обладать навыками управления. Парис, сын царя Трои Приама, пас стада на склоне горы Иды. Он был не готов к явлению богинь. Каждая из них попыталась подкупить судью, что является индикатором присутствия коррупционных подходов в основе культуры западной цивилизации, предлагая ему то, что она могла дать: Гера - власть над Азией, Афина - воинские победы и доблесть, а Афродита - прекраснейшую женщину. Парис, как молодой мужчина, без колебаний выбрал Афродиту. И заслужив благосклонность одной богини, получил ненависть и презрение двух других, вкупе с обидой мужа «самой прекрасной женщины», который, конечно же, захотел вернуть жену. Ну а две разгневанные женщины-богини – что может быть страшнее? Именно эта история становится началом Троянской войны, которая описана в произведении Гомера Илиада.

Обратите внимание: при выборе между «любовью», «властью» и «честью», выбор был сделан в пользу любви. Веками позже «выбор в пользу любви» (и вытекающая из этого драма) станет одной из ключевых особенностей сюжетов Шекспира, да и многих иных произведений, формирующих цивилизацию.

Стоит обратить также внимание на прочие детали этого судейства. С одной стороны – вмешательство богини раздора Эриды. Мизогинический подход: женщина привела других женщин к конфликту, и из-за этого погибло много мужчин. Вторая важная деталь: в качестве судьи был выбран сын царя Трои Парис. Образ царя во многом является недостижимым и даже отчасти метафорическим для простого человека, почти столь же далеким, как и образ богов. Это характерно не только для греческой культуры,

однако в древнегреческой мифологии этот аспект четко проявлен, а античность стала основой для развития европейской цивилизации.

Хоть и приближенный к общечеловеческой реальности своей деятельностью – в момент пришествия богинь, он пасет овец на склоне горы, его отличие от «обычных» людей видно довольно чётко. Согласно мифу он – герой, великолепный лучник и борец.

То, что он предпочёл женщину власти и славе, привело к последствиям, которые откликаются во всей европейской культуре до сих пор.

Совсем по-другому выглядит тот же самый конфликт трёх богинь, рассмотренный через призму индийской культуры.

Индийская культура может серьезно посоперничать возрастом с античной. На территории Индии находятся памятники древнейшей культуры – Хараппа и Мохенджо Даро, развитие которой приходится на III тысячелетие до нашей эры. Археологи откопали города с канализацией, городскими котельными и двух-трёх этажными домами. При этом, и в античные времена население Индии было куда больше, чем население греческой ойкумены, и потому индийская культура в куда большей степени направлена на мирное урегулирование конфликтных ситуаций, что можно увидеть на примере «спора трёх богинь».

В то время, когда верховные боги (Брахма, Вишну и Шива) покинули по своим неотложным делам Сварог (небосклон, место жизни богов в индийской мифологии), их жены остались дома одни. Парвати (жена Шивы, в современной массовой культуре больше известна другая её ипостась: Кали, богиня смерти) по привычке занималась йогой. Сарасвати (жена Брахмы и богиня мудрости) в это время сочиняла музыку и стихи, и лишь Лакшми (жена Вишну и богиня любви и благосостояния) не нашла себе никакого занятия. Посмотрев в зеркало и на трудящихся сестер, она сказала: «Я богиня любви и красоты, значит я самая красивая!» Перейдя в следующую асану Парвати посмотрела в зеркало и тоже себе понравилась, каж-

дый день она совершенствовалась в аскезе и много трудилась над собой и своим телом, в отличие от ленивой Лакшми, поэтому она была не согласна с сестрой: «Нет Лакшми, посмотри на мое совершенное тело, я красивее».



Лакшми хотела обидеться, но решила, что старшая сестра примет ее сторону: «Пойдем, Сарасвати – богиня мудрости, она нас рассудит». Сарасвати как раз настраивала свою вину (музыкальный инструмент) и была не особенно рада появлению сестер. «Сарасвати, ведь я богиня любви и красоты, значит я самая красивая?» – сказала Лакшми. «Нет, я!» – возразила Парвати – «Я так много времени посвящаю самосовершенствованию, я прекрасна! Сарасвати, ты самая мудрая. Рассуди нас!»

Сарасвати отложила в сторону музыкальный инструмент и вздохнула: «Вы взрослые, замужние женщины, вот ты Лакшми. Твой муж любит тебя? Не красней. Ты прекрасна для мужа? А ты Парвати? Я не сомневаюсь, что мужа любят вас. И меня муж очень любит и для него я самая прекрасная женщина. Все остальное не имеет значения. Отойдите, мне надо досочинить гимн». Она взяла в руки вину и продолжила музицировать, не обращая больше внимания на младших сестер.

Здесь мы видим, что Сарасвати исключила себя из конфликта, что сразу снизило степень напряжённости, уменьшив количество участников и сведя ситуацию к диалогу. Таким образом, дискуссия уже не перерастает в ссору.

Парвати устроил этот ответ, она села в позу лотоса и сосредоточилась, но Лакшми этого было недостаточно: «Парвати, но ведь я богиня красоты. Значит прекраснее тебя!» Парвати вздохнула, закатила глаза к потолку: «Пойдем, спросим у человека». И богини спустились на землю, дабы спросить у первого встречного человека, кто же из них прекраснее.

Первый дом, что встретился им на пути, принадлежал купцу. Открыв дверь, он сильно испугался, увидев на своем пороге богиню богатства – Лакшми и богиню смерти и аскезы Парвати (Кали). Еще больше он ошеломился от их вопроса: «Кто из них прекрасней?»

Что мог ответить бедный купец? Если он обидит богиню богатства – вся его дальнейшая деятельность потеряет смысл, но если он обидит богиню смерти – то этой дальнейшей деятельности просто не будет. И что станет с его семьей?

Посмотрел он на богинь, вспомнил свою жену, дочерей, чуть прикрыл глаза, и изрек. «Парвати, выйди на улицу на свет солнца. В сиянии света твое совершенное тело особенно прекрасно. А ты Лакшми, войди в дом, о, богиня, ты прекраснее всех лишь в теплом свете домашнего очага и

полумраке комнат, оттеняющем твою непревзойденную прелесть. Стоят тут, ты, безусловно, затмеваешь всех своею красотой. Не отходи от очага». Богини были счастливы, так как были определены условия, где они наиболее красивы. Каждая из них ощутила себя самой прекрасной в оговоренных условиях. Богиня смерти стояла за порогом дома купца, охраняя его от всех несчастий, богиня любви, красоты и богатства осталась жить в его доме, повышая его благосостояние и радость жизни семьи, ну а мудрая Сарасвати пребывала на небесах в счастливой гармонии со своим супругом.

Здесь мы видим последовательные шаги решения конфликта: снижение уровня конфликтной ситуации, точнее, недопущение ссоры через невовлечение третьей женщины, а также введение дополнительных условий, позволяющих удовлетворить всех участниц. И действительно – каждая женщина прекрасна – просто найдите место и условия, где ее красота смотрится выгоднее всего – а в итоге все счастливы, «поют и танцуют», как любят шутить про индийские методы решения конфликтов. Ну а больше всех счастлив купец, сумевший использовать кризисную, конфликтную ситуацию себе на благо.

Ещё одним примером реализации «мифа о споре», который нельзя не упомянуть в рамках этой дискуссии, может служить описанная А.С. Пушкиным в «Сказке о царе Салтане» «беседа трёх девиц», каждая из которых предлагает что-то царю (незримо участвующему в ситуации): «пир», «полотно», «сына-богатыря». Это очень поздняя интерпретация этого мифа, по сути, огрубляющая все нюансы спора до «кастового выбора»: кого же взять царю в жёны? Крестьянку, которая накормит, ремесленницу, которая обеспечит произведениями своего ремесла, или же ту, что подарит ему не просто наследника, а наследника-воина, способного и защитить царство, и приумножить его богатства?

Конечно, это действительно поздняя интерпретация, сокращающая как пространство принимаемых решений, так и само пространство выборов.

Но вернёмся, наконец, к вопросу морали.

Можно заметить, что «западная» цивилизация в рамках реализации заложенной в ней культурной парадигмы постоянно создаёт пространство конкуренции. Более того, конкуренции губительной для развития и будущего. Конкуренции, подвластной эмоциям и коррупции.

Миф о суде Париса продолжается мифом о Троянской войне, приведшей к разрушению и разграблению Трои (богатейшего культурного и торгового центра), смене нескольких правящих династий, падению некоторых царств, жертвам среди мирного населения... Один единственный выбор откатил развитие на несколько столетий – годы осады, годы возвращения войск домой, гибель множества известных героев и полководцев и дальнейшая «культурная ночь» заменившая «культурное утро» цивилизации.

Индийский миф о споре между жёнами великих богов напротив, предлагает абсолютно иную парадигму, исключаящую конкуренцию. Кооперацию взамен конкуренции, комплементарность взамен коррупции. В ситуации, когда субъективная стоимость ресурса (титула «прекраснейшей богини») обладала разным весом, герои мифа распорядились им наилучшим образом, предоставив каждому то, что он действительно хотел.

На этом фоне можно взглянуть на то, как ведут себя с различными «иными» культурами, культура европейская и индийская.

Европейская традиция подразумевает уничтожение и полную ассимиляцию всех прочих культур. Если римляне могли позволить себе включать в пантеон богов иных племён, то подхватившие знамя Империи германцы уже не могли позволить себе такой роскоши и при захвате враждебных племён в первую очередь уничтожали носителей культуры, во вто-

рую – насаждали свой образ видения мира. Не «правили ими, как младшими», идя по пути Геры. Не оставляли в неприкосновенности, как завещала бы Афина. Нет, ревностно и страстно уничтожали, во имя любви к своим ценностям. Как завещала Афродита.

Последствия этого подхода мы можем наблюдать сейчас, анализируя любой военный конфликт с участием носителей европейской культуры. Уничтожение культурных ценностей, осквернение сакральных сооружений и прочие действия, которые выглядят не слишком «цивилизованно».

С другой стороны – «индийский подход», подразумевающий кооперацию и ненасильственные методы, снижение уровня конфликтности и грамотный менеджмент ресурсов.

В настоящий момент можно оценить масштабы того, как «цивилизация конкуренции» стремительно тратит все доступные ресурсы и утыкается в тупик, связанный с неразрешимыми противоречиями, лежащими в самой её основе. Попытки с одной стороны – смягчить своё взаимодействие с представителями иных цивилизаций, создать диалог, а с другой – проводить жёсткую политику, связанную с отъёмом и использованием в своих целях любых «понравившихся» ресурсов приводит к тем же результатам, что и выбор Париса: Европу наводнили беженцы, а войска, ушедшие в далёкие походы, всё никак не могут вернуться на родину с победой.

Индийский путь тоже можно оценить – страна, которая совсем недавно была одной из английских колоний, на данный момент освоила с нуля свою собственную космическую программу, является одним из лидеров в сфере информационных и развлекательных технологий.

Какой из путей развития стоит выбирать России?

За какой моралью будущее?

Кажется, что ответ очевиден.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСНОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА ИСИХАЗМА В ПРАВОСЛАВИИ

В настоящее время духовный опыт исихазма в православии стал предметом нового активного осмысления. Содержание исихастской практики – путь духовного восхождения; специфический процесс трансформации сознания и душевной жизни подвижника, ориентированный на достижение "обожения" – радикального, онтологического изменения свойств человеческой природы. Цель данного параграфа – показать недостаточность рационального подхода в исследовании опыта исихазма и неправомерность идентификации внешних и внутренних чувств человека.

Известный исследователь исихазма С. С. Хоружий исходит из предположения, что опыт может быть духовной, душевной деятельностью, тождественной работе сознания и воли. Эта деятельность в первую очередь сводится к осознанию собственных устремлений, отличающихся от абстрактного познания тем, что оно изменяет жизнь человека¹¹⁵. Ограничивая духовный опыт человека сферой идеальной деятельности субъекта, Хоружий явочным путем включает чувства души в сознание, что представляется проблематичным. Мышление не обладает способностью чувствовать. Считая "опыт трезвения" в исихазме и внутренний опыт в феноменологии идентичными, Хоружий сводит их к деятельности конструирования структур трансцендентальной субъективности в качестве опыта интенциональной восприимчивости. Отсюда делается вывод о невозможности объективной проверки этого опыта. Однако, "опыт трезвения", как живой духовный опыт Церкви, представляет собой процесс "обожения" и проявляется не

¹¹⁵ См.: Хоружий С. С. Опыт как органон, организация и герменевтика опыта в исихастской традиции [Текст] // Вопросы философии, 1998 - № 3 - С. 40.

только в изменении сознания, но и в изменении чувств души монаха, его поведения, которое наблюдается. Христианин может повторить "опыт трезвения" и лично убедиться в возможности достижения состояния бесстрастия и общения с Трансцендентным миром (в свое время подобный эксперимент в широком смысле был проделан Августином Блаженным, Блезом Паскалем, Сведенборгом и др.).

Представляется проблематичным понимание духовного опыта в виде рационального дискурса без учета переживания чувств. Суть исихазма, как духовной практики, проявляется в совершенствовании чувств человека, и уже на этой основе изменяется сознание. Процесс "отверзания чувств" души человека С.С. Хоружий сводит к внешним перцептивным эффектам (слуха, зрения, осязания), которые он предлагает рассматривать в качестве особых функциональных органов и на этом основании занижается роль внутренних чувств. Он пишет: "Дело подвига - возвести энергийный образ продвигающегося по этим ступеням: покаяние – борьба со страстями – исихия – сведение ума в сердце – непрестанная молитва Иисусова – бесстрастие – созерцание нетварного света – преображение и обожение. Задача "невидимой брани" подвижника – устройство внутреннего мира, а одна из главных – обретение контроля над помыслами. Помысел является ключевым понятием для начальных этапов аскезы: это ещё не развившееся, вообще говоря, вербальное или невербальное содержание сознания; любой вербальный или невербальный "зачаток", "росток", зародившийся в сознании от внешнего или внутреннего импульса.

Суть невербальных помыслов, очевидно, не что иное, как содержание "чувственного мышления", внутренних чувств. Работа подвижника с ними заключается в их обуздании, ограничении их потока, возможно быстрого отсечения тех, что связаны со страстями. В продвижении духовного процесса внутренним чувствам, однако, не принадлежит крупной роли; лишь на самых ранних ступенях в покаянии и борьбе со страстями они отчасти

привлекаются к достижению целей процесса, но в дальнейшем их активность минимизируется. Типичный и основной вид внутренних восприятий – внутренние образы. Духовный процесс занимается ими пристально, а на последующих ступенях в непрестанной молитве, при сведении ума в сердце. Однако, это занятие, чем дальше, тем больше, сводится к их устранению и изгнанию. Исихастская практика исключает и неконтролируемое воображение, и образную медитацию... Положительная роль в продвижении процесса отводится иной сфере сознания, не образам и не перцепциям вообще, а эмоциям. Если помыслы, включая внутренние, и чувства надлежит изгонять, то внешние чувства, напротив, нужно "возгревать"¹¹⁶ (курсив мой).

Зададимся вопросом: если внутренние чувства изгоняются, то о каких же конкретно чувствах идет речь? Иерархический принцип исихазма заключается в подчинении внешнего внутреннему. Хоружий считает, что все должно быть наоборот: внутреннее должно подчиняться внешнему. Главное для Хоружего в исихастском опыте – "отвержение" внешних чувств, вследствие чего искажается опыт исихазма. Св. Григорий Палама пишет: "Видение не есть ощущение, ибо свет воспринимают не через органы ощущения, и оно не есть мышление, ибо его не находят путем рассуждения и рассудочного знания... Свет был увиден не чувствующей силой, поскольку тогда его видели бы и бессловесные существа, а воспринимающей через ощущение умной силой (верней даже не ею, потому что тогда всякий глаз увидел бы свет)... апостолы видели этот свет даже не разумной силой самой по себе... это то, что мы называем "разумением сверх ума", желая сказать, что видит обладающий умом и чувством, но видит сверх обоих... Человек видит тогда духом, а не умом и не телом. Каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше

¹¹⁶ Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии [Текст] // Вопросы философии, 1999 - №3 - С. 82.

*света, на чем его видит, он тогда не знает и дознаться не может до природы своего видения. Об этом и говорит Павел, когда слышал неизречённое и видел невидимое: "В теле ли видел, не знаю, вне тела ли – не знаю", т.е. он не ведал, ум ли его или тело были видящим органом. Апостол видит: видит не внешним чувством, но с такой же ясностью и даже яснее. Не по-нашему видят обожившиеся... Чудесным образом они чувственно ощущают сверхчувственное и умственно видят сверхразумное, потому что с их человеческим состоянием соединилась сила Св. Духа, действием которой они созерцают недоступное человеку"*¹¹⁷. (курсив мой).

Святитель Григорий Палама обращает внимание: "Свет воспринимают не через внешние чувства. Человек "видит" Духом, т.е. сверхчувственной силой, возникающей в результате синтеза ума, чувств высшей души и внешних чувств, преобразованных силой благодати Св. Духа" (возникает эффект синергии). Аналогичную позицию занимал в этом вопросе и Гегель (см.: "Философия духа").

Плотин подчёркивает, что в этом синтезе доминантой выступает душа (душа и ум увлекутся к Первоединому), очищаясь и упрощаясь. Душа интуитивно воспринимает невидимое и неизречённое. По существу речь идет о синтезе высшей души, разума и внешних чувств с энергиями Первоединого, которые Святитель Григорий Палама обозначает, как благодать Св. Духа. Феномен сверхсознания становится обладателем энергетики души (эмоций) и благодати Св. Духа. Поэтому Плотин пишет: "Первоединый, пребывая в самом себе, от этого вовсе не бессознателен или бессодержателен: все в нем и с ним, в том числе и жизнь, и самосознание, и ясное раздельное разумение "себя", а также: "Он есть сам и предмет любви, и любовь – любовь самого себя"¹¹⁸.

¹¹⁷ Св. Григорий Палама. В защиту священнобезмолвствующих. [Текст] - М., 1995 - // цит. по: Хоружий С. С. Указ соч. - С. 79.

¹¹⁸ Плотин. [Текст] - СПб, 1995. - С. 468.

Святитель Григорий Палама ясно говорит, что вместе со всей психосоматикой человека, когда его перцептивные системы вовлекаются в духовный процесс "обожения", трансформируются в ходе него, испытывают некоторые таинственные претворения: расширение, усиление, утончаются внутренние и внешние чувства. Здесь идет формирование сверхприродных восприятий в смысле сверхнормальных для обычных людей, сверхъестественных, приподнимающих "временную завесу", детерминированную психофизическими способностями души, ума и тела человека, а именно: той временной частотой событий, которая доступна нормальному человеку, его ясному сознанию. Экспериментальная психология, опыты В. Вундта, В. Бехтерева, Э. Пеппеля фиксируют интервал времени, когда из тысячи одновременных ощущений и эмоций, протекающих с частотой 0,003 – 0,3 сек., лишь сто становятся отдельными. Только теоретически – 10 и семь – практически достигают восприятия ясного сознания, а отклик на сигнал возникает через 3 сек. Если интенсивность чувств в состоянии аффекта усиливается, то сознание выключается, блокируется сильной энергией эмоций, возникает интервал в сознании. Поразительно, что люди знали уже много веков назад о временной завесе, вызванной психофизическими способностями тела человека, отделяющей от духовного мира, но не придавали факту должного значения. В Православии в качестве детерминанты при общении с духовным миром рассматривается совершенствование внутренних чувств.

"Помимо обычной физической системы чувств - пишет Хоружий - существует также другая, внутренняя система, которая своеобразно отражает первую у нас в сознании. Содержание сознания – многомерный, многообразный мир, который никак не сводится к деятельности обычного вербализованного мышления. Есть также образное мышление, или же внутреннее зрение, которым мы созерцаем проходящие в сознании образы. Есть внутренний слух, который слышит внутренние звучания. И есть (хотя уже

не столь развиты) внутренние аналогии и всех остальных трех чувств. Эйзенштейн называет работу внутреннего восприятия чувственным мышлением"¹¹⁹.

Можно согласиться с автором в том, что сознание есть вербализованное и образно-чувственное мышление, которое отражает физические чувства (слух, зрение и др.). Однако, неправомерно включать внутренние чувства непосредственно прямо в сознание, поскольку практически это приводит к возникновению "интервалов сознания", а теоретически – к возникновению парадоксов.

Вербализованное мышление – отнюдь не хаотический поток образов и ассоциаций. Поэтому Кант ограничивает деятельность "чистого сознания" понятийным, логическим мышлением, синтезирующимся с образным восприятием, синтетической способностью воображения. Он не включает в сознание внутренние чувства, т.к. появляются паралогизмы чистого разума.

Противоречивость в рассуждениях Хоружего проявляется в идентификации внутренних чувств душевной жизни с перцепциями органов чувств, которые представляются в виде "изменённых состояний сознания" (умного слуха с его состояниями и умного зрения с его видениями), Света красноватого, демонического или же высокоэнергетического голубого, ангельского. Таким образом, в полном противоречии с исихастской духовной практикой автор подменяет совершенствование нравственных чувств внешней формой выражения – перцепциями. Представители исихазма критикуют практику иезуитов за использование "экстаза" возгревания "внутренних перцепций" без достаточного совершенствования нравственных чувств, которые необходимы для установления контакта с Богом.

Если предположить, что при покаянии "изгоняются" внутренние чувства, то остаются только "внешние чувства" – ощущения органов чувств (слуха и др.). Можно ли, спрашивается, их отождествлять с чувствами радо-

¹¹⁹ Хоружий С. С. Указ. Соч. [Текст] - С. 78.

сти, любви, сострадания? Хоружий вводит понятие "безобразные чувства", которое применимо, действительно, к внутренним чувствам (нравственным чувствам), но не к внешним чувствам и внутренним перцепциям, поразительно напоминающих сновидения и видения, имеющих образную форму.

Если "чистое сознание" представляет собой совокупность смыслов, понятий, а образы исключаются, то возникает вопрос: как в нем появляются "безобразные чувства"? Автор не учитывает в своих рассуждениях того, что внутренние чувства находятся в душе человека (в сознании их нет и не может быть вследствие временного интервала – временной завесы в евангельской терминологии). Причём внутренние чувства существуют в двух видах: позитивные – высшие нравственные чувства любви, сострадания и негативные – ненависть, бессердечие. "Изгоняются" в исихазме во время покаяния и причащения негативные внутренние чувства. В процессе непрестанной молитвы, созерцания нетварного Света "возгреваются" позитивные нравственные чувства. Следовательно, существует бессознательная чувствующая душа и сверхсознательный Дух. Рационалистическая парадигма в богословии и теории познания не в состоянии объяснить феномены реального духовного мира. Православная догматика, опираясь на Св. Писание, более точно и достоверно отражает духовную реальность, используя понятия души, сердца, духа. Отвержение чувств, как совершенствование нравственных чувств, ни в коей мере нельзя идентифицировать с трансформацией "внешних чувств" во "внутренние перцепции", ибо последние есть только момент, форма выражения сущности духовного возрастания, а именно: достижения состояния "бесстрастия" – освобождения от негативных внутренних чувств и усиления позитивных чувств любви к Богу и миру.

Хоружий считает, что внутренний слух, зрение, осязание, обоняние – результат процессов, протекающих исключительно в сознании человека, воспринимаемых образным, "чувственным мышлением". Он все редуциру-

ет к феноменам сознания, а последнее – к "внутренним перцепциям", что приводит к парадоксам, аномалиям в процессе познания и заблуждениям относительно действительной природы исихастской духовной практики.

В сознании могут существовать только образы трансформированных перцепций и знания о них. По тем же соображениям неправомерно отождествлять внутренние чувства с помыслами, выражающими желания и мотивы человека. Изгнание образов – это процесс очищения сферы сознания, который осуществляется умом человека посредством мышления. Изгнание некоторой части чувств души можно осуществить только посредством других чувств души. Анализируя особенности духовного опыта исихазма, Хоружий ограничивает его сферой сознания, усматривает его суть в совершенствовании внешних чувств, делая акцент на изменении соматики в качестве психофизического ресурса и основы особого функционального органа – эффектов "отверзания чувств". Получается пародия на действительный духовный опыт. Бестелесное и неизреченное невозможно одновременно переживать и мыслить в качестве живого знания.

В книге "Откровенные рассказы странника духовному своему отцу" говорится, что Дух входит непосредственно в сердце бессознательно, посредством души. Чаще всего это происходит во сне (сновидениях), когда деятельность сознания заторможена, но душа живет, а сердце "видит духовными очами". Выделяется два способа нахождения духа в сердце: сознательный, посредством ума и молитвы Иисусовой; бессознательный, посредством души, чувств. "Трезвение" же относится только к первому пути, "состояние ума у двери сердца", отрицание помыслов, образов, обольщающих ум. Второй путь – замещение низменных чувств высшими нравственными чувствами во время общения верующего с Духовным миром – путь переживания благодати Св. Духа чувствами души. Чувства души первичны, непосредственны. Осознание их осуществляется посредством ясного сознания (разума), путем рациональных рассуждений. При прямом,

непосредственном общении души с Духовным миром теоретическое сознание выключено. В момент общения в сновидениях работает метафорическое, образное мышление, связанное преимущественно с эмоциональным правым полушарием головного мозга. Субъектом общения с позитивными силами Духовного мира выступает высшая душа человека.

В процессе нравственного совершенствования подвижник должен избавляться как раз от негативных внутренних чувств низшей души, а также греховных образов, и возгревать положительные нравственные чувства веры и любви к Богу, сострадания к ближним и др.

Отметим, что Плотин, Еваргий в качестве психики человека рассматривают то ум, то душу человека. Хоружий делает акцент исключительно на уме, рациональном сознании.

