

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ

Выходит 4 раза в год

№ 3 2011



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная
коллегия

И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
О.Ю. Васильева
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
С.А. Мозговой
Н.Л. Мухелишвили
К.И. Никонов
Е.В. Орел
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

Юбилей

Юбилей нашего журнала – 10 лет 3

История религий

Вевюрко И.С. Предвечный Христос в 71-м псалме Септуагинты 4

Шабуров Н.В. Герметизм глазами христианских богословов IV–V вв. 11

Трофимова К.П. Космологические элементы в религиозных представлениях цыган 21

Религии Востока

Башарин П.В. Выразить невыразимое (шатхи как модель парадоксального мышления) 34

Трубникова Н.Н. Начало обновления японского буддизма в XII–XIII вв. и движение за возрождение уставов и заповедей 46

Сравнительное религиоведение

Mohammad Reza Zakerabbasali. An introduction to the comparative study of religions in explaining punishment ... 55

Философия религии

Давыдов И.П. Функциональный анализ религии 61

Шмидт В.В. О знаке и символе в религии и обществе как проблеме межинституционального диалога 69

Религиозная философия

Никонов К.И. Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога 75

Трофимова З.П. Унитарные взгляды У.Э. Чаннинга 83

Феноменология религии

Забияко А.П. Феноменология религии (статья третья) ... 88

Тайване Элизабете. Трансформации ортодоксии и ортопраксиса в современном западном христианстве на примере Международного общества христианской медитации: феноменологическая экспликация 95

Социология религии

Дюшенбиев С.У. Ислам в современном Кыргызстане: состояние и проблемы 107

История религиоведения

Яблоков И.Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссии в отечественной литературе 127

Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения	141
Кобызов Р.А. Религиоведение на страницах научно-теоретического журнала «Религиоведение». К 10-летию основания	163

Архив

О фольклористике, этнографии и истории религии (письма к М.И. Шахновичу). Публикация и комментарии М. М. Шахнович	171
---	-----

Кафедра

Красников А.Н. Учебно-методический комплекс по магистерской программе «Этнография и этнология религии»	180
Шахнович М.М. «Антропология религии». Программа учебной дисциплины	193

Кругозор

Резолюция Второй конференции Российского сообщества преподавателей религиоведения (Санкт-Петербург, 2–4 июня 2011 г.)	202
Тесман Анна. Рецензия на книгу Роберта Лангера	205
Contents	207
About the journal	212
Информация для подписчиков	213
К сведению авторов	216
Авторы номера	219

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

Editor in chief: A.P. Zabiako. Executive secretary: E.S. Elbakyan.

Editorial board: I.L.Alekseev, I.P. Davidov, P.V. Basharin, I.Ya. Kanterov, Yu.A. Kimelev, S.A.Mozgovoy, N.L. Muskhelishvili, K.I. Nikonov, E.V. Orel, N.N. Trubnikova, S.V. Filonov, N.V. Shaburov, M.M. Shahnovich, O.Y. Vasilieva, I.N. Yablokov.

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.

Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.

ЮБИЛЕЙ НАШЕГО ЖУРНАЛА – 10 ЛЕТ

Миновало 10 лет со времени учреждения и начала издания нашего журнала. На подготовительной стадии его формирования известный российский религиовед высказал мнение, что для редколлегии будет невозможно регулярно, четыре раза в год, публиковать «толстый» научно-теоретический журнал религиоведческого профиля, поскольку в нашей стране просто нет достаточного количества авторов для наполнения качественными статьями столь объемного периодического издания. К счастью, это пессимистическое пророчество не сбылось. Ни после первого, второго, ни после даже третьего номера издательский портфель не иссяк. Авторы, присылавшие хорошие материалы для публикации, становилось все больше. Так благодаря религиоведческому сообществу – ученым, изучающим религию и пишущим о ней, – встал на ноги, окреп и двинулся в путь первый российский научно-теоретический журнал, посвященный научному изучению религии. Авторами журнала являются не только философы-религиоведы, но также историки, социологи, филологи, культурологи, юристы, исследующие религию с позиций своей науки. Редколлегия выражает признательность авторам, которые своим высоким профессионализмом и кропотливым трудом обеспечивают стабильность и достойный уровень нашего издания!

До сих пор научно-теоретический журнал «Религиоведение» остается единственным в России периодическим изданием в точном смысле этого понятия. За 10 лет ни разу не была нарушена строгая регулярность выхода в свет очередного номера и отправки его в установленные сроки подписчикам. Именно подписка поддерживает жизнеспособность журнала в сложных для публикации некоммерческой литературы условиях. Редколлегия выражает вам, дорогие подписчики, свою благодарность и надеется на дальнейшее сотрудничество!

Журнал «Религиоведение» хорошо известен специалистам-религиоведам и ученым, работающим в смежных отраслях знаний. Его научный статус признан решением Высшей аттестационной комиссии, включившей журнал в «Перечень ведущих рецензируемых научных изданий...» еще в его первой редакции. При всех последующих реформах данного «Перечня» в нем всегда сохранялось присутствие нашего журнала. Подробному количественному и качественному анализу вышедших за 10 лет номеров посвящена специальная статья, включенная в рубрику «История религиоведения», в которой читатель найдет обстоятельные статистические данные и результирующие выводы.

Юбилейный номер в основном включает статьи членов редколлегии журнала, а также публикации некоторых сотрудничающих с журналом молодых религиоведов, российских и зарубежных коллег. На страницах номера впервые публикуется учебно-методический комплекс, подготовленный А.Н. Красниковым, стоявшим у истоков нашего журнала и вплоть до конца жизни работавшим в нем главным соредактором. Александр Николаевич был бы счастлив держать юбилейный номер в руках. Светлая ему память и безмерная благодарность!

10 лет – это лишь начало нашего общего пути для редколлегии, авторов и подписчиков. Впереди еще много замечательных публикаций!



Вевюрко И.С.

ПРЕДВЕЧНЫЙ ХРИСТОС В 71-м ПСАЛМЕ СЕПТУАГИНТЫ

Аннотация. Ключевое для христианской теологии первых веков учение о предвечном, внеисторическом бытии Христа уходит своими корнями не только в тексты междузаветной эпохи, но и в древнюю экзегезу Ветхого Завета. Одним из самых ранних свидетелей этой экзегезы является Септуагинта – первый письменный перевод Библии, который был предпринят на греческом языке в III-II вв. до н.э. В статье рассматривается 71-й псалом как текст, отражающий мессианские ожидания евреев эпохи раннего эллинизма.

Ключевые слова: Библия, Христос, Септуагинта, мессианизм, иудаизм, эллинизм.

Среди древнееврейских текстов, говорящих о предвечном бытии Мессии¹, особое место занимает 71-й псалом, открывающийся заглавием: «О Соломоне» (Εἰς Σαλωμών)². По версии Септуагинты этот псалом имеет свои особенности. В частности, в нем выражается убеждение, что некий благочестивый царь и праведный судия «пребудет с солнцем и прежде луны рода родов» (Пс. 71:5). Слова «пребудет» (дословно: «сопребудет» – συμπραγματεύει) в еврейском тексте нет, вместо него стоит обращение к Богу: «убоятся Тебя». Однако вариант Септуагинты по смыслу более вразумителен³. Пребывание с солнцем, учитывая статус этого светила в Библии, означает долготу и постоянство лет, но может указывать также на полноту жизни, богатства, блаженства (ср. Ек. 6:5; Мих. 3:6; Иов 11:17). Что касается пребывания «прежде луны рода родов» (τὸ πρὸ τῆς σελήνης γενεᾶς γενεῶν), этот текст уникален и довольно труден для понимания⁴. Переводчик, по всей видимости, считал вторую половину стиха обладающей своим собственным сказуемым, которое он опустил, следуя за оригиналом, ввиду лаконизма, обычного для семитского синтаксиса; иначе он не избрал бы для перевода первого сказуемого такое сложное и редкое слово, которое не согласуется со второй частью (нельзя сопребывать с чем-то и быть одновременно прежде этого). Поэтому будущее время глагола συμπραγματέω совсем не обязательно распространяется на весь стих. Итак, первым возникает вопрос о самом светиле, с которым проводится сопоставление: что такое «луна рода родов»? Другая трудность – пребывание *прежде* луны: почему время вообще может делиться на две части, между которыми находится луна?

Обычно в Библии слова «род и род» обозначают неопределенное время, длительное и нескончаемое, как сама смена человеческих поколений, или просто: «из поколения в поколение», «в каждом поколении». Так, память о Боге продолжается «в род и род» (Пс. 100:13), «род и род» восхваляют имя Господне (Пс. 144:4) и т.п. Это широко распространенное, особенно в книге псалмов, выражение указывает на повторяемость, возобновляемость некоторого действия. Напротив, лишь трижды, включая рассматриваемый фрагмент, встречающееся в Библии словосочетание «род родов», по-видимому, обобщает некоторое постоянство бытия. «Спасение Мое [пребывает] в роде родов» (Ис. 51:8)⁵. «Не возведи меня в середине

дней моих: в роде родов все годы – Твои» (Пс. 101:25)⁶. В этих словах выражается тот же смысл, что и в словах «от века и до века»: от одной вечности до другой вечности, промежуток времени от без-начала до без-конца. Между ними располагается смена поколений. Самым близким, откровенным символом этой смены всегда служила луна, которой свойственно возрастать и умаляться подобно человеческой жизни: как отдельного человека, так и целого поколения (Сир. 39:15). Но в данном псалме, как видно из ст. 7, слово «луна» указывает не столько на светило в том или ином состоянии, сколько на весь календарный цикл в целом (ср.: Пс. 88:38). Значит, и выражение «луна рода родов» оказывается собирательным для всех поколений людей, а в отношении к времени это то же самое, что и «луна всех лун», т.е. общая продолжительность времени. Пребывающий прежде нее пребывает и прежде творения.

Рассмотрим подробнее этот замечательный во многих отношениях псалом. Вначале певец обращается к Господу с просьбой дать царю «суд Свой» (τὸ κρίμα σου), а сыну царя – «правду Свою» (τὴν δικαιοσύνην σου). Поскольку дальше речь идет об одной персоне, нужно заметить, что слова «царь» и «сын царя» вполне могли слышаться как относящиеся к одному лицу, исходя из обычного семитского употребления слова «сын», означающего вообще принадлежность к роду, в данном случае – царскому. Поэтому едва ли кто-то был вынужден думать, что первая часть фразы относится к Давиду, а вторая к Соломону. Весь псалом от начала до конца говорит об идеальном царе Соломоне. Дальше идут вариации двух испрошенных даров: «судить народ Твой в **правде** и нищих Твоих в **суде**». На горы да снизойдет *мир*, на холмы – **правда**. Вполне допустимо видеть здесь молитву о разрешении социальных противоречий, потому что метафорическое употребление «гор» и «холмов» для характеристики мирской гордыни, надменности, обычное для пророческой литературы (Ис. 2:14; 40:3), особенно ожидаемо в контексте требования справедливости для «народа» и «нищих». Далее уточняется, что царь **судит** нищих из народа, *спасает* сынов убогих и *смиряет* клеветника. Таким образом, кроме двух открывающих псалом понятий – **суда** и **правды** – в текст оказались вплетены еще три: *мир*, *спасение*, и *смирение зла*. Затем следует упомянутый выше стих: «И пребудет с солнцем и прежде луны рода родов».

Стих начинается союзом «и» (καί), обладающим известной многозначительностью в гебраизированном языке Септуагинты⁷. Здесь как бы меняется ракурс рассмотрения: восприятие земель благих даров рисуется теперь не со стороны земли («да воспримут», ἀναλαβέτω), а со стороны неба: «сойдет как дождь на руно, как капля, каплющая на землю» (Пс. 71:6). Еврейский текст первой половины этого стиха обычно переводится иначе: «сойдет как дождь на скошенный луг» (Синодал. перевод), однако и «скошенный луг», и «руно», т.е. состриженная шерсть, являются одинаково возможными интерпретациями одного еврейского слова «**т**»⁸. В обоих случаях образ выходит за пределы утилитарно-хозяйственных чаяний и выражает нечто особенное, праздничное. Дождь, оросивший скошенную траву, разливает в воздухе аромат, чему ассоциация находится в Песне песней: «миро изливанное имя твое» (Песн. 1:2). Аромат проникает повсюду, наполняет собой воздух, подобно курению благовоний в храме. Таково будет и пришествие («сошествие») праведного царя. «Руно» не дает права на такие построения, но с ним связана древняя история о Гедоне, одном из судей Израилевых, который перед битвой с врагами просил знамения у Бога: «Вот, я расстелю на гумне стриженую шерсть: если роса будет только на шерсти, а на всей земле сухо, то буду знать, что спасешь рукою моею Израиля, как говорил Ты» (Суд. 6:37). Вероятно, переводчик псалма держал в уме эту историю, когда передавал слово «**т**» именно как «**т**», хотя сама по себе метафора, которая у него получилась, доволь-

но странна. Последнее обстоятельство указывает на мистическое восприятие переводчиком темы псалма.

Словом «капля» передано еврейское слово, означающее «множество», что не обязательно переводить как «ливень», поскольку в данном случае может иметься в виду и роса, доставляемая обильным туманом⁹. Греческий толковник сделал акцент не на ливне с его шумом и силой, а на капле, – употребив это слово в единственном числе, – незаметно напояющей землю. Ассоциация с раем, орошаемым восходящим от земли туманом, здесь могла возникнуть естественно, будь то у самого переводчика или у его читателя (ср. Быт. 2:6). На бесшумность как основное чувственное представление в связи со схождением дождя на стриженную шерсть указывали древнехристианские толкователи, которые усматривали в этом признаке прообраз непорочного зачатия¹⁰. Далее следует завершение всего периода, связанного с обетованием земле: «Воссияет во днях его правда и множество *мира*, доколе не упразднится луна» (Пс. 71:7). Вообще греческий сложный предлог «доколе» (ἕως οὗ) не означает автоматически ограничения какой-то длительности тем событием, на которое им указывается (ср. Мф. 1:25). Можно было бы понять «исчезновение» луны просто в смысле неопределенности срока, отведенного для «дней» праведного царя. Но переводчик подошел к делу более избирательно. Простое слово, выражающее отсутствие, снятие, он передал при помощи сложного глагола «ἀνταναίχεω» (взаимно уничтожать, покрывать расход)¹¹. Таким образом, луна оказывается как бы воротами, через которые вводятся и выводятся дни царя: их начало прежде «луны рода родов», а конец – при завершении мирового лунного цикла, когда луна возвращается в небытие, и наступает новолуние. Удерживая смысл начала возрастания луны как метафоры творения, в исчезновении ночного светила легко можно было усмотреть признаки эсхатологических событий: дни Мессии, таким образом, кончаются с кончиной мира.

Это религиозное представление, следы которого усматриваются в данном псалме, хорошо знакомо читателям Нового Завета по книге Откровения, в которой обещано земное тысячелетнее царство Христа (Откр. 20:4)¹². Притом лунарная символика 71-го псалма помогает лучше уяснить, откуда появилась интерпретация тысячи лет как неопределенного количества времени, вытеснившая постепенно из церковной экзегезы буквальное – хилиастическое прочтение данного пророчества¹³. Эта интерпретация, по всей видимости, не менее древняя, чем хилиазм, коренилась в представлениях о предвечном характере царства Мессии, только *являющегося* во времени, а по существу обнимающего самое время.

В рассмотренном стихе заслуживает внимания и еще одна особенность перевода LXX: «взойдет во дни его правда» вместо «процветет во дни его праведник» (MT). Вообще обе версии псалма отражают наличие в нем двух основополагающих ассоциативных рядов: светового и растительного, которые распределены, соответственно, в первой и второй половинах текста. Но в Септуагинте для передачи еврейского глагола в данном случае выбрано слово, которое может быть отнесено к обоим рядам – ἀνατέλλω (восходить: будь то как трава или как солнце), в то же время MT вводит здесь лишь растительную ассоциацию. Вероятнее всего, в еврейском прототипе Септуагинты стояло слово, принадлежащее как раз к первому ряду, впоследствии по ошибке вытесненное в еврейской традиции созвучной формой; это слово, с различием от сменившего его в один знак, нетрудно найти – тогда на место стоящего в MT глагола со значением цветения, выражающего акме плодоносящей жизни, встанет глагол со значением появления, восхода¹⁴.

Вторая составляющая рассматриваемого разночтения – наличие в LXX слова «правда» вместо «праведник» (MT). В обоих вариантах могла произойти замена; стоит отметить, впрочем, что сирийская версия поддер-

живает чтение Септуагинты. С точки зрения истории религии здесь можно сделать лишь небольшую ремарку: слово «праведник», часто имеющее в библейских текстах сакраментальное и даже прямо мессианское значение, здесь в LXX не выступает наряду с образом праведного царя, тем более этот праведник не «процветает» в его правление, а вместо этого «является» или «восходит», подобно светилу, сама правда – чем продолжается ряд предыдущих благословений псалма, переплетенных со световыми визуальными образами. Это может иметь некоторое значение в контексте междузаветного «сектантского» учения о нескольких мессиях, из которых «праведником» и учителем праведности является не царь, а священник (см. CD VI. 11; 4Q161, frs. 8-10. 23)¹⁵. В Септуагинте мы вообще не находим следов сословной дифференциации мессианских представлений, что позволяет говорить о преемственности между ней и Новым Заветом.

Перейдем теперь к растительным ассоциациям, которые в другой части псалма оказываются более выразительными у читателей Септуагинты. После середины псалма (стт. 8-14), где говорится о всемирном царстве обетованного царя «до концов земли», о поклонении ему врагов, принесении дани народами и причине всего этого – избавлении, которое он доставит нищему и убогому, – следует пророчество, которое в русском переводе с МТ звучит так: «Будет обилие хлеба на земле, на верху гор; плоды его будут волноваться, как [лес] на Ливане, и в городах размножатся [люди], как трава на земле» (Синодал. перевод). В Септуагинте этот стих передан иначе: «Будет утверждение на земле до верхов гор, превознесется выше Ливана плод его, и они прорастут из города, как трава на земле» (ἔσται στήριγμα ἐν τῇ γῇ ἐπ' ἄκρων τῶν ὀρέων· ὑπεράρθησεται ὑπὲρ τὸν Λίβανον ὁ καρπὸς αὐτοῦ, καὶ ἐξανθήσουσιν ἐκ πόλεως ὡς ὡσεὶ χορτὸς τῆς γῆς). Новый английский перевод Септуагинты (NETS) интерпретирует «στήριγμα» как «sustenance» – «подкрепление пищей», для чего есть прямые основания в истории текста LXX¹⁶. Слово «плод» в еврейском тексте, так же как и в LXX, стоит в единственном числе¹⁷. Передача многозначительного предлога (עַל) двумя разными предлогами, когда речь идет о земле (ἐν) и о горных вершинах (ἐπὶ), – так что рисуется образ растения, достигшего высоты гор, явно гротескный для обычной растительной метафоры¹⁸, но узнаваемый в контексте пророческой традиции, – представляет собой тоже интерпретацию в пределах буквального смысла. Таким образом, действительное своеобразие данного текста LXX заключается только в упоре на «превознесении выше Ливана» того плода, который ожидается на созревшей ниве или в колосе поднявшегося растения. Глагол ὑπεράρθην, заключающий в себе удвоенный акцент на «превознесении», не позволяет усомниться: если в МТ речь идет о «волнении» Ливана (רעש כלבנון) «зашумит как Ливан»), что наводит на мысль о сильном ветре, играющем верхушками деревьев этой поросшей лесом горной гряды (ср. Ос. 14:6), а это уподобляется колыханию спелой нивы также на вершинах гор¹⁹, то в LXX говорится о растении, приносящем плод, который выше Ливана – горы, известной не только своими лесами, но и своей высотой, более того, являющейся метафорой самого Храма²⁰.

Как произошло изменение и в каком из двух изводов оно возникло, установить затруднительно. Во всяком случае, со стороны смысла можно принять как данное, что Септуагинта в этом стихе использует растительный ряд ассоциаций для описания не земного благополучия, пусть и чудесного, а Божественного царства Мессии как эсхатологического события, выходящего за рамки логики земной истории. Это тем более заслу-

живает внимания ввиду того, что в другом псалме LXX «растением», дающим цвет или плод вверх, представляется сам Мессия: «а на Нем процветет святыня Моя» (ἐπὶ δὲ αὐτὸν ἐξανθήσει τὸ ἁγίασμά μου. Пс. 131:18)²¹. Произрастание горожан (иерусалимлян?) с такой легкостью, быстротой и неудержимостью, как растет земная трава, находится в прочной ассоциативной связи сразу с тремя обетованиями: многочисленного потомства от Авраама, нового народа от «избранного остатка» и воскресения «всего дома Израилева» – «процветения» костей тех, кто упокоился с отцами. На последнее значение может указывать употребление предлога «из» или «от» при упоминании «города» (מִעִיר, ἐκ πόλεως), что можно было бы истолковать и так: «те, которые вне города», т.е. были вынесены из него, как выносили покойников из Иерусалима, чтобы не осквернить святой город мертвыми телами²². Метафорика многочисленного потомства несомненно хорошо увязывается и с высоким растением в единственном числе – символом укорененности в жизни, дающей возможность приносить обильный плод (ср. Пс. 1:3; 91:13). Поэтому перевод Юнгера, основанный на святоотеческих толкованиях: «будет Он утверждением»²³, имеет опору в контексте; кроме того, по заключении растительного ряда тема праведного царя сразу, без всякого риторического перехода продолжается: «Будет имя его благословенно во веки, прежде солнца пребывает имя его, и благословятся в нем все племена земные, все народы ублажат его» (Пс. 71:17). После этого псалом заканчивается славословием Бога и Его имени «во век и в век века», пожеланием наполнения всей земли Его славой и двойным восклицанием: «Аминь!».

Своеобразие греческого текста 17-го стиха также имеет значение для истории представления о предвечном Мессии. Во-первых, форма «יהי», которая нередко переводится словами «да будет», здесь, как и в предыдущем стихе, передана утвердительным «ἔσται» (будет). Во-вторых, это имя, которое будет благословенно во веки, пребывает прежде солнца – здесь такое же выражение, как и в стихе 5, где речь шла о луне, и которое можно было бы перевести словами «под солнцем» или «наряду с солнцем» (לְפָנֵי שֶׁמֶשׁ), передано, в параллель с началом псалма, словосочетанием «прежде солнца» (πρὸ τοῦ ἡλίου). Глагол διαμένω выражает «пребывание» в постоянстве или усилении бытия. Солнце – помимо того, что оно, как и луна, служит органом времени, – является также одним из первых носителей милости, заботы и разумных замыслов Бога (Втор. 33:14; Пс. 18:5-7). Пребывание имени праведного царя прежде солнца, вероятнее всего, ассоциировалось с утренней молитвой, которая предваряет появление большого светила; первая четверть стиха упоминает благословение (молитва начинается с благословений), но в МТ слово «благословенно» отсутствует²⁴. Наконец, в-третьих, греческий текст имеет еще одно существенное отличие: а именно, слова πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς (все племена земные), никакого следа которых нет в еврейском тексте²⁵. Здесь как будто то место, в котором рациональнее всего было бы предполагать христианскую интерполяцию: целый отдел текста, явно имеющий характер соединения двух пророчеств (о семени Авраама и о семени Давида) в контексте столь очевидно христологического псалма, отсутствует в оригинале. Но нельзя сказать, что лаконизм последнего при его нынешней разметке выглядит очень стройно («И благословятся в нем; все народы ублажат его»); между тем, христианским редакторам для достижения их богословских целей не нужно было ничего интерполировать, а достаточно было бы отнестись глагол в пассивном залоге множественного числа будущего времени «благословятся» к словосочетанию «все народы», отделив мысленно последние слова «ублажат его» такой же интонационной паузой, какая в МТ отделяет первое звено этого фрагмента от остальных. Примерно такое чтение дает Пешитта:

וְכָל־עַמֵּי־הָאָרֶץ יִשְׁבָּחוּ וְיִתְּנוּ־לְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי־יִשְׁבָּחוּ וְיִתְּנוּ־לְהוֹדוֹת לַיהוָה

«благословятся в нем все народы, и все [они] прославят его».

Если Пешитта до некоторой степени может выступать свидетелем истории текста Библии вообще, а не только своего собственного, то в этом случае она показывает возможный вариант, по отношению к которому обе версии – LXX и МТ – представляют результат некоторых видоизменений²⁶.

Библиографический список

Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета / пер. Н.Н. Глубоковского. – Киев, 1914. – 76 с.

Кирсберг И.В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. – М.: «Древлехранилище», 2003. – 223 с.

Псалтирь в русском переводе с LXX / с введением и примечаниями П. Юнгера. – Казань, 1915. – 224 с.

Словарь библейских образов / под общей ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. – СПб.: Библейский взгляд, 2008. – 1423 с.

Тексты Кумрана. Выпуск 2. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. – 423 с.

Aramaic Old Testament: Commonly Known as the “Peshitta Tanakh”. – Eugen: Wipf and Stock Publishers, 2003. – 530 p.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quinta emendata opera A. Schenker. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. – 1574 s.

Bons E. Le Psautier de la Septante est-il influencé des idées eschatologiques et messianiques? Le cas des Psaumes 22^{LXX} et 71^{LXX} // The Septuagint and Messianism / ed. by M. Knibb. – Leuven: Peeters, 2006. – P. 217-238.

Dunn J.D.G. Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2nd ed. – Grand Rapids: Eerdmans, 1996. – 445 p.

Hamerton-Kelly R.G. Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament. – Cambridge: Cambridge University Press, 1973. – 313 p.

Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament / von G. Lisowsky. 3^e verb. Aufl. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. – 1672 s.

A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title / ed. by A. Pietersma and B.G. Wright. – New York: Oxford University Press, 2007. – 1027 p.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – 1184, 941 s.

Simonetti M. Millenarism // Encyclopedia of the Early Church / trans. from It. by A. Walford. Vol. 1. – New York: Oxford University Press, 1992. – P. 560.

Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. Revised Edition. – London: Penguin Books, 2004. – 694 p.

¹ Предвечный Мессия, или «предсуществующий Христос» (pre-existent Christ) составляет значимую проблему для современной историко-богословской науки на Западе, в том числе для библейских исследований, в которых отдельно стоит вопрос о соотношении новозаветных интерпретаций и ветхозаветных, а также междузаветных мессианских представлений. См., напр.: Dunn J.D.G. Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. P. XXI; Hamerton-Kelly R.G. Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. 313 p.

² В большинстве греческих кодексов к заглавию добавлены слова: «Псалом Давида». Последней строкой этого псалма как в Масоретском тексте (стандартная версия еврейского текста с V-VII вв. н.э., далее также МТ), так и в Септуагинте (далее также LXX) является приписка: «Окончились песни Давида, сына Иессеева». В славянском тексте они отнесены к началу Пс. 72.

³ В МТ «יִירָאֻחַ» (*yirauha*). В библейском языке «страх» включает в себя категории благоговения и внимания. Поэтому можно перевести так: «благоговеть будут перед Тобой [одновременно] с солнцем». Последние слова, по всей видимости, надо понимать как аналог часто встречающегося выражения «כָּל הַיּוֹם» (весь день, всё время). Однако переводчик, очевидно, имел перед глазами похожую по начертанию форму «יִירָאֻחַ» (*yirauha*), imperf. от «יָרָא» (пребывать, продолжаться). Отметим, что обе формы – наличествующая в МТ и бывшая в оригинале LXX – созвучны слову «луна» (*yareah*).

⁴ Еврейское выражение «לפני ירח» можно было бы передать и как «перед лицом луны», т.е. «под луной» или «доколе пребудет луна» (Синодал. перевод). Впрочем, обычно в таких словосочетаниях употребляется предлог «לפני», а не «לפני» – ср. выражение «под солнцем» в книге Екклесиаста. Переводчик LXX избрал обычное для передачи данной формы, но кажущееся необычным контекстуально, значение «прежде». При этом словосочетание «родов» (דורות) он привязал к существительному «луна» как определение. Нельзя признать точным современный английский перевод с греческого: «and longer than the moon, generations of generations».

⁵ Для контекста этой фразы важны не только предшествующие, но и последующие стихи, где говорится о битвах Господа «в дни древние, в роды давние». Слово «спасение» часто употреблялось в смысле «победа», следовательно, стих можно понять так: «победа Моя постоянна».

⁶ В этом случае, аналогично с предыдущим, за упоминанием «рода родов» следует отсылка к изначальным событиям: «в начале (בְּרֵאשִׁית) Ты землю основал, и дела рук Твоих – небеса»...

⁷ См.: Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета / пер. Н.Н. Глубоковского. – К., 1914. – С. 13-14.

⁸ Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament / von G. Lisowsky. 3e verb. Aufl. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. – S. 320.

⁹ *Ревивим* (רֵבִיבִים), множественное число от *ревав* (רֵבֵב: буквально miriās, неопределенное множество). Поняв это слово как собирательный термин, переводчик LXX поставил его эквивалент в единственное число.

¹⁰ Представители антиохийской (бл. Феодорит), александрийской (св. Афанасий Великий) и палестинской (св. Кирилл Иерусалимский) экзегетических традиций сходились во мнении на этом пункте (см.: Псалтирь в русском переводе с LXX / с введением и примечаниями П. Юнгера. Казань, 1915. С. 108).

¹¹ Евр. «כִּדְ בְּלִי יָרֵחַ» – букв.: «пока не станет луны». Впрочем, конкорданс Лисовского указывает на один стих в еврейской Библии, где слово «כִּדְ» употребляется в значении уничтожения, *consumptio*: «Ты избавил душу мою от рва погибели» (חֲשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשְׁחַת בְּלִי Ис. 38:17).

¹² Ср.: «А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор. 15:24).

¹³ Хиляизм (от греч. χίλις, тысяча), несмотря на его широкое распространение в первые века христианства, с самого начала не был ни единственным, ни вообще господствующим толкованием эсхатологических событий, отраженных в Апокалипсисе. Ни в одной книге Нового Завета, кроме этой, о тысячелетнем земном царстве Христа вообще не упоминается. Сам статус Откровения Иоанна долгое время вызывал сомнения; разделение между сторонниками хиляизма и его противниками фиксируется уже со II в. (*Simonetti M. Millenarism // Encyclopedia of the Early Church / trans. from It. by A. Walford. – Vol. 1. – N.Y.: Oxford University Press, 1992. – P. 560*).

¹⁴ В МТ стоит форма *yirapha* (יִרָפָה), в прототипе LXX, очевидно, стояло *yirapha* (יִרָפָה), от глагола יָרָא – *origi*, *exorigi* (Konkordanz. S. 455).

¹⁵ См. подробнее: Введение // Тексты Кумрана. Вып. 2. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. – С. 11; Vermes G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English. Revised Edition.* – London: Penguin Books, 2004. – P. 86.

¹⁶ Слова Исаака старшему сыну Исау о благословении, которое вместо него получил Иаков: «я... одарил его хлебом и вином (σίτω καὶ οἶνω ἐστῆραι αὐτόν); что же я сделаю для тебя, сын мой?» (Быт. 27:37).

¹⁷ Синодальный перевод в данном случае неточен, литературен.

¹⁸ Наивно было бы думать, что в Библии – по крайней мере, в доэллинистических ее текстах – есть метафоры в современном смысле этого термина, и скорее следует согласиться с И.В. Кирсбергом в том, что отвлечение от рационально-субъективного представления, мешающего нам воспринимать сознание древних в его феноменологии, обязывает нас принимать то, что мы обычно распознаем как «метафоры», значительно более буквально, чем допускали бы вкусы современного литературоведения, причем не упраздняя самого понятия «метафора», которое следует отличать от чувственно-наглядного представления. Тогда можно будет ожидать, что искомый религиозный «феномен выкажется (явится) в высказывании» (Кирсберг И.В.

Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. – М.: Древлехранилище, 2003. – С. 20). Конкретно в рассматриваемом случае это означает, что ожидаемое царство Мессии действительно растет, например, подобно горчичному дереву, и оно действительно поднимается выше всех гор – в эсхатологическом времени, например тогда, когда по направлению с неба на землю будет сооружен Новый Иерусалим, а горы и холмы понизятся, чтобы «приготовить путь Господу». Все это столь же иносказательно (потому что речь идет все-таки об *иной* реальности), сколь и буквально: в противном случае было бы невозможно адекватно понять библейскую апокалиптику, которая вовсе не метафорически обещает кончину века и перемену творения.

¹⁹ Между прочим образ не менее чудесный, чем в Септуагинте, и притом находящий себе параллель в другом тексте греческой Библии (см.: Ис. 7:25 LXX).

²⁰ «Ливан служит метафорой храма. По одному из раввинских толкований, она основывается на игре слов с корнем *lbn* – храм «обелил» грехи Израиля. Использование этой метафоры подтверждается в Библии и в иудейской литературе периода второго храма. Поскольку ливанские кедры украсили храм, Ливан в определенном смысле мог символизировать славу храма... Во внебиблейской литературе Ливан называется обителью богов» (Словарь библейских образов / под общей ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. – СПб.: Библия для всех, 2008. – С. 577).

²¹ В МТ: «а на нем будет сиять его венец» (וַעֲלֹי יֵצִיץ כִּכְרֹוֹ).

²² Использование таких свободных ассоциаций допустимо в тех пределах, в которых мы вправе предполагать, что они приходили на ум переводчику псалма и его аудитории, а не исключено также, что уже и самому автору псалма. Законы ассоциативного мышления делают менее вероятным как раз обратное допущение; поэтому, если устанавливаемые с помощью исторической компаративистики ассоциации позволяют прояснить странный способ выражения в тексте, то степень достоверности таких построений следует признать высокой.

²³ Псалтирь в русском переводе с LXX. С. 109.

²⁴ Еврейский текст гласит: «וְיִהְיֶה שְׁמוֹ לְעוֹלָם» – «(да) будет имя его вовек».

²⁵ Еврейский текст гласит: «וְיִבְרְכוּ בּוֹ כָּל גּוֹיִם יְאֻשְׁרוּהוּ» – «и благословятся в нем, все народы ублажат его [т.е. назовут его счастливым]». Септуагинта: «καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν» – «и благословятся в нем **все племена земные**, все народы ублажат его».

²⁶ В настоящем очерке отражены не все расхождения между греческим и еврейским текстами псалма. Другие, не столь существенные для темы предвечности Мессии, откомментированы в статье: Bons E. Le Psautier de la Septante est-il influencé des idées eschatologiques et messianiques? Le cas des Psaumes 22^{LXX} et 71^{LXX} // The Septuagint and Messianism / ed. by M. Knibb. Leuven: Peeters, 2006. – P. 217-238.

Шабуров Н.В.

ГЕРМЕТИЗМ ГЛАЗАМИ ХРИСТИАНСКИХ БОГОСЛОВОВ IV-V вв.

Аннотация. Статья посвящена отражению в текстах христианских авторов отношения к герметизму. Автор обращается к текстам трех христианских богословов – Лактанция, Августина и Кирилла Александрийского. Основываясь на текстах этих богословов, автор выявляет сходства и различия в их воззрениях на герметизм.

Ключевые слова: христианство, герметизм, богословие, античность, философия, мифология.