В действительности доминантой психики выступает душа человека, включающая сферу высших чувств, подсистему простых чувств, в том числе страстей и аффектов. Душа – центр душевной жизни. Она выступает в качестве функционального психического органа, субъекта душевной жизни и способа конституирования нравственных отношений, смысла жизни человека, а также является основой экзистенциального способа бытия человека в мире. Сознание ограничено отражением чувств, переживаемых с частотой 0,3 - 0,5 сек. Природа сознания идеальна. Сознание включает самосознание и предметное сознание, содержание которого ограничено логическим и образным мышлением. Результатом выступает совокупность образов, понятий. Сознание, как субъект, выступает в формах рассудка и разума. Сознание может быть объектом для себя в процессе рефлексии и объектом для души, которая осуществляет выбор идей, ценностей, идеалов для интеграции, связи переживаемых человеком чувств. Прямая и обратная связь души и сознания позволяет раскрыть механизм формирования духовности человека.

Таким образом, неправомерно рассматривать религиозный опыт в виде рационального дискурса без учета переживания чувств. Суть исихазма в качестве духовной практики проявляется в совершенствовании внутренних чувств человека и на этой основе меняется сознание.

Библиографический список:

1. Св. Григорий Палама. В защиту священнобезмолвствующих. [Текст] - М., 1995 - // цит. по: Хоружий С. С. Указ соч. - С. 79.
2. Плотин. Избранные произведения. [Текст] - СПб, 1995. - С. 468.
3. Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии [Текст] // Вопросы философии, 1999. - №3. - С. 82.
4. Хоружий С. С. Опыт как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции [Текст] // Вопросы философии, 1998 - № 3. - С. 40.
5. Хоружий С. С. Указ. Соч. [Текст]- С. 78.

Комаров А. С.

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В БУДДИЙСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Понимание свободы в буддизме, в основном, психологическое и менее всего социальное. В основе буддизма лежит этическая система, стремящаяся обосновать и объяснить смысл человеческой жизни через необходимость устранения причин страдания, как её основы. Это страдание порождается человеческими страстями, которые вызваны желаниями. Всё человеческое существование, по мнению буддистов, пронизано страданием. В Дхаммападе сказано: *«Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегают перепуганный заяц. Поэтому бхикшу [Буддийский монах], если он хочет уничтожить страсть, пусть изгонит желание»* [Дхаммапада//3,

2001, с.7]. Причина того, что человек испытывая страдания, не может избавиться от них - в незнании (авидья) пути освобождения. Буддистское учение опирается на психологический детерминизм: зная источник страдания – можно удалить последствие и достичь освобождения. *«Кто угасил в себе всякую страсть, кто с корнем вырвал все греховные влечения, тот вступает на верный путь, свободный от желания, ничего здесь не жаждущий»* [12, с. 115]. Путь к освобождению от страданий – срединный или восьмеричный путь [4, 2008, с. 45] был обозначен в самых ранних проповедях Сиддхартхи Гаутамы включает в себя 8 основных принципов, на который строится освобождение [1, сс. 106-107]. Отягощённый привязанностями этого мира, человек не знает этого пути и не следует ему. Все эти привязанности только увеличивают карму, провоцируют рост желаний. Человек находится в оковах сансары – бесконечного блуждания в мирах страданий и всё больше обременяется этим, увеличивая меру страданий в этом мире. *«Если бы он освободился от направления, то нельзя было бы и заблудиться»* [13, с. 58]. Именно так обосновывается необходимость искоренения причины страданий и следования срединному пути. *«Тот, кто избавился от привычных привязанностей, становится свободным от страстей и желаний. Именно в нём, свободном, возникает знание того, что это состояние и есть освобождение»* [«Сутта о признаках отсутствия вечной души» // 4, 2008, с. 63]. Поэтому правильное знание включено в восьмеричный путь. Оно позволяет определить и причину, и результат перерождений, постичь содержание пути.

Так можно видеть в буддизме немало параллелей с индуистским пониманием сущности бытия. Буддизм включает в себя многие общеиндийские религиозные понятия. Однако буддизм обращён больше к живым нуждам человека, к его внутреннему миру. Подавление желаний – источник освобождения воли, чувств и разума человека. Буддийское «освобождение» представляет собой не стремление к счастливой или вечной жизни,

а в избавление от неё. Этот путь предполагает необходимость преодоления зависимости от круговорота бытия (сансара), обусловленного, как и в индуизме, кармой. Последняя определяется как *«психофизические совокупности, произведённые омрачёнными действиями и сквернами»* [Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Буддизм Тибета// 3, с.105.], которое понимается как освобождение от оков. Буддийская карма – совокупность добрых и злых желаний и помышлений, связанных с этими желаниями. Так же, как и в индуизме, она определяет сущность будущих рождений индивида. Этот «круговорот», как совокупность перерождений на пути к нирване, включает в себе страдания, которые исчезают с прекращением стремлений: *«А когда достигнута Исчерпанность Стремления, тогда приходит Свобода»* [8]. Фактически это состояние подразумевает прекращение перерождений души, освободившейся от оков материального мира, достигшей совершенства самодостаточности и удовлетворенности; прекращение зависимости от желаний и от внешнего мира, которое проявляется в онтологическом исчезновении - *нирване*, буквально означающей «угасание». Основными методами в достижении нирваны служат, по мнению буддистов, нравственный аскетизм и медитативные практики. Это освобождает человека от занятий потребностями тела, побуждает к самоотречению, подавлению желаний. Всё это включено в основную практическую доктрину буддизма - восьмеричный путь достижения нирваны. В его основе не изменение природы или общества, а самого себя. Правильное знание и правильное восприятие открывает человеку путь к освобождению от перерождений. *«Пресыщенный, он становится бесстрастным, благодаря бесстрастию освобождается.»* [14]. Всё, что открывается человеку в его жизни, если он знает срединный путь и следует ему, в конечном итоге, указывает ему направление к нирване. В хинаяне последняя стадия этого пути открыта архату – человеку, преодолевшему привязанность к жизни и достигшему полной внутренней свободы и невозмутимости [10, с. 154]. Важнейшим

этапом в этом преодолении является победа над своим «я» и иллюзией своего существования. Один из современных учителей тхеравады А. Сумедхо утверждает, что даже горести и печали в достижении этого могут быть «учителями» и *«если мы смиренны и терпеливы»*, то они способны возвести человека к пустоте и освобождению. Необходимо при этом освободиться *«от иллюзии самости, ибо эта иллюзия соединена причинно-следственной связью со смертью»* [11, с.110]. На примере двух распространённых видов эмоциональных переживаний, он пытается показать, как идея открытости срединного пути и его связи с жизненным опытом совмещена с принципом «угасания» самости (это и есть дословное значение «нирваны»). Отечественные исследователи, описывая иной аспект той же практики, отмечают, что именно невозмутимость *«обеспечивает сознанию притягательность свободы»* [10, с. 154]. Пресыщение всем, что дает интеллект и чувства, а также самими интеллектом и чувствами, да и самим собой, должно привести человека к бесстрастию. Это бесстрашие подобно атараксии – «свободе-покою» у эпикурейцев, частично у даосов и у А. Шопенгауэра, который очень интересовался буддизмом. *«"Это покой, это совершенство – демонтаж всех конструкций; отказ от всего приобретенного; прекращение пристрастия; бесстрастие; прекращение; Освобождение (ниббана)"»* [7]. Буддийская свобода, следовательно, не является понятием юридическим; она тождественна состоянию беспристрастия-покоя (нирваны).

Классический буддизм не оперирует европейскими философскими категориями, и понятия «свобода совести» и «свобода вероисповедания» не являются для этой системы основными. Следует указать и на то, что почти не существует научных исследований о буддийском понимании религиозной свободы. В основном предлагается анализ отдельных её аспектов и их производных в сравнении с другими религиями. Между тем мировые интеграционные процессы обуславливают эту необходимость. Взаимное

обогащение культурными и социальными ценностями буддийской общины и остального мира предаёт современному буддизму облик мировоззрения, оперирующего общецивилизационными понятиями. Этому немало способствует популярность некоторых течений буддизма в западном мире.

Несмотря на то, что во многих странах Юго-Восточной Азии буддизм имеет преимущественный статус (или является государственной религией), в большинстве стран поддерживается веротерпимость, в т. ч. и на законодательном уровне. Буддизму не свойственна институциональная конкуренция в отношениях с другими религиями. Мирное сосуществование буддизма с другими религиями обусловлено во многом «идеалом бесстрастия», заданным самим Буддой. К. Ясперс описывает его как «непоколебимо спокойного», чья духовная жизнь *«свободная от обязательств чувственности, интересов наличного бытия, от себя самого и своей гордости, являет себя в благородстве, сдержанности и бесконечной кротости своей сущности»* [15, с. 109]. Его десантирование от других людей позволяет ему не посягать на их души. Свобода совести, не являясь классической буддистской ценностью, нередко положительно оценивается буддистскими лидерами. Например, Далай-лама XIV считает, что *«все многообразие религий мира нужно для того, чтобы обогащать человеческий опыт и мировую цивилизацию»* и утверждает, что межконфессиональное взаимопонимание способствует согласию людей [6, с. 294-295]. В другой своей работе он считает право человека исповедовать или не исповедовать религию приемлемым [5].

Буддизму не свойственно проявление неприязни к религиозной свободе, т. к. для буддизма не характерен максимализм, контрастное видение мира. Страстное отношение к чему-либо является неприемлемым для последователя срединного пути. Классическому буддизму не характерны понятия «бог», «душа» и т. д. Таким образом, в нём отсутствовало основания для дискуссий по т. н. спекулятивным категориям. Часто, именно они ста-

новились причинами жёстких разногласий и последующих гонений на инакомыслящих в мусульманских и христианских странах. Об этих понятиях Будда, как известно, «благородно молчал». Основу буддизма составляют «четыре благородные истины», которые принимаются всеми последователями учения, без исключения. Вопросы же веры в богов или неверия являются частными и никак не определяют итогов следования восьмеричному пути. При этом само это следование – результат личного сознательного выбора и не должно навязываться извне. Для вступления в Сангху [Община буддистов] необходимым и достаточным основанием является добровольное признание себя буддистом и принятие его вероисповедная. В. Г. Лысенко отмечает: *«Свободный выбор интересует Будду не со стороны своей свободы (буддизм не ставит этой проблемы), но как возможность сознательного отношения к выбору религиозного пути»* [9, с.103]. В другой своей работе она подчёркивает, что, по мнению Будды, определённая во мнениях обуславливает оппозиционность к иным мнениям, приводит к спорам, к зависимости от мнений [9, с.60.]. Таким образом, возникают «непроходимые заросли мнений», порождающие «затруднительное положение». Для обеспечения этого *сознательного отношения к выбору религиозного пути* в практическом буддизме адептам не возбраняется знакомиться с другими мировоззрениями, в т. ч. и религиозными. Последователи тхеравады верят, что Будда поощрял стремление последователей изучать другие религии и сравнивать его учение с ними. Более того, считалось, что и в других мировоззрениях (религиях) есть что-то, что может послужить обогащению личного опыта ученика. Внутри буддистского сообщества нет жёсткого антагонизма направлений и школ, и отсутствует понятие «ересь». И, несмотря на то, что, по мнению А. А. Базарова, в постклассический период своей истории буддизм замыкается в себе [2, с. 20.], сохранение особой практики философского диспута внутри буддистской общины также способствовало развитию толерантности. Это считается по-

ложительным фактором для развития философских начал буддизма [2, с. 17.]. Ещё одним основанием толерантности в буддизме является идея *ахимсы* – мировоззренческого и поведенческого принципа ненасилия, не причинения вреда, зла живым существам. Это поведение, направленное на уменьшение зла в мире, против самого зла как такового.

Буддизм заложил метафизические основания свободы совести человека, определяемые философско-антропологическими представлениями о необходимости преодоления самости. Фактически свобода совести является производной буддийского учения об онтологическом освобождении (нирваны) сопряжённом с пацифистскими основаниями всеобщей толерантности (ахимсы).

Библиография:

1. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М., 2000.
2. Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб., 1998.
3. Буддизм. Четыре благородные истины. - Харьков, 2001.
4. Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны.— М., 2008.
5. Далай-лама о межконфессиональном диалоге. URL: http://naturalworld.ru/article_dalay-lama-o-mejkonfessionalnom-dialoge.htm.
6. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо Моя страна и мой народ / Пер. А. Терентьева.— СПб., 2000.
7. Джхана сутта (пер. с англ. Д. Ивахненко). URL: <http://dhamma.ru/canon/an/an9-36.htm>.
8. Книга великого освобождения (Бардо Тодол).// http://www.philosophy.ru/lib/asiatic/asiatic_1754.html.
9. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. — М., 2003.

10. Островская Е. П., Рудой В. И. Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. — СПб., 2006.
11. Сумедхо А. Читтавивека. — Hertfordshire, 1992.
12. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. — М., 2001.
13. Философия китайского буддизма/ Пер. с кит. Е. А. Торчинова. — СПб., 2001.
14. Чуларахуловада сутта (Малое наставление Рахуле) (пер. с пали Д. А. Ивахненко). URL: <http://dhamma.ru/canon/mn/mn147.htm>.
15. Ясперс К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-Цзы, Нарагджуна. — М., 2007.

Коначева С. А.

**ФЕНОМЕН ЭСТЕТИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ МЫШЛЕНИИ:
ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ КАК БАЗОВАЯ МОДЕЛЬ
ДЛЯ ОПИСАНИЯ ОПЫТА БОЖЕСТВЕННОГО¹²⁰**

Современная религиозно-философская мысль в своих поисках возможности мыслить Бога в ситуации, когда категории традиционного теизма утратили доверие, обращается к способам данности Бога нашему принимающему опыту. Подобные ходы мысли формируются в рамках герменевтически-феноменологического направления в теологии, где в последние два десятилетия можно говорить об «эстетическом повороте», переходе от онто-теологии к теопозитике. При этом теологическая эстетика дви-

¹²⁰ Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №15-03-00802 «Эстетизация и бытийность в современной феноменологии»

жется двумя путями: исследуя категорию красоты, пребывающую в некотором небрежении в классической метафизике, и рассматривая способность восприятия, «интуицию» Бога, не сопровождаемую концептуальными конструкциями. Мы рассмотрим особенности понимания красоты и двойственный характер *эстетизиса* в богословской эстетике (Ханс Урс фон Бальтазар, Дэвид Бентли Харт, Джон Пантелеймон Мануссакис). Речь идет о чувственном восприятии, с одной стороны и привлекательности, восхищении, - с другой. В диалогах Платона понятие *kalos* этимологически связывается с глаголом *kaleo*, означающем «я зову» или «призываю», «я молю», «взываю». Имеется в виду особое свойство красоты: она призывает и притягивает человека, выводит его за свои собственные пределы. Для богословской мысли второй половины XX века понимание красоты в категориях притяжения стало одним из оснований для переосмысления понятия эстетики. Ключевым моментом здесь оказывается взаимная дополнительность понимания эстетики как учения о созерцании и чувственном восприятии (в смысле кантовской «Критики чистого разума») и как учения о восхищающей, притягательной силе прекрасного. Обращаясь к категории красоты, Бальтазар показывает, что теологическая эстетика не эстетизирует христианство, но стремится увидеть единство трансценденталий, обнаружить, что истина и благо объединяются в эстетической перспективе. Без красоты благо теряет свою притягательность, самоочевидность своего осуществления, красота оказывается чистым сиянием блага и истины ради них самих. Тем самым красота не сводится к симметрии и гармонии или предмету желания, она выражает притягательную силу божественного дара. Невозможно подлинно созерцать прекрасное, если человек не восхищен, не привлечен им, но и само прекрасное опознается в момент отклика, определенного восприятием. В трудах Бальтазара и Харта понятие красоты, объединяющее восприятие (*Wahrnehmung*), видение гештальта (*Gestaltschauen*) и восхищение, определяет богословское понимание божественного

ственной славы: «Откровение – это прежде всего не истина, относящаяся к сфере разума, но Бог, Который в Своей Славе дан человеческой способности ощущать красоту» [3, с.65]. В прекрасном слава Бога являет себя как милостивая и приглашающая, как нечто воспринимаемое и передаваемое другому. Теопоэтический способ мышления предполагает разработку нового варианта феноменологии, основанной на переосмыслении интенции. Интенциональный акт понимается не как стратегия субъективного сознания, но как ответное движение сознания, захваченного красотой Другого. Подобная «трансцендирующая феноменология» возможна, поскольку красота понимается не как вещь среди вещей, но как «само бытие, движение самораскрытия бытия, <...> трансцендентность бытия в даре имманентного» [2, с.223]. Момент восхищения и притягательности, присутствующий в понимании красоты, позволяет перейти ко второй части – рассмотрения структур восприятия как горизонтов, в которых феномен Бога дан интенциональному сознанию. Джон Пантелеймон Мануссакис, акцентируя внимание на эротическом притяжении, свойственном красоте, которая наиболее зрима, наиболее привлекательна, и тем самым приводит человека в экстаз, освобождает от себя самого, обнаруживает двойственный характер эстетизиса: он включает в себя экстасис, предоставляющий возможность манифестации красоты и манифестацию, ведущую к экстасису. Мануссакис исследует чувственное восприятие (зрение, слух, осязание) и пытается разработать парадигму контр-опыта, которому Бог не дан в качестве объекта (что невозможно), но в рамках которого мы распознаем пути божественного прикосновения к нашей имманентности. Возможность мыслить феномен Бога, так чтобы это было именно мышление о Боге, а не о замаскированном идоле, связана с реинтерпретацией краеугольного камня феноменологии – гуссерлевского «принципа всех принципов». Соотношение интенции и интуиции, предполагающее явленность феноменов исключительно в моем интенциональном горизонте, не оставляет места для явленности

другого как другого. Возможно ли перевернуть гуссерлевскую модель и мыслить интуицию, превалирующую над интенцией? Мануссакис, используя понятие «насыщенного феномена», разработанное Марионом, рассматривает позицию субъекта в переживании опыта Бога не в номинативной, а в аккузативной конструкции, «когда Я вместо того, чтобы видеть, оказывается видимым, <...> когда Я является Богу, а не Бог является Я» [1, с.53-54].

Таким образом, в теологической эстетике вопрос о возможности мыслить феноменальность Бога приводит к построению такой феноменологии, в которой интенциональность становится контр-интенциональностью, где Я видит Бога, только будучи видимым Им, переживая Его прикосновение. Этот способ теологического мышления можно назвать философским возвращением к религии, но если при этом религия понимается по ту сторону религии, до религии и после религии. Мирча Элиаде писал о том, что религии, независимо от того, языческие они или монотеистические, обращены к двум основным вещам – природе, ее генезису и космологии. Здесь внимание смещается к «истории и эсхатологии» [4, с.32], красота не парит над историей, но наполняет светом время.

Библиография:

1. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев . Дух І Літера, 2014.
2. Харт Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины. М.: Библейско-богословский институт св.апостола Андрея, 2010.
3. Balthasar H. Urs von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 3 Bände. Johannes, Einsiedeln, 1961–69. Bd.1.
4. Manoussakis J. P. Toward a Fourth Reduction? In: After God: Richard Kearney and religious turn in continental philosophy/Ed. By John Panteleimon Manoussakis. N.Y. : Fordham University Press, 2006.

СОЧЕТАНИЕ СКРИПТУРАЛЬНОГО И ПСИХОПРАКТИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ В АДВАЙТА-ВЕДАНТЕ ШАНКАРЫ

Философия адвайта-веданты Шанкары (VII – начало VIII в.) [2, с. 860], самая известная индийская система мысли, является объектом пристального внимания и изучения на протяжении довольно длительного времени, поскольку фактически представляет собой центральную идейную основу традиционного индуизма и нередко даже провозглашается квинтэссенцией всей философской мысли Индии и высшей формой индийского идеализма. Будучи одним из величайших религиозных философов Индии, Шанкара оказал сильное влияние на всю ортодоксальную традицию средневекового индуизма, осязаемое до сих пор, поскольку именно философия Шанкары «поставила своей целью обосновать внутреннее родство ортодоксальных конфессий, обеспечить их общим и прочным фундаментом» [4, с.207], каковым выступила веданта, которая «по давней и почтенной исследовательской традиции (даже если она закладывалась пристрастными работами индийских авторов) <...> всегда ставилась как бы на вершину пирамиды, образованной другими религиозно-философскими учениями, являя собой своего рода вершину и квинтэссенцию индийского духа *ragh-excellence*» [Там же, с. 207].

Со второй половины XIX в., когда начинается публикация санскритских первоисточников адвайта-веданты (в том числе и с комментариями Шанкары), а также собственно трудов Шанкары, начинается процесс перевода их на европейские языки, появляются и первые исследования по ним. Видимо, первым ученым, попытавшимся критически осмыслить, какие труды, приписываемые Шанкаре, подлинные, был С. К. Белвалкар. Темы основных концепций адвайты рассматривались в рамках освещения фило-

софии веданты, упанишад и письменного наследия Шанкары в исследованиях по истории индийской философии А. Б. Кита, П. Дойссена, М. Мюллера, С. Дасгупты, С. Радхакришнана, и др. В целом, адвайта-веданте посвящено довольно много зарубежных работ, а в них главное место почти всегда отводится философии Шанкары. Из зарубежных, советских и российских авторов подобных работ можно отметить М. Команса, М. Догерти, Дж. С. Херста, О. Лакомба, Н. Хаджиме, Э. Форта, Дж. Нейвона, С. Рао, В. С. Костюченко, В. К. Шохина, В. Г. Лысенко, Н. В. Исаеву и др. Наиболее системным рассмотрением идей Шанкары в России на данное время является монография «Шанкара и индийская философия» Н. В. Исаевой[3].

На Западе Шанкара стал, пожалуй, самым известным философом Индии, которого часто ассоциируют с самой индийской религиозной философией как таковой и его масштаб как философа сравнивают со значимостью Канта и Гегеля, считая создателем одной из наиболее последовательных систем философского монизма (*адвайта*), который в целом сравнительно лучше изучен, нежели парадигмально иная модель монистического направления в индийской философии – кашмирский шиваизм, который исследован пока недостаточно [11, с. 130]. Сам же Шанкара подчеркивал, что он только скромный интерпретатор упанишад, а адвайта-веданта является лишь разъяснением их идеи о том, что Абсолют (Брахман) является единственной реальностью. Хотя в Индии нет такой выраженной демаркации между философией и религией, как на Западе, при обсуждении философии Шанкары западные исследователи часто отделяют его метафизику и эпистемологию от материала религиозного характера (созерцательных психопрактик, йоги и т.п.), встречающегося в его работах. Однако философия Шанкары никогда не сводилась исключительно к теоретическим построениям, поскольку сугубо религиозная составляющая в ней весьма важна ввиду ее выраженной общей сотериологической направленности.

Шанкара был выдающимся полемистом своего времени, блистательно владел логикой, которую применял главным образом в критике своих оппонентов, но в то же время утверждал, что в познании высшей реальности (Брахмана) логика не играет роли, поэтому в «позитивных» частях своих текстов, в отличие от «полемиических» он почти не прибегает к логике, предпочитая ссылаться на тексты *шрути* (буквально «услышанное»), «священного откровения» брахманизма и индуизма, т.е. писания ведийского корпуса. Для Шанкары шрути – прежде всего тексты упанишад, главные из которых он откомментировал, также написав комментарии к «Бхагавадгите» и к «Брахма-сутрам»[16; 18].

Слово «веданта» (буквально «завершение Вед») употребляется в двух смыслах. Во-первых, как синоним *упанишад* – завершающих текстов ведийского канона. Во-вторых, как название конкретной философской системы (*даршаны*), претендующей на раскрытие сущности и систематизацию учения упанишад (в отличие от во многом близкой к ней системы *мимансы*, основывающей свое толкование Вед на материале ритуалистских предписаний, содержащихся главным образом в *брахманах* и *араньяках*). Если миманса ставит во главу угла ритуальное действие и, соответственно, обосновывает необходимость и важность «пути действия» (*карма-марга*), коррелирующего с поддержанием функционирования социальных и космических процессов – *правритти*), то веданта (в особенности адвайта-) концентрируется исключительно на «пути знания» (*джняна-марга*) и главной ее ценностью является освобождение (*мокша*) и идеал *нивритти* (прекращения мирской активности).

В основе веданты как даршаны лежат тексты, называемые «тройным установлением» (*пратханаатрая*): 1) упанишады, 2) «Брахма-сутры» («Веданта-сутры») Бадараяны как первая попытка систематизации знания упанишад и 3) «Бхагавадгита». На их основе со временем формируется множество школ веданты, среди которых традиционно доминирует *адвайта-веданта* («недвойственная веданта»)Шанкары.

Главный тезис адвайты – это идея упанишад о том, что индивидуальная душа (*джива*) есть неизменный вечный Атман («самость», «Абсолютное Я», «чистый субъект»), который тождественен Брахману, абсолютной – и единственной! – основе бытия. Эта идея ясно выражена в *махавакьях* («великих речениях») упанишад: «Ты есть то», «Поистине, все есть Атман», «Этот Атман есть Брахман» и других. Такова высшая истина, соответствующая подлинному знанию реальности. Однако человеку свойственно пребывать в неведении (*авидья*) относительно природы своего истинного «Я» и он отождествляет его с телом, психическими функциями, чувствами, изменениями во времени и прочими преходящими явлениями. Это ложное отождествление называется в адвайте «наложением» (*адхьяса*) на одну вещь характеристик другой, когда на Атман, являющийся чистым бездеятельным субъектом, накладываются характеристики обычных эмпирических объектов. Но Атман в силу своей природы никак не может стать объектом, в противном случае он перестал бы быть основой познания и понадобилась бы какая-то другая основа для его познания, не являющаяся Атманом. Однако это противоречит пониманию Атмана как основы. Даже отрицая Атман и говоря: «Я не существую», мы все равно прибегаем к тому же Атману, тем самым опровергая свое же высказывание.

Адхьяса является следствием расчленения нашего обычного познавательного опыта на три составляющие части: субъект, объект и процесс познания. Поэтому, когда мы хотим познать субъект обычным способом, т.е. он становится объектом нашего познания, то мы невольно накладываем на него те характеристики, которые мы привыкли вычленять в объектах. Но такое членение познания, подчеркивает Шанкара, является проявлением авидьи. В действительности, объект, субъект и процесс познания неразличимы. Пока же мы пребываем под влиянием авидьи, все наше познание проходит под знаком двух полюсов: субъекта и объекта.

Таким образом, все чувственное многообразие, открываемое нами в поле между этими полюсами, является для Шанкары неподлинным. Значит ли это, что такой неподлинный мир просто не существует или что он абсолютно нереален? Ответ зависит от точки зрения. Пока человек находится в сфере полного неведения (или низшего знания), мир для него существует и вполне реален, но как только он достигнет подлинного знания, этот множественный и изменчивый мир перестает существовать. Шанкара приводит такой пример: человек зашел в плохо освещенную комнату и в потемках увидел змею, но включив свет, убедился, что это всего лишь кусок веревки. Знание змеи существует до тех пор, пока не возникнет знание веревки, так и знание мира как множественного и изменчивого существует до тех пор, пока не возникнет знание подлинной реальности. Можно сказать, что собственный онтологический статус мира с всей его многоформностью мало интересует Шанкару[17]. Строго говоря, ему безразлично, существует ли этот мир объективно или выдуман нами, главное для него — это взгляд на мир изнутри сознания адепта, взгляд в перспективе возможного освобождения (*мокша*). И именно с точки зрения освобождения наш взгляд может быть неподлинным (низшим — *апара-видья*), что соответствует феноменальной истине (*вьявахарика*), или высшим (*пара-видья*), причастным подлинному, т.е. освобождающему знанию — высшему уровню истины (*парамартхика*). То есть существование или несуществование множественности и изменчивости зависит от того, с каким сознанием — затемненным авидьей или чистым — мы смотрим на этот мир.

Если кто-либо осознал свое единство с Брахманом, то все остальное, во что он верил, чего боялся и что любил, просто теряет уже всякую ценность. Иным словами, мир нашего опыта сам по себе является неопределенным в отношении существования или несуществования, а не просто не существует (как, например, «сын бесплодной женщины» или «рога зайца» в примерах Шанкары).

Но как мы можем познать высший Атман, если вокруг нас только конечные и изменчивые вещи? Ответ Шанкары почти категоричен: только через тексты шрути. Почему только через шрути, если в распоряжении человека есть и множество других источников познания (*праман*): восприятие, логический вывод, сравнение, допущение? Значит ли это, что названные источники просто не являются праманами, то есть достоверными? Каждая прамана, с точки зрения Шанкары, имеет свою сферу применения, то есть «вымеряет» свой и только свой объект. Названные праманы, начиная с восприятия, «соразмерны» (здесь игра со словом «прамана» – «то что измеряет») лишь конечным эмпирическим объектам. Так органы чувств действуют только в отношении звуков вкусов, запахов, осязательных ощущений, цветов и форм, «схватывая» только те качества и свойства, которые соответствуют их собственной природе (по принципу «подобное схватывает подобное»). Однако Брахман лишен каких бы то ни было качеств, свойств или характеристик, он – *ниргуна* («бескачественный») и в этом смысле является уникальным. Объекты чувств конечны, изменчивы и преходящи, а Брахман бесконечен, неизменен и вечен. Он недоступен и логическому выводу, ведь логический вывод, как нам известно, основан на чувственном восприятии. Мы выводим невоспринимаемое либо из актуально воспринимаемого, либо из воспринятого ранее. Брахман же невоспринимаем в принципе, поэтому и невыводим в принципе.

Но самое главное состоит в том, что Брахман, строго говоря, вообще не может быть объектом познания, поскольку является чистым субъектом, наделенным сознанием не как качеством, а как своей сущностью и к тому же единственной. Для познающего субъекта невозможно стать своим собственным объектом, ибо в шрути говорится: «Ты не можешь видеть взгляда смотрящего, ты не можешь знать знания познающего» (Брихадараньяка упанишада, 3.4.2)[14].

Значит ли это, что мы вообще не можем познать Брахмана? Шанкара утверждает, что Брахман непознаваем лишь в терминах субъектно-объектных отношений, в терминах нашего обыденного языка, приспособленного для описания конечных вещей и отношений между ними. Но невыразимость на эмпирическом языке еще не означает непознаваемости вообще. Шанкара не считал Брахмана чем-то совсем неизвестным для человека. В процессе познания человек постигает нечто, отличное от его собственного «я», от его самости, но ощущение этой самости неизменно присутствует, сопровождая любой опыт. Поэтому речь не идет о познании чего-то совершенно неизвестного, скрытого или отдаленного. Мы всегда осознаем присутствие нашего «я», но проблема в том, что сознаем его неправильно с помощью адхьясы – наложения на субъект характеристик объекта. Поэтому наше познание Брахмана заключается не в достижении чего-то такого, чем мы пока не обладаем, но в устранении того неверного знания, которое у нас есть, а это устранение автоматически откроет нам истину.

Но от чего отталкиваться, если в нашем распоряжении нет никакого другого знания, кроме авидьи? Шанкара говорит, что в этом случае единственное, что может помочь, это тексты шрути. Нет никакой необходимости использовать для этой цели другие праманы, точно так же как бессмысленно использовать палку, чтобы ударить по веревке, которая была ошибочно принята за змею. Но показывая, как действуют шрути в качестве праманы, Шанкара сталкивается с мимансой и с ее интерпретацией шрути как предписаний к действию. И здесь Шанкара стремится доказать, что действие не может быть средством духовного освобождения. Бездеятельный по своей природе Атман, будучи лишь неизменным свидетельствующим сознанием, не может быть опорой действия, ибо всякое действие должно преобразовывать свою опору и в таком случае эта опора будет не вечной. Если считать, что средством достижения мокши является действие

– физическое, ментальное или речевое - то надо признать, что это действие может иметь либо форму творения чего-то нового, либо форму изменения существующего, либо форму достижения чего-то возможного, либо форму очищения чего-то существенного от чего-то несущественного.

Уникальность шрути как средства высшего познания состоит в том, что только они и никакие другие праманы отражают уникальную природу Брахмана и делают это с помощью специально построенных высказываний. В этих высказываниях Брахман описывается через взаимоисключающие качества. Например, в одном месте сказано, что Брахман многорукий и многоногий, в другом – что у него нет ни рук, ни ног. Иногда парадоксальность заключена в одном высказывании: Брахман «меньше малого, больше большого». Иногда Брахману приписываются качества, которые нельзя встретить ни в одном реальном объекте, например, знаменитая формула о природе Брахмана – «бытие-сознание-блаженство» (*sat-chit-ananda*). Но самой адекватной формой описания Брахмана является формула «нет, нети» (буквально «не то, не то») – единственное определенное утверждение, которое мы можем о нем сделать.

Роль шрути в познании Атмана и в познании предписанного религиозного долга (*дхарма*) различна. Чтобы дхарма осуществилась, необходимо совершить какие-то действия и миманса толкует шрути как предписание к действию, которое еще не совершено. Когда же мы имеем дело с упанишадами, где содержатся высказывания об Атмане и Брахмане, нужно иметь в виду, что Атман-Брахман – это то, что уже есть, а не то, что только должно осуществиться, поэтому шрути выполняют свое предназначение уже тогда, когда они просто познаны (без всяких действий).

Сам акт познания уподобляется молнии, которая неожиданно озаряет на мгновение местность. Это познание внедискурсивно и сугубо интуитивно. Шанкара называет его «переживанием» (*анубхава*) или «[незаочным] постижением» (*[апарокша-]анубхути*). Хотя некоторые историки

индийской философии, например, С. Радхакришнан, были убеждены, что анубхава как некий мистический опыт играет ключевую роль в познании Брахмана и в этом смысле она более важна, чем шрути, все же не следует недооценивать роль шрути в системе взглядов Шанкары. Его ссылка на шрути—это не просто формальная попытка усилить авторитетность системы за счет подведения под нее авторитетного текста. Если бы у Шанкары действительно доминировала анубхава, это подорвало бы самые глубокие основы его учения. Мистический опыт не может быть важнее шрути, ибо тогда нет никаких критериев самой его подлинности. Иначе тогда мистический опыт, например, Будды и других «еретиков», отвергающих Веда, ничем не хуже и не менее подлинен, чем мистический опыт самого Шанкары. Лишь тот опыт, который «явлен» Ведами и выражен «великими речениями» упанишад, может обладать статусом «ортодоксального». Более того, в случае доминирования анубхавы тексты шрути сами перестали бы быть праманой—независимым и самодостаточным источником.

Учение Шанкары—это прежде всего сотериология (учение о том, как достичь мокши — освобождения), а не онтология, метафизика или гносеология, хотя элементы последних в ней также содержатся. И это учение можно определить не столько как путь, по которому адепт последовательно продвигается к своей цели, проходя разные этапы самосовершенствования (как, например, буддизм или йога), сколько как систему последовательных «снятий» разных уровней сознания и соответствующих им уровней реальности[17]. Цель этой системы — дойти до такого уровня, дальше которого «снимать» будет нечего, который окажется концом движения и сам уже не «снимается» никаким другим уровнем. Брахман и есть этот конечный пункт — то с помощью чего объясняются все остальные уровни, но что само для своего объяснения не нуждается в другой сущности. Брахман лишен каких бы то ни было свойств и качеств, вечно неизменен и един, творение мира по сути иллюзорно, и Брахман проявляет себя через «неописуемую» силу «иллюзии» (*майя*) в кажущемся многообразии имен и форм.

Таким образом, вадвайта-веданте Шанкары постижение онтологического единства субъекта с универсальным сознанием – непосредственное (*анарокша*) переживание Атмана – является одновременно целью и средством достижения освобождения [6, с. 47]. Подобного рода самопознание считается не столько плодом неких усилий по вхождению в измененное (по сравнению с обыденным) состояние сознания, сколько осознанным пребыванием в естественном и изначальном (*сахаджа*) состоянии самоосознавания. Любым психопрактикам, сопровождаемым какими бы то ни было усилиями, отводится лишь вспомогательная роль предварительного «подведения» к опыту «узнавания себя», когда для естественного и осознанного «бытия самим собой» никаких практик и усилий уже не требуется вообще (если только не считать психотехнической практикой активность сознания как таковую) [8, с. 178].

Целью философского и практического мистического познания является «достижение уже достигнутого», т. е. монистическое постижение единой высшей Реальности как собственной сущности, возвращение к онтологическому основанию, которое уже заведомо пребывает внутри самого познающего субъекта. Природа же субъекта – чистое универсальное сознание, Брахман. Брахман у Шанкары – это сознание и бездеятельный «свет» (*пракаша*) чистого знания и не включает в себя помимо этих характеристик какую-либо осознанную активность [5, с. 70]. Поскольку сознание – «самоосвещаемый» субъект, оно по своей сути самодостаточно и не нуждается в чем-либо ином, чтобы быть явленным или осознанным, и потому никогда не может быть объектом – тем более объектом, «достигаемым» посредством некой практики. Познание (или, точнее, самопознание) субъектом себя как Атмана заключается в трансформирующем движении от опосредованного вербального знания (*парокша-джняна*) к непосредственному знанию (*анарокша-джняна*), или переживанию [12, с. 8]. Базовое различие между двумя этими видами знания Шанкара разъясняет на

примере со вкусом сахара. Никогда не пробовавший сахар не может понять, что такое сладость, но может воспринять описание опыта сладости от других, но непосредственное знание обретет только после личного вкушения сахара. В случае же непосредственного самопознания субъекта практическим методом является медитация (*нидидхьясана*). Мир, по Шанкаре, «исчезает» в тот момент, когда индивид переживает себя как вечного, самодостаточного и неизменного духовного субъекта.

Содержательно апарокша-анубхути («непосредственное постижение», «незаочное познание») представляет собой интуитивное, непосредственное переживание субъектом Абсолюта, узнаваемого как своя собственная духовная «самость». Индивидуальный субъект уже Брахман, хотя и покрытый завесой неведения и временного забвения Себя. И апарокша-анубхути – это лишь снятие этого покрова и реализация себя тем, кем ты всегда был и являешься, т. е. Брахманом. Когда упанишады и «Брахмасутры» провозглашают: «Ты – То», «Я – Брахман [3, с.36], и т. д., они уже апеллируют к тому, что выражается в понятиях «апарокша-анубхути». Апарокша-анубхути акцентирует внимание на способе, посредством которого субъект непосредственно обнаруживает и познает Себя, и постулирует то, чем субъект в своей онтологической сущности является.

В адвайта-веданте Шанкары монистические аффирмации упанишад [15, с. 119] последовательно комментируются в духе утверждений, что субъект не есть тело, ум, чувства и т. д., которые суть лишь ложные, иллюзорные «наложения» майи на него, которые необходимо удалить как заблуждение, неведение своей реальной природы, как сон и т. п. Интуитивное постижение собственной природы как Брахмана представляет собой удаление этих «наложений».

Принципиально важно отметить, что подобное самопознание можно признать «измененным» состоянием сознания лишь с эмпирической, обыденной точки зрения (когда оно воспринимается как результат достиже-

ния духовного совершенства при исполнении некоторых психотехнических приемов), в то время как с «абсолютной» точки зрения вечно свободного и неизменного абсолютного Субъекта лишь оно и есть то пребывание его в своей подлинной природе самоосознавания без каких-либо усилий, относительно которого все прочие состояния сознания и оказываются на самом деле изменчивыми и преходящими [8, с. 185].

Таким образом, ведийский текст (шрути) для Шанкары – нечто гораздо большее, чем просто текст как источник информации для обычных теоретиков. Созерцательная практика (в форме поэтапных «приближающих» методов – *упасан*) у Шанкары идет бок о бок с самоисследованием и углублённым изучением ключевых текстов веданты, прежде всего упанишад [10, с. 208]. Тексты шрути своим источником имеют то же трансперсональное состояние Брахмана, к «незаочному познанию» которого на опыте стремится ведантист и о котором они свидетельствуют своими «великими речениями».

Практика «йоги знания» (*джняна-йога*) поэтому и начинается со «слушания» (*шравана*) – восприятия свидетельств шрути о тождестве Атмана и Брахмана. После того, как практик адвайта-веданты понял должным образом махавакьи о единстве своего «я» и Брахмана и отринул все сомнения относительно высшего недвойственного состояния сознания, он должен поддерживать в себе некий повторяемый поток когниций в форме регулярного аналитического размышления (*манана*) над махавакьями. Это вторая стадия ведантической джняна-йоги. Полностью баланс между хотя и истинным (в силу безусловного авторитета шрути), но «опосредованным» теоретическим знанием и практической реализацией «незаочного постижения» Брахмана на собственном опыте достигается в стадии нидидхьясаны – устойчивого, продолжительного и внимательного «вглядывания» в свою недвойственную внутреннюю природу и интенсивного пребывания в этой интегральной идентичности сознания при одновременном ис-

ключении прочих мыслей и активностей сознания. Нидидхьясана – это мост между «опосредованным» теоретическим знанием текстов шрути и «непосредственным» освобождающим переживанием недвойственного состояния сознания, которое тем самым само выявляет себя как Атман [10].

В вводной части комментария к «Брахма-сутрам» Шанкара заявляет, что все эмпирические практики и виды познания, все тексты, текстуальные дисциплины (*шастры*), руководства, предписания, запреты и т.п. предполагают наличие неведения, которое призваны устранять, и потому являются «наложениями» чего-либо на неизменный вечный Атман. Из-за авидьи возникает чувство деятельности и ограничения. Когда же есть мудрость и понимание, неведение исчезает, и онтологически присущая Атману свобода «выявляется» из-под всех «наложений» на него. Сам же Атман, будучи по самой своей природе бездеятельным свидетельствующим сознанием, не нуждается в какой-либо деятельности для того, чтобы быть и оставаться самим собой. Поэтому любая деятельность, как основывающаяся на неведении подлинной природы Атмана, не может сама по себе вести к освобождению. Лишь знание может устранить неведение и дать свободу. Знание само не есть действие или ментальная активность. Действие зависит от выбора действующего, а знание – нет.

Но что в таком случае объективно позволяет «практически» обнаружить Атман? Согласно трактату «Упадеша-сахасри» («Тысяча поучений») (2.1.2) Шанкары, знание веданты предназначено в первую очередь для нищенствующих монахов-странников (*паривраджиков*) [20]. Лишь они обладают соответствующими квалификационными качествами (*адхикарами*) для отреченного образа жизни, реализации освобождающего знания и созерцания Брахмана. Пример практикующих более низшего уровня являет собой Арджуна «Бхагавадгиты» (2.47), чья адхикара состоит в деятельности [1]. В зависимости от адхикары различаются и доступы к обучению и

практике, высшие из которых предназначены для «дваждырожденных», изучающих Веды, которые необходимо услышать из уст наставника, и должным образом размышляющие над махавакьями упанишад.

«Йога знания» веданты не аналогична праксису йоги Патанджали или тантристских систем йоги. В отношении йоги Патанджали Шанкара в комментарии к «Брахма-сутрам» (2.1.3) недвусмысленно заявляет, что «последователи санкхьи и йоги – дуалисты, и они не постигают единства Атмана»[18], хотя некоторые постшанкаровские ведантисты (например, Бхамати) часто отождествляют стадии адвайта-ведантистской йоги и йоги Патанджали, соотнося соответственно шравану и манану – с *дхараной*, нидидхьясану – с *дхьяной*, а *атмадаршану* – с *самадхи*. В ряде мест «Бхагавадгиты» (13.24; 18.52, и др.) [1], а также в «Мандукья-кариках» (3.41–3.48) Гаудапады, нидидхьясана отождествляется с *дхьяна-йогой*. Оба слова используются как взаимозаменяемые синонимы друг для друга, а также для другого часто используемого обозначения ведантистского праксиса – *адхьятма-йоги*, целью которой провозглашается постижение Атмана.

Парадоксальным образом адвайта-веданта, отрицая сама идею того, что через какие-либо действия или концепты ума (поскольку все они связаны с неведением и дуальны, привнося в недифференцируемое сознание разделение на субъект и объекты, на действующего и действие, и т.д.) можно «схватить» состояние недвойственного Атмана, все же вынуждена находить некий компромисс между практическим методом приближения к этому состоянию и бездейственным пребыванием в нем. И в этом отношении нидидхьясана и представляет собой подобный баланс между текстуальным философским подходом и прикладным опытом реализации состояния, в котором преодолевается дихотомия между текстом и опытом. Шанкара принижает или даже исключает вовсе некоторые виды практик (например, ритуал) как предваряющие условия, но всегда подчеркивает важность самого ведийского текста (особенно в той его части, где он со-

держит махавакьи или иным образом говорит об Атмане-Брахмане). Исследование текста идет бок о бок с самоисследованием, и текст помогает углубиться в него. Подобное углубление Шанкара отличает от обычных «технических» видов медитации, используемых в йоге (например, в форме концентрации на внутренних или внешних объектах), и рассматривает как наблюдающее «вглядывание» субъекта в самого себя. Нидидхьясана начинается после того, как адепт веданты понял ее постулаты о единстве своего «я» и Брахмана и не прекращает процесс пребывания в осознании своей недвойственной природы, исключая все прочие мысли и какие-либо иные проявления активности сознания [10, с. 211].

В «Брихадараньяка-упанишаде» (2.4.5) говорится: «Атман должен быть увиден, услышан, воспринимаем и созерцаем. Посредством видения, слышания, восприятия и созерцания все это познается» [14]. Шравана («слышание») – особый метод герменевтики, позволяющий понять изначальное учение о недвойственном состоянии сознания как источнике откровения (шрути). Манана («размышление») состоит в логическом исследовании, цель которого – устранить сомнения о самой возможности недвойственного состояния (особенно, когда учение веданты вступает в видимое противоречие с другими видами знания). Аналитическое мышление устраняет это и укрепляет убежденность в правоте мудрости упанишад. Постигновение Брахмана – не результат любого действия или практики. Освобождение и знание Брахмана уже достигнуты, ибо адепт, как и вообще все существующее, уже есть не что иное, как Брахман. Конечное, относительное и нереальное не может каким-либо образом «достичь» бесконечного, абсолютного и реального, как тьма не может стать светом. Корень проблемы «забвения себя» как Брахмана Шанкара видит не в действиях и их результатах, а в неведении, «налагающемся» на всегда наличествующее знание Брахмана и покрывающем его подобно облакам, скрывающем находящееся за ними небесное пространство. Освобождение заключается в удалении

этого неведения и в различении между реальным и нереальным, между подлинным Атманом и ложным «я». Эмпирический субъект, привыкший видеть связь между психофизическими действиями и познанием чего-либо, не может сразу уловить тонкое различие между нидидхьясаной и обычными видами ментальной активности, к каковым относится и большинство психопрактик (упасана, бхакти и т.д.), связанных с концептами ума и состояниями двойственности. По Шанкаре, знание само по себе освобождает. Действия лишь предварительно «очищают», но не могут устранить полностью препятствия к освобождению и неведение, как размахивание палкой не способно разогнать тьму. Лишь интенсивно переживаемый внутренний свет осознания Атмана удаляет покров тьмы неведения. Не какие-то присущие самому Атману свойства налагаются на сознание, а лишь ограниченные и преходящие функции ума. Ошибочно считать ум основой сознания, а сознание – его функцией. Это Атман отражается в уме и воспринимается как эмпирический индивид (*джива*), или «воплощенный Атман» (*дживатман*).

Если нидидхьясана представляет собой «делание чего-то» в целях «достижения» того, что уже и так всегда наличествует как данность, тогда возникает трудность в ее понимании как необходимости вообще «что-то и как-то делать». Детальное и систематизированное описание этого отсутствует в текстах ранней адвайта-веданты. Также и Шанкара редко дает подробные практические инструкции (традиционно такие наставления адепт получает непосредственно от своего наставника) в своих текстах. Исключение – трактат «Упадеша-сахасри» и приписываемый Шанкаре же текст «Апарокша-анубхути» («Незаочное постижение») [15; 19, с. 349].

В относительном суммированном виде система ведантистского созерцательного праксиса в соответствии с учением Шанкары изложена в «Апарокша-анубхути». Вне зависимости от авторства данного текста сам он несомненно принадлежит к традиции, восходящей непосредственно к

Шанкаре, и описываемая в нем практика полностью согласуется с представлениями, отраженными в трудах, автором которых практически все исследователи считают Шанкару.

Базовыми квалификационными требованиями (адхикарами) для успешной практики «Апарокша-анубхути» называет бесстрастие (*вай-рагья*), правильное различение (*вивека*) реального и преходящего, шесть добродетельных качеств и общую устремленность к духовному освобождению (*мумукишутва*) (Апарокша-анубхути, 4–9). Бесстрастие предполагает непривязанность к мирским вещам, отвлекающих от пути освобождения. Различение между реальным и преходящим состоит в несмешивании вечного и неизменного Атмана с «наложениями» на него преходящих явлений и вещей, т.е. в осознании различия между Атманом и не-Атманом. Шесть добродетелей включают: ментальное спокойствие (*шама*), обуздание (*дама*) чувств, отрешенность (*упарати*), терпение (*титикиша*), сосредоточенность (*самадхана*) и веру (*шраддха*) в шрути, учение веданты и слова учителей [19, с. 350]. Данные требования и добродетельные качества в сочетании с устремленностью к освобождению играют в «йоге знания» Шанкары роль, аналогичную восьми ступеням йоги Патанджали. Шанкаровские *шама*, *дама* и *шраддха* почти эквивалентны ограничениям (*яма*) и предписаниям (*нияма*) системы Патанджали, а *упарати*, *титикиша* и *самадхана* могут быть соотнесены с *пратьяхарой*, *дхараной*, *дхьяной* и *самадхи* в последней [Там же].

Все эти практики относятся к категории упасан (от корня *ās*, означающего «сидеть», с префиксом *upa*; в первоначальном значении слово означало как некое «внутреннее жертвоприношение», так и внешнее «усаживание», или позу, с целью его выполнения). Шанкара в комментариях к «Брихадараньяка-упанишаде» (1.3.9) и «Тайттирия-упанишаде» (1.3.4) приводит определение упасаны как отождествление одного объекта с другим и фокусирование внимания на уме, а не на Брахмане. Упасаны не при-

водят непосредственно к освобождению, но направляют к нему. Их практическая цель – достижение очищения и безмятежности ума для последующего развития необходимых адхикар и устранения препятствий к обретению освобождающего знания. Помимо древних ведийских упасан, упоминаемых в упанишадах, Шанкара признает и новые, связанные с реалиями современного ему индуизма – культами бхакти, пураническими и агамическими формами поклонения и т.д. Функции упасан объясняются им во вводной части комментария к «Чхандогья-упанишаде» и сводятся к тому, чтобы служить неким переходом от ритуалистского и других «технических» методов к самопознанию и созерцанию через интериоризацию ведийского ритуала и смещение внимания на внутреннюю активность ума, а затем и на более глубинное свидетельствующее сознание.

Важным отличием психопрактики в понимании Шанкары от дуалистического подхода йоги Патанджали, опирающейся на философию санкхьи и ставящей в качестве конечной цели обособление (*кайвалья*) духовного субъекта (*пuruша*) от материальной природы (*пракрити*) и других субъектов[13], является монистическое восприятие Атмана как онтологической основы всего существующего, вследствие чего освобождение понимается не как обособление субъекта от всего остального (которое, будучи «кажущимся» и иллюзорным, существует, с точки зрения Шанкары, лишь в искаженном субъективном восприятии), а как избавление от неведения, мешающего воспринимать Атман как самодостаточную и единственную реальность.