Известный русско-польский филолог-классик и историк античной культуры Ф.Ф. Зелинский включил свой очерк «Гермес Трижды-Величайший» в книгу, названную им «Соперники христианства»¹. В самом деле, философский герметизм мог рассматриваться как соперник и даже противник христианства. Тем любопытнее отклики на герметические тексты со стороны виднейших христианских писателей IV-V вв. В христианской литературе прослеживаются два взгляда на Гермеса Трисмегиста: один – край-

Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. – М.: Древлехранилище, 2003. – С. 20). Конкретно в рассматриваемом случае это означает, что ожидаемое царство Мессии действительно растет, например, подобно горчичному дереву, и оно действительно поднимается выше всех гор – в эсхатологическом времени, например тогда, когда по направлению с неба на землю будет сооружен Новый Иерусалим, а горы и холмы понизятся, чтобы «приготовить путь Господу». Все это столь же иносказательно (потому что речь идет все-таки об *иной* реальности), сколь и буквально: в противном случае было бы невозможно адекватно понять библейскую апокалиптику, которая вовсе не метафорически обещает кончину века и перемену творения.

¹⁹ Между прочим образ не менее чудесный, чем в Септуагинте, и притом находящий себе параллель в другом тексте греческой Библии (см.: Ис. 7:25 LXX).

²⁰ «Ливан служит метафорой храма. По одному из раввинских толкований, она основывается на игре слов с корнем *lbn* – храм «обелил» грехи Израиля. Использование этой метафоры подтверждается в Библии и в иудейской литературе периода второго храма. Поскольку ливанские кедры украсили храм, Ливан в определенном смысле мог символизировать славу храма... Во внебиблейской литературе Ливан называется обителью богов» (Словарь библейских образов / под общей ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. – СПб.: Библия для всех, 2008. – С. 577).

²¹ В МТ: «а на нем будет сиять его венец» (וַעֲלֵיו יִצִּיץ כִּכְרֹוֹ).

²² Использование таких свободных ассоциаций допустимо в тех пределах, в которых мы вправе предполагать, что они приходили на ум переводчику псалма и его аудитории, а не исключено также, что уже и самому автору псалма. Законы ассоциативного мышления делают менее вероятным как раз обратное допущение; поэтому, если устанавливаемые с помощью исторической компаративистики ассоциации позволяют прояснить странный способ выражения в тексте, то степень достоверности таких построений следует признать высокой.

²³ Псалтирь в русском переводе с LXX. С. 109.

²⁴ Еврейский текст гласит: «וְיִהְיֶה שְׁמוֹ לְעוֹלָם» – «(да) будет имя его вовек».

²⁵ Еврейский текст гласит: «וְיִבְרַכּוּ בּוֹ כָּל גּוֹיִם יְאֻשְׁרוּהוּ» – «и благословятся в нем, все народы ублажат его [т.е. назовут его счастливым]». Септуагинта: «καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν» – «и благословятся в нем **все племена земные**, все народы ублажат его».

²⁶ В настоящем очерке отражены не все расхождения между греческим и еврейским текстами псалма. Другие, не столь существенные для темы предвечности Мессии, откомментированы в статье: Bons E. Le Psautier de la Septante est-il influencé des idées eschatologiques et messianiques? Le cas des Psaumes 22^{LXX} et 71^{LXX} // The Septuagint and Messianism / ed. by M. Knibb. Leuven: Peeters, 2006. – P. 217-238.

Шабуров Н.В.

ГЕРМЕТИЗМ ГЛАЗАМИ ХРИСТИАНСКИХ БОГОСЛОВОВ IV-V вв.

Аннотация. Статья посвящена отражению в текстах христианских авторов отношения к герметизму. Автор обращается к текстам трех христианских богословов – Лактанция, Августина и Кирилла Александрийского. Основываясь на текстах этих богословов, автор выявляет сходства и различия в их воззрениях на герметизм.

Ключевые слова: христианство, герметизм, богословие, античность, философия, мифология.

Известный русско-польский филолог-классик и историк античной культуры Ф.Ф. Зелинский включил свой очерк «Гермес Трижды-Величайший» в книгу, названную им «Соперники христианства»¹. В самом деле, философский герметизм мог рассматриваться как соперник и даже противник христианства. Тем любопытнее отклики на герметические тексты со стороны виднейших христианских писателей IV-V вв. В христианской литературе прослеживаются два взгляда на Гермеса Трисмегиста: один – край-

не враждебный, другой – скорее сочувственный. Чтобы победить в острой идейной борьбе с язычеством, христианству необходимо было взять у своего противника все наиболее полезное для себя, христианизировать и тем самым обезвредить многие идеи греко-римского мира, которые первоначально никакого отношения к христианству не имели. Такие примеры (Аристотель, неоплатонизм) хорошо изучены. Герметизм не обладал таким понятийным и логическим аппаратом как неоплатонизм, чтобы сильно заинтересовать христианских богословов. Тем не менее герметизм не избежал участи многих религиозно-философских течений первых веков нашей эры: он был христианизирован, а его мифологический основоположник почитался многими христианами в средние века и в эпоху Ренессанса наряду с Сивиллой, удостоившейся упоминания в известнейшем католическом гимне XIII в. «Dies igeae» рядом с царем Давидом². Вместе с тем и в патристическую эпоху, и в средние века имела и другая традиция: считать Гермеса Трисмегиста злым демоном, вдохновителем языческих суеверий, вредоносной магии и т.п.

Мы рассмотрим отклики на герметические тексты трех христианских писателей: двух латинских – Лактанция и Августина, и одного греческого – Кирилла Александрийского. Этот выбор определяется тем, что эти авторы проявили наибольший из всех представителей патристики интерес к герметизму, и их суждения о нем репрезентируют обе обозначенные позиции: Лактанций и Кирилл – первую, а Августин – вторую.

Начнем в хронологической последовательности – с Лактанция (ок. 250 – ок. 325 гг.).

Основной труд Лактанция – «Божественные установления» – обращен к языческому читателю. Лактанций, очевидно, полагал (и полагал справедливо), что этот читатель будет убежден скорее ссылками на Платона и Цицерона, чем ссылками на Библию. Кроме того, существенным был тот факт, что христианство Лактанций принял уже в зрелом возрасте, и языческое воспитание не могло не сказаться в его произведениях. Отличаясь большой начитанностью в латинской и греческой литературе, Лактанций много и охотно цитировал языческих авторов. Как христианский апологет, он осуждал язычников, полемизировал с ними, нередко чернил их, однако доказательства истинности христианской религии часто черпал у тех же языческих авторов, когда их воззрения, по его мнению, были близки христианству.

В дальнейшем изложении мы попытаемся ответить на три вопроса:

1. Как оценивал Лактанций Гермеса Трисмегиста и герметические трактаты?

2. Какой цели служили и какой характер носили у него цитаты из герметических сочинений?

3. Имелось ли, и если да, то в чем проявилось влияние герметизма на произведения Лактанция?

Лактанций пишет, что в древности существовало пять Меркуриев и пятый, прибыв в Египет, дал египтянам законы и научил их письму. «Его египтяне называли Тотом (Thoyth), откуда получил у них имя первый месяц года, то есть сентябрь; он же основал город, который ныне греки называют Гермополем... Хотя он был человек, но жил в глубочайшей древности (fuit... antiquissimus) и во всякого рода учености был искушен настолько, что знание многих вещей и искусств принесло ему прозвище Трисмегиста. К тому же он написал во множестве книги, относящиеся к познанию дел божественных, в которых утвердил величие всемогущего и единого Бога, называя его теми же именами, что и мы – Богом и Отцом...»³. Сведения, сообщаемые Лактанцием о Гермесе, восходят к Цицерону. Да он и сам пишет: «Гермес, которого Цицерон называет в числе богов у египтян... [он] был много древнее не только Платона, но и Пифа-

гора и семи Мудрецов»⁴. Но Лактанций, будучи христианином, конечно же, считает Гермеса не богом, а человеком, обожествленным за мудрость и заслуги перед людьми, то есть занимает евгемеристическую позицию. Лактанций пишет: «Ведь Трисмегист, постигший уж не знаю как почти всю истину, описал неоднократно силу и величие Слова»⁵. И в другом месте: «Что до меня, то я не сомневаюсь, что Трисмегист так или иначе постиг истину, ведь он высказал о Боге-Сыне многое, что содержится в божественных таинствах»⁶. Лактанций признает величайшую древность Гермеса Трисмегиста, его огромные знания, близость к истинному, то есть христианскому понятию о Боге, в известной степени дар предвидения и в ряде случаев боговдохновенный характер его речей. Авторитет Гермеса Трисмегиста (равно как и Сивиллиных книг) Лактанций ставит сразу же за авторитетом христианского Священного Писания и гораздо выше авторитета Пифагора, Сократа, Платона и других языческих философов. Примечательно, что Лактанций нисколько не сомневается в глубокой древности герметических сочинений, их принадлежности легендарному Гермесу Трисмегисту, так же как и в реальности древнего египетского пророка Гермеса Трижды Величайшего.

Лактанцию были известны трактат Асклепий (он цитирует недошедший до нас греческий оригинал), а также трактаты Герметического корпуса – V, IX, XII, XVI и др. Знал он, безусловно, и недошедшие до нас сочинения. Большей частью Лактанций цитирует Гермеса Трисмегиста по-гречески. В некоторых случаях он точен, в других – явно цитирует по памяти, что ему вообще было очень свойственно.

Лактанций стремился ссылками на Гермеса Трисмегиста убедить своих языческих читателей в истинности христианского откровения. Характерны следующие его слова: «И не пророков теперь призову я в свидетели..., а лучше тех, кому неизбежно поверят и отвергающие истину»⁷. Далее следует цитата из Гермеса. Как уже указывалось, Лактанций справедливо полагал, что язычники будут скорее убеждены ссылкой на Гермеса Трисмегиста или Сивиллу, чем авторитетом библейских пророков. Поэтому он подбирал высказывания Трисмегиста тенденциозно, беря лишь то, что носит монотеистический характер и не противоречит христианству. Вот наиболее показательные цитаты: «Бог не имеет имени, потому что он един... А так как Бог един, его собственное имя – Бог»⁸. «Один страж – благочестие. Над благочестивыми людьми не властны ни демоны, ни судьба. Ведь Бог избавляет благочестивых от всякого зла...»⁹. «Единственное служение Богу состоит в том, чтобы не делать зла»¹⁰ и так далее в том же духе. Имеются у Лактанция и искажения мыслей авторов герметических трактатов. Как правило, это не сознательная фальсификация, а неправильное понимание. Так, Лактанций не видит разницы между христианским троичным Богом и герметической триадой (первый Ум, Ум-Демург, Слово) и полагает, что Гермес учил о Святой Троице. Вместе с тем у Лактанция изредка встречаются критические отзывы о Гермесе Трисмегисте; в таких случаях он приводит цитаты, не совместимые с христианством, и критикует их. Так, он пишет, что Гермес признавал андрогинную природу Бога, и не соглашается с ним.

Наибольшее влияние герметические сочинения оказали на эсхатологические воззрения Лактанция. В VII книге «Божественных установлений» содержится пророчество о конце света. Основные источники этого пророчества: новозаветное Откровение Иоанна, Сивиллины книги и Апокалипсис Асклепия. Выше уже было указано, что Лактанций цитировал греческий оригинал Асклепия. Дошедший до нас латинский перевод ему, по-видимому, известен не был.

Лактанций начинает с напоминания читателям описанных в библейской книге Исхода казней египетских. Египет был тогда наказан за пресле-

дование народа Божьего. А сейчас, поскольку народ Божий (то есть христиане) преследуется во всех странах, наказан будет весь мир. Лактанций сопоставляет кары, постигшие Египет с карами, которые постигнут человечество. Накануне конца света будет всеобщий упадок благочестия и добрых нравов. Законы будут нарушаться, восторжествует насилие. Все народы и государства станут воевать друг с другом. Здесь Лактанций почти текстуально совпадает с Асклепием. Далее у Лактанция неожиданная фраза: «Раньше всех понесет кару Египет из-за своих дурацких суеверий (*stultarum superstitionum*), и наполнится он кровью, как водою». Почему Египет погибнет первый? Никакой особой «египтофобии» у Лактанция не замечается. Осуждая язычество, он нигде не выделяет Египет как страну, особенно отличающуюся суеверием. Он вообще нигде и никак не выделяет Египет. Единственное объяснение: Лактанций следует Асклепию. В Апокалипсисе Асклепия «египтоцентризм» не вызывает удивления, потому что прежде всего судьба Египта – священной земли – волнует его автора, без сомнения египтянина по происхождению. У Лактанция же это выглядит искусственно и не обусловлено логикой повествования. Реминисценцией из Асклепия является и упоминание крови, которая наполнит Египет, «как водою». Гермес Трисмегист обращается в Апокалипсисе Асклепия к Нилу: «Ты [река - Н.Ш.] выйдешь из берегов, переполненная горячей кровью»¹¹. Возможно, и о библейских «казнях египетских» Лактанций упомянул не без влияния «Асклепия». Представляется, что само сравнение этих «казней» с концом мира несколько искусственно. По-видимому, Лактанцию хотелось тем или иным способом ввести в свой рассказ Египет.

После гибели Египта, – продолжает Лактанций, – падет и Римская империя. Нет нужды подробно пересказывать, как именно Лактанций это описывает, тем более, что он повторяется: опять упоминаются упадок благочестия, нарушение законов, смута и т.д. Укажем лишь на параллели с Асклепием: «...земля потеряет устойчивость, и море не будет судоходно, и небо не будет покрыто звездами, и светила перестанут бороздить небо. Всякий божественный голос, принужденный к молчанию, умолкнет. Плод земли погибнет, и почва лишится плодородия, воздух же застынет в мрачном оцепенении»¹². Лактанций: «Воздух же станет отравленным, сделается испорченным и губительным... земля не даст людям плодов...» и чуть ниже: «Многочисленные звезды падут, так что темные небеса лишаться какого-либо света... Море сделается несудоходным»¹³. Кроме того, у автора Асклепия и у Лактанция совпадает последовательность событий: сначала падение нравов, упадок богопочитания, затем смуты, мятежи, которые приведут к гибели страны, отождествляемой с культурной ойкуменой (в одном случае это – Египет, в другом – Римская империя) и, наконец, катастрофы космического характера. Нарушает эту схему лишь упоминание Лактанцием Египта: оно, скорее всего, также навеяно Асклепием.

В дальнейшем изложении Лактанций опирается не на Асклепия, а на иные источники, но в рассказе о заключительном акте эсхатологической драмы между нашими авторами снова проявляется сходство. В обоих случаях эта драма завершается божественным вмешательством. Лактанций в данном вопросе опирается, конечно, не на Асклепия, а на христианский догмат о втором пришествии, но, стремясь убедить своих читателей, приводит цитаты из Сивиллиных книг и из Асклепия: «Когда же все это произойдет, Асклепий, тогда сам Господь и Отец, Бог-Перводержитель и Демиург Единого Бога, рассмотрев нравы и добровольные деяния, своею волею, которая есть милость Божья, воспротивившись порокам и всеобщей испорченности, исправив прегрешение и все зло либо смыв по-

топом, либо истребив огнем, либо уничтожив губительными болезнями, разнесенными по разным краям, вернет мир к первоначальному состоянию, чтобы и сам мир выглядел достойным почитания и удивления...»¹⁴.

О силе воздействия трактата Асклепий на эсхатологические воззрения Лактанция говорит тот факт, что он ссылается на него даже в эпитоме своего труда¹⁵. Вообще, в этом кратком изложении текстуальные совпадения с Асклепием особенно бросаются в глаза¹⁶.

Из греческих Отцов Церкви наибольшее внимание уделял герметическим трактатам один из крупнейших богословов и церковных деятелей первой половины V в. Кирилл Александрийский (ум. 444)¹⁷. Он написал книгу «О благочестивой религии христиан, против писаний безбожного Юлиана» («Против Юлиана»)¹⁸ в 30-х гг. V в. Ее написание свидетельствует о том, что язычество представляло собой в то время еще значительную силу. На это указывает сам Кирилл в предисловии к своему труду: «Через это сочинение многие легкомысленные и склонные к отпадению из верующих удобно впадают в его [Юлиана – *Н.Ш.*] сети и становятся приятной добычей демонов. Иногда, впрочем, приходят в смущение и утвержденные в вере, так как полагают, будто Юлиан знает Писание, поскольку приводит из него много мест, хотя в действительности он сам не знает того, о чем говорит»¹⁹.

Указанное сочинение имеет первостепенное значение для изучения герметизма. Кирилл приводит фрагменты не дошедших до нас герметических трактатов²⁰. Ряд его замечаний проливает свет на историю формирования Герметического корпуса. Труд Кирилла дает возможность судить о том, как представляли себе в середине V в. Гермеса Трижды Величайшего. Кирилл, в качестве авторитетнейшего церковного писателя своего времени, отражает отношение многих образованных христиан V в. к герметическим сочинениям и к Гермесу.

В труде Кирилла имеется важное свидетельство, согласно которому некто в Афинах, и, по-видимому, незадолго до того времени, когда писал Кирилл, составил сборник из 15 герметических книг. Безусловно, эти 15 книг не совпадают с тем Герметическим корпусом, который мы имеем. Кирилл цитирует два трактата известного нам корпуса (XI и XIV), а также греческий оригинал Асклепия. Остальные фрагменты, приводимые им, относятся к несохранившимся сочинениям. Все цитаты Кирилл, без сомнения, заимствует из упомянутого им сборника 15 герметических книг.

С какой целью приводит Кирилл фрагменты герметических сочинений? Каково его отношение к ним? Какую роль играют эти цитаты в полемике Кирилла с Юлианом? Примечательно, что в других произведениях Кирилла Гермес и герметические трактаты не упоминаются. А он был плодовитым автором, и до нас дошло много его произведений²¹. Впрочем, другие сочинения Кирилла посвящены либо библейской экзегезе, либо полемике с противниками внутри Церкви, либо догматическому богословию. «Против Юлиана» – единственный трактат Кирилла, посвященный полемике с язычеством. До нас дошла только часть его (по-видимому, не больше половины), в которой автор опровергает первую книгу трактата Юлиана «Против галилеян». Полемизирует Кирилл очень добросовестно: по его выпискам была восстановлена почти вся первая книга Юлиана²².