Полный же курс адвайта-ведантистского психопраксиса включает пятнадцать ступеней: «*Яма, нияма и тьяга, мауна, деша и кала, асана и мулабандха, дехасамья и дрик-стхити, прана-самьямана, а также пратьяхара и дхарана, атма-дхьяна и самадхи* – вот этапы по порядку» (Апарокша-анубхути, 102–103, см. [15]). Как видим, некоторые из них повторяют соответствующие ступени восьмистадийного праксиса йоги Патанджали

и даже имеют те же названия. Однако понимание их в адвайта-веданте несколько иное. Если у Патанджали принцип ограничений (яма) подразумевает ненасилие, правдивость, нестяжание, целомудрие и прочие рекомендации сугубо дисциплинарного характера, то Шанкара и его последователи понимают контроль над активностью органов чувств в свете монистического видения того, что все доступное чувственному восприятию в действительности есть не что иное, как единый Брахман (Апарокша-анубхути, 104). Аналогичным образом предписанные действия (нияма) в понимании адвайта-веданты видятся как поддержание устойчивого потока одностороннего мышления и отвержение всего чуждого ему (Апарокша-анубхути, 105). Отречение (тьяга) состоит в непривязанности к мирским феноменам и видение Атмана за всеми явлениями мира. Молчание (мауна) напоминает адепту веданты о том, что молчаливо присутствующая во всем реальность Брахмана превосходит понятия, формирующиеся в мышлении и выражаемые артикулированной речью. Принцип деша (буквально «местонахождение») связывается не с физическим пространством, а с «внутренним пространством сердца», упоминаемым еще в «Чхандогья упанишаде» и вмещающим в себя весь мир. Шанкара определяет его также какместилище познания (*виджняна*) [19, с. 351]. Также «время» (кала) указывает не на время в обыденном смысле, а на момент осознания того факта, что Брахман, «неделимый надвое», лишь кажется миром, существующим в пространственно-временном континууме.

Положение тела (асана), по Шанкаре, годится любое, если оно позволяет непрерывно созерцать Атмана, не испытывая неудобства. Термин *мулабандха* (буквально «корневой зажим») понимается иначе, чем в *хатха-йоге* – как «всего сущего корень, а также корень владенья рассудком», который практикуют настоящие йогины, сосредоточиваясь на Брахмане как источнике и «корне» всего существующего. «Телесная уравнированность» (*дехасамья*) также трактуется как интенсивное сосредоточение на Брах-

мане, без которого йогические манипуляции с телом будут лишь тривиальной «прямотой сухого дерева», а «устойчивый взгляд» (дрик-стхити) – не созерцание кончика носа, а взирание на мир как на форму Брахмана. Контроль дыхания (прана-самьямана) определяется как «прекращение всех движений, начиная с ума», вдыхание (*пурака*) воздуха соотносится с мыслью «Я – Брахман», задержка (*кумбхака*) дыхания – с удержанием этой мысли, а выдох (*речака*) – с отрицанием. Пратьяхару, или отстраненность ума и органов чувств от объектов чувственного восприятия, последователи Шанкары объясняют как абсорбцию ума в чистое сознание (*чит*). Сосредоточение (дхарана) заключается в концентрации внимания не на каком-либо внешнем или внутреннем объекте, как в йоге Патанджали, а на Брахмане, пребывающем за всеми внешними феноменами и объектами. Созерцание (дхьяна) состоит в переживании единства с Брахманом, характеризующегося высшим блаженством, за пределами каких-либо мыслеобразов и форм. В состоянии окончательной самоинтеграции (самадхи) субъект просто пребывает естественным образом в недвойственном опыте Брахмана, не нуждаясь даже в поддержании мысли «Я – Брахман» или еще каких-либо дополнительных усилиях [19, с. 352–354].

Будучи всегда самодостаточным, «самовыявляющимся» (*свапракаша*) и самоверифицируемым (*свапраманья*), недвойственный Атман как абсолютный Субъект не может быть объектом познания и созерцания со стороны кого-либо помимо себя самого. Кто, в таком случае, и как может достигать его как некий объект? И может ли Атман быть в одно и то же время непознаваемым и частично или полностью познаваемым? Все эти кажущиеся противоречия и сама грань между текстовым изучением шрути и созерцательной практикой в адвайта-веданте снимаются посредством опыта нидидхьясаны, в которой Атман сам выявляет себя, а «созерцательное недеяние» нидидхьясаны лишь призвано «уловить» и «зафиксировать» этот опыт недвойственного, самоочевидного и самоверифицирующегося абсолютного Субъекта.

В комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде» (2.4.5) Шанкара поясняет, что все практические методы, или упасаны, не имеют сами по себе какой-либо «абсолютной» ценности, поскольку необходимы лишь как предварительные ступени очищения ума на пути выявления из-под покрова его функций всегда существующей, самодостаточной и неизменной реальности Брахмана, а нидидхьясана является утверждением в опыте пребывания в этой реальности [3, с. 114].

Исследователи отмечают, что «адвайта Шанкары – это учение сугубо аскетическое, потустороннее; оно напрочь зачеркивает весь мир объективных вещей и хочет укрепиться в абсолютном «знании»-процессе» [1, с. 212]. Но несмотря на то, что учение и практические методы духовного самопознания у Шанкары представляют собой идеологию и уклад жизни монашествующих интеллектуалов из высших слоев индийского общества, основанные им и существующие и сейчас монастырские комплексы (*матхи*) являются авторитетными центрами традиционной учености и брахманской ортодоксии, продолжающими оказывать ощутимое влияние на последователей индуизма и общественную жизнь Индии.

Исходя из сочетания скриптурального и психопрактического подходов в познании реальности и опираясь на онтологическую стратификацию ее уровней [17], Шанкара применял свою теорию разных уровней истины при интерпретации в духе адвайты даже таких теистических и побуждающих к деятельности текстов, как «Бхагавадгита», благодаря чему, как утверждает Я.В. Васильков, она «стала каноническим текстом для господствовавшей в индуизме веданты и, возможно, была спасена от забвения» [цит. по: 7, с. 42]. Таким образом монистическая концепция Шанкары приобрела и очень большое значение для индуизма в целом, поскольку давала возможность не только адвайтистам, но и их оппонентам представлять собственную систему выражением высшей истины, а соперничающие доктрины уважительно трактовать не как беспочвенные измышления, но как

тоже истину, хотя и относительную, низшего порядка. Поэтому не удивительно, что многие исследователи видят в концепции адвайта-веданты Шанкары «высшую точку индийской философии» [Там же].

Но, к сожалению, в отечественной науке, за исключением отдельных статей и фрагментарных переводов первоисточников, до сих пор недостаточно исследований классической адвайта-веданты в целом и наследия Шанкары в частности – нет полных академических переводов его основополагающих трудов, диссертации или монографии по данной тематике единичны и, за исключением разве что монографии Н. В. Исаевой [3], рассматривают лишь отдельные аспекты адвайта-веданты. Между тем труды и идеи Шанкары продолжают оставаться актуальными для изучения религиозной традиции индуизма в целом, в рамках которой являются философским мейнстримом брахманской ортодоксии, а также представляют интерес не только для исследователей, занимающихся вопросами истории индийской философии, но и для религиоведов и других специалистов, изучающих восточные религии.

Литература:

1. Бхагавадгита. Пер. с санскр. В.С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Вост. лит., 1999. 212.

2. Индийская философия: Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. (Серия Summa)

3. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991.

4. Исаева Н. В. Ортодоксальная религиозно-философская традиция Индии // Религии древнего Востока. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 205–243.

5. Исаева Н. В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1996.

6. Лобанов С. В. Особенности монистической концепции кашмирского шиваизма в индийской философской традиции // Ученые записки

колледжа «Номос». Вып. 8. Воронеж: Издательство Воронежского колледжа «Номос», 2011. С. 47–58.

7. Лобанов С. В. Две парадигмы монизма в интерпретации «Бхагавадгиты»: Шанкара и Абхинавагупта // История философии / Российская Академия Наук; Институт философии. № 18. М., 2013. С. 40–58.

8. Лобанов С. В. Мистическое самопознание в адвайта-веданте и кашмирском шиваизме: непосредственное постижение (*анарокиша-анубхути*) и «самоузнавание» (*пратьябхиджня*) // Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Сб. материалов Первой международной научной конференции (14-15 декабря 2012 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2013. С. 178–186.

9. Лобанов С. В. Представления об Абсолюте в двух монистических парадигмах — в адвайте Шанкары и пара-адвайте Абхинавагупты // Философия и культура. 2014. № 3 (75). С. 401–412.

10. Лобанов С. В. Созерцательные практики (*упасана* и *нидидхьясана*) в адвайта-веданте Шанкары // Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Сборник материалов Второй международной научной конференции (12-14 декабря 2013 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2015. С. 208–216.

11. Лобанов С. В. Изучение кашмирского шиваизма западными исследователями // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX – первой половине XX века. Сборник материалов научной конференции с международным участием / ред. В. В. Барашков, Д. С. Дамте, С. А. Панин. М.: Эдитус, 2015. С. 130–134.

12. Лысенко В. Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами. М.: ИФ РАН, 2011.

13. Свет дхармы: Антология традиционной индийской философии / Сост., вступ. ст., общ. ред. С. В. Пахомова. СПб.: Амфора, 2013.

14. Упанишады в 3-х книгах. Пер. с санскрита, предисловие и комментарии А.Я. Сыркина. М., 1992. (Памятники письменности Востока (1 кн. – V, 2 кн. – XVI, 3 кн. – VI))
15. *Шанкара*. Незаочное постижение («Апарокшаанубхути») / Вступ. статья и пер. с санскрита Д. Б. Зильбермана // Вопросы философии. 1972. № 5. С. 109–116.
16. *Шанкара*. Избранные комментарии на Брахма-сутры Бадараяны. Вступ. статья, пер. с санскрита и комментарии Н. В. Исаевой. М., 1993.
17. *Шохин В. К.* Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М.: ИФ РАН, 2004.
18. *Brahma-sūtras according to ŚrīŚaṅkara. Sanskrit text and English rendering by Swami Vireswarananda. Kolkata, 2011.*
19. *Singh S. P. Yoga of ĀcāryaŚaṅkara // History of Yoga. / Singh, S. P. (Editor), Chattopadhyaya, D. P. (Editor). New Delhi, 2010. Pp. 345–357*
20. *UpadeśaSāhasrī : Thousand Teachings of ŚrīŚaṅkarācārya. Tr. by Swami Jagadananda. Chennai, 1941.*

Осипова О. В.

ОБРАЗЫ РЕЛИГИИ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ V – I ВЕКОВ ДО Н. Э.

Произведения древнегреческих историков – важный источник по истории религий античности. В предлагаемом сообщении рассматривается, каким сторонам религии уделяют внимание авторы V–I веков до н. э. – Геродот, Фукидид, Ксенофонт и Диодор Сицилийский – и какое место религия, прежде всего древнегреческая, занимает в их сочинениях.

«История» Геродота (ок. 484 – 425 гг. до н. э.) посвящена истории отношений между государствами Азии и греческими полисами с древнейших времен до греко-персидских войн; изложение доведено до 479 г. до н. э. В «Истории» Фукидида (ок. 460 – ок. 396 гг. до н. э.) излагаются события Пелопонесской войны с 431 по 411 гг. до н. э. «Греческая история» Ксенофонта (ок. 426 – ок. 354 гг. до н. э.) служит продолжением труда Фукидида и посвящена рассказу о событиях 411 – 362 гг. до н. э. Диодор Сицилийский (ок. 90 – 21 гг. до н. э.) является автором «Исторической библиотеки», созданной на основе произведений его предшественников: Геродота, Фукидида, Ксенофонта и других историков; начинает он свой рассказ с мифологических времен, а заканчивает изложением событий середины I в. Итак, труды Фукидида и Ксенофонта представляют современную авторам военно-политическую историю, сочинение Диодора Сицилийского – всеобщей историей, с максимально возможным охватом событий по месту и времени, а «История» Геродота занимает особое место как первое прозаическое произведение, обобщающее огромный этнографический и исторический материал и представляющее собой ряд рассказов (логосов), соединенных в последовательное повествование, материал которого сгруппирован по территориальному признаку.

Анализируя сведения о религии в трудах древнегреческих историков, необходимо принимать во внимание, с одной стороны, особенности композиции исторических сочинений, с другой – специфику религии как сложного образования. Повествование о войнах в трудах Геродота, Фукидида, Ксенофонта и Диодора Сицилийского включает ряд повторяющихся типических ситуаций: описания сражений, походов, а также народных собраний; временную последовательность нарушают экскурсы – отступления, позволяющие установить причинно-следственные связи между отдельными эпизодами. Религия представляет собой комплекс элементов в их взаимосвязи: религиозное сознание, религиозная деятельность, религи-

озные отношения и религиозные организации [6, с. 190–191]. Необходимо также уточнить, что в древнегреческом языке не было слова, передающего все компоненты значения современного термина «религия»: даже существительное *θρησκεία*, которое становится наиболее подходящим для указания на верования и культовую практику как единое целое в христианских текстах, обозначает «почитание», «обряд», следовательно, связано только с религиозной деятельностью. Впервые слова *θρησκεία* и *θρησκεύω* встречаются в «Истории» Геродота, в эпоху эллинизма они исчезают, затем вновь появляются в I в. до н. э., одновременно в литературе и документальных источниках [4]. Итак, образы религии в древнегреческих исторических сочинениях можно рассматривать в соответствии с тем, как элементы религиозного комплекса представлены в этих произведениях.

Об отражении в древнегреческой историографии религиозного сознания можно составить представление, если рассмотреть роль древнегреческой мифологии – повествования о богах и героях – в произведениях историков. Связь историографии с мифологией сохраняется на протяжении всей истории древнегреческой литературы: историки используют мифологический материал эпических поэм, прежде всего произведений Гомера, и переносят методы исторического исследования на мифологическую традицию, которую считают древнейшей историей. К основным принципам переработки мифов в древнегреческой и в целом античной историографии, начиная с Геродота, относят рационалистическую интерпретацию мифов, синкретизм мотивов для устранения противоречий, метод поколений и метод синхронизмов, этимологизацию [3, с. 104–123]. Мифологическая традиция как древнейшая история может излагаться не только во введении к историческому сочинению – «Археологии» или отступлениях-экскурсах, связанных с мифологией и религией, как в «Истории» Фукидида [5], но и составлять особую «мифологическую» часть произведения, как в «Исторической библиотеке»: Диодор Сицилийский (Diod. Sic. 1.5) разделяет все-

мирную историю на три периода: мифологический (книги 1–6); историю Греции (книги 7–17); историю эллинизма и Рима (книги 18–40). Интерпретацию мифологии Диодором Сицилийским исследователи относят к евгемеризму – рационалистическому толкованию мифов, попытке представить мифы как принявшее фантастическую форму отражение событий далекого прошлого [10, р. 73; 1, с. 23].

Объяснение событий божественным вмешательством в их ход – это традиционный мотив в древнегреческой историографии, являющийся предметом многочисленных исследований. В «Истории» Геродота отмечают два уровня причинности: человеческий и божественный, не всегда доступный человеческому знанию и пониманию. А.Ф. Лосев указывает на «философско-историческую пестроту» Геродота, который «отказывается верить в какой-то один отдельный принцип исторических явлений»: часто невозможно понять, какими объяснениями он пользуется больше: религиозно-мифологическими или фактографически-прагматическими [2, с. 79–81]. А.Ф. Лосев также подчеркивает рефлексивный характер религиозности Фукидида: в отсутствие мифологии историку одно событие приходится объяснять через другое (фактографически-прагматический метод) [2, с. 86–88]. У Ксенофонта фактографически-прагматическое исследование сочетается с религиозностью: зло исторического процесса не беспокоит историка, потому что он верит, что все творится по воле богов и к лучшему; А.Ф. Лосев находит в его произведениях «бесчисленные примеры благочестия и мифологической веры» и «более духовное представление исконно языческих богов» [2, с. 96–99]. У Диодора Сицилийского также отмечают объяснение событий божественным вмешательством в их ход [10, р. 36].

В речах персонажей исторических сочинений мифы становятся объектами манипуляции в политических целях: в мифическое прошлое проецируются идеи, волнующие ораторов и их аудиторию. В «Истории» Геродота перед битвой при Платеях (479 г. до н. э.) жители Тегеи и Афин тре-

буют для себя почетное место в строю: тегейцы утверждают, что эту привилегию даровали им Гераклиды (Hdt. 9.26), а афиняне вспоминают о том, что приютили изгнанных потомков Геракла и храбро сражались с амазонками (Hdt. 9.27). Отметим, что в «Истории» Фукидида ораторы как аргумент мифологию не используют, однако ссылаются на божественные установления и случай [8, р. 425–438], что дает основание А.Ф. Лосеву говорить о «путанице» и отсутствии у Фукидида универсальной модели, определяющей всю его историческую методологию [2, с. 89–90, 93–95].

В IV в. до н. э. претензии Афин на руководящую политическую роль в Греции объясняются тем, что Деметра оказала особую милость именно афинянам, передав им через Триптолема злаки и посвятив в мистерии. Так, в «Греческой истории» Ксенофонта посол афинян Каллий, ведущий со спартанцами мирные переговоры в 371 г. до н. э., обосновывает необходимость мира между Афинами и Спартой мифологическим примером: Триптолем первыми посвятил в Элевсинские мистерии Геракла и Диоскуров, особенно почитаемых в Спарте (Xen. Hell. 6.3.6). В «Исторической библиотеке» сиракузянин Николай предлагает жителям Сиракуз – города на Сицилии, острова Деметры и Персефоны, не казнить афинян, посвященных в Элевсинские мистерии этих богинь (Diod. Sic. 13.27.1), а спартанец Гилипп считает, что афиняне достойны смерти, потому что они, будучи посвященными в мистерии, напали на священный остров богинь (Diod. Sic. 13.31.1).

Если рассматривать, как представлена в древнегреческих исторических сочинениях религиозная деятельность, то можно заметить многочисленные упоминания средств культовой деятельности – святилищ и способов культовой деятельности – обрядов. Эти упоминания можно разделить на несколько типов.

Чаще всего святилище служит географическим ориентиром, указывающем на расположение военного лагеря, а праздник – хронологиче-

ским, отмечающим время военного похода или заключения мира. Иногда упоминание о святилищах может быть сюжетно нагружено. Так, Фукидид говорит о храме Афродиты в Эрике и принесенных туда дарах, когда рассказывает, как жители одного из сицилийских городов убедили афинян в том, что у них достаточно средств, чтобы начать войну (Thuc. 6.46.3). В «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского грандиозный храм Зевса Олимпийского в Акраганте служит доказательством могущества города в 406 г. до н. э. во время войны с Карфагеном (Diod. Sic. 13.82.1–4). Смерть в святилище человека, искавшего убежища, считается осквернением, которое требует очищения и может служить поводом к войне (Килонова смута в Афинах, Thuc. 1.126; убийство Павсания в храме Афины Меднодомной в Спарте, Thuc. 1.128, Diod. Sic. 11.45.5–9; смерть Ферамена у алтаря Гестии в Афинах, Diod. Sic. 14.4.7).

Следует заметить, что в «Исторической библиотеке» события религиозной жизни становятся частью всеобщей истории: когда фокидяне захватывают дельфийские сокровища в 356 г. до н. э., Диодор Сицилийский излагает историю святилища с древнейших времен (Diod. Sic. 16.26). Очередное разграбление Дельфов становится причиной Священной войны 355–346 гг. до н. э. (Diod. Sic. 16.23.1). Поводом к войне могут стать и разногласия относительно того, кому принадлежит святилище: из-за права на святилище Геры воюют Аргос и Микены в 468 г. до н. э. (Diod. Sic. 11.65.2), а из-за алтаря Посейдона – ионийские города в 373/2 г. до н. э. (Diod. Sic. 15.49.1–4).

Общеизвестна важная роль священнодействий во время военных кампаний, поэтому следует сказать и об обрядах культа в изображении историков. Перед походом и битвой устраиваются гадания с целью получить благоприятные предзнаменования, при переходе границы – жертвоприно-

шения диабатерии, характерные для спартанцев, после битвы победители сооружают трофей и приносят богам благодарственные дары [9]. Ритуалы, связанные с ведением военных действий, весьма подробно описаны в «Греческой истории» Ксенофонта: по мнению историка, хорошему полководцу необходимо почитать богов и делать правильные выводы из предзнаменований и предсказаний [7, р. 234].

Главный источник, через который греческие боги являют свою волю людям, – это знамения и оракулы, толкование которых также можно отнести к религиозной деятельности. Наибольшего расцвета оракулы достигают в VI – V веках до н. э., как видно из «Истории» Геродота: наряду с другими примерами интерпретации оракулов, он рассказывает о Фемистокле, объясняющем, что «деревянные стены» из текста оракула – это корабли, которые помогут афинянам победить персов (Hdt. 7.143). В течение V века до н. э. наблюдается постепенный упадок оракулов, что связано с кризисом традиционной греческой религии во время Пелопоннесской войны, о чем свидетельствует в своей «Истории» Фукидид. Впрочем, необходимо уточнить, что он сомневается не в том, что оракулы предсказывают будущее, но в том, что люди способны правильно его понять (Thuc. 1.126, 2.102). В «Греческой истории» Ксенофонт упоминает о знамениях и оракулах, но с морализаторской целью: неуважение к богам влечет за собой наказание [7, р. 241–245]. Что же касается текстов оракулов у Диодора Сицилийского, то он, насколько удалось заметить, не дает их интерпретацию, ограничиваясь цитированием или пересказом.

Таким образом, упоминание фактов, связанных с религией Древней Греции, в древнегреческих исторических сочинениях весьма ограничено и обусловлено тематикой и особенностями композиции произведений: политическая и военная история, в которую включены географические и этно-

графические экскурсии и речи персонажей. Регионализм и отсутствие единой догматики в греческой религии – вот причина разных толкований одного события и в целом фрагментарного образа религии, который складывается в древнегреческой историографии.

Библиография:

1. Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. Курс лекций / Под ред. Л.Я. Жмудя. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004
2. Лосев А.Ф. Античная философия истории. СПб.: Алетейя, 2001
3. Лурье С.Я. Геродот. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010
4. Осипова О.В. «Религия» по-древнегречески: *θρησκεία* // Бурнашева А.А., Давыдов И.П., Замлелова (Макеева) С.Г., Лебедев В.Ю., Осипова О.В., Прилуцкий А.М., Фадеев И.А. MAGNUM IGNOTUM: История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарда Козеллека) / Под общ. ред. И.П. Давыдова. М.: «Столица», 2016. С. 38–46
5. Осипова О.В. Мифология в древнегреческой историографии // Религиоведение. 2012. № 4. С. 20–26
6. Религиоведение: учебник для академического бакалавриата / Под ред. И.Н. Яблокова. М.: Юрайт, 2016
7. Bowden H. Xenophon and the Scientific Study of Religion // Xenophon and His World / Ed. by Chr. Taplin. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004. P. 229–246
8. Furley W.D. Thucydides and Religion // Brill's Companion to Thucydides / Ed. by A. Rengakos and A. Tsakmakis. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 415–438
9. Pritchett W.K. The Greek State at War. Part III. Religion. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1979
10. Sacks K.S. Diodorus Siculus and the First Century. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1990

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОМ, ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ, ЭКСПЕРТНОМ АСПЕКТАХ

1. Обобщающей для религиоведения предлагается считать его характеристику как процесса и совокупности результатов научного исследования религий. Основой для понимания религиоведения является выяснение конституирующих социальных и гносеологических факторов. Определяющими факторами полагаются познавательные интересы и общественная потребность. Конкретизация этих факторов требует установления субъекта названных интересов и потребности.

2. Как всякая наука, религиоведение находится в зависимости от состояния своего объекта. Тем не менее, субъект религиоведения обладает относительной самостоятельностью — для научного исследования религии необходима дистанцированность от этого объекта. Кроме того, субъект находится, также как и объект, в меняющихся социально-исторических обстоятельствах. Из субъектно-объектных отношений формируется структура институциональности религиоведения, которая имеет как константные, так и переменные параметры.

Религиоведение как профессия предполагает сбалансированность между индивидуальным интересом и исследовательским стилем ученого и коллективной научной деятельностью. Актуален вопрос: как возможно сообщество религиоведов?

3. Для религиоведения в России значение имеют как минимум три аспекта, через которые оно так или иначе присутствует в публичном пространстве.

Научно-исследовательский аспект религиоведения связан с постоянной рефлексией над динамикой и трансформациями изучаемого предмет-

ного поля. Одной из проблем здесь видится выбор того, что приоритетно для религиоведа — материал религий (т. е. реальность религиозной составляющей жизни индивидов и обществ) или материал о религиях (отрефлексированный в уже состоявшихся исследованиях); в первом случае возникает ряд научных и вненаучных рисков, второй случай безопаснее, но скучнее и малопродуктивен.

Образовательный аспект религиоведения в системе светского образования сопряжен с административно предписанными государственными стандартами, с задачами-минимум (преимущественно просветительского свойства) и задачами-максимум (способствовать компетентности), а также с сопричастием конфессионально ориентированной образовательной деятельности. Отдельная проблема — профессиональное религиоведческое образование (чему и как обучать).

Экспертный аспект религиоведения является, пожалуй, самым острым. Здесь предполагается корректное соотнесение правовых норм, научной позиции религиоведов, их гражданской ответственности и нравственных ориентиров.

Тажуризина З. А.

СВОБОДОМЫСЛИЕ КАК ФАКТОР ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

В последние годы научный интерес религиоведов к истории свободомыслия ослабел до такой степени, что она перестала быть разделом религиоведения, а из учебников по религиоведению исчезла соответствующая глава. В то же время распространяется мнение о том, что существенный вклад в изучение религии может внести теология.

Основное положение представленных тезисов: *если бы в истории культуры не было свободомыслия, а именно, признания права разума на свободное критическое рассмотрение религии, то не было бы современного религиоведения.* Это положение вызывает возражения: кто же, например, в средние века, занимался вопросами религии, если не теологи? А либеральная теология, а «отцы религиоведения» - священники Корнелис Тиле и Шантепи де ла Соссе? И т.д. Однако есть основания предполагать, что роль и место религии в духовной жизни людей сильно преувеличены; ей приписывается во много раз более заслуг в развитии духовной культуры, чем это было на самом деле. В то же время не оценены в полной мере место и значение свободомыслия, в том числе из-за того, что изучение феномена свободомыслия начал формироваться лишь 3-4 века назад; во всей его глубине, в своих проявлениях не исследовано оно и поныне. Между тем, ныне существует множество сведений из разных областей культуры – правовых документов, художественной литературы, философии, истории, естествознания, фольклора, искусства и т.д., свидетельствующих о том, что даже в средневековье сохранялось внерелигиозное восприятие жизни и критическое отношение к религии ; последнее в сфере теоретической мысли проявлялось в философии. Надо заметить, что философия, будь она идеалистическая, тем более – материалистическая, сама по себе уже есть свободомыслие в отношении религии. Реальные знания о религии зарождались в античной вольнодумной философии от Ксенофана до Лукреция, Лукиана и Цельса; в древнем Китае – в сочинениях натуралистов Сюнь-Цзы и Ван Чуна, а в средневековой Европе обнаруживались у неортодоксальных схоластиков Пьера Абеляра, Сигера Брабантского и Боэция Дакийского, У.Оккама и Марсилия Падуанского и других. Вслед за арабскими аверроистами их европейские последователи выводили философию за пределы религии. Не в недрах теологии, а именно в философии,

обретающей самостоятельность в полемике с теологией, в процессе критики тех или иных ее идей формировались теоретические знания о религии и, между прочим, о теологии.

И здесь важно учитывать два момента. Во 1-х, следует различать понятия «теология» и «теолог»: теолог как личность мог совмещать в своем сознании и творческой деятельности и теолога, и философа, и историка, и естествоиспытателя, и руководствоваться тем самым научными принципами подхода к религии. Во 2-х, наряду со светской философией есть и религиозная философия, связанная с теологией. Но это разные формы духовной деятельности, - связь не есть тождество; религиозная философия - **не теология**. И хотя диапазон ее разновидностей весьма велик – от близости к теизму и апологии религии («служанка теологии») до насыщенности натуралистическим содержанием, - в ней имплицитно заложена тенденция к свободомыслию. В отличие от теологии, религиозная философия обращена, скорее, к разуму, чем к вере, к Откровению; она апеллирует к философской традиции, что не позволяет ей застыть в догматизме; опирается на авторитет предшествующих философов; использует философский категориальный аппарат; ссылается на научные данные; не претендует на обладание абсолютной истиной. А религиозный философ более свободен, индивидуален в творчестве, нежели теолог-ортодокс. Конечно, было бы упрощением унифицировать позиции религиозных философов по этой схеме. Фома Аквинский в «Сумме теологии» - религиозный философ, задачей которого была апология религии, уже анализом соотношения веры и разума, религии и науки, теологии и философии пробуждал интерес к изучению религии в целом.. Кардинал Николай Кузанский в своих проповедях – теолог, а в работах «Об учёном незнании», «Простец о мудрости» - критик ортодоксальной схоластики, тяготеющий к пантеизму, провозвестник идеи единой религии «в многообразии обрядов». Но религиоведение – за-

слуга, прежде всего, светской философии, наук - истории, этнографии, археологии. В эпоху Возрождения не теологи, но светские мыслители-вольнодумцы Возрождения – Н. Макиавелли, П. Помпонаци, Д.Бруно, Д.Ванини внесли весомый вклад в религиоведение, разрабатывая вопросы о сущности, причинах, роли религии, ее эволюции и перспективах. Развитие философии (пантеизма, деизма, материализма) привело к формированию ядра, сердцевины религиоведения – *философии религии*, «пошедшей в рост», как считается ныне, с Б. Спинозы, которого теологом ни в какой мере не назовешь («ни богословие разуму, ни разум богословию не служит»), как и многих последующих философов, осмысливавших проблемы религии.

Периоды подъема и распространения свободомыслия, обусловленные социальными причинами, благотворно влияли на теологов, наиболее проникательные из которых при изучении религии использовали научные методы. Так, либеральная теология с ее критическим сравнительно-историческим подходом к сакральным текстам сформировалась под влиянием культуры Просвещения. «Теологии родительного падежа» 2-ой пол. XX в. (теология освобождения, теология революции, теология надежды, теология истории...) – следствие развития свободомыслия, нашедшего свое воплощение и в светском (иным оно и не может быть) религиоведении. Эти «теологии» - свидетельство начинающегося кризиса теологии в ее традиционном понимании. А теолог, использующий научные методы исследования религии, уже не теолог, а светский религиовед. Но в таком случае то, чем он занимается, невозможно называть теологией. Вряд ли следует возвращаться к тому, что исторически - и по существу, и по терминологии – не оправдало себя в качестве накопителя теоретических знаний о религии.

АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ АНГЛО-АМЕРИКАНСКОГО СВОБОДОМЫСЛИЯ

XX и XXI вв. ознаменовались противоречивыми процессами в экономике, политике и идеологии. Отчетливо выявляется весь комплекс проблем, связанных с предотвращением ядерной катастрофы, борьбой с экстремизмом, в частности религиозным, изучения духовного и нравственного состояния человека, путями его развития. Сохранение мира, создание условий, достойных человека, сближает деятелей культуры разных регионов и убеждений. Основой их общности становится стремление спасти общечеловеческие, философские и культурные ценности.

В настоящее время в США и Великобритании наблюдается углубление размежевания в политической и духовных сферах, выражающееся, с одной стороны, в росте неоконсервативных настроений, с другой - в активизации демократических сил, поисках новых решений глобальных проблем, гуманистических теорий. Одну из своих задач последние видят в критике традиционных и модернистских религиозных доктрин, в утверждении гуманистических идеалов, в установлении подлинной свободы совести в этих странах. Здесь не последнюю роль играют представители так называемого движения свободомыслящих.

В англо-американской философской литературе проблемам свободомыслия в отношении религии уделяется внимание в работах Ф.Адлера, С.Бадд, Г.Блэкхема, К.Кэмбелла, П.Куртца, К.Ламонта, Б.Рассела, Г.Стейна, Дж.Хаксли, Дж.Хемминга и др., в энциклопедиях, статьях периодических журналов, издаваемых организациями свободомыслящих в США и Великобритании, в программных документах Всемирного Союза Свободомыслящих и Международного Гуманистического и Этического Союза.

Современное англо-американское свободомыслие как идейное направление представлено многими учениями, начиная от крайне нигилистических и кончая гуманистическо-демократическими. Последние в анализе религии, человека, гуманизма, свободы совести опираются на традиции просветительства и ряд передовых идей религиозно-идеалистической философии XVIII - XX вв. Именно представители этого направления в современном движении свободомыслящих играют большую роль в решении общедемократических задач, а также в критике религии, клерикализма и борьбе за рациональное и светское миропонимание.

Свободомыслящие этих стран создали «Американскую Гуманистическую Ассоциацию», «Американский Этический Союз», «Американскую Рационалистическую Ассоциацию», «Комитет по Демократическому, Секулярному Гуманизму», «Британскую Гуманистическую Ассоциацию», «Ассоциацию Рационалистической Прессы», «Этический Союз» и т.д. В периодических изданиях данных организаций поднимаются и решаются вопросы свободы совести и антиклерикализма.

Отметим, что хотя исторически в этих странах разное правовое положение церкви, государства и школы - религиозный плюрализм в США и государственная церковь Англии в Великобритании - философское решение проблемы свободы совести имеет одинаковые черты.

В США Декларация Независимости 1776 г., Конституция США 1787 г., Билль о правах 1791 г. провозглашали отделение колоний от метрополии, а также принцип свободы вероисповедания. Однако в жизни проведение этого принципа в штатах было разным. Статья 16 Декларации прав штата Виргинии гласила: «Конгресс не должен издавать закона, относящегося к установлению какой-либо религии или запрещающее свободное вероисповедание всякой религии»¹²¹.

¹²¹ Американские просветители. М. 1962, Т.2. С.58

В тоже время в штате Массачусетс в 1641 г. был утвержден «Свод свобод», в котором имелась 95-я статья под названием «Декларация о церковных сводах, ниспосланных Господом Иисусом». Формально, согласно этому Своду, церковь отделена от государства, но фактически религия присутствовала в публичном праве, и церковь в лице священнослужителей обладала не только духовным влиянием, но и политической властью. Таким образом, существовал союз церкви и магистрата. Магистраты руководствовались так называемой Кембриджской программой, которая выражала согласие с теократическими догмами пуританизма. В 1642 г. был принят Закон об образовании, согласно которому каждая семья несла ответственность за то, чтобы дети умели «читать и принимать принципы религии и главные задачи страны»¹²².

Борьба за свободу совести в США явилась следствием экономических и духовных преобразований в американском обществе XVIII в. Отделение церкви от государства диктовалось существующим там религиозным плюрализмом. Против религиозной нетерпимости, за фактическое, полное отделение церкви от государства и школы от церкви выступили американские просветители Т.Пейн, Т.Джефферсон, Б.Франклин и др.

Свои философские учения они основывали на теории естественного права человека. Под естественными правами понималась свобода вероисповедания, слова, собраний и т.д. Государство должно защищать свободу вероисповедания, а церковь не должна вмешиваться в дела государства. Эту же линию поддерживают и современные американские свободомыслящие, которые живут и действуют в ситуации религиозного плюрализма.

В 1998 г. Конгресс США одобрил «Международный акт о религиозной свободе». В тоже время имеется ряд нарушений по отношению к верующим иудеям и мусульманам.¹²³

¹²² ChurchandState. N.Y., 2008. №5. P.10

¹²³ См.: Свобода совести и религиозная нетерпимость в современном мире. М., 2015.

В настоящее время в конституциях почти всех штатов в соответствии с Конституцией США имеются статьи об исключении религии из учебных программ государственных школ и о запрещении использования общественных средств для финансирования любых религиозных учреждений, в том числе и школ. В то же время наряду с государственными школами существуют и частные школы. Среди частных учебных заведений первое место занимают те, которые принадлежат религиозным организациям, особенно протестантским и католическим. В них кроме специальных уроков религии и морали, все гуманитарные предметы проникнуты религиозным содержанием. Религиозное обучение ведется также в воскресных школах и религиозных классах.

Вместе с расширением сети своих школ церковь ведет активное наступление на государственные школы. В 1973 г. была созвана специальная конференция Белого дома по вопросам народного образования.

В ходе дискуссии выявились две основные проблемы: с одной стороны, пересмотр всей программы религиозного образования с учетом состояния современного мира, с другой стороны, сближение религиозного образования со светским. Эти же проблемы просматриваются на страницах религиозных и светских изданий. В соответствии с этим идет постепенная клерикализация светского образования. Активную позицию здесь занимает христианская фундаменталистская организация «Моральное большинство», лидером и основателем которой является Джерри Фолуэлл. Он предлагает открыть фундаменталистские академии и школы, которые «противостояли бы свободомыслящим государственным школам. Опасность отделения школы от церкви состоит в том, что ребенок забывает Христа и утрачивает такие христианские черты как скромность и гуманность».¹²⁴

¹²⁴Green R.E. «Moral Majority». Misconceptions of Humanism// Religious Humanism. N.Y. 1982. №1. P.18

Американский ученый, свободомыслящий, редактор журнала «Церковь и государство» Говард Стейн выделяет разные группы теологов в их отношении к принципу отделения церкви от государства и школы от церкви.

Первая группа, отмечает он, выступает против попыток государства и церкви обойти этот конституционный принцип, считая, что результатом может оказаться дискриминация религиозных направлений. Правящая партия будет поддерживать ту или иную деноминацию, помогая ей, оставляя в стороне или даже преследуя другие. При этом часть теологов выступает против участия церкви в политических действиях государства.

Вторая группа, подчеркивает Г.Стейн, наоборот, поддерживает идею ликвидации конституционного принципа отделения церкви от государства и школы от церкви. Представители этой группы заявляют, что «Библия наполнена политическим содержанием, а христианские общины предрасположены к определенной политической программе».¹²⁵ Тем самым они выступают за теснейший союз государства и церкви.

Третья группа, отмечает Г.Стейн, пытается занять «нейтральную» позицию, заявляя, что она стоит за отделение церкви от государства, но при этом подчеркивает, что религия играет огромную роль в жизни общества.

Г.Стейн делает вывод, что в США отделение церкви от государства фактически не осуществлено. Несмотря на свое прогрессивное звучание, первая поправка к Конституции США, разработанная Т.Джефферсоном и существующая сейчас, носит ограниченный характер, так как она не гарантировала и не гарантирует действительную свободу совести, означающую не только право исповедовать любую религию, но и право быть атеистом и пропагандировать свои взгляды. «Мы атеисты, - заявляет председатель организации свободомыслящих «Американский Атеист» Мэри О'Хэйр, - оказываемся в положении отверженных»¹²⁶. Американский свободомыслящий Пол Куртц, основатель Академии Гуманизма, отмечает, что о каких «пра-

¹²⁵ Church and State. N.Y.1999. №9. P.2

¹²⁶ Flew A. Atheistic Humanism. N.Y. 2004. P.84

вах» человека можно говорить, когда, по сути дела, миллионы неверующих остаются лишенными их. Так в конституции штата Арканзас сказано: «Никто отрицающий существование Бога, не может занимать должность в учреждениях и не может допускаться к свидетельствованию в суде»¹²⁷.

В связи с этим американские свободомыслящие выступают за полное и фактическое отделение церкви от государства и школы от церкви. В 1984 г. были созданы «Американский Союз Борьбы за Отделение Церкви от Государства» и «Свободомыслие Сегодня». В обе эти организации входят многие американские свободомыслящие, а также ученые других стран. Они ставят перед собой задачу дать человеку нетеистическую веру. Для этого необходимо отделение церкви от государства и усиление морального воспитания.

Все, что мы говорили о США, относится и к Великобритании. Положение в этой стране усугубляется еще и тем, что здесь нет даже формального отделения церкви от государства, а наличествует государственная церковь Англии. По сравнению с Америкой история отношения церкви и государства, школы и церкви в Великобритании менялись, их взаимодействие то усиливалось, то ослаблялось.¹²⁸

С середины XIX по вторую половину XX вв. в Великобритании конкурировали два типа школ: государственные школы, которым покровительствовали свободные церкви (нонконформисты) и свободные школы, которым покровительствовала государственная церковь. Одновременно американское руководство утрачивало свою власть над университетами.

В современный период усиливается влияние англиканской церкви на школы и университетское образование. Предмет «Религиозное образование» остается в числе обязательных. Как отмечает журнал «Свободомыслящий», идет тенденция клерикализации сознания масс, связывания религиозного и политического образования.

¹²⁷ Free Inquiry. N.Y. 1999. №6. P.4

¹²⁸ Вейш Я.Я. Религия и церковь в Англии. М., 1974; The Editor// The Freethinker. 2009. №3

До сих пор в Великобритании действует система «двойного контроля» (государство-церковь) в народном образовании, обязательное религиозное образование в государственных школах.

В тоже время существует неодинаковое отношение ко многим нехристианским деноминациям. Как отмечается в журнале английских свободомыслящих «Новый гуманист», религиозная дискриминация не ослабевает, особенно к индусам и сикхам. При этом все больше и больше англичан недовольны существующей системой образования, которая остается сжатой церквями, наследуя историю прошлых веков»¹²⁹.

Выход свободомыслящие видят в ослаблении клерикализации общества, в отделении церкви от государства и школы от церкви, в усилении моральной образования в учебных заведениях. «Моральное образование, - подчеркивает Джон Хемминг, - является одним из главнейших аспектов всего процесса воспитания. Только с помощью морали мы сможем дать человеку подлинную свободу, и, в частности, свободу совести»¹³⁰.

Литература:

1. Американские просветители. М., 1968.Т.2
2. Богомолов А.С. Английская философия XX века, М.,1973.
3. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. М.,1974
4. Вейш Я.Я. Религия и церковь в Англии, М.,1976
5. Гинсбург В.Л. Об атеизме, религии и светском гуманизме, М.,2008
6. Гольдберг Н.М. Свободомыслие и атеизм в США (XVIII - XX вв.), М.; 1965.
7. Каменский В.Г. Билль о правах в конституционной истории США. М., 1978
8. Кислова А.А. Религия и церковь в общественно-политической жизни США. М., 1978

¹²⁹ Parson S. Free Religions. Boston. 1998. P.44

¹³⁰ Hemming J. Instead of God?: A Pragmatic Reconsideration of Beliefs and Values. N.Y. 1986.P.71

9. Климова А.А. Антиклерикализм как общественное явление. Киев, 1986
10. Коэн М.Р. Американская мысль. М., 1958
11. Малькова З.А. Современная школа США. М., 1971
12. Основы религиоведения. Под ред. И.Н.Яблокова, М., 2007
13. Свобода совести и религиозная нетерпимость в современном мире. М., 2015
14. Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987
15. Трофимова З.П. Свободомыслие и религия в современной англо-американской философии. М., 2013
16. An Anthology of Atheism and Rationalism// Ed. By G. Stein. N.Y. 1980.
17. Awerkamp D.R. Religion in a Humanism. N.Y. 1987. №2
18. Church and State. N.Y. 1999. №9
19. Church and State. N.Y., 2008. №5
20. TheEditor// TheFreethinker. 2009. №3
21. FreeInquiry. N.Y. 1999. №6
22. Flew A. Atheistic Humanism. N.Y.
23. Green R.E. «Moral Majority». Misconceptions of Humanism// Religious Humanism. N.Y. 1982. № 1
24. Hemming J. Instead of God?: A Pragmatic Reconsideration of Beliefs and Values. N.Y. 1986
25. Kurtz P. The Transcendental Temptation. A Critical of Religion and Paranormal. N.Y. 1986
26. Parson S. Free Religions. Boston. 1998
27. RoyleE. Secularization and Secularism in Modern Britain// The Free-thinker. Z. 1982, № 4
28. Watters K. Atheism: A Guide for Perplexed. N.Y., 2010

**«ЖИВОЕ ЗНАНИЕ» РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ
ДИСКУРСЕ И. ИЛЬИНА**

Русские мыслители, критикуя отвлечённо-рассудочное понимание религии и её познания, не могли обойти вопрос о предельном обосновании теоретических основ философствования [9, 214-268; 1, 13-36; 1, 290-300; 1, 301-324; 1; 325-341; 1, 400-402; 6, 393-399; 11; 12]. Их принципиальной позицией было понимание познания истины, как доступного только «живому знанию», т.е. «совокупности мышлений, связанных любовью» (Хомяков). Это значит, что «живое знание», открывающееся целостности верующего мышления (Киреевский), в русской философии стало пониматься как до-предикативный опыт, intersубъективный характер которого обусловлен любовью и соборностью (Хомяков).

Ильин затронул и раскрыл многие сложнейшие вопросы познания и самосознания, которые сегодня актуализируются в контексте решения известной апории социально-гуманитарного знания с её особым вниманием к теме взаимоотношения веры и знания. В своём творчестве он поставил жизнь выше рефлексии, но не только в виде целеполагания, но и дискурсивно организуя его с применением таких когнитивных практик, которые позволили ему своё духовно-интеллектуальное творчество целенаправить на поиск очевидности, соотнося его с требованием конкретности. Поэтому он отдаёт предпочтение не объективному, а феноменологическому анализу, связывая философское познание не только с мыслью, но и с «духовным опытом», с особым состоянием души.

Анализ особенностей феноменологического дискурса Ильина приводит нас к выводам, что мыслитель, придерживаясь принципа универсального характера познания, не избегал исключённых через редукцию элементов [3; 5; 6; 8]. Наоборот, у Ильина очевидность, как сфера первоначального интуитивного опыта, всегда предметна и всегда связана с реальностью личности. Несводимость бытия к сущности – принципиальная позиция И.А. Ильина. Он стремился преодолеть тупики чистого «эссенциализма» в направлении «назад, к существованию» и «назад, к самому бытию». Поэтому он обращается не к абстрактному трансцендентальному Его, хотя и отдаёт предпочтение феноменологическому методу, а к сущности и значимости реальной, живой личности, соотнося её с Божественной личностью, как она дана в духовной конкретности православия, реконструируя существующие в этой религиозной традиции интенции.

Надо отметить, что введение нравственной компоненты в познание обеспечивалось принципом «добросовестного искания истины до конца» [11, 100], который позволял русским философам преодолевать многие общепринятые границы в познавательной деятельности. Ильин в своём оригинальном феноменологическом дискурсе продолжил эту традицию, увидев в «добросовестном искании» безусловной (абсолютной) достоверности истины единство философии и религии, с той лишь разницей, что философия полагает её в форму мышления, а религия – в содержание веры [11, 97].

Большое значение в познавательном дискурсе Ильина имеет нравственность, а если точнее – нравственное отношение к жизни во всей её полноте. Настоящему философу, говорит мыслитель, приходится иметь дело с реальностью, которая есть сама жизнь с её объективными и субъективными измерениями. Внутренняя органическая сопричастность бытию требует и особого, «настоящего пути (или «метода») философа»: «сначала – быть, потом – действовать и лишь затем из осуществлённого бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания -

философствовать» [5, 155]. Он считает, что невозможно ни восстановить, ни воссоздать «сущее из отвлечённого закона» (А.С. Хомяков), потому что человек знает не потому, что мыслит, а потому, что живёт. Ильин в своём дискурсе опирается на приоритет жизни над познанием, онтологии над гносеологией, для его дискурса характерна ориентация на смыслы жизни. Поэтому так важен для Ильина нравственный идеал и нравственный опыт. Но их нельзя ни понять, ни осуществить вне феномена веры, поскольку человеческой жизнью владеет некий духовный закон, согласно которому «человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит» [4, 48-51], рефлексия над этим законом и будет составлять вершину его творчества – его «Аксиомы религиозного опыта».

Вера, являясь характерной особенностью экзистенциальной модели взаимодействия теологического и философского знания, рассматривается Ильиным с точки зрения её ценностной и социокультурной природы. Такой подход внёс серьёзный вклад в решение актуальной сегодня проблемы эпистемологического статуса веры, места веры и её когнитивных возможностей в понимании культурно-исторической природы познания и субъекта. Ильин интересен тем, что у него нет жёсткого противопоставления веры и знания, он постоянно говорит об общезначимости того, во что верят, подчёркивая участие веры в осмыслении фундаментальных основ человеческого бытия, в формулировании мировоззренческих универсалий. Его идеи нашли своё продолжение в современном учении об особом статусе веры как субъективной уверенности [10, 276-277], признавший факт существования этого феномена в познавательной деятельности.

То, что знание и вера не исключают друг друга, подтверждается наличием двух видов опыта, лежащих в их основе, говорит Ильин. Наука находится в границах чувственного опыта, который она стремится объяснить естественными законами, в чём и состоит её метод. Но в тоже время наука не должна принимать этот опыт как всеобъемлющий и бесспорный,

потому что есть и другой опыт, и другой метод из которого и вырастает феномен веры. Этот *внутренний опыт* Ильин называет *духовный опыт*, *духовные умения*, *духовная очевидность* (выд. И.А. Ильина). Мыслитель подчёркивает, что именно от них зависит судьба и отдельно взятого человека, и целых поколений и национальных культур. Человеку одновременно с чувственными ощущениями даны «внутренние акты» - «душевные чувствования», переживания, воображение, воля, энергия мысли – духовный опыт. Они являются источником не только религиозной веры, но духовной культуры в целом с её нравственными, жизненными ценностями [4, 63-70], пренебрежение ими, подчёркивает он, привело к духовному кризису человечества [4, 48].

В тоже время, вера и истина, говорит Ильин, феномены различной природы и сущности. Вера существует интуитивно-экзистенциально, а истина - рационально-рассудочно. Они отличаются степенью эмоциональной окрашенности и близостью к основаниям жизни и «глубине нашей души». «... религиозный человек не ищет истины и теоретической очевидности, - говорит Ильин, - он живёт *практической достоверностью*. *Сущность её* (выд. Ильина): я могу жить, действовать и функционировать, ориентируясь так, что вперёд буду уверен, что такие-то мои действия повлекут за собой такие-то соответствующие последствия в инобытии» [8, 164]. Истиной же считают такие научные знания, как таблица умножения, теоремы, формулы, законы логики и исторические факты. Их применяют не с «верой», но с «познавательной уверенностью», проверяя на практике. Но они второстепенны по сравнению с главными вопросами нашей жизни, затрагивающие сердце и глубину души. По сравнению с ними, «вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное»; «... человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как самое главное в своей жизни» [4, 43]. Размышляя таким образом о вере, Ильин не имеет в виду только религиозную веру. Он тесно связывает веру и жизнь, поскольку

ку ни один человек не освобожден от «неизбежности верить» во что-нибудь. Ильин понимает веру как базисный феномен человеческой деятельности на пути к истине, в чем он близок идеям Джеймса. Но для религиозного человека вера приобретает другие экзистенциальные смыслы: «вера есть именно уповаемых извещение»[8, 165]. Здесь и иная мотивация, выраженная в слове «уповаемых» и иной источник веры, заложенный в слове «извещение», что сродни Благой Вести, Откровению. О его проникновении в экзистенциальные глубины религиозной веры говорит то, что он связывает этот тип веры со способностью *веровать*, тогда как вера в обыденном понимании у него соотносится с глаголом *верить* (выд. И.А. Ильина) [4, 49-50]. Эти различные понимания веры соответствуют и различным уровням внутреннего акта, один из которых есть событие душевной, психической жизни, другой – религиозный акт [3, 122-123].