Юлиан укоряет христиан за то, что они, отвернувшись от эллинизма, примкнули к несовершенной и примитивной иудейской религии, но и ей не захотели следовать, а ввели нечестивые новшества. Обвиняя греческую религию в нелепых вымыслах и мифах (это обвинение Юлиан признает отчасти справедливым), христиане выдумали не менее нелепые басни. Эллинская религия – это религия величайших мыслителей, поэтов, государственных мужей. Как может сравниться с ней религия, которая едва насчитывает 300 лет, которая возникла среди маленького варварского племени, занимавшего небольшую часть Палестины, не имеющего за собой

сколько-нибудь славного прошлого, не давшего миру ни одного философа, религия, основателем которой был простой плотник, а первыми проповедниками – галилейские рыбаки?

В дошедших до нас частях своего труда Юлиан решительно отвергает какое-либо преимущество ветхозаветного откровения перед религиями других народов. И тут он упоминает Гермеса: «А что Бог заботился не только об евреях, но и о всех народах, и евреям не дал ничего важного, великого, а нам дал неизмеримо лучшее и большее, вы можете усмотреть из нижеследующего. Египтяне, поскольку они могут насчитывать немало имен мудрецов, имеют право сказать, что они многих получили по преемству от Гермеса (я имею ввиду того Гермеса, который третьим посетил Египет), в то время как халдеи и ассирийцы от Ана и Бела, и эллины – тысячи, начиная с Хирона; от последнего произошли все посвященные в таинства богословы; а евреи думают, что только их мудрецов надо прославлять...²³. Гермес, упомянутый Юлианом, – это, конечно же, Гермес Трисмегист, отождествлявшийся с Тотом: иначе он не был бы связан с Египтом. Понимает его Юлиан егемеристически (так же как Бела, Ана, Хирона). Все они были древними мудрецами, имевшими, безусловно, общение с божеством, но не богами. По-видимому, подобное воззрение было господствующим в эпоху поздней античности не только в христианской среде, но и среди образованных язычников.

Возражения Кирилла Юлиану достаточно традиционны для христианской апологетики. Он противопоставляет истины христианского откровения языческим выдумкам, решительно отвергая утверждение Юлиана о превосходстве эллинской мудрости над христианской верой. Особо он останавливается на соотношении ветхозаветной традиции и греческой языческой философии. Довод Кирилла не оригинален: греческие философы там, где они проповедовали истину, являлись плагиаторами Моисея, там же, где они были самостоятельны, они заблуждались.

Что же пишет Кирилл о Гермесе Трисмегисте? «Следует почитать словом и воспоминанием египтянина Гермеса, которого, говорят, называли Трижды Величайшим, так как он почитался современниками, а кое-кто его отождествил с мифическим отпрыском Зевса и Майи»²⁴. Итак, бог Гермес – это мифический персонаж, а Гермес Трисмегист, по мнению Кирилла, – человек, почитавшийся людьми своего времени и лишь по недоразумению отождествленный с богом. А почитался он потому, что «разделил весь Египет на области и клеры, обмерил бечевой пашни, провел ирригационные каналы, дал названия номам, учредил разного рода договоры, составил календарь движения звезд, открыл лекарственные травы, изобрел цифры и счет, геометрию, астрологию, астрономию, музыку и грамматику»²⁵. Сообщая эти сведения, Кирилл ссылается на сообщение некоего жреца, которое содержится в первой книге упоминавшегося сборника герметических сочинений. Любопытно, что Кирилл ссылается на этот текст как на достоверный источник, то есть верит в перечисленные в нем заслуги Гермеса, который выступает в качестве культурного героя, принесшего Египту блага цивилизации. Этот взгляд не нов. Мы его встречали, в частности, у Лактанция (но у него перечень деяний Гермеса короче). Примечательно, что его без возражений принимает Кирилл – автор посленикейской эпохи, непримиримый к иноверцам.

Гермес, сообщает Кирилл, был жрецом, но, несмотря на это (для Кирилла быть жрецом – это плохо), считался по мудрости равным Моисею. Конечно же, до Моисея ему далеко, но отчасти он все же подобен ему²⁶. Надо признать, что для христианского богослова это – высшая похвала. И далее: «он [Гермес] тоже приносит пользу»²⁷.

Посмотрим, какие именно места из герметических сочинений цитирует Кирилл и как он их интерпретирует. Среди приведенных им цитат нет ни одной, которая бы противоречила христианскому учению. Вряд ли та-

ковых не было в сборнике из 15 книг, откуда он их заимствовал. Так что это был сознательный отбор. Кирилл брал лишь строго монотеистические высказывания, подчеркивающие бестелесность, всемогущество, все-совершенство единого Бога.

Вот несколько примеров: «Бога познать трудно, а если и возможно познать, то выразить [это знание – Н.Ш.] невозможно, ибо невозможно бестелесное обозначить телесным, невозможно совершенное понять несовершенному; нелегко вечному сосуществовать с преходящим – одно существует вечно, другое проходит, это истинно, а то – покрыто тенью вымысла. Итак, насколько слабейший от сильнейшего, а низший от высшего, настолько смертное отличается от Божественного и бессмертного»²⁸. Или такое высказывание: «Ты говоришь сейчас: Бог невидим? – не говори так. Кто более видим, чем Он? Он потому сотворил все, чтобы ты видел Его во всех творениях. В этом благо Божье. В этом его чудотворная сила – проявляться во всем»²⁹. В этих цитатах нет ничего специфически христианского, но нет и ничего, под чем не мог бы подписаться любой христианский богослов. Кстати, эти тексты представляют самостоятельный интерес: герметический автор намечает в них два метода богословия – апофатический и катафатический.

Нередко Кирилл прямо христианизует Гермеса, когда цитирует тексты, в которых упоминаются Логос (LogoV) Бога, либо Ум (NuV) и т.п. Кирилл полагает, что Гермес учил о Троице. Строго говоря, некоторая доля истины тут есть. В герметических текстах можно отыскать представление о троичности Божественного начала. Но членов герметической триады (Первый Ум, Ум-Демииург и Слово) можно с равным основанием рассматривать и ипостасями единого Бога (в христианском понимании), и разными божествами. Кирилл, веривший в аутентичность герметических текстов, считал, что Гермес имел истинное, то есть христианское, представление о Боге. И когда он встречал в герметических произведениях такой, например, текст: «Пирамида подчинена природе и умопостигаемому миру: ведь у нее есть Владыка, стоящий над ней – Творящее Слово Господа, которое вечно пребывает первой после него силой, несотворенной, бесконечной, от него исходящей; оно возносится и правит всем, им сотворенным, и является первенцем, совершенным, истинным и законным Сыном всесовершенного»³⁰, то полагал, ничтоже сумняшеся, что тут речь идет не о ком ином, как об Иисусе Христе.

Когда в другом месте упоминался Святой Дух, Кирилл не сомневался, что это – третье Лицо христианской Троицы. Порою же, когда Кириллу кажется, что Гермес выражался неясно, он подправляет его в христианском духе. «Умом, происшедшим от Ума, и Светом от Света; я полагаю, – пишет Кирилл, – он [Гермес – Н.Ш.] называет Сына. Упоминает он также и Дух»³¹. Нет нужды анализировать все цитаты Кирилла из герметических книг – они не меняют общей картины.

Итак, Кирилл считал Гермеса древним египетским мудрецом, родоначальником египетской цивилизации, который вплотную подошел к истинной религии, исповедовал Троицу, поэтому его сочинения могут принести определенную пользу. Кирилл и использовал их в полемике с Юлианом, пытаясь доказать, что Гермес, на мудрость которого ссылался Юлиан, был не так уже далек от христианства и являлся скорее противником, чем союзником Апостата.

Возникает вопрос: ведь в герметических трактатах немало несовместимого с христианским учением. Почему же Кирилл оставил это без внимания? Чем объяснить, что его позиция в данном вопросе так сильно отличалась от позиции его западного старшего современника Августина, бичевавшего и Гермеса, и герметические сочинения (о позиции Августина см. ниже)? Из христианских авторов, пожалуй, наибольшее воздействие герметических книг испытал Лактанций. Но Лактанций писал в доникей-

скую эпоху, когда рамки ортодоксии были шире, чем в V в. Есть несколько объяснений позиции Кирилла. Во-первых, основной целью Кирилла было опровержение Юлиана. Для достижения этой цели он готов был использовать любые противоречия языческих авторов и любое их приближение к христианству. Во-вторых, в V в. (в отличие от IV) герметизм в Египте, скорее всего, не имел большого влияния и не представлял опасности для Церкви, в то время как в римской Африке гиппонский епископ имел в лице герметизма сильного врага (см. ниже). Поэтому Августин, в отличие от Кирилла, был непримирим к герметизму.

Кроме того, Гермес считался египтянином, а Египет – родина Моисея. Кирилл писал, что прославленные греческие философы – Пифагор, Фалес, Платон – набрались в Египте той мудрости, которая восходила к Моисею. Из того же источника черпал, по мнению Кирилла, и Гермес. Все изобретенное Гермесом – благо и с точки зрения христианина. Характерно, что среди плодов цивилизации, принесенных Гермесом в Египет, религия не значится, а о том, что Гермес был жрецом, упоминается вскользь. Кирилл, таким образом, отделяет Гермеса от нечестивой египетской религии.

В целом Лактанций на Западе и Кирилл на Востоке способствовали христианизации образа Гермеса Трисмегиста и введению герметических сочинений в христианский контекст. Они стояли у истоков традиции позитивного отношения к герметизму, которая просуществовала всю эпоху Средневековья и расцвет которой приходится на эпоху Ренессанса.

Однако не все христианские богословы поддались чарам Гермеса. Аврелий Августин посвятил четыре главы (23-26) восьмой книги своего труда «О граде Божием»³² резкой критике герметического трактата Асклепий. Августин был знаком с дошедшей до нас латинской версией трактата; греческие герметические тексты, судя по всему, ему были неизвестны. Внимание Августина привлекли рассуждение о статуях и Апокалипсис Асклепия.

В рассуждении о статуях автор Асклепия излагает устами Гермеса Трисмегиста следующее учение: верховный Бог «является творцом небесных богов, а человек – творцом тех богов, которые живут в храмах, довольствуясь близостью людей...»³³. Асклепий спрашивает Трисмегиста, не о статуях ли тот говорит? Гермес отвечает: «...О статуях одушевленных и полных чувства и разума, совершающих столь великие и разнообразнейшие деяния, о статуях, обладающих предвидением, объявляющих людям будущее в жребиях, пророчествах, снах и другими средствами, посылающих на людей болезни и указывающих способы к их исцелению, внушающих им, смотря по заслугам, грусть или радость...»³⁴.

Гермес объясняет происхождение почитания изображений богов тем, что люди не имели правильного представления о Божественной природе, однако считает статуи богов достойными поклонения, так как определенная божественная сила им присуща. «Наши предки <...> нашли средство создать богов, найдя же его, они прибавили к нему соответствующую силу, заимствованную из природы мира: так как создавать души они не могли, то они вызывали души демонов или ангелов и вселили их в статуи при помощи священных и божественных таинств, вследствие чего идолы получили силу творить добро и зло»³⁵.

Это учение Августин атакует с христианских позиций, высмеивая Трисмегиста за его слова о необходимости поклоняться богам, сделанным человеческими руками. Он указывает на противоречие автора трактата, признающего, что почитание кумиров возникло из-за неправильного представления о Божестве, и вместе с тем оправдывающего поклонение этим кумирам. Августин отчасти согласен с автором Асклепия в признании двойственной природы статуй божеств. С одной стороны, они, по его мнению, являются кусками дерева либо камня и поклонение им нелепо, но, с

другой стороны, в идолах обитают демоны, следовательно, поклонение им к тому же и нечестиво. Августин считает, что Гермес был обуюн демонским духом. Именно демонским внушением объяснял Августин дар предвидения, который он признавал за Гермесом, относя время его жизни к глубокой древности: «Ко времени рождения Моисея жил тот Атлант, великий астролог, брат Прометея и дед по матери старшего Меркурия, внуком которого был Меркурий Трисмегист»³⁶. Примечательно, что один и тот же текст – Апокалипсис Асклепия – два христианских писателя, Лактанций и Августин, восприняли совершенно по-разному. Для Лактанция – это пророчество о конце мира, для Августина, жившего после торжества христианства, – предсказание о гибели язычества, сделанное с позиций, враждебных христианству. Правда, мы не знаем, были ли полностью идентичны тексты Асклепия, известные Лактанцию и Августину: ведь Лактанций цитирует не дошедший до нас греческий оригинал, а Августин – латинский перевод, приписывавшийся Апулею, но на самом деле относящийся к IV в. Так или иначе Августин считал Апокалипсис Асклепия пророчеством о падении старой веры, высказанным, однако, с позиций, враждебных христианству. «Его устами говорит скорбь демонов, печалющихся при мысли о наказании, которое их ожидает»³⁷, – писал Августин. Гермес, по мнению Августина, обладал даром предвидения, но тем хуже для него, так как он, «предсказывая это [гибель язычества – *Н.Ш.*], говорит как друг этих демонских глумлений»³⁸. «Эту суетность, этот обман, эти зловредные и святотатственные вещи оплакивал Гермес Египтянин, зная, что наступит время, когда их более не будет, но оплакивал столь же бесстыдно, сколь неблагоприятно и знал»³⁹.

Фразу «...так эта священнейшая страна, обиталище святилищ и храмов, переполнится гробницами и мертвецами» (Ascl. 24) Августин воспринял как намек на христианское почитание мучеников. Августин возвратил язычникам обвинение в почитании мертвых. Он удачно использовал евгемеристические тенденции, содержащиеся в трактате Асклепий и, утверждая, что все боги Египта – это умершие некогда люди, самих язычников укорил в «трупопочитании»⁴⁰.

Чем объяснить столь существенное отличие в позиции двух латинских богословов, Лактанция и Августина? Одной из главных задач Лактанция было убедить языческих читателей в истинности христианской религии. Поэтому он подчеркивает сходство между новой верой и лучшим, что, по его мнению, дал дохристианский мир. Кроме того, Лактанций принадлежал к традиции христианского гносиса (не гностицизма!), и он ощущал герметический гносис как близкий своему мировоззрению⁴¹. Цель же Августина – заклеить язычество для отвращения своих христианских собратьев от его «скверны». Никакой компромисс с побежденной религией для него был невозможен. Он мог использовать идеи неоплатонизма, поскольку последний, несмотря на его языческий характер, был философским учением, а не религиозным культом, но Гермеса Августин воспринял в первую очередь не как древнего мудреца, родоначальника философии, а как языческого пророка. Кроме того, римская Африка была одним из центров культового почитания Гермеса и Асклепия⁴², и, возможно, Августину приходилось бороться с последователями африканского герметизма.

Но в историческом плане августиновские инвективы в адрес Гермеса не смогли перевесить того обстоятельства, что, при всей предубежденности и недоброжелательности к нему Августина, последнему и в голову не пришло, что трактат Асклепий написал не ранее, чем за один-два века до его времени, и автором его не является мифический египетский пророк. Не ставил Августин под сомнение и реальность существования Гермеса⁴³.

И на тысячелетия за Гермесом Трисмегистом закрепилась репутация великого мудреца, языческого пророка христианской истины, хотя и не

лишенного налета демонизма. При этом можно видеть и продолжение «августиновской» линии. В виде примера приведем суждение византийского эрудита XI в. Михаила Пселла: «По-видимому, этот кудесник основательно ознакомился с Божьим словом; на основании его он рассуждает и о сотворении мира, и не останавливается перед заимствованием подлинных слов Моисея <...> Все же он не соблюл простоты, ясности, прямооты, чистоты и вообще божественности Писания, но впал в привычное эллинским мудрецам заблуждение, в аллегории и суесловия и фантазии, оставивши прямой и верный путь или, вернее, выбитый из колеи Поймандром. А кто такой этот Поймандр – ясно: тот же, кого мы называем «царем мира сего», или кто-нибудь из его свиты. Ибо дьявол – вор, говорит Василий, и крадет наши слова не для того, чтобы научить благочестию своих приверженцев, а для того, чтобы они, скрасив словами и мыслями правды свое нечестие, сделали его более убедительным для толпы»⁴⁴.

Однако, как уже указывалось, средневековая алхимия и астрология, игнорируя мнение Августина, опирались на герметическое учение.

¹ Зелинский 1907.

² См.: Kush 1957. – S. 634.

³ Lactant. Inst. div. I, 6.

⁴ Lactant. De ira Dei XI.

⁵ Lactant. Inst. div. IV, 9.

⁶ Op. cit., IV, 27.

⁷ Op. cit., VII, 13.

⁸ Op. cit., I, 6.

⁹ Op. cit., II, 16.

¹⁰ Op. cit., VI, 25.

¹¹ Ascl. 24 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2. – P. 328; Поймандр-Асклепий 1996. – S. 25).

¹² Ascl. 25 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2. – P. 329; Поймандр-Асклепий 1996. – S. 25).

¹³ Lactant. Inst. div. VII, 16.

¹⁴ Ascl. 26 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2. – P. 330-331; Поймандр-Асклепий 1996. – C. 25-26).

¹⁵ Lactant. Epitome 666.

¹⁶ См. также: Hermetica 1924-1936, v. 4. – P. 9-27; Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 4. – P. 105-114.

¹⁷ О нем см.: Кораллик 1881; Лященко 1913; Флоровский 1992. – С. 43-73; Кирилл Александрийский и Несторий 1997.

¹⁸ См.: Cyrillus 1859, col. 569-1064. См. также: Вишняков 1908; Malley, 1978.

¹⁹ Cyrillus 1859, col. – 508 s.

²⁰ См.: Hermetica 1924-1936, v. 4. – P. 191-226; Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 4. – P. 125-142.

²¹ В издании Миня его сочинения занимают 10 томов. Неполный русский перевод: Кирилл 1880-1912. Трактат «Против Юлиана» на русский язык не переведен.

²² Julianus 1880; Юлиан 1990.

²³ Cyrillus 1859, col. 769B.

²⁴ Op. cit., col. 548A-B.

²⁵ Op. cit., col. 548B-C.

²⁶ Op. cit., col. 548B.

²⁷ Op. cit., col. 548B.

²⁸ Op. cit., col. 549B.

²⁹ Op. cit., col. 580B.

³⁰ Op. cit., col. 552D.

³¹ Op. cit., col. 556B.

³² См.: Augustinus 1863.

³³ Ascl. 23 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2. – P. 325).

³⁴ Ascl. 24 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2. – P. 326).

³⁵ Ascl. 37 (Corpus Hermeticum 1983-1991, t. 2. – P. 347).

³⁶ Civ. dei XVIII, 39.

³⁷ Op. cit., VIII, 26.

³⁸ Op. cit., VIII, 23.

³⁹ Op. cit., VIII, 23.

⁴⁰ Op. cit., VIII, 26.

⁴¹ См.: Wlosok 1960.

⁴² См.: Carcopino J. Sur les traces de l'hermetisme africain. – В: Carcopino 1942. – P. 28-87; Carcopino 1956. – P. 85-221.

⁴³ См. также: Siniscalco 1966-1967.

⁴⁴ Цит. по: Зелинский 1907. – С. 131.

Трофимова К.П.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЦЫГАН

Аннотация. Данная статья представляет собой попытку схематичной репрезентации основ космологии, свойственных различным группам цыган. Подобная реконструкция осуществляется на основе гипотезы о возможности экспликации инвариантных космологических представлений из частных комплексов верований и обрядовых практик религиозных традиций, обладающих общей культурной основой.

Ключевые слова: религия цыган, космология, синкретизм, мультикультурализм, структура.

Понятие «цыгане» является собирательным и объединяет различные этнические группы, связанные общностью происхождения, языка и культуры¹. Проблема происхождения данных групп в настоящий момент остается открытой, при этом в историографии вопроса можно выделить две основные концепции², пытающиеся локализовать «цыганскую прародину» в Индостане или Северной Африке (Египте). Предполагается, что под влиянием социально-политических факторов цыгане выдвинулись из региона первоначального проживания и несколькими волнами миграции, разделяясь на субэтнические единицы, достигли мест современного проживания. Таким образом, разобщенность и географическая удаленность различных цыганских этнических групп друг от друга являются серьезными методологическими препятствиями на пути исследования и реконструкции общих религиозно-мифологических представлений. Кроме того, обзор космологических представлений цыган проблематизируется процессами интеграции в макросообщество, в которые включены указанные группы, а также сопутствующими процессами взаимодействия культур.

Религиозные представления цыган на сегодняшний день можно определить как комплекс верований, включающий в себя значительную долю синкретичных представлений, зависящий от представлений макросообщества и состоящий из разновременных и поликультурных содержательных уровней. В то же время, невзирая на указанный синкретизм, для большинства традиционных цыганских сообществ характерно представление о т.н. романипэн – цыганской традиции, «цыганскости», т.е. неких предельных основаниях, дифференцирующих данный народ как таковой. При анализе различных аспектов религиозных представлений цыганских сообществ особое значение приобретает выявление инвариантных структур, которое позволяет увидеть общие основания в разобщенных и зачастую синкретизированных верованиях.

В наиболее общем виде религиозные представления цыган можно охарактеризовать как монотеистические, основывающиеся на представлении о существовании единого Бога (о Дэвэл, о Дэл)³, и дуалистические с точки зрения онтологических воззрений.

³⁹ Op. cit., VIII, 23.

⁴⁰ Op. cit., VIII, 26.

⁴¹ См.: Wlosok 1960.

⁴² См.: Carcopino J. Sur les traces de l'hermetisme africain. – В: Carcopino 1942. – P. 28-87; Carcopino 1956. – P. 85-221.

⁴³ См. также: Siniscalco 1966-1967.

⁴⁴ Цит. по: Зелинский 1907. – С. 131.

Трофимова К.П.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЦЫГАН

Аннотация. Данная статья представляет собой попытку схематичной репрезентации основ космологии, свойственных различным группам цыган. Подобная реконструкция осуществляется на основе гипотезы о возможности экспликации инвариантных космологических представлений из частных комплексов верований и обрядовых практик религиозных традиций, обладающих общей культурной основой.

Ключевые слова: религия цыган, космология, синкретизм, мультикультурализм, структура.

Понятие «цыгане» является собирательным и объединяет различные этнические группы, связанные общностью происхождения, языка и культуры¹. Проблема происхождения данных групп в настоящий момент остается открытой, при этом в историографии вопроса можно выделить две основные концепции², пытающиеся локализовать «цыганскую прародину» в Индостане или Северной Африке (Египте). Предполагается, что под влиянием социально-политических факторов цыгане выдвинулись из региона первоначального проживания и несколькими волнами миграции, разделяясь на субэтнические единицы, достигли мест современного проживания. Таким образом, разобщенность и географическая удаленность различных цыганских этнических групп друг от друга являются серьезными методологическими препятствиями на пути исследования и реконструкции общих религиозно-мифологических представлений. Кроме того, обзор космологических представлений цыган проблематизируется процессами интеграции в макросообщество, в которые включены указанные группы, а также сопутствующими процессами взаимодействия культур.

Религиозные представления цыган на сегодняшний день можно определить как комплекс верований, включающий в себя значительную долю синкретичных представлений, зависящий от представлений макросообщества и состоящий из разновременных и поликультурных содержательных уровней. В то же время, невзирая на указанный синкретизм, для большинства традиционных цыганских сообществ характерно представление о т.н. романипэн – цыганской традиции, «цыганскости», т.е. неких предельных основаниях, дифференцирующих данный народ как таковой. При анализе различных аспектов религиозных представлений цыганских сообществ особое значение приобретает выявление инвариантных структур, которое позволяет увидеть общие основания в разобщенных и зачастую синкретизированных верованиях.

В наиболее общем виде религиозные представления цыган можно охарактеризовать как монотеистические, основывающиеся на представлении о существовании единого Бога (о Дэвэл, о Дэл)³, и дуалистические с точки зрения онтологических воззрений.

Исследования религиозных представлений цыган и их космологической составляющей осуществлялись в формате этнографических наблюдений. Отметим, что результаты этих наблюдений практически не становились предметом для отдельного религиозноведческого или культурологического анализа⁴. Учитывая то, что цыганская культура вплоть до XX в. оставалась бесписьменной, основаниями для нашей статьи служат разнообразные этнографические материалы: мифы, сказки, песни; интервью, в том числе проведенные автором во время полевых исследований (в 2009-2010 гг. в цыганских сообществах на территории стран Сербии, Боснии и Герцеговины, Украины), описания ритуальных практик и обычаев цыган. С учетом бесписьменного характера культуры цыган в целом, а также свойственной ей диффузии рассмотрение космологии как законченной системы не представляется возможным. Скорее мы можем говорить об определенных фрагментах космологических представлений, имплицитно заложенных в разнообразные и весьма неоднородные этнографические материалы, что, таким образом, затрудняет их последовательное изложение. Обращаясь к фольклору, содержащему религиозную тематику, необходимо заметить, что, несмотря на его кажущуюся неоднородность, вытекающую из обширности культурных связей, мы можем увидеть в нем сходные сюжетные линии и выявить единое семантическое поле, чтобы таким образом было возможно через структурирование материала эксплицировать инвариантные для различных цыганских сообществ космологические представления.

В рамках настоящей статьи мы ставим своей задачей подобное эксплицирование инвариантов картин мира, отраженных в мифолого-религиозном мировоззрении цыганских сообществ.

Основываясь на компаративном анализе указанных выше источников, можно сделать заключение о том, что базовая для понимания картины мира категория времени в представлениях различных групп цыган носит, с одной стороны, выраженный линейный характер, а с другой, – циклический. В физическом мире отправной точкой для рассмотрения феномена времени может служить идея рождения как начала и смерти как конца существования. Таким образом, в отношении микрокосма, то есть в антропологической перспективе, представление о времени будет носить линейный характер и связываться с жизненным отрезком⁵. В случае же макрокосма мы наблюдаем циклическую модель времени, что находит выражение в календарных обычаях, отражающих комплекс идей о воскрешающей и умирающей природе.

Обращаясь к мифологическому времени, можно предположить, что оно вечно и, в отличие от пространства, не имеет границ. Условность наших предположений восходит, с одной стороны, к рассмотрению истории и современного состояния цыганского мифа, а с другой, – к особенностям процесса мифотворчества в цыганской среде. С позиции современного состояния линейность представлений о времени в мифологической картине мира цыган основывается, прежде всего, на концептуализации времени в культуре макросообщества и восходит в большинстве случаев к христианской или мусульманской традиции. Кроме того, отметим тенденцию к трансформации по разным основаниям комплексов представлений (об этнокультурной идентичности, религиозных и др.), которая отражает процессуальность мифа. Таким образом, исходя из понимания мифологии цыган как системы, находящейся в постоянном изменении и развитии, предложенная характеристика мифологического времени носит гипотетический и принципиально дискуссионный характер.

В отдельных этиологических мифах, повествующих о возникновении цыган или утверждении цыганского образа жизни, присутствует описание «правремени», завершением которого знаменуются окончательное устройство мироздания и переход в профанное (историческое) время. Эта эпоха

предстает перед нами в образе «золотого века» – периода, в течение которого цыганский народ находился на более высокой социальной ступени и обладал равными правами с другими народами⁶. Примером тому могут служить мифы о царе Фараоне (иногда Мухамеде) из коллекции Тихомира Джорджевича, собранные им у различных цыганских групп на территории Юго-Восточной Европы в начале XX в. В основе этих мифов лежат библейский мотив об исходе евреев из Египта (Исх. 14) и коранический сюжет о Фирауне (28: 36-40). Так, согласно одному из них (Т. Джорджевич воспроизводит миф, записанный им у турецких цыган (хораханэ ррома), цыганами правил величайший царь Мухамед. Он обладал несметными богатствами, а все его правящее окружение составляли цыгане. И он был настолько тщеславен и властолюбив, что порою полагал себя могущественнее Бога. В один из своих военных походов он дошел до моря и, приказав воде расступиться, повел свое войско по морскому дну. Когда армия дошла до середины моря, воды сомкнулись, поглотив собою и царя, и его войско. Осталась в живых лишь одна несчастная цыганка, которая взялась причитать: «Ох, погублено цыганское семя». Эти слова услышал дьявол, поднялся из воды и предложил ей быть его женой. От их брака взял свое начало цыганский народ⁷.

Представление о переходе в историческое время символически отражено в рассматриваемых мифах при упоминании о «нечистом» характере брака, в результате которого вновь возникает цыганский народ. Так, предание одной из групп влашских цыган гласит, что после того как море уничтожило весь цыганский народ, Бог оставил в живых лишь одного кривого цыгана и одну кривую цыганку⁸. Мы находим представление о «нечистом» происхождении цыган и в другом мифе, повествующем об исходе евреев из страны, которой правил Фараон, и где большинство составляли цыгане. Переход через море в рассматриваемом мифе символизирует собой переход в историческое время. Так, согласно этому мифу (Т. Джорджевич не указывает, какой группе принадлежит миф), после того как все фараоново племя было уничтожено, осталась лишь одна женщина. Возвращаясь домой, она заблудилась и умирала от голода. Тогда появился дьявол и заставил ее выйти за него замуж за кусок хлеба. Через некоторое время она родила троих мертворожденных детей. Бог помог дьяволу вдохнуть в них жизнь, «только душа их всегда была зловонна. От этих детей произошли цыгане, которые и сейчас зловонны»⁹.

Представления о социальном равенстве с другими народами в период «золотого века» (который именуется «то время», в противоположность «этому», то есть историческому) раскрываются в череде распространенных мифов, повествующих о выделении Богом каждому народу его доли. Согласно одному из них (миф распространен у гитанос в Испании), перед тем, как уйти к небесам, Бог распорядился собрать все народы в Великом Дворце с тем, чтобы наделить каждый из них, если этот народ того хочет, его местом в мире. Цыгане не торопились и вспомнили о предложении слишком поздно. За свою лень цыгане были оставлены Богом без определенного места в этом мире¹⁰. Точкой перехода в данном мифе является отправление Бога на небеса, после которого цыгане обнаруживают себя на низшей социальной ступени или отчужденными от остальных народов. Например, власть над другими народами (евреями или титульными этносами макросреды) в «ту» эпоху сменяется в мифах на противоположное социальное положение в «это» время. В рассматриваемых мифах также представлена идея особого статуса цыганского народа как народа, отвергнутого Богом и обладающего «нечистой» природой.

Следует отметить, что в этиологических мифах различных групп цыган вопросы, связанные с космогонией, носят опосредованный характер. Вместе с тем, основываясь на этнографических материалах, прежде всего из личного общения (интервью) исследователя и респондента, мы мо-

жем эксплицировать две основные линии представлений о природе мироздания. Согласно одной из них, космос был сотворен Богом, иногда при участии Дьявола (о Бэнг). Творческий акт является исходной точкой существования мира. При этом идея о наличии конечной точки существования космоса либо отсутствует, либо не развита, т.е. судьба мира после этой точки бифуркации остается неизвестной. Вторая линия представлений рисует космос извечно существующим.

Таким образом, среди различных групп цыган не существует единого, аутентичного мифологического пласта, раскрывающего космогонические и эсхатологические идеи. Следует отметить, что недостаток источников по данному вопросу, возможно, объясняется его второстепенностью в системе религиозных представлений цыган. В результате сравнительного анализа религиозных представлений цыган и народов окружающего макросообщества (заметим, что предметом анализа являются синкретические комплексы представлений, объединяющие элементы народных традиций, христианства и ислама, включающих различные направления) можно сделать выводы о развитости космогонических представлений в традиции макросообщества. Различные группы цыган, в свою очередь, воспринимают, в определенной степени трансформируют и сохраняют в качестве пережитков народные религиозные представления и обряды культурной традиции макросообществ. Однако следует подчеркнуть, что в цыганском фольклоре не распространены библейские, коранические космогонические и эсхатологические сюжеты, и в то же время заимствованы и трансформированы этиологические мифы, повествующие о потопе, распятии Христа и др.¹¹. Можно предположить, что это связано с относительно низкой степенью включенности цыганских групп в жизнь той религиозной общины, к которой они формально принадлежат¹², а также с механизмом формирования синкретической системы религиозных представлений цыган, в которой такие элементы (космогонические, эсхатологические, сотериологические представления) оказываются незначимы с функциональной точки зрения.

Представления различных групп цыган о строении мироздания основываются, прежде всего, на идее о его дуальном делении на «этот мир» и «иной мир» (бытие и инобытие). Данная идея непосредственно связана с набором оппозиций, сформированных в коллективном сознании и призванных упорядочивать в единую целостную систему феномены как внешнего, так и внутреннего по отношению к человеку мира, находя в ней место каждому из его элементов и выстраивая связи между ними. Таким образом, дуалистическая перспектива определяет пространственно-временные, социальные и другие характеристики окружающего цыган мироздания. Анализируя имеющиеся в нашем распоряжении материалы, мы полагаем, что рассматриваемая система дуальных делений имеет своим источником первичную классификацию, с центральной бинарной оппозицией: «это» (то, что есть мы и связано с нами, нам принадлежит) и «то» (иное, что есть наряду с нами). Данная дифференциация пронизывает собой различные системы представлений цыган, явственно обнаруживая себя далее через свои категории («чистое» и «нечистое») и последующую надстройку, содержащую в себе такие оппозиции как «верх/низ», «право/лево», «центр/периферия» и другие.

Полагаем, что прежде чем непосредственно обратиться к рассмотрению представлений об «этом» мире и «ином» мире, необходимо детально рассмотреть дихотомию «чистого» и «нечистого», поскольку именно она является ключом к пониманию онтологического дуализма в представлениях различных групп цыган. Отметим, что в диалектах цыганского языка не существует единой системы обозначения понятий ритуальной чистоты и нечистоты. Используемые понятия формируются для выражения как процесса осквернения или загрязнения, то есть определенного рода

действия, так и итогового свойства или состояния «оскверненности» или «загрязненности», которое приобретает или которым наделяются предметы материального и духовного мира, в том числе сам человек. Согласно работам, освещающим данный вопрос, в различных метагруппах для обозначения «нечистого» употребляются следующие термины: махримос/махрипэ/махримэ ; пэкала/пэкэлимос/пэкэлиме (распространены среди групп цыган влашской метагруппы); магэрипэн/магирипэн/магэрдо; прасэпэн, палэчидо, а также мохавибэн/мохадо (распространены среди групп северной метагруппы)¹³; биужо/бивужо (встречаются среди групп балканской метагруппы)¹⁴. Противопоставлением для указанных понятий могут служить такие термины как вужо/ужо/жужо/шушо и т.д.¹⁵, а также понятия романипэн/романия¹⁶, в том смысле, в котором они обозначают соответствие элементов и связей между ними, составляющих макрокосм и микрокосм согласно цыганскому пониманию законосообразности.

Мы полагаем, что развитость понятийного аппарата, используемого в цыганской среде для обозначения категорий «чистого» и «нечистого», напрямую связана с развитостью представлений о данных феноменах и их функциональной значимостью. Исследователи Л.Н. Черенков и С. Лэдериш обращают внимание на то, что во влашской и северной метагруппах характерными отличиями системы представлений о ритуальной чистоте или нечистоте являются ее более сложная структура и соответствие системы понятий системе идей. Так, в их работе есть указание на существование различных уровней «загрязнения» в представлениях польских цыган (Польска Рома)¹⁷: барэ и тикнэ магэрипэна (большое и малое «загрязнение»)¹⁸.

Вместе с тем в работах исследователей мы можем найти утверждение, согласно которому в балканской и карпатской метагруппах идея дихотомии «чистого» и «нечистого» на данном этапе является пережитком ранее существовавшей и определявшей повседневное существование цыганской общности концепции ритуальной «чистоты»¹⁹. Отметим, что не смотря на то, что в данных метагруппах категории «чистого» и «нечистого» не находят зачастую своего выражения в «обычном праве» (oral legal tradition), что связано с ограничением их проявления в представлениях, в каждодневных практиках и ритуальных действиях, мы можем с достаточным основанием эксплицировать идею «загрязнения» из процессов формирования этнокультурной идентичности и повседневной жизни той или иной цыганской группы²⁰.