Таким образом, понимание Ильиным веры и истины находится в русле экзистенциально-антропологической традиции, имевшей большую историю не только в русской, но и в западноевропейской философии. Признание фундаментального значения веры в познавательной деятельности субъекта оказалось возможным благодаря тому, что современная теория познания и, в частности, учение об истине строится на основе доверия человеку как целостному субъекту познания. Это всегда отмечала русская религиозная философия, в том числе и Ильин, строя свои дискурсы не в отвлечении от человека, как это было принято в рационалистической и сенсуалистской гносеологии, но в глубоком сообразовании субъекта и его познавательной деятельности. Объектом гносеологии становится познание в целом, как заинтересованное понимание, ориентированное на истину. При таком подходе познанию возвращается его жизненная значимость, возвращается «жизненный мир» как «круг уверенностей», которые настолько апробированы, что превратились в безусловно значимые [2].

Экзистенциально-феноменологический характер дискурса Ильина объясняется его стремлением к такой философии, которая *не погибнет* в иррациональном, а *впитает* (выд. И.А. Ильина) его и расцветёт в нём и с ним. «Философия должна вспыхнуть и развернуть неизмеримые недра в себе, не порывая своего родства с наукой, т.е. сохраняя в себе борьбу за доказательность и ясность, - писал он. Вне этого ей остаётся или мучительное умирание на школьных станках, или захлёбывание в набегающей пене эмпирической религиозности. Пустословие заразлившегося рационализма и пышнословие самодовольного православничания – вот полюса её гибели. Душа моя тоскует по синтезу глубины переживания с победною кристалльностью формы...» [7, 45-46]. В этом заключается смысл его идеацированного переживания как исследователя и мыслителя, смысл его дискурса, благодаря которому Ильин выразил не только своё отношение к реальности, но и саму реальность. Для мыслителя – этот синтез представляет собой наиболее достоверный путь к аксиомам религиозного опыта, вызревавший у него, как ответ на неприятие им его рационалистической объективируемости.

Библиография:

1. Антология феноменологической философии в России. Т.2 / Сост., общ. ред., предисл. и коммен. Чубарова И.М. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция». 2000.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С.-Петербург: «Владимир Даль». 2004.
3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ». 1993.
4. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10-ти т. Т. 1 / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: «Русская книга», 1996. С. 39-284.

5. Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ. 2007.
6. Ильин И.А. Религиозный смысл философии // Антология феноменологической философии в России. Т.2. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция». 2000.
7. Ильин И.А. Собрание сочинений: Дневник, письма, документы (1903-1938). М., 1999.
8. Ильин И.А. Философия как духовное делание. Собрание сочинений / Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Изд-во ПСТГУ. 2013.
9. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Разум на пути к истине. М.: «Правило веры». 2002.
10. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. М.: «Прогресс-Традиция». 2002.
11. Соловьёв В.С. Теоретическая философия // Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2006.
12. Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии (Письмо к Ю.Ф. Самарину) // Режим доступа: http://dugward.ru/library/homyakov/homyakov_o_sovr_yavlen.html

СЕКЦИЯ № 2

Контекстуализация академического исследования религии: российский опыт

Руководитель секции:

Шахнович Марианна Михайловна, доктор филос. наук, профессор
зав. кафедрой философии религии и религиоведения СПбГУ

Шахнович М. М.

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В РОССИИ: ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА

Использование принципов и методов «новой культурно-интеллектуальной истории», которая видит свою основную задачу в исследовании интеллектуальной деятельности и процессов в сфере гуманитарного и социального знания в социокультурном историческом контексте позволяет глубже исследовать историю религиоведения. В отечественной историографии основные методологические принципы такого подхода сформулированы в трудах Л.П. Репиной, Г.И. Зверевой, С.А. Экшута и др. Источники, использованные исследователями, работающими в русле новой культурно-интеллектуальной истории включают циркулярные письма и личную переписку, постановления, статьи, книги, доклады, мемуары, причем, как опубликованные, так и хранившиеся в архивах, и впервые вводимые авторами в оборот. Именно серьезная и кропотливая работа с источниками и позволяет «не только хронометрировать события», происходившие в

науке, «но и попытаться выявить их предпосылки, а также попытаться обозначить их место на общем фоне отечественной истории» (П.А.Дружинин)

Истоки российского религиоведения, восходящие к XVIII в., неотделимы от процесса возникновения русской исторической науки, этнографии, языкознания и фольклористики, вызвавших изучение религиозных представлений и верований народов, населявших Российскую империю. Исследования по истории религии не только демонстрировали стремительное развитие российской гуманитарной науки, но и выводили ее в авангард европейских исследований. Наряду с практическим изучением священных текстов, археологических и этнографических материалов, имеющих отношение к верованиям и обрядам, тогда же были выявлены основные теоретические проблемы, связанные с использованием сравнительного метода при изучении религии. Эти проблемы были актуальны для всей мировой науки о религии того времени: является ли сравнительное религиоведение наукой, рассматривающей все религии, включая первобытную, или оно должно ограничиваться т.н. «историческими религиями», имеющими письменную традицию; возможно ли сравнительное религиоведение как религиоведение цивилизаций, рассматривающее религию как один из важнейших культурообразующих факторов, обуславливающих замкнутость культур; возможно ли рассматривать проблему становления веры в Бога и формирование идеи Бога в контексте всеобщего исторического развития.

Становление и развитие исторических наук, прежде всего, отечественного антиковедения и востоковедения, медиевистики и истории Нового времени, теснейшим образом были связаны с изучением истории религии, так как исследуемый материал не позволял отделять так называемую «гражданскую» историю от истории культуры.

ОБРЯДОВЫЕ ПЕСНИ КАК ИСТОЧНИК ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ (ПО Е. В. АНИЧКОВУ)

Филолог и фольклорист Евгений Васильевич Аничков с начала своей научной карьеры интересовался изучением религиозных представлений. Наибольший вклад в историко-этнографическое изучение религии внесли его работы «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (ч. I. От обряда к песне. СПб., 1903) и «Язычество и Древняя Русь» (СПб., 1914). Вторая работа крайне ангажирована – Е.В. Аничков доказывает, что древние славяне не имели собственных мифологических представлений. «Весенняя обрядовая песня...» более интересна с точки зрения методологии и полученных выводов.

Е.В. Аничков в своих работах основывается на позиции, прямо противоположной мифологической школе. В первой части «Весенней обрядовой песни...» он подробно анализирует идеи Дж. Фрэзера и В. Маннгардта, доказывая, что сельскохозяйственные обряды имели отношение не к богам, а к практической стороне земледельческой работы. Автор прибегает к реконструкции мировоззрения через произведения устного народного творчества. Подход Е.В. Аничкова можно назвать антропологическим. Признавая крайнюю сложность восстановления исторических условий, при которых появляется песня, Е.В. Аничков прибегает к сравнительному методу, который позволяет ему провести многочисленные параллели в песнях древних славян и западноевропейских народов, основанные на культурных и психологических константах.

Аналитический метод, про котором каждое обрядовое действие рассматривается отдельно, имеет общетеоретическое значение. Критикуя одновременно Дж. Фрэзера и Э. Тайлора как смирившихся с иррациональ-

ным поведением дикаря, Е.В. Аничков настаивает на рациональном поведении, обусловленном «бессознательной мозговой деятельностью, граничащей с вдохновением». Эта точка зрения принимается и сегодня исследователями религиозного сознания. Он рассматривает психологию обрядов заклинания и очищения, и приходит к выводу, что потребности человека оказываются причиной рождения религиозного сознания.

Браткин Д. А.

TRANSLATIOSTUDII. ИЕРОМОНАХ АЛЕКСИЙ ВИНОГРАДОВ, ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ИЛИ ИМИТАТОР?

Иеромонах Алексей (Александр Николаевич Виноградов, 1845-1919/20) был долгое время забыт – и при жизни, и после смерти. Единственным человеком, который видел его архив и мог составить свое впечатление о его трудах из непосредственного изучения всего массива виноградовских рукописей, был Н. И. Конрад, написанная в 1920-е гг. статья которого не была опубликована вплоть до 1990-х гг. Этот фонд хранится ныне в РГБ в неразобранном виде, и потому любые выводы о биографии и ученых трудах Виноградова мы можем основывать лишь на косвенных данных – его печатных трудах и некоторых, достаточно фрагментарных архивных источниках.

Виноградов был сотрудником Пекинской духовной миссии, считал себя прежде всего синологом-миссионером, и судя по описанию у Конрада, оставшиеся после Виноградова рукописи производят впечатление вторичных, хотя и не полностью лишенных научной ценности. М. Ф. Чигринский, поддавшись обаянию трагической судьбы Виноградова, называл его «забытым энциклопедистом» и видел во всех прочих темах и многочис-

ленных сюжетах, которыми занимался Виноградов, большой вклад в науку своего времени. В конце XX-начале XXI века начинает даже складываться особая «виноградовская легенда». Равно неверно и преувеличивать, и преуменьшать значение Виноградова для русской науки, но на мой взгляд, его реальный вклад еще не был ни оценен, ни даже очерчен ни Н. И. Конрадом, ни кем-либо из более поздних исследователей.

Речь идет о том, что может быть названо *translatiostudii* – переносе научной методологии и практики, принятой в конце XIX века в англоязычной литературе на русскую почву. Эта *translatio* не бросается в глаза за реферирующим, несамостоятельным и на первый взгляд сугубо вторичным характером сочинений Виноградова по библеистике, однако они не были лишь переводными рефератами английских исследований: за суконным языком, неловкой композицией и иными недостатками трудов Виноградова стоит ум, который несмотря на отсутствие выучки, на жизненные неудачи и на болезненное желание великих свершений все же понимал глубинное различие между англоязычной и современной ему русской парадигмой изучения библейской литературы и в меру отпущенных ему сил стремился перенести английский дух науки на российскую почву.

Вебер Д. И.

РЕФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ

Н. И. КАРЕЕВА

Исследовательская парадигма Кареева Н. И. относительно религиозных процессов, связанных с распространением Реформации представляется перспективным полем в контексте историографических исследований в связи с завоевывающей все большую популярность концепцией конфесси-

онализации не только в зарубежной, но и отечественной философской и исторической науке. По мнению Н.И.Кареева, успех протестантизма был обусловлен не столько религиозными, сколько социальными причинами. Реформацию в Польше он объяснял непростыми отношениями шляхты и духовенства. Рассматривая во втором томе «Истории Западной Европы» предпосылки Реформации, он акцентирует внимание на общественной, а не религиозной составляющей. В частности, сравнивая Реформацию в Священной Римской империи с Великой Французской революцией. Кареев Н. И. отмечал, что Реформация была обусловлена как «порчей» церковного института, так и социальной оппозицией. В Священной Римской империи, по его мнению, этот процесс был обусловлен двумя обстоятельствами. Во-первых, спецификой религиозного духа, а во-вторых – серьезным давлением со стороны папства. Тем самым подчеркивалась немецкая специфика. В отличие от Священной Римской империи, в Польше, изучением, которой Кареев занялся, будучи в Варшаве, исследователь отметил иные процессы. Согласно его мнению, отсутствие национальной оппозиции Папе и собственных протестантских лидеров на фоне неоднородности внутри протестантизма повлекли за собой скорое оттеснение протестантских идей и укрепление ордена иезуитов.

Наличие разных примеров взаимодействия в реформационную эпоху вписывается в философию истории Н.И.Кареева, для которой было характерно восприятие истории не как целого, а как совокупности параллельно сосуществующих процессов.

Обращает на себя внимание серьезная роль, которую играет социальная составляющая в процессе изучения Кареевым религиозных изменений. В связи с этим, представляется возможным провести определенную связь с его идеями т. н. историологии, включающей в себя и историю, и социологию.

**ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ ДРЕВНЕЙ МЕСОПОТАМИИ
В РАБОТАХ ПЕТЕРБУРГСКИХ ВОСТОКОВЕДОВ
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА**

Традиция изучения религии семитских народов была заложена в Санкт-Петербурге профессором Императорского университета, чл.-корр. Российской Академии наук Д.А. Хвольсоном. Первый российский семитолог опубликовал в 1860 г. монографию, посвященную описанию культа Таммуза в сирийских и арабских источниках. В следующий раз вавилоно-ассирийская религия стала объектом внимания российского исследователя только в 1897 г., когда египтолог В.С. Голенищев, самостоятельно изучивший аккадский язык, осуществил описание и перевод эрмитажных памятников из Ассирии. Следует отметить и научно-популярные книги З.А.Рагозиной по истории Вавилонии и Ассирии, издававшиеся в начале XX века в Петербурге и существенно повлиявшие на уровень знаний образованных слоев населения в области истории и религии древней Месопотамии. Однако этот первый этап в изучении месопотамской религии проходил еще в отсутствии российской ассириологии. В 1912-1929 гг. религиозная проблематика постоянно присутствовала в работах профессора ЛГУ В.К. Шилейко. Он известен как издатель шумерских царских надписей из коллекции Эрмитажа и переводчик шумеро-аккадских литературных текстов. Шилейко также принадлежит ряд небольших статей с изданием гадательных текстов, заговоров и молитвы к ночным богам. С середины 1920-х годов месопотамская религиозная проблематика увлекает акад. Н.Я.Марра, который пытается исследовать архаические корни культа Инанны-Иштар, сопоставляя ее с Афродитой и Изольдой (1923-1927). Марр вместе с антиковедом О.М.Фрейденберг организует проект по изучению этого вопроса,

и этот проект заканчивается выходом сборника “Тристан и Исольда: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии” (1932). Под влиянием Марра написана и статья О.М.Фрейденберг “Въезд в Иерусалим на осле” (1923, 1930), в которой евангельский мотив комментируется примерами из литературы древнего Ближнего Востока. Историк древнего Востока акад. В.В.Струве, также находившийся под сильным влиянием Марра, оставил несколько интересных работ по месопотамской религии. Он известен как исследователь вавилонского разговора господина с рабом (1926), раннего культа Иштар (1932) и шумерских обрядов, встречающихся в царских надписях (1960). Уделял внимание религии и ассириолог И.М.Дьяконов. Одна из первых его публикаций посвящена возникновению культа Иисуса в связи с историей амореев (1939), большое значение имеет его комментарий к религиозным реалиям аккадского эпоса о Гильгамеше (1961), а его поздняя психофизиологическая теория мифа (1990) давно признана мировым сообществом как значительное достижение в области истории религии. В 1946 г. В.Я.Пропп положил начало изучению месопотамской религии в контексте фольклористики в своей книге “Исторические корни волшебной сказки”. В 1940-1950-х годах выдающийся фольклорист и ассириолог И.Г. Левин работал в Ленинграде над своим фундаментальным исследованием сравнения аккадского эпоса об Этане с мотивами полета в сказках народов мира (впоследствии защищенным в Институте востоковедения в 1967 г.). Направление Левина продолжила впоследствии В.К.Афанасьева, кандидатская диссертация которой посвящена сравнению эпических мотивов в клинописных текстах и глиптике (1965).

В целом можно сказать, что изучение месопотамской религии в работах петербургских ученых прошло несколько основных стадий: 1) исследование религии вавилонян по сирийским и арабским источникам как частный метод библейской критики; 2) рассмотрение религии шумеров,

вавилонян и ассирийцев при изучении социальной истории и истории литературы древнего Востока; 3) привлечение месопотамских примеров для социологических теорий Н.Я.Марра; 4) изучение месопотамских религиозных текстов методами фольклористики. На всех этих этапах важнейшее значение имели коллекции клинописных текстов из Эрмитажа и ГМИИ им. Пушкина, материалы которых постоянно привлекались как востоковедами, так и историками религии.

Кизыма Е. С.

ДЕКРЕТ ОБ ОТДЕЛЕНИИ ЦЕРКВИ ОТ ГОСУДАРСТВА И НОВЫЙ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИЙ В РОССИИ 1918 – 1924 ГГ.

Доклад посвящен анализу новой ситуации, сложившейся в России после принятия Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви, когда в стране была полностью упразднена духовная цензура, что не могло не способствовать всплеску интереса к изучению истории религий, а также народной религиозности и народного антиклерикализма. Проведение в жизнь этого Декрета способствовало созданию новых условий, определивших коренные изменения религиозной ситуации и созданию нового культурного контекста, в котором получили развитие новые формы религиозности, с одной стороны, и наука о религии – с другой. Отношение населения к Декрету было неоднозначным, так же как и к методам и формам проведения его в жизнь.

В докладе будут использованы материалы фонда Отдела юстиции Петроградского Совета рабочих и крестьянских депутатов, содержащие переписку с советами различных церквей, протоколы приходских собра-

ний, акты обследований отделов записей актов гражданского состояния, отчёты общего подотдела Петроградского отдела юстиции, протоколы межрайонных совещаний представителей райсовдепов и т. п.

Отдельно стоит оговорить хронологические рамки рассматриваемого материала: 1918 — 1924 гг. — это время формирования политического курса советской власти, время ожесточенной агитации и пропаганды, но также, и время, когда «отделенные» от церкви школа и государство не стали ещё в полной мере государством и школой новой марксистско-ленинской идеологии. В этих условиях, с одной стороны, ещё существовала возможность не поглощенного конъюнктурой научного исследования религии, с другой — все общество было крайне политизировано, что не могло не отразиться на общественных науках, в первую очередь.

В подобного рода переломные эпохи влияние социокультурного контекста на науку становится особенно очевидным, наша задача — проследить эту корреляцию, изучить её особенности в рамках указанного хронологического периода.

Кузоро К. А.

ОСМЫСЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ В ТРУДАХ ИСТОРИКОВ И БОГОСЛОВОВ КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-01-00148.

Введенная Духовным регламентом в число изучаемых дисциплин, история сначала воспринималась исключительно как вспомогательная наука, призванная содействовать нравственному воспитанию учащихся. Но

постоянно возрастающий общественный интерес привел к тому, что в середине XIX столетия история была поставлена в центр научных исследований. Дореволюционная церковная историческая наука успела только стать на путь осмысления своего опыта, работа в этом направлении была продолжена в эмиграции.

Систематические труды, анализирующие развитие церковной исторической науки, немногочисленны. Периодически возникали работы, содержащие краткую информацию о выходящих в свет исторических сочинениях, но никаких попыток построения целостной концепции развития церковной исторической науки они не содержали, оставаясь в большей степени библиографическими указателями, чем аналитическими трудами. Одним из характерных примеров работ такого направления является «Критико-библиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви» Фёдора Ивановича Титова (1864–1935) –доктора церковной истории, в то время профессора Киевской духовной академии. Выходившие в начале XX в. в Киеве обзоры [9–13] содержали библиографические описания, краткие сведения об авторах изданных исторических сочинений; знакомство с ключевой темой, структурой и содержанием книг, выводами. Значительная часть рассмотренных Ф.И. Титовым изданий была посвящена православию на западно-русских землях.

Среди обобщающих исследований, освещающих историю развития и методологию церковной исторической науки, следует отметить такие, как «Краткий очерк хода развития церковно-исторической науки у нас в России» (1895) и «Взгляд на условия развития церковно-исторической науки у нас» (1907) А.П. Лебедева, «Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории» (1903) А.В. Карташева, «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» (1928) Н.Н. Глубоковского, «Пути русского богословия» (1937) Г.В. Флоровского.

Известный церковный историк, профессор Московской духовной академии Алексей Петрович Лебедев (1845–1908) во вступительной лекции по истории церкви, прочитанной в октябре 1895 г. в Московском университете, вел речь преимущественно о развитии общей церковной истории. Именно ее успехи были для исследователя показателем развития науки в целом (субъективное утверждение, которое, конечно же, нельзя считать справедливым). Объяснял он это тем, что «изучение отечественной истории ... и легко, и удобно. Все книги под руками. Совсем другие условия у тех, кто занимается зарубежной историей – книги написаны на других языках или их наречиях, часто трудны для понимания» [6, с.319]. К этому профессор добавляет трудности в нахождении самих источников, соперничество с зарубежными учеными [6, с.320].

В России церковная история, как отмечал А.П. Лебедев, по своему развитию и успехам стоит на незначительной высоте, оставаясь далеко позади церковно-исторической науки Запада. Причину этого ученый находил в слишком позднем ее включении в состав прочих богословских наук, преподававшихся в русских духовных школах.

Истоки церковной истории А.П. Лебедев выводит из XVIII столетия, когда Духовным регламентом было предписано включить историю в перечень преподаваемых дисциплин, пусть пока и как «веселую забаву для скучающих юношей» [6, с. 290]. Далее А.П. Лебедев останавливает внимание на просветительской деятельности митрополита Московского и Коломенского Платона (Левшина) и его стараниях ввести церковную и гражданскую историю в круг изучаемых в семинариях наук. Особенно А.П. Лебедева удивляет следующее обстоятельство – в инструкции по преподаванию истории митрополит Платон пишет «не худо б было бы, ежели бы учеников еще испытывать: всё ли они одобряют, или в чем не сумняются ли, или не делают ли на что разумную критику (по части церковной истории)» [6, с. 292]. Интересно было бы знать, удивлялся профессор, откуда у

учеников, живших в проникнутой духом схоластики эпохе, могла сформироваться «выработка самостоятельного взгляда на исторические события»? [6, с. 293].

Более прочным положение церковной истории стало после принятия академического устава 1814 г., переместившего ее в ранг ординарных дисциплин. За период 1814–1869 гг., отмечал А.П. Лебедев, в отношении церковной истории «методы улучшились; взгляды стали глубже и серьезнее; интерес к ней возрос; засветились надежды» [6, с. 302]. Но за рамки духовной школы церковная история так и не вышла, явлением общественного значения она не стала. Диссертации по церковной истории не публиковались (во многом из-за боязни общественной критики), книги церковно-исторического содержания появлялись крайне редко, православная журналистика еще находилась на этапе своего становления. Действительно, в то время на церковную историю смотрели как на науку, которая «должна находиться в подчинении и идти на буксире за догматическим богословием» [5, с. 711]. Например, лучшим студентам академий для сочинений на соискание ученых степеней темы по истории не предлагались, а профессор, занимая пост ректора академии, должен был отказаться от преподавания церковной истории в пользу догматического богословия.

В отношении причин, почему церковная историческая наука оставалась долгое время в тени, А.П. Лебедев высказывает следующее предположение: «Видно, что стражи богословской науки боялись пускать ее далеко от себя: она казалась им еще неопытной, незрелой, способной сбиться с пути, способной скорее уронить свою репутацию, чем зарекомендовать себя с лучшей стороны» [6, с. 303]. В 1907 г., в статье «Взгляд на условия развития церковно-исторической науки у нас» А.П. Лебедев высказывался уже более откровенно: «Духовные власти очень опасаются, что историки, пользуясь удобным или неудобным случаем, посягнут на ту или другую истину православия, содержащуюся в нашем догматическом богословии... Но возникает

вопрос: можно ли считать наших представителей духовной власти более компетентными судьями по вопросам богословия, чем писателей церковно-исторических сочинений, принимая в особенности во внимание, что и эти последние по своей природе тоже богословы?»[5, с. 720–721].

А.П. Лебедев высоко оценивает вклад в укрепление церковной исторической науки ее «глубокого знатока и преданнейшего адепта» А.В. Горского, архиепископа Филарета (Гумилевского), епископа Порфирия (Успенского), И.Е. Троицкого, В.В. Болотова, Ф.А. Курганова[6, с. 305–306]. Среди исследователей русской церковной истории ученый выделяет заслуги митрополита Макария (Булгакова), Е.Е. Голубинского, П.В. Знаменского, И.И. Малышевского, Н.И. Субботина, С.Т. Голубева, Н.Ф. Каптерева, А.П. Доброклонского.

В полную силу церковная история начала развиваться после устава 1869 г. Этим уставом вводилось правило, что степень магистра богословия давалась только за публично защищенные печатные сочинения, а степень доктора богословия присуждалась теперь вместо Синода в академиях. Таким образом, в отношении присуждения степеней были введены такие же правила, как и в университетах. Это самым лучшим образом сказалось на развитии церковной исторической науки. Церковная история наконец-то вышла за пределы духовных школ; публика стала читать и обсуждать написанные на исторические темы монографии. Внутри церковной исторической науки оформились разные направления и отрасли. Взгляды ученых на одни и те же предметы теперь могли очень сильно отличаться, между учеными завязывались «часто очень интересные и вовсе не бесплодные споры, о которых раньше и помину не было, и которые вообще считались признаком дурного тона» [6, с. 310].

Академический устав 1884 г. А.П. Лебедев оценивает неоднозначно. В этом уставе было заявлено, что наряду с высшей ученой академической степенью – доктора богословия, введенной предшествующим уставом, бы-

ла введена новая степень доктора церковной истории. При этом была «наложена тяжелая рука на свободу в выборе тем для исследования»: запрещалось писать «о всех еретиках древнего времени и их сочинениях», «о реформаторах – Лютере, Кальвине, Цвингли», «воспрещено было хвалить католиков, протестантов и русских раскольников» [5, с. 717]. Вследствие этого одни церковные историки отказывались разрабатывать избранные ранее темы, другие изменили направление своих исследований, а третьи ограничились узкоспециализированными вопросами, не привлекающими общественное внимание, но обеспечивающими более бесконфликтное получение ученых степеней.

В качестве показателя успешного развития церковной исторической науки во второй половине XIX в., по мнению А.П. Лебедева служило и то, что она начинала встречать положительные отзывы за рубежом (например, отзыв немецкого церковного историка А. Гарнака). Но А.П. Лебедев при этом осознавал, что эти отзывы подобны тому, как «добропорядочный родитель хвалит своего сына за пятерку, полученную им из латыни» [6, с. 310]. Уровни развития церковной истории в России и Европе все еще оставались слишком разными.

А.П. Лебедев видел за российской церковной историей большое будущее, при условии, что она не будет «служить никаким частным сепаративным интересам» [5, с. 723]. Для церковного историка, писал А.П. Лебедев, важно оставаться беспристрастным, помня, что «церковно-историческая наука стоит за истину историческую, а не за истину вероисповедную: первая одна, а вторая дробится» [5, с. 723].

Для историка, богослова, церковного и общественного деятеля Антона Владимировича Карташева (1875–1960) одной из методологических проблем было противостояние двух подходов к изучению истории церкви – «богословско-сотеариологического» и «историко-критического». Сторонники первого подхода видели цель православной истории в определении в

церковно-исторических событиях их сотериологического смысла, выявлении проходимого церковью пути спасения. Сторонники второго подхода считали, что церковная историческая наука должна изучать историческое «общество верующих», проводя добросовестный анализ источников, уточняя исторические факты и причинно-следственные связи [8, с. 326]. А.В. Карташев утверждал неразрывную связь сотериологического смысла истории с исторической конкретностью; отсутствие противоречий между утверждением божественного происхождения всего сущего и необходимостью его изучать. Отталкиваясь от этой основы, А.В. Карташев и оценивал путь, пройденный церковной исторической наукой.

А.В. Карташев излагает свои взгляды в статье «Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории», опубликованной на страницах журнала «Христианское чтение» [2, 3]. «Систематическими построениями истории русской церкви» в дальнейшем будут открываться его «Очерки по истории русской церкви» [4].

Ряд теоретических построений по истории Русской православной церкви открывает «Краткая российская церковная история» митрополита Платона (Левшина). Далее А.В. Карташев отмечает труды митрополита Евгения (Болховитинова), также еще не «представляющие собой цельной церковно-исторической системы» [4, с. 17]. Вероятно, потому, что в то время еще были «не собраны и не приведены в известность едва тронутые тогда многочисленные материалы библиотек и архивов» [4, с. 17].

В сочинении епископа Иннокентия (Смирнова) «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века в пользу духовного юношества»

А.В. Карташев видит попытку вывести материал исторической науки из «сырого состояния летописного распорядка, отыскать в изучаемых фактах общий смысл, и, сообразно с этим, установить связь между событиями» [4, с. 19]. Но этим целям мешает обилие схоластических приемов, а

также скопированный у западных историков подход к изложению материала по векам с «якобы особой, индивидуальной их характеристикой, а на самом деле до курьезности внешней и искусственной»[4, с. 20].

Настоящую «ученую» историю Русской православной церкви А.В. Карташев относит к «Истории русской церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского). В первый раз история представлялась «в стройном делении по периодам и предметам»[4, с. 24]. Предложенная архиепископом Филаретом периодизация еще долгое время была общепризнанной и основополагающей в науке. А.В. Карташев отмечает недостатки, присущие работе – подмена анализа конкретных фактов априорными рассуждениями общего характера, взгляд на историю церкви исключительно с точки зрения истории государственных и церковных деятелей, слабое раскрытие религиозно-нравственного состояния общества. Но при этом он понимает, что в то время, когда архиепископ Филарет работал над этим трудом, другой постановки вопроса и быть не могло – изучение истории народной жизни оставалось пока неким недостижимым идеалом.

Следующее безусловно значимое событие в церковной исторической науке – монументальная «История русской церкви» митрополита Московского Макария (Булгакова), главное достоинство которой – непревзойденная фактическая полнота. При этом А.В. Карташевым обращено внимание на эволюцию, которую проделал митрополит Макарий: если в первых томах своего труда он предстает «не столько критиком, сколько собирателем исторических материалов», то в томах последующих митрополит «зарекомендовал себя талантом истого историка, под пером которого разнородные и разноязычные документы сливаются в живую картину прошлой жизни, передаваемую замечательно простым и легким литературным языком» [4, с. 24].

Поворот к изучению внутренней жизни церкви и религиозно-нравственного состояния русского общества А.В. Карташев видит в «Руко-

водстве к церковной истории» П.В. Знаменского. В качестве главного достоинства книги историк выделяет то, что автор «отводит менее, чем это делалось до него, места рассказу о внешних событиях, а с большей подробностью и с большим вниманием изображает внутреннюю жизнь церкви, религиозно-нравственное настроение русского общества» [3, с. 87]. Среди недостатков этой работы историк указывает то, что «автор излагает здесь историю чисто догматически: без цитации и ученой критики, предлагает читателю уже свою беловую работу, не показывая черновой» [4, с. 30].

В полной мере религиозная жизнь общества, по мнению А.В. Карташева, представлена в «Истории русской церкви» Е.Е. Голубинского, где «воскресает перед нами прошлая жизнь в чертах живой конкретности, насколько, разумеется, это возможно, при наличных научных средствах, которые обширная эрудиция профессора нашла возможным увеличить еще широким применением сравнительного метода» [4, с. 32]. А.В. Карташев подчеркивает критический талант и богатую эрудицию Е.Е. Голубинского, строго научную почву его выводов.

В качестве последнего завершеного научного сочинения на русском языке ученый отмечает труд профессора А.П. Доброклонского, ученика Е.Е. Голубинского и В.О. Ключевского – «Руководство по истории русской церкви», существенно обогативший знания о патриаршем и синодальном периодах. В целом А.В. Карташев дает этому труду высокую оценку, несмотря на «утрированную объективность, сухое воздержание от идейного освещения и принципиальных оценок излагаемых фактов» [4, с. 37].

Свои воззрения на развитие русской церковно-исторической школы излагает протоиерей Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) – религиозный философ, богослов, историк.

Основой философского мировоззрения отца Георгия Флоровского являлся христианский историзм. Для Г.В. Флоровского история была сфе-

рой «настоящего творчества, задания и силы для которого подаются свыше, но возможность реализации которого определяется свободным принятием божественного зова человеком» [14, с. 162]. Работе историка, по мнению Г.В. Флоровского, присуща сотериологическая значимость, поскольку «живая память о людях прошлого ... способна помочь и людям современности сознавать себя подлинно людьми, т.е. свободными и ответственными существами, призванными Богом в подвиге совместного творческого делания наследовать вечность» [14, с. 168].

Развитие церковной исторической науки мыслитель вписывал в контекст процесса оживления общественной жизни в пореформенной России, характерными приметами которого стали потребность в гласности, развитие русской духовной журналистики, обострение «исторической любознательности» и, более того, – «пробуждение живого и непосредственного исторического чувства» [15, с. 364]. В качестве «родины» церковной исторической науки в России Г.В. Флоровский выделял Московскую духовную академию, а первым в полном смысле научным трудом считал «Историю русской церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского), обладавшего даром «исторического рассказа и исторического синтеза» [15, с. 365].

Научную деятельность митрополита Макария (Булгакова) Г.В. Флоровский оценивал невысоко, характеризуя его исключительно как «собираателя событий и текстов» [15, с. 366]. В качестве ведущих представителей церковной исторической науки Г.В. Флоровский выделял А.В. Горского, Е.Е. Голубинского, П.С. Казанского, А.П. Лебедева, Ф.А. Терновского, И.Е. Троицкого, В.В. Болотова, И.Д. Мансветова, Н.Ф. Красносельцева, А.А. Дмитриевского. Г.В. Флоровский обращает внимание на взаимовлияние церковной истории и богословия, заимствование богословием «исторического метода», постоянное соперничество «двух настроений» – историзма и морализма [15, с. 450].

Серьезным вкладом в исследование церковной исторической науки стала работа «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» профессора Николая Никаноровича Глубоковского (1863–1937) – богослова, историка церкви, экзегета, патролога. Исследование было впервые опубликовано в 1928 г. в Варшаве. Данная работа представляет собой собрание очерков, посвященных становлению и развитию различных направлений русской богословской мысли – догматики, нравственного богословия, пастырского богословия, гомилетики, библиологии, церковной истории, сектоведения, церковного права, литургики, церковной археологии и др. В качестве приложений к исследованию Н.Н. Глубоковский поместил указатель авторов и их сочинений по различным богословским наукам (более 80 авторов), общие библиографические указатели по богословию, указатели духовных журналов.

В церковной истории Н.Н. Глубоковский выделил общую церковную историю, русскую церковную историю, историю раскола и единоверия, историю церквей славянских и Румынской.

Характеризуя общую церковную историю, Н.Н. Глубоковский дает высокую оценку заслугам А.В. Горского, воспитавшего «целую историческую школу, распространившуюся по всему простору русского богословского поля», а также деятельности И.В. Чельцова, А.А. Спасского, А.П. Лебедева, В.В. Болотова [1, с. 53]. Главным итогом развития общей церковной истории стало то, что к рубежу XIX–XX вв. произошло «самостоятельное преобразование всего научного материала с творческим воссозданием церковно-исторической жизни в православном освещении» [1, с.57].

В качестве поднаправления общей церковной истории Н.Н. Глубоковский выделяет византологию (византинистику), – поскольку своим христианством России обязана Византии, русская богословская и церковно-историческая наука традиционно обращала пристальное внимание на ее историю. В конце XIX – начале XX вв. исследования в области византоло-

гии концентрируются в Академии наук и университетах, но заслуга открытия этой темы во многом принадлежит церковным историкам – Н.Ф. Каптереву, И.И. Малышевскому. Впрочем, как отмечал автор, в этом направлении «сохраняется близкая взаимность церковной и светской науки, ибо элементы гражданский и церковный тесно и глубоко переплетались между собой во всей исторической жизни византийского периода» [1, с.62].

Особое внимание Н.Н. Глубоковский уделяет историкам, изучающим русскую церковную историю. Изложение начинается с личности митрополита Платона (Левшина) и его «Краткой российской церковной истории». Для Н.Н. Глубоковского, как и для исследователей, чьи подходы мы рассмотрели ранее, именно он стал «счастливым предтечей научно-исторического мессианства» [1, с.72]. По мнению Н.Н. Глубоковского импульс, заданный митрополитом Платоном, пройдя «через обогащение науки фактическим материалом в трудах епископа Иннокентия (Смирнова) и митрополита Евгения (Болховитинова)», привел к первой научной систематизации в «Истории русской церкви» «самоотверженно даровитого» архиепископа Филарета (Гумилевского) [1, с. 73]. Этот труд автор оценивал очень высоко за конкретность и аргументированность, однако критиковал за схематичность и безжизненность. Недостаточность источников препятствовала результативной исторической реконструкции.

Настоящего прорыва в церковной истории можно было бы добиться, только расширив источниковую базу, что и совершает митрополит Макарий (Булгаков), стремясь к фактической полноте, «по возможности всецелой и совершенно исчерпывающей свой предмет» [1, с.76]. Митрополит Макарий копировал в «Истории русской церкви» факты из источников почти в неизменном виде, не подвергая их критике, поэтому, как утверждал Н.Н. Глубоковский, следующим этапом в развитии церковной истории непременно должен был стать этап «критический». И, в первую очередь, это прослеживается в историческом наследии Е.Е. Голубинского.

По мнению Н.Н. Глубоковского, критика не должна разрушать основы самой богословско-догматической исторической концепции. Но в Е.Е. Голубинском исследователь как раз увидел такого разрушителя устоев, первейшая цель которого – «постигать и выяснять действительность с наилучшей точностью и во имя ее «резать правду-матку», хотя бы она «колола не в бровь, а прямо в глаз»» [1, с.82]. Н.Н. Глубоковский высоко оценивал талант Е.Е. Голубинского как историка, при этом преобладание критического начала над конструктивным считал неприемлемым.

Автор выделяет в обособленную отрасль знания историю старообрядчества и единоверия. Вопрос о научной специализации истории староверия был выдвинут только в начале 1850-х гг., к этому же времени относятся и открытие соответствующих кафедр в духовных академиях.

Н.Н. Глубоковский сопоставляет взгляды на церковный раскол писателей-народников и церковных историков, отмечая, что идеи церковных историков начинают заметно расходиться с взглядами светских исследователей – А.П. Щапова, В.В. Андреева, Н.Я. Аристова, А.С. Пругавина, В.И. Ясевич-Бородаевской, считавшими старообрядчество проявлением протеста против социальных противоречий эпохи. По мнению церковных историков, истоки раскола крылись, в первую очередь, в сфере духовной жизни русского народа. Но народническое влияние распространилось и на духовную школу, отразившись в трудах «научно-критического характера» Н.Ф. Каптерева и Е.Е. Голубинского. Н.Н. Глубоковский подчеркивает вклад в изучение старообрядчества Н.И. Субботина, Н.И. Ивановского, И.Ф. Нильского, В.З. Белоликова, К.Н. Плотникова. В качестве «представителя здорового научного воззрения» автор называет П.С. Смирнова, опиравшегося на «чисто исторический метод» в изучении внутренних факторов в истории раскола [1, с. 92]. Прогрессивным шагом ученый считал разработку источниковой базы по истории старообрядчества, изучение книжной культуры староверов, создание качественных учебных пособий по истории старообрядчества.

Где представлялось возможным, Н.Н. Глубоковский проводил параллели между процессами, происходящими в светской и церковной исторической науке, общественной жизни России; приводил суждения светских ученых и публицистов, литературных критиков. В итоге исследователь делает вывод, что русская церковная историческая наука «и углубляется, и расширяется в огромных размерах, но при этом она никогда не теряет принципиальной почвы, а всегда и везде ищет высших обоснований для всего своего содержания – и в великом, и в малом»[1, с.97]. Наряду с этим, писал Н.Н. Глубоковский, формируются и более частные начала. Далее автор приводит краткие формулировки воззрений исследователей на сущность церковной истории, правда без какого-либо анализа[1, с.97–98].

В произведении Н.Н. Глубоковского не нашли отражение труды А.Н. Муравьева, П.В. Знаменского, А.П. Доброклонского и других исследователей. Но, несмотря на недостатки, отметим, что это была значимая попытка оценить путь, пройденный русской церковной исторической наукой[7].

В рассмотренных работах со значительной долей самокритики очерчивается путь развития церковной исторической науки, ее проблемы и перспективы. Отчасти исследованиям присущи стереотипные, «кочующие» из одного историографического обзора в другой характеристики, категоричность в суждениях. Исследователи рассматривают отдельные отрасли и направления церковной исторической науки (общая церковная история, русская церковная история, история старообрядчества и единоверия и др.), выделяют этапы ее развития. В центре внимания оказываются сформировавшиеся научные школы и их ведущие представители, методы и подходы к историческому исследованию, основополагающие труды.

Сегодня русская церковная историческая наука нуждается в комплексном и систематическом изучении. Многое из опыта XIX–XX столетий могло бы оказаться полезным для развития современного духовного образования. Важно понять, какие формы организации научной работы и духовного образования были наиболее прогрессивны, чтобы суметь использовать их сегодня.

Литература:

1. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Н.Н. Глубоковский. – М. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. – 192 с.
2. Карташев А.В. Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории // Христианское чтение. – 1903. – № 6. – С.909–922.
3. Карташев А.В. Краткий историко-критический очерк систематической обработки русской церковной истории // Христианское чтение. – 1903. – № 7. – С. 77–93.
4. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви / А.В. Карташев. – Париж : YMCA-PRESS, 1959. – Т. 1. – 686 с.
5. Лебедев А.П. Взгляд на условия развития церковно-исторической науки у нас // Богословский вестник. – 1907. – № 4. – С. 705–723.
6. Лебедев А.П. Краткий очерк хода развития церковно-исторической науки у нас в России // Богословский вестник. – 1895. – № 12. – С. 289–321.
7. Солнцев Н.И. Развитие русской церковно-исторической науки в концепции Н.Н. Глубоковского // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия : История. Политология. – 2011. – Вып. № 13 (108). – Т. 19 [Электронный ресурс]. – URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-russkoy-tserkovno-istoricheskoy-nauki-v-kontseptsii-n-n-glubokovskogo> (дата обращения: 12.07.2016).
8. Сухова Н.Ю. Антон Владимирович Карташев : попытка христианского осмысления истории // Церковь. Богословие. История : материалы IV Международной научно-богословской конференции / под ред. П.И. Мангилева, И.В. Починской. Екатеринбург, 5–6 февраля 2016 г. – Екатеринбург : Изд-во ЕДС, 2016. – С. 322–330.
9. Титов Ф.И. Критико-библиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви / Ф.И. Титов. – Киев : Тип. М.М. Фиха, 1901. – Вып. II. – 43 с.

10. Титов Ф.И. Критико-библиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви / Ф.И. Титов. – Киев : Тип.Т.Г. Мейнандера, 1906. – Вып. V. – 32с.
11. Титов Ф.И. Критико-библиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви / Ф.И. Титов. – Киев : Тип.И.И. Горбунова, 1908. – Вып. VI. – 46с.
12. Титов Ф.И. Критико-библиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви / Ф.И. Титов. – Киев : Тип. «Петр Барский», 1909. – Вып. VII. – 30с.
13. Титов Ф.И. Критико-библиографический обзор новейших трудов по истории русской церкви / Ф.И. Титов. – Киев : Тип.Акц. об-ва «Петр Барский в Киеве», 1910. – Вып. VIII. – 23с.
14. Тюменцев Ю.А. Г.В. Флоровский о природе исторического познания // Вестник Томского государственного университета. – 2004. – № 281. – С. 162–168.
15. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский; с предисл. И. Мейендорфа. – Париж : YMCA-PRESS, 1981. – 600 с.

Маточкина А. И.

**ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ИСЛАМА
И АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ
НА РУБЕЖЕ XIX – XX ВВ.**

История российского академического востоковедения начинается в 1818 году с созданием Азиатского музея в системе Академии наук, обладавшего одной из богатейших в мире коллекций рукописей и других культурных ценностей народов Востока. В XIX в. становится очевидным, что изучение религии и культуры стран мусульманского Востока невозможно

без глубокого знания восточных языков, в частности арабского, персидского и турецкого. Центрами востоковедения становятся российские университеты: Казанский, Московский и Санкт-Петербургский. В востоковедческой среде рубежа XIX – XX вв. можно проследить некоторые особенности, отличавшие его от западного востоковедения указанного периода. Представления об исламе и культуре мусульманских народов конструировались российскими исследователями при тесном сотрудничестве с представителями нацменьшинств, что позволяло российским востоковедам говорить об особом типе научного знания, отвергающем дихотомию Восток-Запад и превосходство западноевропейского взгляда в изучении Востока.

Однако наряду с академическим интересом к изучению ислама и арабо-мусульманской культуры первостепенную роль играет внешняя политика Российской империи. Так, при Азиатском комитете в Министерстве иностранных дел в 1823 г. создается Учебное отделение восточных языков, призванное обеспечивать империю востоковедами-дипломатами, представляющими военные и торговые интересы Российской империи на Востоке. Успехи практического востоковедения тесно связаны с именем дипломата и ученого Е.П.Ковалевского, по инициативе которого осуществлялись крупные научно-дипломатические миссии, например, миссия полковника Н.П.Игнатьева в Хиву и Бухару или Н.В. Ханыкова в Иран и Афганистан.

Еще один подход к изучению ислама был обусловлен конфессиональной политикой Российской православной церкви и представлен православными богословами, одна из основных задач которых состояла в обращении мусульман в христианство. В частности, российская противомусульманская полемика активно разрабатывалась в Казанской духовной академии, представители которой хорошо ориентировались как в научных, так и в клерикальных традициях изучения ислама в Европе, и одновременно старались разработать собственные методики взаимодействия с неправославными народами с учетом российских реалий.

**ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И ИЗМЕНЕНИЯ В РЕЛИГИИ
ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ЭМПИРИЧЕСКИХ И РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ П. А. ФЛОРЕНСКОГО**

Проблема исторических изменений и трансформации религиозных верований в зависимости от социальных и политических условий приобрела особое значение на Западе христианского мира в эпоху Реформации, когда в религиозных сообществах, отколовшихся от католической церкви, была поставлена цель преодоления всех, допущенных в истории за пятнадцать веков, искажений христианской религии и возвращения к первоначальному христианству. Затем, вместе с растущей секуляризацией и осмыслением древнего философского наследия греко-римского мира, заново был поставлен вопрос о месте и роли христианской религии в общей истории религиозных идей. С появлением достаточного количества информации о других религиях (прежде всего, нехристианского Востока и Америки), как известно, начинает широко использоваться метод сравнительного анализа религиозных доктрин, из которого не исключается и христианство, как всего лишь *одна из* религий, а не Религия в собственном смысле этого слова (как считалось в течение почти тысячелетней истории христианской Европы, начиная примерно, с IV - V вв.).

При этом следует обратить внимание на то, что наука, в ее современном понимании, возникает, конечно, в христианском мире и строится христианами, по обе стороны раскола в Западном христианстве. Но у самих ее истоков стоит идея исторического искажения христианства, вследствие чего с самого начала сама возможность коренной трансформации религии не обсуждается, а принимается как факт, со всеми вытекающими отсюда последствиями. И очень важно, затрагивая эту проблему, увидеть

связь критического переосмысления истории западной христианской церкви и секуляризации мышления - с одной стороны, и, с другой стороны - вывода об отсутствии в религии такого объективного содержания, которое препятствовало бы ее исторической трансформации под влиянием всевозможных внешних факторов.

Конечно, никто не может спорить с тем, что религия действительно меняется в зависимости от тех или иных исторических условий в том или ином народе, обществе, государстве или в определенной части света. Проблема заключается лишь в том, касаются ли эти изменения только каких-либо внешних форм религии (например, богослужебных канонов, внутреннего устройства или архитектуры храмов, устройства религиозной общины и т. п.), или же к изменениям способно то, что составляет саму суть той или иной религии. А суть, как известно, заключается в понятии о Боге (или богах) и Его (или их) отношениях с человеком. Если человек проецирует на «Небо» то, что существует на земле, если он, как полагал, например, Л. Фейербах, формирует свои религиозные воззрения под определяющим влиянием самопознания и создает, таким образом, себе Бога (или богов) по своему образу и подобию, то такие боги и их отношения с людьми, конечно, будут во всем зависеть от «человеческого» фактора, который, в свою очередь, обусловлен фактором историческим. Но если есть нечто объективное в религиозном опыте, если религиозные доктрины и практики представляют собой все же результат встречи человека с запредельной по отношению к миру Высшей Реальностью, то, при всех внешних изменениях, религия будет обладать определенным постоянным «ядром», которое будет всегда адекватно самому себе воспроизводить свои проявления в любой исторической, общественной, культурной или политической ситуации.

К началу XX века, когда началась деятельность русского религиозного философа, ученого и богослова Павла Александровича Флоренского, в России (как и на Западе) среди интеллигенции широко было распростра-

нено убеждение в том, что объективного религиозного опыта не существует, или же «чистое» ядро христианской веры когда-то существовало, но было утрачено историческими церквями, из которых Церковь Православная не составляет никакого исключения. В этом отношении характерен пример Н. А. Бердяева, который чутко следил за современными тенденциями в западном религиоведении и желал найти в науке о религии такие ориентиры, которые способствовали бы защите христианского религиозного опыта. И при этом его критика «исторических» церквей - на Западе и на Востоке - была достаточно жесткой. Например, именно с допущенным в Средние Века в католичестве унижением человека он связывал появление атеистического гуманизма. В результате то, что было достоянием христианства, т. е. честь и достоинство человеческой личности, стало ассоциироваться с результатом освобождения из-под «гнета» Христианской Церкви. Что же касается Православия, то и здесь, в числе прочего, под свое понятие «объективации» он подводил перенос на Бога таких человеческих качеств, как ярость и гнев, замену религиозного опыта любви Бога к человеку и опыта личностного общения человека с Богом восприятием Бога как дистанцированной от человека, господствующей в мире и трансцендентной миру Реальности. Всемогущий Бог – Вседержитель, полагал Бердяев, заменил собой кроткого и любящего Спасителя. «Человек, - писал он, - обладает способностью превращать любовь к Богу и к высшей идее в самое страшное рабство» [1, с. 150].

Конечно, на это наблюдение, сделанное «внутри» Православной Церкви, можно возражать, поскольку Бердяев действительно не смог узнать *всего* Православия. Можно было фиксировать и другие факты (например, опыт, отраженный в записях о. Иоанна Кронштадтского, опыт тех, кого в Православии называют «делателями умной молитвы» и т. д.), но поводов для желающих быть скептиками в отношении объективности христианского религиозного опыта это не убавит. Они всегда найдут сви-

детельства влияния на веру человеческого фактора и всякие аргументы о наличии или отсутствии у того или иного человека «подлинного» религиозного опыта приниматься в расчет не будут, поскольку критерии этой «подлинности» для науки о религии еще нужно определить.

Флоренский, в этой связи, интересен тем, что, при наличии у него научного подхода к религии (см., напр. [6, с. 183-186]), он задумался над вопросами трансформации религии и объективности религиозного опыта довольно рано и поиск соответствующих ответов ощущался им как жизненно важный, определяющий смысл всей его дальнейшей жизни. Хорошо известны его записи из «Воспоминаний», датированные концом августа 1925 года, но относящиеся к периоду рубежа 1899 - 1900 гг., когда молодой Флоренский на последнем курсе Тифлисской гимназии готовился к поступлению в столичный университет. «Я задыхался, писал он, от неимения истины». «Истина недоступна» и «невозможно жить без истины» - «эти два, равно сильных убеждения раздирали душу и ввергали в душевную агонию» [2, с. 243-244].