В данном контексте мы также можем предположить, что развитость исследуемой идеи, то есть дихотомии «чистого»/«нечистого», связана с ее рефлексией членами того или иного цыганского сообщества. Будучи имплицитно заложенными и в представлениях, и в практиках, понятия «чистого» и «нечистого» не всегда находят свое объяснение со стороны носителей. В то же время в тех группах, где данная дихотомия является стречнем «обычного права», а также представлена в языке, составляя комплекс определенных понятий, в представлениях и практиках, мы можем встретить толкование и рассуждение об этой традиции, которые выявляют различные грани этого сложного идейного комплекса²¹.

Возвращаясь к балканской метагруппе, отметим, что исследователи обращают внимание на тот факт, что рассматриваемые представления о ритуальной «нечистоте» и «чистоте» в религиозной сфере являются более выраженными в тех группах цыган данной метагруппы, которые формально принадлежат к мусульманской традиции. Данное явление может быть связано с восприятием мусульманской концепции ритуальной «чистоты». Таким образом, мы полагаем, что процесс исламизации мог быть одним из факторов, способствовавших сохранению в определенном объеме для отдельных групп цыган содержание уже имеющегося комплекса исследуемых представлений. Вместе с тем нельзя оставить без внима-

ния те проявления рассматриваемого комплекса идей, которые можно встретить и у тех групп цыган балканской метагруппы, которые формально принадлежат к христианским конфессиям, и у тех, которые формируют собственную, отличную от цыганской этнокультурную идентичность.

Анализируя место данных понятий в культуре различных групп цыган, отметим, что, с одной стороны, такие понятия как ритуально «нечистое» и «чистое» предстают перед нами в повседневной жизни цыганского сообщества и в представлениях индивидов, его составляющих, в качестве атрибутов, которые нераздельно связаны с комплексом оппозиций, занимающих важное место в единой системе миропонимания. Данные атрибуты оказываются имплицитно заложены в представлениях и обрядовых действиях, равно как и в повседневной практической деятельности. Примером тому могут являться действия очистительного характера, совершаемые во время праздников, ситуативных обрядов, а также в ходе обрядов жизненного цикла. «Что вы делаете в день св. Георгия? – С вечера принято приносить воду. Вода должна быть чистой, набранной в реке, имеющей течение, или из другого чистого источника. А утром мы умываемся первой росой, чтобы следующий год прошел для нас удачно»²².

С другой стороны необходимо обратить внимание на тот факт, что в ряде цыганских групп представления о ритуально «нечистом» и «чистом» развиты настолько, что предстают перед нами «на поверхности» как категории, которые имеют устойчивый смысловой контекст употребления²³.

В ходе исследования сначала в процессе экспликации представлений о «нечистом» и «чистом», а затем их анализа применительно к общей системе мировоззрения мы обращаемся с ними уже не как с частными понятиями и атрибутами, а как с инвариантными категориями, под которые подводим те или иные идеи, касающиеся представлений о макрокосме и микрокосме.

На наш взгляд, концепция «махримэ» может быть проинтерпретирована как стержень космического принципа, который поддерживает порядок как в мироздании вообще, так и непосредственно в цыганском социуме. Анализируя данную систему представлений, мы можем эксплицировать из нее ряд инвариантных принципов, которые сводятся к сохранению «чистоты» в макрокосме, обществе и в микрокосме, то есть недопущению «нечистоты». Эти принципы представляют в наиболее общем виде запреты, которые репрезентируют собой представления о категории «нечистого» и недопустимости соприкосновения с данной сферой: «каждая цыганская семья четко устанавливает различие между чистым и нечистым. Цыган никогда не прикаснется к тому, что было осквернено (махримэ)»²⁴.

Обращаясь к разделению мироздания на «этот мир» и «иной мир», мы рассмотрим каждый из них в сравнительной перспективе и далее сконцентрируем свое внимание на отношении и границе между данными мирами.

«Этот мир» представляет собой повседневный, профанный, физический мир, подчиненный закону рождения и умирания. Он опирается на свод правил, установленный (верховным существом или людьми) для поддержания в нем существующего космического порядка и противодействия энтропийным силам. В рамках социальной дифференциации «этот мир» может быть условно отождествлен с «цыганским» обществом²⁵. Такое гипотетическое отождествление возможно, если рассмотреть феномен бинарных оппозиций в социальном пространстве различных цыганских групп. Социальная дифференциация построена здесь по принципу «Мы»-«Они», и отношения между этими модусами в традиционных цыганских группах (например, у отдельных групп владарской (кэлдэрара, ловара и т.д.), северной (мануш и т.д.), балканской метагрупп) регламентированы традиционной системой установлений²⁶.

В отличие от него, «иной мир» может быть ассоциативно репрезентирован в социальном аспекте «нецыганским» обществом. Этот модус су-

ществования с определенными оговорками представляется нематериальным и наделяется сакральным смыслом. Он населен различными демонами, включает в себя пространство загробного мира, которое, в свою очередь, исходя из конфессиональной принадлежности того или иного цыганского сообщества, может разделяться в представлениях на области ада, рая и чистилища. Отметим, что в верованиях различных групп цыган можно выделить, с одной стороны, представления о загробном мире вообще и, с другой стороны, о пространстве ада и рая, связанные с хамартиологическим кругом идей, которые в свою очередь в определенной степени соответствуют религиозной традиции окружающего макросообщества. «В том мире есть рай и ад. Праведные души направляются в рай, а грешные в ад во искупление своих грехов. Рай весь усеян цветами, тогда как в аду людей варят в горячей смоле»²⁷. Следует обратить внимание, что, исходя из двойного разделения социального пространства на пространство «цыган» и «нецыган», возможна соответствующая дифференциация как в пограничном пространстве, соединяющем материальный и нематериальный миры (например, кладбище)²⁸, так и в самих представлениях о загробном пространстве. Например, согласно одному повествованию, записанному Р. Ухликом на территории Боснии, цыганский рай представляет собой противоположность профанному миру: «В этом нашем Цыганском раю все наши Цыганские сыновья встречаются и похваляются, и пьют за здоровье другого. Сыны гадже²⁹ находятся снаружи, дрожа от холода и голода и моля о крохах пищи наших детей. [...] Так, Мусульмане и их сыны будут страдать наверху, а не наши Цыгане»³⁰.

Загробный мир в целом репрезентирован в представлениях различных групп цыган в качестве пространства в полной мере непостижимого. В то же время мы можем выделить ряд присущих ему характеристик, составляющих определенный семантический ряд: например, «тот» свет является темным, опасным, далеким и так далее. «Как мы можем его описать? Он, несомненно, скверный. Лучше жить, даже если это предполагает подвергаться трудностям»³¹; «Дай мне, бог, на белом свете, на черном я и сам у сатаны возьму. ~ Дэ мангэ, дэвэл, пэ парно свэто, пэ калом э и кукоро бэнгэста лава»³².

«Иной мир» обладает собственными законами, конструирующими определенный порядок, а также принципами, связывающими его с «этим миром». Эти правила относятся к области соприкосновения миров, то есть к границе, обособляющей эти миры и выстраивающей между ними определенные отношения таким образом, что оба мира составляют единое неразсторжимое целое. Мы полагаем, что комплекс правил, которые актуализируются во время переходных состояний³³, является отражением некоторого общего космического принципа, закона. Частным проявлением этого закона в повседневной практике могут служить действия из погребально-го комплекса обрядов: например, отделяющие («когда покойника выносят из дома, мы наполняем котлы водой и выливаем воду вслед покойнику. Котел остается лежать перевернутым основанием в сторону покойника. [...] Многие делают так, чтобы умерший не вернулся»³⁴); поддерживающие порядок в космосе (обряды поминовения умерших).

Рассматриваемый таким образом вселенский закон бытия имеет свое преломление в социальной и индивидуальной сфере, выступая, в том числе, базисом для этических и аксиологических представлений. Бытие и инобытие характеризуются амбивалентной категорией «чистое-нечистое». При этом «нечистота» профанного мира напрямую связана с активностью «того мира». Представления о мире «ином» чаще фигурируют в упоминаниях о посмертной участи человека, о его пути и нахождении в царстве мертвых, где-то «там». Вместе с тем в нем обитают различные демоны и дьявол, а потому «тот мир», хотя он условно и отделен от «этого мира», может источать опасность, скверну для мира живых. Наряду с

этим представлением повсеместно распространены верования, согласно которым «нечистые» силы действуют среди людей и являются угрозой заражения для мирского пространства. В этой связи следует особо выделить распространенные представления о способности демонов принимать зооморфную или антропоморфную форму, равно как и вселяться в тела живых и умерших, и действовать в этом мире³⁵.

Приведенные нами органически сосуществующие представления ставят проблему определения границы между этими мирами. Эта граница, по нашему глубокому убеждению, имеет наибольшее значение, так как является областью перехода, пространством-медиатором, то есть местом соприкосновения с сакральным. Представления о сакральном пространстве имплицитно содержатся в фольклоре, отражаются в ритуальной практике и повседневной жизни. Примерами пограничного пространства могут служить культовые сооружения, кладбища и области перехода (мост, порог, перекрестки и т.д.), а также места, подчиненные дуалистическому принципу деления («верх-низ», «центр-периферия», «светлое-темное» и другие бинарные оппозиции)³⁶. Сходные представления распространяются и на категорию времени. Те или иные его периоды наделяются сакральным смыслом, составляя вместе с тем неотъемлемую часть жизненного (рождение, инициация, свадьба, смерть и т.д.) и календарного цикла («нечистые дни», религиозные праздники, некоторые дни недели и т.д.)³⁷.

Граница, разделяющая две части мироздания, является, с одной стороны, размытой, пунктирной, так как допускает повсеместное соприкосновение профанного с сакральным, а с другой, – окружена рядом охранительных действий для обеспечения порядка в системе мироустройства. Таким образом, можно прийти к заключению об условной пространственной ограниченности «этого мира» и «иного мира».

Наряду с дуальным горизонтальным делением космоса, основанным на имеющей онтологический характер бинарной оппозиции «это-то», существует вертикальная его структура. Она состоит из трех уровней: верхнего, среднего и нижнего.

Верхний мир представляет собой небо, средний землю, а нижний – подземное пространство. Вертикальной структуре соответствует распределение мифологических персонажей и существ живого мира. В космологии различных групп цыган небо является воплощением верха, элемента бинарной оппозиции «верх-низ». Небо представляет собой пространство Бога и его окружения, его атрибутами являются, прежде всего, чистота и свет. Согласно одному из этиологических мифов, Бог, царствующий на небе, был ближе к людям, однако, в результате нечистого деяния со стороны цыганки, возвысился сам и возвысил небо так, чтобы скверна людских поступков не могла его достигнуть³⁸. Вместе с тем, кроме Бога, на небе находятся звезды и планеты, среди которых Луна и Солнце занимают центральное место в цыганском фольклоре. Звезды обладают амбивалентными характеристиками и могут символизировать как начало жизни (рождение), так и угасание ее (смерть), предуготовленное счастье или несчастье. В свою очередь, Луна связывается в устной цыганской традиции с образом дьявола или черта и вместе со звездами оказывается подчинена «нечистой» силе. На наш взгляд, это представление является следствием классификации феноменов по принципу «свет-тьма». Соответственно этому разделению день и солнце будут чистыми началами, а тьма и ночь нечистыми: «От света жизнь родилась, от ночи – смерть ~ Свэтостыр джиипэн бияндыя, ратятыр – мэрибэн»³⁹. Однако при более близком рассмотрении оба полюса данной оппозиции обнаруживают амбивалентные свойства, так как в них имеет место проявление сакральной природы. С одной стороны, небесные светила, а также природные явления, такие как дождь, град, затмение, ураганы и др. связываются в представлениях цыган и с «чистыми» силами, и с «нечистыми». С другой стороны, образ

неба и Бога предстает перед нами «незагрязненным» («итак, он остался Цыганским Богом и, как они, не является ни абсолютно благим, ни абсолютно плохим, но он сохранил свою внутреннюю чистоту»⁴⁰). Как следствие, можно гипотетически выделить отдельное пространство между небом и землей, в котором равно присутствуют различные силы. Идея об иерархии небес (ступенчатом его делении), будучи известной, в то же время не получила повсеместного распространения в религиозных представлениях различных цыганских групп и не отражена в фольклоре и ритуале. В то же время из отдельных источников следует, что в пространстве воздуха присутствуют силы, связывающие небо и землю. «Когда человек умирает, он не знает ничего. В него вселяется злой дух. Дух, он, как дыхание. Они кружат в воздухе, вокруг нас»⁴¹; «Мы мертвецы, – отвечают те и на небо показывают. – Мы оттуда пришли»⁴².

С другой стороны, разнородность представлений не позволяет нам определить местоположение Бога: находится ли он внутри или вне универсума. Так, представления об одновременно находящихся на небе обители Бога и ада, особенно ввиду неразвитости идеи об иерархии небес, сосуществующие у групп цыган, формально принадлежащих исламу, кажутся нам противоречивыми. Вследствие неопределенности и неоднозначности интерпретаций данной идеи представителями цыганских сообществ мы полагаем, что любая попытка классификации феноменов соответственно вычленяемым нами уровням условна и зависит от специфики формирования конкретных религиозных представлений.

Земля является вторым полюсом оппозиции «верх-низ». Она удалена от неба и оказывается ближе к подземному пространству. Представления о земле как оскверненном пространстве происходят из идеи греховности человеческих поступков, а также из нечистоты человеческой природы⁴³. Вместе с тем образ земли может связываться в верованиях цыган с образом матери, животворящего начала, иногда богоматери, что соответствует характерной для большинства традиционных культур мифологеме матери-земли.

Низшим уровнем в вертикальной структуре мироздания является подземный мир. В религиозных представлениях различных групп цыган эта область предстает вместилищем демонических сил, может включать в себя пространство ада⁴⁴. При этом следует отметить, что в этнографических источниках мы не находим детальных описаний данного уровня бытия, кроме обрывочных упоминаний о том, что разного рода нечистые силы и предметы пребывают в некой нижней сфере, что зафиксировано в языке через употребление предлога «под» (под поверхностью воды, под мостом, под землей и т.д.).

Естественным образом между всеми уровнями бытия осуществляется связь и взаимопереходы⁴⁵, обозначающие органическое единство и целостность бытия, и условность вертикального трехчастного деления мира.

Подводя итог всему сказанному выше, представляется уместным схематично изобразить те инвариантные структуры, которые лежат в основе космологических представлений различных групп цыган. Как уже было отмечено, данные представления отличаются крайней разобщенностью и непоследовательностью, что затрудняет их систематическое описание. Вместе с тем, на наш взгляд, уместно выделять в основе космологических представлений имплицитно содержащееся там дуалистическое понимание мира, подчиняющегося закону противопоставления «чистого» и «нечистого», «этого» и «того». Основным смыслом существования мира и вместе с тем его основное условие состоят в сохранении баланса между «чистым» и «нечистым», которое преломляется в системе социальных и индивидуальных предписаний и запретов, выраженных в «обычном праве». Вертикальная структура мироздания в целом представляется трехчаст-

ной. В актуальных религиозных представлениях цыган практически не обнаруживаются образы, встречающихся в традиционных культурах – мирового древа, мировой горы, которые выступают основой вертикального строения космоса. При этом важным аспектом данного процесса выступает синкретизация религиозных представлений, при которой одни элементы картины мира вытесняются и уступают место новым – функциональным заместителям, или более значимым в данном культурном контексте. Впрочем, несмотря на мультикультурное пространство и различного рода процессы аккультурации, космологические представления цыган в своей основе согласуются с моделями мироздания, традиционными для окружающих их народов.

Библиографический список

- Ђорђевић Т.Р. Животни круг. Рађање, свадба и смрт у веровањима и обичајима нашег народа. – Ниш, 2002. – 452 с.
- Ђорђевић Т.Р. Наш народни живот. – Кн. 1-10. – Београд, 1930.
- Золотые мониста: Сказки и песни цыган. – М., 1992. – 494 с.
- Мануш Л. Култ Шивы и цыгане (К проблеме древней религии цыган) // Советская этнография. – №6. – М., 1979. – С. 71-78.
- Попов В. Кулѣт към Биби в балкански културно-исторически контекст // Етнографски проблеми на народната духовна култура. – Т. IV. – София, 1996. – 186-218 с.
- Сказки и песни, рожденные в дороге: Цыганский фольклор. – М., 1985. – 520 с.
- Язык цыганский весь в загадках Народные афоризмы русских цыган их архива И.М. Андрониковой. – СПб., 2006. – 648 с.
- Der Rom und der Teufel Mdrchen, Erzdhlungen und Lieder der Roma aus dem Burgenland, O rom taj o beng Romane pamaristscha phukajiptscha taj gila andar o Burgenland. – Klagenfurt, 2000. – 255 p.
- Etnološka grapa o Romima-Ciganima u Vojvodini. – Novi Sad, 1979. – 420 p.
- Ficowski J. Cyganie w Polsce. Dzieleje I Obyczaje. – Warszawa. Wydawnictwo interpress, 1989. – 230 p.
- Ficowski J. Cyganie na polskich drogach. – Krakow, 1986. – 426 p.
- Filipović M.S. Visočki cigani. – Zagreb, 1932. – 20 p.
- Groome F.H. Gypsy Folk Tales, – London, 2008. – 494 p.
- Gypsy Law Romani Legal traditions and Culture. – London, 2001. – 284 p.
- Hancock I. A Glossary of Romani Terms // The American Journal of Comparative Law, Vol. 45, No. 2, [Symposium on Gypsy Law]. (Spring, 1997). – P. 329-344.
- Kenrick D., Golemanov D. Three Gypsy Tales from the Balkans // Folklore, Vol. 78, No. 1. (Spring, 1967 – P. 59-60.
- Marushiakova E., Popov V. Studii Romani. V. 1. Sofia., 1994. – 119 p.
- Marushiakova E., Popov V. Studii Romani. V. 2. Sofia., 1994. – 151 p.
- Roma religious culture / Ed. By D.B. Ђorđević. Niš, 2003. – 191 p.
- Saitović-Lukin B., Todorović D., Ђorđević D.B., Osmani I., Vučković Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs, Romano Vakeriba kotar Anglunomeribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya. Niš, 2005. – 335 đ.
- Soulis G.C. The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages // Dumbarton Oaks Papers, Vol. 15, 1961. – P. 141, 143-165.
- Stoyanovitch K. Les tsiganes. Leur ordre social. Paris, 1974. – 246 p.
- Strukelj P. Romi na Slovenskem. Ljubljani, 1980. – 323 p.
- Tcherenkov L., Laederich S. The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γύφτοι, Tsiganes, Tigan, Cingene, Ziegeuner, Bohémiens, Thravellers, Fahrende, etc. Vol. 1: History, Language, and Groups. Basel, 2004. – 516 đ.
- Tcherenkov L., Laederich S. The Rroma: Otherwise known as Gypsies,

Gitanos, Γύφτοι, Tsiganes, Ṭigani, Cingene, Zigeuner, Bohémiens, Thravellers, Fahrende, etc. Vol. 2: Traditions and Texts. Basel, 2004. – 582 đ.

Tong D. Gypsy Folktales. SanDiego-New York-London, 1989. – 252 p.

Uhlik R. Ciganska poezija. Beograd, 1982. – 301 p.

Uhlik R. Five tales from Bosnia. Journal of the Gypsy Lore Society, third series, 23, Edinburgh, 1944. – pp. 97-106.

Uhlik R. Srpskohrvatsko-ciganski recnik. : Romane alava. Sarajevo, 1947. – 194 p.

Vukanović T. Romi (Cigani) u Jugoslaviji. Vranje, 1983. – 453 p.

Williams P. Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead. – Chicago, London, 2003. – 104 p.

Yoors Y. Die Zigeuner. Frankfurt/M; Berlin; Wien: Ullstein, 1982. – 272 p.

¹ Слово «цыгане»/«tsiganes» (вероятно, от греч. Αἰγύπτιοι – «неприкасаемые»), а также употребляемое в европейских языках «gypsies» (от греч. Αἰγύπτιοι – «египтяне») не является самоназванием данных этнических групп, которые используют в этом качестве следующие этнонимы: рома, синти, мануш, кали, дом, лом и мн. др. В исследовательской литературе не существует единой и общепринятой этнической классификации этого народа. В данной статье мы используем классификацию, предложенную отечественным цыгановедом Л.Н. Черенковым в его работе, выполненной в соавторстве с швейцарским исследователем Стефаном Лэдерихом: Tcherenkov L., Laederich S. The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γύφτοι, Tsiganes, Ṭigani, Cingene, Zigeuner, Bohémiens, Thravellers, Fahrende, etc. Vol. 1: History, Language, and Groups. – Basel, 2004.

² Hancock, Ian, «On Romani origins and identity». http://www.radoc.net/radoc.php?doc=art_b_history_origins?en&articles=true (дата обращения: 15.09.2009); Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган: Новый взгляд. – Воронеж: Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 2000; Tcherenkov L., Laederich S., The Rroma: otherwise known as Gypsies, Gitanos, Γύφτοι, Tsiganes, Ṭigani, Cingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc. – Basel: Schwabe Verlag, 2004; Marushiakova E., Popov V. The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies in: Burszta W., Kamusella T., Wojciechowski S. (Eds.) Nationalism Across the Globe: An overview of the nationalism of state-endowed and stateless nations. – Poznan: School of Humanities and Journalism, 2005. – P. 433–455.

³ В латинской транскрипции – о Del, о Devel или о Level (у армянских Боша).

⁴ В большинстве случаев краткие сведения о космологических представлениях можно встретить в монографиях и сборниках, посвященных изложению истории и культуры цыганского народа. В качестве исключения упомянем следующие работы: Cozannet F. Mythes et coutumes religieuses des tsiganes. – Paris, 1973; Mare Müle: The Dead among the Living // Williams P. Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead. – Chicago; London, 2003.

⁵ Для представлений различных групп цыган характерна идея о загробном существовании души. В то же время исследуемый нами материал не позволяет говорить о распространенности в этих представлениях идеи о перерождении души, хотя такие идеи встречаются. Отметим, что распространенным является верование, согласно которому душа начинает или продолжает свое существование в «ином» мире. Одним из подтверждений этому может служить обряд поминовения усопших, который играет важную роль не только в погребальной обрядности, но и в повседневной жизни.

⁶ См., например: Gypsy Origins // D. Gypsy Folktales. – San Diego; New York; London, 1989. – P. 178; Два библијска мотива у предању наших Цигана // Ђорђевић Т.Р. Наш народни живот. – Кн. 1-10. – Београд, 1930. – С. 87-93.

⁷ Два библијска мотива у предању наших Цигана... – С. 89.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Gypsy Origins... – С. 178.

¹¹ См., например, Marushiakova E., Popov V. Studii Romani. – V. 1. – Sofia, 1994. – С. 27, 28; вариации легенд о царе Фараоне и потопе: Kenrick D., Golemanov D. Three Gypsy Tales from the Balkans // Folklore. – Vol. 78. – No. 1. Spring, 1967 – P. 59-60.

¹² Отметим, что в рамках актуальных этнокультурных процессов достаточно сложно однозначно определить степень включенности цыганских сообществ в деятельность религиозных общин, поскольку происходящие изменения ввиду их масштабности не успевают быть вовремя зафиксированы и осмыслены специалистами.

¹³ «Mahrimos/mahripe/mahrimo; pekala/pekelimos; mageripen/magiripen/magerdo; prasepen, palecido; mohaviben/moxado». Tcherenkov L., Laederich S. The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Гэцфпй, Tsiganes, Юігани, Cingene, Ziegeuner, Боһймиенс, Thravellers, Fahrende, etc. – Vol. 2: Traditions and Texts. – Basel, 2004. – С. 555-556. Согласно данной работе, слова «mahrimos», «mageripen» и сходные с ними восходят к греческому языку и имеют своей основой «magarizw», что в переводе обозначает «пачкать, загрязнять, осквернять, заражать». Слова «pekala» или «pekelimos» через исследование его морфологической структуры возводятся авторами к румынскому языку, а именно: к слову «fascala» – (рум.) предмет осмеяния, осмеяние или нелепое действие.

¹⁴ «Biuho/bivuho». Uhlik R. Srpskohrvatsko-ciganski rečnik.: Romane alava. – Sarajevo, 1947. В данном словаре автор предлагает следующий перевод термина «biuho (bivuho)» – «черт», или «нечистый». Рассматриваемое слово образуется с помощью прибавления отрицательной частицы «не» к исходному слову «ужо» («uho»), означающему «чистый», «ясный», «светлый». Слово «махримэ» (mahrimo) рассматривается автором как понятие, используемое некоторыми группами для обобщающего обозначения различных душевных пороков, предметов и действий, связанных с сексуальной тематикой, а также может переводиться как «заразный», что указывает на активное начало феномена «нечистого». Интересно отметить, что информанты из отдельной цыганской группы владарской метагруппы (Сараево, Босния и Герцеговина) не знакомы с указанными понятиями «чистоты» и «нечистоты». В то же время они отмечают, что для обозначения человека, вышедшего за рамки «порядка», используют сходное по содержанию слово дило («dilo»), что в данном диалекте обычно обозначает «сумасшедшего», то есть человека девиантного поведения и потенциально подвергающего опасности окружающее его сообщество.

¹⁵ «Vužo/užo/žužo/šušo и т.д.» в значении «чистый», «чисто» – понятие, употребляющееся в контексте вопросов как гигиены, так и этики.

¹⁶ «Romanipen/romanija».

¹⁷ Polska Roma.

¹⁸ «bare и tykne mageripena». В работе Е. Фицовски мы также можем найти описание системы понятий, представляющих общую идею «нечистоты». Так, например, различается загрязнение, совершенное через соприкосновение с элементами женской одежды «джувлитко магэрипен» (dhuvlitko mageripen) – юбкой «подитко магэрипен» (podjitko mageripen) или обувью «тирахитко магэрипен» (tyraxitko mageripen). Ficowski J. Cyganie w Polsce. Dzialeje I Obyczaje. – Warszawa. Wydawnictwo interpress, 1989. – С. 59-73.

¹⁹ Tcherenkov L., Laederich S. The Rroma: Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Гэцфпй, Tsiganes, Юігани, Cingene, Ziegeuner, Боһймиенс, Thravellers, Fahrende, etc. – Vol. 2: Traditions and Texts. – Basel, 2004.

²⁰ «Мы мусульмане, но сын мой еще и православный. Ислам – чистая религия, потому что хороним правильно. Православные не так хоронят, они одевают покойника в одежду, не очищая его должным образом, а мы облачаем в сукно. Вот поэтому ислам – чистая религия». Интервью от 03.02.2010, Деполия, Белград, Сербия; Респондент: этническая самоидентификация – ашкали, ром, египтянин, мусульманин по вероисповеданию (записано Трофимовой К.П.).

²¹ В данном вопросе можно обратиться к рассуждениям Д. Евремовича о рассматриваемых понятиях у сербских калдераша: «“Махримэ” – то, что случается в действительности, вот как можно это объяснить. С другой стороны, “пэкэлимэ” – то, что лишь однажды видели...» – Phonogrammarchiv, Austrian Academy of Sciences, B 39533 (excerpt, abridged); recorded by Mozes F. Heinschink in Vienna. Date: 1990. Согласно различным интерпретациям, «махримэ» предстает перед нами как продукт «загрязнения», в то время как «пэкэлимэ» репрезентирует его процесс.

²² Интервью от 16.01.2009; Горица, Сараево, Босния и Герцеговина; Респондент: этническая самоидентификация – ром, мусульманин по вероисповеданию (записано Трофимовой К.П.). В погребальных обрядах общераспространенным для разных групп цыган является действие, когда по возвращению с кладбища участники моют руки в воде, принесенной с чистого, то есть нестого источника, используя одно мыло и полотенце, которые впоследствии выбрасываются.

²³ Так, например, в кратком представлении различными группами цыган, проживающих в Косово (гурбеты, владарская метагруппа), элементов свадебной обрядности мы находим следующее: «Правила, которые относятся к свадьбе, кодифицированы махримэ (mahrimo)».

²⁴ Yoors Y. Die Zigeuner. Frankfurt/M; Berlin; Wien: Ullstein, 1982.

²⁵ Социальная дифференциация в цыганских сообществах построена по принципу «Мы»-«Они», и отношения между этими модусами в традиционных цыганских группах (например, у отдельных групп владарской (калдераша, лавара и т.д.), северной (мануш и т.д.), балканской метагрупп) регламентированы традиционной системой установлений. См., например: Gypsy

Law Romani Legal traditions and Culture. – London, 2001; Williams P. Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead. – Chicago; London, 2003.

²⁶ Gypsy Law Romani Legal traditions and Culture. – London, 2001. Одним из центральных элементов системы является институт брака, и, соответственно, некоторые аспекты отношений между модусами можно проследить, исходя из наличествующих норм в контексте эндогамных или экзогамных браков.

²⁷ Šerif Fejzulović, Preševo Muslim, 1928 // Saitović-Lukin B., Todorović D., Đorđević D.B., Osmani I., Vučković Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs, Romano Vakeriba kotar Anglunomeribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya. – Niš, 2005. – С. 169.

²⁸ П. Вильямс уловил в своей работе ту специфику *mulengre placi* (мест, отмеченных смертью), которая находит место в религиозной повседневности цыган – мануш. Он тонко подмечает, что места и предметы, связанные прежде всего с умершими, лучше выделяют и репрезентируют пространство мануш в окружающем пространстве макросообщества. Williams P. Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead. – Chicago; London, 2003. – С. 17-23.

²⁹ О *Gadho* (о гаджо) – слово цыганского языка, обозначающее «не цыгана» (имеет различные звучания в зависимости от диалекта).

³⁰ Uhlik R. Five tales from Bosnia. Journal of the Gypsy Lore Society, third series, – 23. – Edinburgh, 1944. – С. 99.

³¹ Zorica Bakić, Tasković/G/Han/, Orthodox, 1928// Saitović-Lukin B., Todorović D., Porpevic D.B., Osmani I., Vučković Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs, Romano Vakeriba kotar Anglunomeribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya. – Niš, 2005. – С. 169.

³² Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой. – СПб., 2006. – С. 76.

³³ Под переходными состояниями мы здесь имеем в виду периоды календарных праздников, этапы жизненного цикла, обряды, связанные с природными явлениями, дневные и годовые солнечные циклы и т.д.

³⁴ Phonogrammarchiv, Austrian Academy of Sciences, B 39531A (excerpt); recorded by Mozes F. Heinschink among Serbian Kalderaš in Vienna. Date: 1990.

³⁵ В фольклоре различных групп цыган на Балканах широко представлен мотив «нечистого» покойника, который по тем или иным причинам возвращается в «этот» мир и может продолжать свой род. Дети («дхампир» («dhampir»), рожденные от живой женщины и вампира, являются медиаторами, полагаются «нечистыми», то есть способными обращаться с сакральными объектами. То же относится и к людям, рожденным в «нечистые» дни недели (например, в субботу), или обладающим определенными антропологическими характеристиками. См. Vukanović T. Romi (Cigani) u Jugoslaviji. – Vranje, 1983. – С. 316-319.

³⁶ См.: например: Voso Zachari Tells His Tale // Tong D. Gypsy Folktales. – San Diego; New York; London, 1989. – С. 211-216, Vukanović T. Romi (Cigani) u Jugoslaviji. – Vranje, 1983. – С. 298–325.

³⁷ Представления о сакральном пространстве и времени в связи с феноменом смерти у группы мануш проанализированы в работе «Mare Mule: The Dead among the Living» Vukanović T. Romi (Cigani) u Jugoslaviji. – Vranje, 1983. – С. 21–23.

³⁸ Soske o Del si dur amender – Why God is far from us// Tong D. Gypsy Folktales. – San Diego; New York; London, 1989. – С. 784–787.

³⁹ Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой. – СПб., 2006. – С. 68.

⁴⁰ Tong D. Gypsy Folktales. – San Diego; New York; London, 1989. – С. 77.

⁴¹ Интервью от 13.01. 2009; Картонный город, Газела, Белград, Сербия, информант: этническая самоидентификация – ашкали, мусульманин по вероисповеданию (записано Трофимовой К.П.).

⁴² Золотые мониста: Сказки и песни цыган. – М., 1992. – С. 256.

⁴³ Два библијска мотива у предању наших Цигана... – С. 87–93.

⁴⁴ См., например: The vampire // Groome F.H. Gypsy Folk Tales. – London, 2008. – С. 129.

⁴⁵ В различных источниках мы можем найти описание такого перехода: так, Бог спускается к людям и поднимается обратно на небеса, души умерших возвращаются на землю (поднимаются или спускаются), демоны вылезают из потаенных, темных мест, поднимаются из воды, из-под воды, из-под льда, из-под моста и т. д. Схематическое описание низшей демонологии у цыган Юго-Восточной Европы см. Vukanović T. Romi (Cigani) u Jugoslaviji. – Vranje, 1983.



Башарин П.В.

ВЫРАЗИТЬ НЕВЫРАЗИМОЕ

(шатхи как модель парадоксального мышления)

Аннотация. В данной статье рассматривается феномен экстатических речений (шатхийат) в суфийской традиции. Мистик, пребывающий в экстатическом состоянии, использует шатхи, демонстрируя, что его природа полностью растворяется в Боге. Важной проблемой являются речения, лишённые экстатического характера, но классифицируемые в суфийской традиции как шатхи.

Ключевые слова: экстатические речения, ал-Халладж, Ружбихан Бакли, экстаз, опьянение, да'ва, илтибас, такфир, зандака.

Термину «парадокс» нужно дать тщательное определение, а языком парадоксов нужно пользоваться обдуманно.

«Парадоксальный» – значит существующий «вопреки мнению», то есть вопреки мнению конечного разума...

Принять этот парадокс – это значит принять не абсурд, но состояние охваченности силой того, что врывается в наш опыт свыше.

П. Тиллих, «Систематическая теология»¹.

Логика парадокса, равно как и возможность вербального выражения того, что не подлежит словесному, давно привлекала внимание исследователей: религиоведов, историков, философов, психологов. Феномен особой речевой экспрессии известен не только мусульманской культуре. Т. Изутцу сравнивал суфиев с даосами². Предпринята масса исследований этого феномена на европейском материале³. Исходя из него, К. Эрнст сравнивает фигуры исламских и западноевропейских средневековых мистиков (св. Иоанна Крестного, св. Франциска, св. Терезы Авильской)⁴. М. Шimmel назвала суфийские парадоксы коанами. С коанами же их открыто сравнил Эрнст⁵. В настоящее время известно большое количество работ, посвященных анализу речевой экспрессии мистиков. Р. Отто, В. Стейс, С.Т. Катц, Ф.Дж. Стрейндж, Р. Мур и др. посвятили ряд монографий разработкам метода описания основных механизмов логики парадокса в традиционной культуре. Одной из последних является монография С. Сепалы, посвященная парадигмальному анализу экстатических речений сирийских христиан и суфиев⁶.