Первый тезис («Истина недоступна») подкреплялся полученным воспитанием и авторитетом отца и матери, убеждения которых были типично светскими и «прогрессивными», характерными для поколения т. н. «семидесятников», воспитанных в атмосфере «великих реформ» второй половины XIX века. Отец - Александр Иванович Флоренский - всячески стремился остановить сына в его поисках чего-то абсолютного, независимого от человеческой ограниченности и субъективности. «Я желаю, - писал он 18-летнему Павлу в мае 1900 г., - большей устойчивости в тебе..., чтобы (ты) отказался от абсолютных построений, которых нет ни в знании, ни в религии... Для абсолютного мы слишком малы, а то, что принимается за абсолютное, - есть самообман» [11, с. 59]. «Мир явлений, - настаивал отец в октябре 1901 г., - никогда не сложится в одну формулу... В бессилии своем человек бросается к религиозному началу, чтобы дать единство и

однообразие миру, но и это напрасно. Много миров, явлений, много и богов и пока нет просвета, указывающего на единое начало» [11, с. 452].

Для молодого Павла это были не просто слова, а установки, полученные с самого раннего детства. Но его положение осложнялось еще тем, что на эти установки накладывался опыт ощущения наличия за видимыми объектами, как писал Флоренский, «иного мира», «бесспорно подлинного» и свидетельствующего о чем-то «подлинном». «Иной мир, - писал Флоренский в начале 1924 года, - в моем глубочайшем самоощущении всегда соприкасался со мною как подлинная и не внушающая ни малейшего сомнения действительность» [2, с. 217]. Это позднее свидетельство подтверждается, в числе прочего, письмом Флоренского, написанном матери в ноябре 1901 г. по поводу ее недоверия к подобного рода переживаниям. «Вам кажется странным и нелепым мистицизм, - пишет Флоренский - студент первого курса физико-математического факультета Московского университета, - или же, в лучшем случае (вы) думаете, что это самообольщение и самоутешение. Но это не так. Тут не может быть самообольщений, когда переживаешь мистические события как факт, как самое достоверное, что только возможно... Никакие рассуждения не смогут доказать мнимость событий внутренней жизни, более реальных и более достоверных» [11, с. 466], чем события, происходящие в видимом мире.

В «Воспоминаниях» у Флоренского есть краткие описания его опыта, имевшего место летом 1899 года и давшего основание второму тезису («невозможно жить без истины»). Это были два события, происшедшие внезапно и, как полагал Флоренский, совершенно независимо от его воли и предшествующего психического состояния. Первое событие заключалось в переживании некоего мистического «мрака», приведшего к неожиданному для него самого выводу: «Нет, нельзя жить без Бога» [2, с. 211-212]. Во втором случае 17-ти летний Флоренский испытал внезапное и властное воздействие какой-то сильной воли, пробудившей его от сна и, как он пи-

сал, «выбросившей» его из постели во двор дома, где он услышал отчетливый и громкий голос, дважды назвавший его по имени [2, с. 214-215]. Конечно, по этим описаниям невозможно, да и не нужно, делать какие-либо далеко идущие выводы; в данном случае важна оценка самого Флоренского: «Тут, - пишет он, - было начало сознания онтологичности духовного мира» [2, с. 215-216]. По поводу бытовавшего в его семье выражения: «люди верят по своему» Флоренский записал: «Хорошо, - пишет он, мне запомнилась эта форма "верят" вместо *веруют*, ничуть не случайная, ибо *веруют* - значит духовно знают некоторую объективную реальность, а *верят* - значит имеют некоторое субъективное состояние уверенности, может быть, насквозь иллюзорное» [2, с. 126]. Это довольно примечательная попытка закрепить понятие об объективном характере религиозной веры на терминологическом уровне, которая, правда, осталась без последствий.

Однако каждый, кто живет в церковной традиции, знает, что получить абсолютно достоверный внутренний опыт наличия «иных миров» совсем не значит познать объективную сторону христианской религии. Для этого нужно исследовать происхождение и становление традиции, положившей в свою основу принцип «*consensus patrum*» – «согласие отцов». Флоренский, справедливо полагая, что христианство, в духовном плане, возникало не на «пустом месте», пошел дальше и обратился к исследованиям традиции и опыта, которые он назвал *общечеловеческими*. В середине 1920-х гг. он так сообщал о своем юношеском перевороте, происшедшем однажды, после особо отчаянной схватки двух выше означенных противоположных убеждений (Истины нет или ее невозможно обрести, но без нее жить невозможно): «Решение пришло, - пишет он, - откуда его не ждал. В какой-то из дней вдруг, сам собой, задался во мне вопрос: "А как же *они*?" (т. е. предки, все человечество, неужели они были и суть без истины? Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живы и даже не люди?) И этим вопросом стена была пробита» [2,

с. 245]. И, можно добавить, в этом же вопросе заключался новый для молодого Флоренского ориентир в направлении научных исследований - в прошлое человечества, на поиск фактов, во что, на самом деле, в разное время «верили» люди.

В этом отношении, как представляется, Флоренского можно вполне корректно сравнивать с известными религиоведами начала XX века, которые собирали эмпирические данные для создания такой истории религии, которая была бы независимой от изначальных богословских интерпретаций. Чтобы увидеть стремление к такому *научному* подходу к религии в его работах, достаточно прочитать самую раннюю его статью «О суеверии и чуде» (1903), где анализируются разные подходы к одним и тем же фактам [10, с. 343-368] или статью о Православии из сборника «История религии» (1909), в которой нет ни одной ссылки на догматические богословские произведения, а присутствует только фиксация фактов из жизни православных крестьян в России [8, с. 161-188]. При этом известные тенденции народного «обрядоверия», получают у него такое объяснение: «В храме поется "Христос воскрес!" Этот гимн, точь-в-точь теми же словами и в этой же мелодии поют сейчас во всех храмах, церквях и часовнях России. Точь-в-точь так же пели его наши далекие предки: благочестивый царь Алексей Михайлович, Александр Невский со своей дружиной слушали и повторяли те же слова. Мало того, в темных римских катакомбах при свете масляных и медных светильников первые христиане пели те же песни. Но сама мелодия гимна, его музыка еще древнее; наша торжественная победная песнь поется на мотив свадебных эллинских гимнов, которые пелись перед лицом древних божеств. Вся глубокая седая старина звучит в этом гимне, и только наше невнимательное ухо мало чувствует это, мало слушает и, слушая, ничего не понимает» [8, с. 173]. «Многие обряды и символы нашего богослужения имеют свое происхождение (по своей внешней оболочке, по своему телу) не только от христианской древности, но и пря-

мо из Эллады, Финикии, Египта. И человеческому ли уму, который ограничен кругозором в несколько лет, который знает только вчерашний день, менять то, что тысячелетиями живило людей и воссоединяло их с миром божественным» [8, с. 173-174].

В 1906-1907 гг., на втором и третьем курсах учебы в МДА (куда Флоренский поступил после окончания Московского университета), он провел обширное исследование эмпирического материала, опубликованного на Западе и касающегося религиозного сознания современных «диких» народов, населяющих Африку, Азию и Америку. Учитывая возможные ошибки, которые можно допустить при реконструкции по этим данным религиозного сознания древности, Флоренский сопровождал обзор этих эмпирических данных соответствующими свидетельствами из древних текстов, преимущественно философско-религиозного содержания. «Существенно не то, - пишет он в этом исследовании, - что мы думаем о явлении, а то, что о нем думали его переживавшие и его созерцавшие» [3, с. 156]. Для науки должен быть важен, прежде всего, сам факт, а не его интерпретация тем или иным современным исследователем. Интерпретация – вторична и не должна подменять собою *факта*, поставляться на его место, как это нередко делалось и делается в науке.

Можно привести только один пример реализации такого подхода у Флоренского. Он приводит цитату из «Первобытной культуры» Э. Тайлора, где говорится о случаях смешения у «диких» народов возникшей в мысли ассоциации между вещами с реальной связью между ними. Тайлор пишет, что это смешение вполне ошибочно и оно свойственно человеку «в низшем умственном состоянии». Флоренский никак не комментирует это мнение, а лишь фиксирует факт переноса мысленной ассоциации на реальную связь [3, с. 53-54]. Для него - это эмпирический факт, который надо осмыслить с точки зрения всего склада мышления древнего человека, который живет конкретным, а не абстрактным и мыслит ассоциациями, а не

логическими связями понятий [3, с. 155-156]. Здесь, в древнем сознании, «естественное незаметно обращается в сверхъестественное, эмпирическое - в мистическое, обряд - в обычай, священная трапеза - в обед и т. д.» [3, с. 155]. Но это для Флоренского - не фантастическое смещение, а реальная жизнь древнего человека в религиозно-мистической области. Факты говорят о том, что «для древнего сознания *вся* жизнь была насквозь пронизана духом *религии*, ... *все* стороны жизненного уклада были лишь лицевыми поверхностями *культа* и... все явления мира так или иначе блистали светом потусторонним» [3, с. 146].

Как и у любого другого ученого, за этим, конечно, стоит мировоззренческая позиция Флоренского, который с самого начала говорит, что хочет изучать «духовные явления» древности не ради фольклора и этнологии, но с целью выявить всю их «правду», взглянуть на них как на живое и непреходящее мирозерцание [3, с. 11]. Иначе говоря, факты древности он собирает не для того, чтобы сдать их в исторический музей, но чтобы отыскать следы той древней традиции, оторвавшись от которой современное «образованное» человечество лишило себя своих объективных корней.

В исследовании 1906-1907 гг. Флоренский выявляет свидетельства отхода от древнего непосредственного мирозерцания, которые, согласно его, приведенной здесь, оценке, дают о себе знать уже в платонизме. Флоренский дважды говорит о платонической философии как о переходном этапе от древнего мирозерцания к современному. В древнем мире, пишет он, «было представление о живом, реальном единстве явлений... Там, где в настоящее время видят сходство, там в древности видели особенно ярко выраженные связи бытия» [3, с. 50]. Платоновское учение об идеях «уже не признает непосредственной связи всех элементов бытия и всех свойств объекта» и там, где изначально видели неподдающееся учету многообразие, платонизм «дает исходный пункт для идеи закономерности» [3, с. 51]. Приходящее на смену платонизму «новейшее» мирозерцание уже

отрицает или стремится отрицать реальную связь между элементами бытия, сводит все к формально-математическому сходству или к подобию уравнений; из «миросозерцания окончательно изгоняется идея субстанции» [3, с. 51] (ср. [3, с. 99]).

В отношении проблемы исторической трансформации религии вывод из всего этого ясен: меняется человек, «восходящий» от непосредственного миросозерцания к абстрактным логическим построениям и теряющий при этом жизнь в объективном порядке бытия. Флоренский здесь очень близок к М. Элиаде, вернее, он опередил Элиаде на несколько десятилетий в построении оппозиции «священное» – «профанное», которой соответствует оппозиция объективного (подлинного) и мнимого, иллюзорного, по Флоренскому, - субъективного бытия (см. [7, с. 85-90]). Если человек начинает жить в мире своих абстракций, то он сам для себя, под свои вкусы и земные потребности создает религию, вернее, пересматривает и модернизирует то, что получил от своих предков. Но это, если можно так выразиться, *проблема* не религии, а *проблема* человека, который может создать себе иллюзорный мир и иллюзорными верованиями, но не может изменить реальность, не им созданную и от его убеждений независимую.

Фактически, этот последний тезис, - о неизменности и объективном характере общечеловеческой религиозности, - Флоренский обосновывает также эмпирическими данными. Если верно то, что у т. н. «диких» народов - аборигенов Африки, Азии и Америки сохраняются основные черты древнейшего миросозерцания, то, по выявляемому сходству, тоже самое можно сказать и о русском крестьянине, особенно из т. н. российской «глубинки». И, следовательно, дело не в «дикости», а в действительной «оторванности» и «отсталости» от той цивилизации, которая порвала с реальностью и ушла жить в мир абстракций и иллюзий. В работах 1906 - 1909 гг. у Флоренского можно найти целый ряд интересных наблюдений, которые указывают на повсеместную (в том числе и в русском крестьянстве начала XX века) рас-

пространенность одних и тех же религиозных феноменов, например, куль-та семейного очага ([3, с. 158-160]; ср. [8, с. 167]), религиозного отношения к природным стихиям, к обычной, с точки зрения современного человека, семейной трапезе и др. (см., напр. [8, с. 177-178]).

Конечно, такая простота и непосредственность напрямую связана с тем, что сейчас называют «язычеством». Но Флоренский видит в народном язычестве и вообще в язычестве как таковом не только следствие человеческих заблуждений, но и свою *правду*. Например, по результатам его исследования, есть факт мистического переживания космоса в теле человека. «Отсюда, - пишет он, - натурализм в язычестве, космизм. Но отдельные эпохи или люди тайно соответствуют той или другой стороне космоса. Отсюда - эвгемеризм язычества. Все теории происхождения религии, в сущности, правильны. Но все они – односторонни» [4, с. 429].

Хорошо известна религиозно-философская теория Флоренского об «осколках» Истины, которые были «разбросаны» по миру в разных религиях до того, как их «собрало» вместе христианство [9, с. 161]. Будучи, с одной стороны, результатом абсолютно *нового* воздействия на мир (в результате Боговоплощения), христианство, вместе с тем, по Флоренскому, включает в себя «все из других религий» [4, с. 431], или, точнее говоря, строится на уже готовом основании общечеловеческой религии; «культурно-исторической плотью, воспринятой Церковью для воплощения нового духа, была общечеловеческая символика», вырабатываемая постепенно, в течение пяти тысяч лет [4, с. 232].

Все эти «наработки», как и самый «новый дух» христианства, сохраняются и постоянно воспроизводятся в религиозных переживаниях, которые тем более доступны человеку, чем более ему свойственно непосредственное мирозерцание. Посетив Оптину пустынь, Флоренский, очевидно, из бывших там у него наблюдений и бесед сделал вывод, что христианский догмат опознается в опыте как «указатель», «географическая карта»,

где даны верные и уже проверенные «первопроходцами» пути духовного восхождения [5, с. 411]. Догматы неизменны и религиозное вероучение, ими навсегда «законсервировано» потому, что они, с одной стороны, воспринимаются как данные свыше, в Божественном Откровении, а, с другой стороны, постоянно подтверждаются в живом религиозном опыте. И только непричастность этому опыту, незнание его и увлеченность пребыванием в «профанном» бытии позволяют человеку измышлять в религии что-то свое, субъективное, или же отвергать религию вообще.

С этой точки зрения, религия трансформируется по мере ухода человека в «профанное» бытие (или, иначе говоря, секуляризации сознания и мировоззрения) и принимает различные формы в соответствии с теми интересами, с которыми человек живет в этом мире. Остающийся неизменным и выражающий сакральное бытие, догмат оказывается в такой ситуации «мертвой» схемой, «мертвой» - потому, что уже не касается жизни современного человека и часто воспринимается им даже как навязываемая извне какая-либо очередная идеология.

Именно в этом смысле, в 1906 году, в год начала своих исследований эмпирических религиозоведческих данных, Флоренский на заседании философского кружка МДА предложил различать живую христианскую догматику и «мертвый» догматизм. Христианская догматика - это «система схем для наичценнейших переживаний, ... сокращенный путеводитель по вечной жизни» [10, с. 451]. Но она, в таком своем качестве, в качестве религиозной истины, оказалась «неведомой». Или, вернее, в современном обществе существует «непреодолимая затруднительность» ее ведать, ей нанесен «высший ущерб, какой только может быть нанесен духовной ценности, - она обесценена для сознания» [10, с. 451-452]. И то, что именно Флоренский предлагает сделать в этой ситуации, раскрывает его понимание коренной причины возможной трансформации религии: «Оторвавшись от всего живого, - говорит он, - от всего интимного, от того, что близко и бесконечно мило, что хватает сердце щемящей тоской по далям, выдохнув

аромат личного религиозного опыта, система религиозных понятий перестала быть убедительной для отвергающих ее и привлекательной для ее принимающих» [10, с. 453-454]. Следовательно, нужны свидетельства конкретного опыта, - как уже бывшего в истории, так и современного, - которые снова утверждают ее истину, нужна исследовательская работа по выявлению этих свидетельств. Флоренский предупреждает, что такое исследование будет иметь смысл только в том случае, если будет осуществляться максимально объективно, отнюдь не с «охотничьим вынюхиванием» нужных «подтверждений» [10, с. 460]. «Необходимо, - говорит он, - заново ответить на вопрос: из *каких* и из *чьих* переживаний строится догматика?» [10, с. 462]. По мысли Флоренского, такая, заново открытая, «опытная догматика была бы в полном соответствии со всей современной наукой, тоже стремящейся строиться на опытном, непосредственно данном основании» [10, с. 464].

Все последующие обращения Флоренского к фактам религиозного опыта, - будь то анализ религиоведческих данных западных авторов или попытка собственного сбора фактов переживаний церковных таинств (см. [10, с. 423]), - связаны с этой программой возвращения христианской религии ее законного, по его убеждению, центрального места в жизни человека. Флоренский планировал, но, к сожалению, не осуществил в полном объеме свое исследование, которое, по замыслу, могло бы стать аналогом таких работ, как «Многообразие религиозного опыта» В. Джемса (1902) и «Святое» Р. Отто (1917). По замыслу, это должен был быть комментированный сборник свидетельств религиозных переживаний православных церковных людей, особенно священников, которые они испытали при совершении таинств. Сбор данных осуществлялся через редакцию журнала «Христианин», который закрылся в 1909 году. Однако, некоторые свидетельства Флоренскому удалось опубликовать, включая категоричный отзыв некоего священника «Д. Г. Т.»: «Флоренский пишет, - говорилось там, - (что) не видно стяжания Духа в среде христиан, не чувствуется действующей силы

в них. Приди и виждь, отвечаю ему. Разгреби золу и увидишь огонь, он всегда пытается укрыться, таково свойство огня Христова... Как бы ни желал Флоренский уяснить в "Христианине" Таинства, он никогда этого не сделает. Таинства уясняются, усваиваются при таинствах, православие уясняется при жизни православной, а не в книгах» [10, с. 437-438]. Флоренский опубликовал этот отзыв не только исходя из принципа научной объективности исследования, но и потому, что сам, очевидно, был полностью согласен с таким указанием на «демаркационную линию» между наукой и христианской религией. Но он хотел путем эмпирических исследований уяснить не таинства, как таковые, а результат их воздействия на человека, для того, чтобы показать неизменность христианского религиозного опыта в многовековой истории христианства.

«Христианство, - писал он, - не археология, а живая жизнь... И в наших душах... Христос продолжает ту духовную работу, которую Он совершил в душах наших предшественников-христиан» [10, с. 423]. Но это оказывается справедливым только в случае внутренней готовности христианина быть тем, чем он «должен быть» (здесь Флоренский ссылается на слова апостола Павла в 2 Кор. 13, 5 [10, с. 423]). Эта мысль, как известно, отразила интерес Флоренского к христианской аскетике как к средству такого внутреннего изменения в человеке, которое способно привести к объективному религиозному опыту.

Подводя итог, можно сказать, что, рассматривая вопросы истории религии и желая подходить к ним со всей научной объективностью, Флоренский, конечно (как, впрочем, и любой другой ученый, богослов или философ), действовал, прежде всего, исходя из личного опыта, в котором предмет религии - духовный мир - являл себя как объективная реальность, не зависящая от внешних факторов и колебаний человеческого самосознания и человеческой психики. Он искал и находил факты, которые свидетельствуют о неизменности в истории основной сути религии, при очевидном изменении внешних форм ее выражения. Принеся с собой «новый

дух», христианство, по его мнению, вместе с тем, впитало в себя все то, что можно назвать общечеловеческой религией и зафиксировало основные религиозные истины в том, что называется христианскими догматами. Истина этих догматов проверяется в религиозном опыте, для чистоты которого человек должен иметь соответствующее внутреннее расположение и внутреннее «качество», критерии которого определяются в христианской аскетике. Бесконтрольное следование субъективным пристрастиям либо лишает религиозный опыт духовной чистоты, либо вовсе заглушает его проявления, что и приводит, в конечном итоге, к появлению меняющихся религиозных доктрин или к господству секулярного мирозерцания.

Библиография:

1. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995.
2. *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992.
3. *Павел Флоренский, свящ.* Священное переименование. М., 2006.
4. *Павел Флоренский, свящ.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
5. Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка. М., 2004.
6. *Павлюченков Н. Н.* Научный подход к религии в трудах священника Павла Флоренского // Пространство и время. 2015. № 1 – 2 (19 – 20). С. 183 – 186.
7. *Павлюченков Н. Н.* Философия и феноменология религии в трудах П. Флоренского и М. Элиаде // Точки. 2012. № 1 - 4 (11). С. 85 - 90.
8. Флоренский П. А. Православие // История религии. М., 1909.
9. Флоренский П. А. Сочинения. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990.
10. Флоренский П. Христианство и культура. М., 2001.
11. Флоренский П. В. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 1. М., 2011.

**ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ЮРИСТЫ И ЧИНОВНИКИ
РУБЕЖА XIX – XX ВВ. – ИССЛЕДОВАТЕЛИ ЦЕРКОВНО-
ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ**

XIX век и, в особенности, рубеж XIX-XX веков отмечен в истории общественно-политической, юридической и исторической мысли России сперва пробуждением, а впоследствии пристальным вниманием к проблемам церковно-государственных отношений, что было связано с нарастающим революционным кризисом и необходимостью коренного реформирования религиозного законодательства Российской империи в духе признания свободы совести и свободы вероисповедания. По мнению многих исследователей церковно-государственных отношений в России конца XIX – начала XX века, религиозный вопрос был одним из самых острых и животрепещущих вопросов общественной жизни того времени. В связи с этим проблема свободы совести и вероисповедания в России стала предметом профессионального интереса российских юристов, историков и чиновников Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД.

Хорина В. В.

В. Н. ХАРУЗИНА КАК ИСТОРИК РЕЛИГИИ

Вера Николаевна Харузина (1866-1931), стоявшая наряду с ее братьями Михаилом, Николаем и Алексеем Харузиными у истоков отечественной этнографии, внесла неоценимый вклад в популяризацию и институционализацию этой науки во второй половине XIX – начале XX века. Полу-

чив лишь гимназическое образование и не имея возможности обучаться в университете (Высшие женские курсы были закрыты в 1886 году и открылись вновь только через 14 лет), В. Н. Харузина, благодаря неиссякаемому интересу к науке, обширным интересам и знаниям, стала первой женщиной-профессором этнографии в России. Обширный материал, собранный ею во время самостоятельных и совместных с братьями поездок, нашел свое выражение в многочисленных очерках, посвященных этнографическому описанию быта, духовной и материальной культуры народов («На севере. Путевые воспоминания.», «Лопари», «Вотяки», «Крайна» и др.).

Преподавательская деятельность в Московском археологическом институте и на Высших женских курсах (впоследствии и в Московском университете) побудила В. Н. Харузину к написанию фундаментального труда «Этнография», во многом посвященного изучению исторического пути этнографического знания и последовательной разработке методологии, основывающейся на единстве эмпирического и теоретического подхода.

Особое внимание было уделено ею изучению верований у различных народов. Будучи знакома с исследованиями Дж. Фрейзера, М. Мюллера, Ш. де ля Соссе, Э. Тайлора и других ученых, которые внесли вклад в становление «науки о религии», вместе с тем она способствовала ознакомлению российской публики с западными исследованиями. Признавая сравнительно-исторический метод наиболее плодотворным, В. Н. Харузина не только обобщает и теоретически осмысляет собственный накопленный материал, но и одной из первых в отечественной науке обращается ко общим вопросам истории религии, рассматривая вопросы определения религии, а также использования более узких терминов, таких как фетишизм, тотемизм и анимизм.

**ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ
ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИИ ПРАВОСЛАВНЫМИ
СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯМИ (ВТ. ПОЛ. XIX – НАЧ. XX В.)**

Со второй половины XIX в. происходит заметное увеличение числа публикаций, посвященных тем или иным аспектам исследования религии, авторы которых были православными священнослужителями. Причин этого достаточно много, и одной из важных является увеличение числа периодических изданий, в которых они могли публиковаться. К официальным центральным синодальным изданиям «Церковный вестник» добавилось множество региональных. Это были не только научно-богословские издания духовных академий и семинарий, появившиеся после письма Св. Синода 1844 г., в котором указывалось на бедность периодических изданий богословского характера, но и многочисленные епархиальные вестники и епархиальные ведомости, которые стали выходить с 1860 г. в 63 епархиях Российской православной церкви. С 1860 г. стал выходить журнал «Руководство для сельских пастырей». Публиковались заметки и статьи священнослужителей и в светских журналах: в губернских ведомостях (выходили с 1838), но чаще всего в изданиях Русского географического общества, как в региональных, так и в журнале «Живая старина», который издавался Этнографическим отделом РГО, а также в изданиях краеведческих обществ, таких как «Известия Архангельского общества изучения Русского Севера». На страницах этих журналов можно найти не только материалы по истории церкви, но и множество заметок и статей, являющихся ценным источником для исследования народной религиозности, религиозного свободного мышления, а также для изучения религиозных представлений коренных народов Русского Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Научное издание

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ
РЕЛИГИИ В XXI ВЕКЕ: ТРАДИЦИИ И НОВЫЕ ВЫЗОВЫ

Сборник материалов
Третьего конгресса российских исследователей религии

(7 – 9.10.2016, Владимир, ВлГУ)

Том 1

Издаются в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 13.09.16.

Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 14,18. Заказ № 1466. Тираж 50 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО «Аркаим».
600020, г. Владимир, ул. Б. Нижегородская, 1а.

Тел.: 8 (4922) 32-49-52

e-mail: print@arkprint.ru