Подавляющая часть наследия ранних суфиев экстатического направления составляют так называемые *шатхи* – экспрессивные речения, произносимые мистиками в состоянии экстаза⁷. Сам термин – производное от глагола *шатаха* – 'быть в движении, бурлить, будучи стесненным берегами (о реке)'. Впервые полноценное объяснение термину дал Абу Наср ас-Саррадж (ум. 378/988) в *Китаб ал-лума*⁸. Он трактует это как волнение, потрясение и сравнивает сам глагол с глаголом *харака* – двигаться. Вот его определение: «Кажущееся странным выражение, описывающее экстаз (*ваджд*), подобный разливам по своей силе»⁸. *Шатх* – бурление

реки-души, стесненной телесными берегами. «Бог сотворил сердца своим поверенным (*аулийа*’). Он позволил тем, кто имеет духовный опыт (*мутахаккикун*), возвышаться в восхождении, ступень за ступенью, и многократно раскрывать состояние (*хал*) и стоянку (*макам*), которая скрывает поддерживает их до этого. Тогда каждый из них излагает истину, которую он находит и испытывает через глубину своего сердца (*сирр*), но он делает это через свой индивидуальный язык и присущий ему стиль, так как к этому моменту он не замечает, что мог бы иметь лучшее состояние, нежели то, которого он достиг. Он должен полностью уподобиться этому. Появляется желание достичь лучшего состояния. Так, от этапа к этапу, до цели целей, до конца, который превосходит все завершения»⁹.

Рузбихан Бакли (ум. 606/1209) также связывает глаголы *шатаха* и *харака*. Это – «... движение тайн сердца» (т.е. тех тайн, вместилищем которых служит сердце), когда набирает силу восторг (*ваджд*), свет манифестации поднимается в сердцевину (*самим*) их тайн, для управления (*мубашарат*), раз-облачения (*мукашифат*), упрочения (*истихкамат*) духов в светах откровения (*анвар-и алхам*)... заставляя подняться огонь страсти (*шаук*) к извечному возлюбленному (*ма’шук-и азали*), пока не достигнет завесы величия и не придет в мир блеска»¹⁰.

Подобным образом обосновывает *шатхи* ‘Абд ал-Карим ал-Джили (ум. 1428): «Истинный Всевышний проявляется рабу проявлением. Истина этого проявления вызывает в нем потребность претендовать на нее, так, что от него начинают исходить *шатхи*»¹¹.

Таким образом, с течением времени суфии начинают объяснять феномен *шатхов* не только как процесс, проходящий исключительно внутри человека, но как Божественное проявление и эманацию, направленную в сердце человека. В этом можно видеть влияние доктрины Ибн ‘Араби – внимание из внутреннего мира переключается на весь космос.

Приведенная ниже информация никоим образом не претендует на полноту, поскольку задачей данной статьи является не написание очерка истории развития *шатхов*¹², но только схематичное описание логики развития парадоксального мышления в мусульманской культуре.

Ранние *шатхи* являлись обращениями мистиков к Богу и не содержали в себе главной составляющей классических *шатхов*. Суфии находили *шатхи* еще в Коране и в хадисах. Так, Джа‘фар ас-Садик (ум. 148/765) считал *шатхами* коранические диалоги Моисея с Богом¹³. Таким образом, он утверждал, что они могут проявляться в диалоге. Модель *шатха* прослеживается в *хадисах кудси* – экстракоранических откровениях, содержащих речь Бога от первого лица¹⁴. Например: «Посланник Божий, да благословит его Бог и приветствует, сказал: “Бог всемогущий и великий сказал: «Я – [с] моим рабом, когда он думает обо Мне. Я с ним, когда он поминает меня...”»; «Моя любовь принадлежит по праву тем, кто любит Меня»¹⁵. Самый известный из них: «...постоянно [раб Мой] приближается ко Мне посредством дополнительных молитв, пока Я не возлюблю его. Когда Я возлюблю его, то Я становлюсь его слухом, которым он слышит, Я становлюсь его зрением, которым он видит, Я становлюсь его рукой, которой он хватается, Я становлюсь его ногой, которой он ступает...»¹⁶.

Суфийская традиция приписывала *шатхи* также четырем «праведным халифам». Например, как *шатх* определяли следующее речение ‘Умара б. Хаттаба: «Мое сердце увидело Бога»¹⁷. Сподвижнику Мухаммада ‘Амиру б. Кайсу приписывали следующий *шатх*: «Я не видел в обоих мирах никого, кроме Истинного Всевышнего – хвала Ему – которого я узрел один миг (*ан*)»¹⁸.

Таким образом, первыми «авторскими» *шатхами* суфийская традиция считала описания опыта видения Бога.

Так называемые «шатхи» захидов, считавшихся суфийской традицией первыми суфиями, также описывают опыт видения Бога. Абу ‘Али ас-

Сунди: «Я был в таком состоянии, в котором был я на этой стоянке только ради себя самого, а в другой раз пришел в такое состояние, в котором был при Нем от Него и к Нему». Некоторые шатхи выглядят весьма неопределенно. «Если я обрел в сердце своем один миг (*лахза*) [единения с Богом], то убогу от победы и возлюблю [Бога] еще сильнее» (Ибрахим б. Адхам)¹⁹.

Эти *шатхи* можно охарактеризовать как переходный этап от *хадисов кудси* до собственно *шатхов*. Таким образом, на этом этапе речения еще не носят экспрессивного характера, который приобретут подлинные *шатхи*.

Наиболее известна своими экспрессивными импровизациями Раби'а ал-'Адавийа (ум. 185/801). В ее *шатхах* уже наблюдается непосредственное общение с Богом²⁰.

Я поместила Тебя в сердце своем (*фу'ад*) своим собеседником.

Я предоставила тело свое Тому, Кто возжелал воссесть со мной.

Тело мое почувствовало симпатию к собеседнику.

И возлюбленный приветил сердце мое (*калб*) в сердечной глубине (*фу-ад*)²¹.

Традиционно идею о том, что только Бог может сказать о себе «Я» связывают с идеями багдадской школы суфизма, заложенными Абу Са'идом ал-Харразом (ум. 286/899), который выдвинул теорию о существовании «я» только как «Я» Божественного и его соотнесенности с истинной природой Бога (*хакк*)²². Осознание Бога как единственного реального субъекта привело к тому, что некоторые экстатические суфии стали произносить речения от Его имени. Так появились *шатхи par excellence*. В суфийскую экстатическую практику их ввел Абу Йазид ал-Бистами (ум. 261/874 или 264/877-78). Многие его речения носили заведомо провокационный характер, в том числе самый знаменитый его *шатх*: «Преславен я! О, как я велик! (*субхани субхани ма а'зама ша'ни*)»²³. Не менее известны: «Я здесь трон Бога»²⁴, «Я Бог, нет богов кроме меня, поклоняйтесь мне!», «Я собрал вместе благочестие обителей небес и семи земель, наполнил ими подушку и подложил эту подушку себе под голову»²⁵.

Такая провокационная форма, выделяющая манеру ал-Бистами, объясняется связями его идей с идеями маламатийи – движения, возникшего в IX в. в Нишапуре и ставившего во главу угла борьбу против показной неприкрытой набожности, которая рассматривалась ими как лицемерие и многобожие (*ширк*). Показному благочестию маламатийи противопоставляла искренность (*ихлас*) и праведность (*сидк*). Сторонники маламатийи не только скрывали свою религиозную практику, но и публично совершали поступки, вызывавшие общественное осуждение и порицание. Они полагали полную ничтожность человека перед Богом. Руководствуясь искренностью, они совершали действия, идущие против общепринятых норм. В силу этого маламатийа не принимала суфийский метод полного упования на Бога. Она ставила целью очищение сердца от всего мирского с помощью собственных усилий, отрицая достижение чистоты через практику духовных состояний (*ахвал*)²⁶.

Ал-Халладж (казнен в 309/922) стал первым суфием, чьи *шатхи* носят не беспорядочный, случайный характер, но четко вписаны в его систему. Экспрессивные речения составляют львиную долю письменного наследия суфия. Самым важным считается *шатх* «ана-л-Хакк» (Я есть Истинный (Бог)). Среди других наибольший интерес представляют следующие: «Я будто бы я, я будто бы Он, или Он будто бы Я», «Будто бы Он, будто бы оно, будто бы оно, будто бы Он, будто бы Он, будто бы Он, будто бы Он, будто бы оно, будто бы оно, будто бы Он, будто бы Он»²⁷ и пр. Большинство *шатхов* имеют стихотворную форму. С ал-Халладжа начинается отсчет возникновения литературного жанра *шатхийат*. Самым важным и знаменитым стихотворным *шатхом* является следующий:

Я тот, кто страстно любит, и тот, кто страстно любим мною – я!

Мы – два духа, воплотившиеся в одном теле ²⁸ ...

Рузбихан Бакли в своем *Шарх-и шатхийат* привел ряд халладжийских *шатхов* (45 пассажей) ²⁹.

После ал-Халладжа своими *шатхами* прославились аш-Шибли (ум. 332/946), Абу Са'ид Майхани (ум. 440/1049) и пр. ³⁰.

Рузбихан Бакли, прозванный *шайх аш-шаттах*, посвятил разбору и комментированию *шатхов* мусульманских авторов свой главный труд – *Шарх-и шатхийат*. Он собрал 192 *шатха* 55 мистиков от Ибрахима б. - Адхама до Абу Са'ида Майхани ³¹. Вослед традиции первые шатхи он привел из текста Корана и хадисов, затем несколько *шатхов* «праведных халифов» (Абу Бакра (ас-Садика), 'Умара б. ал-Хаттаба (ал-Фарука), 'Али б. 'Аби Талиба (ал-Муртада), 'Усмана б. 'Аффана (Зу Нурайна)) и одного из сподвижников пророка Мухаммада – 'Амира б. Кайса. Затем следуют речения подвижников (захидов) и суфиев: Абу 'Али ас-Синди, Ибрахима б. Адхама, ал-Бистами, Зу-н-Нуна, Шаха Шуджа', ал-Джунайда, [Абу] 'Амра ал-Макки, Абу-л-Хусайна ан-Нури, Абу Са'ида ал-Харраза, Абу-л-Хусайна ан-Нишабури, Абу Мухаммада Рувайма, Йусуфа б. ал-Хусайна ар-Рази, Абу Хамзы ал-Хорасани, Сумнуна ал-Мухибба, Сахля ат-Тустари, Абу Бакра ал-Каттани, Абу-л-Хусайна ал-Музаййина, Ибн 'Ата', Абу 'Абд Аллаха Субайхи, Али б. Сахля ас-Суфи, Абу-л-Хусайна ал-Бунани, Абу 'Амра ад-Димашки, Абу-л-Хайра ат-Тинати, Абу Бакра аш-Шибли, Абу Бакра ал-Васити, Абу-л-Касима ан-Насрабази, Абу-л-'Аббаса ас-Саййари, Абу 'Али ад-Даккака, Абу-л-Хусайна ал-Харакани, Джа'фара ал-Хизза', Абу Йахьи аш-Ширази, Хишама б. 'Абдана аш-Ширази, 'Али б. Шалуйа, Абу-л-Хусайна б. Хинда ал-Кураши, Бундара б. Хусайна, Абу Сахля ал-Байдави, Абу Музахима аш-Ширази, 'Али ал-Ма'ини, Абу Бакра ат-Тамастани, Ибрахима ал-А'раджа, Абу 'Али ан-Наурибати, ал-Халладжа, Абу-л-Гариба ал-Исфахани, Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра Майхани, ал-Хусри. Наибольшим количеством речений выделяются: ал-Бистами, аш-Шибли, Абу Бакр ал-Васити, ал-Халладж.

С Ибн 'Араби (ум. 638/1240) в *шатхах* начинает доминировать интеллектуальная экспрессия. *Шатхи* превращаются в аллегории.

Начиная с ал-Джунайда (ум. 298/910), «умеренный» суфизм, опасаясь гнева традиционалистов, начинает осуждать практику экстатических высказываний. Двойственную позицию по этому вопросу занимал Ибн 'Араби (ум. 638/1240) – не одобряя их официально, он вместе с тем известен как автор множества *шатхов* ³².

Абу Хамид ал-Газали (ум. 505/1111) впервые разделил *шатхи* на два вида. К первому относятся экстатические речения, носящие экстравагантный характер. Это прилюдные выкрики, сопровождающиеся такими поступками, как разрывание одежды. Они крайне предосудительны. Второй вид *шатхов* не произносится во всеуслышание. Такова была практика Иисуса ³³.

Богословы резко осуждали практику *шатхов*, считая их сатанинским наущением ³⁴. Главным пунктом критики становилось учение о воплощении Божественного в тварном (*хулл*), которое, якобы, и отображалось в них ³⁵. Критике подвергалось также притязание, следующее из них ³⁶. Особенно известны критикой *шатхов* Ибн Таймиййа, Ибн ал-Джаузи.

Так, по вопросу дозволенности *шатхов* разошлись две линии суфизма – «крайнего», главным оформителем которого стал ал-Халладж, и «умеренного», проповедовавшего учение только узкому кругу посвященных. Довольно часто суфизм разделяют на умеренный и крайний (экстатический), исходя из факта наличия *шатхов* в наследии конкретного суфийского мыслителя.

На основании *шатхов* можно проследить основную логику развития арабо-мусульманского мистицизма, четко вписанного в классическую трехчленную схему суфийского пути ал-Халладжем – аскеза, пассивное очищение, *таухид*, что позже стало называться *шари‘ат-тарикат-хаккат*. *Шатхи* появляются при переходе от второго состояния к третьему.

Суфии объясняли феномен *шатхов* как Божественное проявление и эманацию (файд, таджалли), направленную в сердце человека.

Еще один важный момент – экстатические речения предполагают притяжание (*да‘ва*) на познание истины и на любовь к Богу. Претензия является важнейшим условием постижения Бога. Только в силу ее наличия человеку открывается Творец³⁷.

На этом этапе происходит полный отказ от рассудка, предназначенного для постижения тварных вещей и не могущего отличить подвергающуюся верификации истину от лжи. Речь мистика трансформируется. Потерявший человеческие атрибуты мистик становится воплощением божественной речи. На третьем этапе в рамках истины открываются сокрытые до этого истинные имена вещей. Обыденный язык становится непригодным для описания Божественной истины. Правильный язык – язык пророков и святых, язык иносказаний, отражающих подлинные реалии, открывающиеся в свете истины. Этот язык – суть *шатхи*.

Согласно ал-Халладжу, именно такое состояние обрел Мухаммад во время ночного путешествия из Мекки в Иерусалим (*исра‘*): «Измени речь и скройся от иллюзий, удались от рода человеческого и от людей, порви с ним нить и порядок, будь влюбленным с безумной страстью. Внимай, чтобы воспарить между горами и холмами, горами понимания и холмами мира, чтобы увидеть то, что видишь, и ты начнешь рьяно поститься из заповеданной мечети»³⁸.

Л. Массиньон дает следующее определение халладжийскому *шатху*: «Происходит диалог между смиренной поглощенной душой и Божественной высшей мудростью. Тогда душа выбирает слова для выражения ее (мудрости) полноты при ее временной истинности и вслушивается в сокрытость святых повествований. Затем душа исправляет свой язык согласно этим повествованиям. На основе суфийского единства зиждется внешняя сторона шатха, это мольба о взаимности, которая побуждает двух возлюбленных к обмену положения одного на положение другого. Душа побуждается к выражению в форме первого лица. Для этих целей ничто так не подходит возлюбленному так, как он сам»³⁹.

Только так возможен диалог между очищенной душой мистика и божественной высшей мудростью. На этом принципе основаны разговоры с Богом у Джа‘фара ас-Садика. Мольба о взаимности побуждает двух возлюбленных, Бога и мистика, поменяться ролями. Поскольку человеческое я на этот момент уже пропадает, мистик выражается от лица Бога: «Преславен я! О, как я велик!», «Я здесь трон Бога» (ал-Бистами), «Я есть Истинный (Бог)» (*ана-л-Хакк*), «Ваши времена обрываются, лишь у моего времени нет ни конца, ни начала!» (*аш-Шибли*): «Под этим рубищем нет никого, кроме Бога!» (*Абу Са‘ид Майхани*) и т.д.⁴⁰

Шатху сопутствует состояние запутанности (*илтибас* ал-Халладжа, *кудурат* ал-Васити, ср. с *хайра* у Ибн ‘Араби) как констатация призрачности и обманчивости творения. Состояние запутанности противопоставляется состоянию уверенности (*йакин*). В процессе проявления (*таджалли*) Бог оказывается вне всякой уверенности. По отношению к внешнему миру мистик становится безумным (*маджнун*), ибо он оказывается за его пределами.

Важными аспектами *шатхов* являются неверие (*куфр*, *такфир*) и ересь (*зандака*), в которых с самого начала обвинялись произносившие их

суфии. Однако, с другой стороны, уже с ал-Халладжа произносящие *шат-хи* мистики начинают называть неверными и еретиками себя сами.

Природу «неверия» в экстатическом суфизме исследовал К. Эрнст. Он сделал вывод, что обвинение в неверии является негативным аспектом единобожия в рамках совпадения противоположностей (*conscientia oppositorum*)⁴¹. Вера (*оман*) является первой ступенью на пути приближения к Богу. Можно сказать, что речь идет об «онтологическом», а не вербальном неверии.

Ал-Халладж противопоставил онтологическое неверие закону (*шари‘ат*) на том основании, что на этапе мистического единобожия закон становится скрытым неверием, а онтологическое неверие – явным познанием: «Совершенство влюбленных [происходит] от неверия»⁴²; «Скрыл от тебя Бог явное закона (*льаго‘а*) и раскрыл для тебя истину неверия. А ведь явное закона – это скрытое неверие, а истина неверия – это явное познание»⁴³.

Истинный *таухид* является скрытым многобожием (*ширк хафи*): «Утверждающий единство своего Господа Всевышнего укрепляется сам. А тот, кто укрепляется сам, приходит к скрытому многобожию»⁴⁴.

Я не верил в религию Бога. Неверие необходимо для меня.

А у мусульман это [считается] отвратительным⁴⁵.

Неверие и вера как противоположности совпадают в истине: они различаются только с точки зрения названия, а с точки зрения истины между ними нет разницы⁴⁶.

Для приближения к Богу неверие по своему статусу выше, чем святость⁴⁷. Однако онтологическое неверие не означает, что мистик становится неверующим и противопоставляется верующим.

Наиболее детально доктрину об онтологическом неверии разрабатывал ‘Айн ал-Кузат. Он выделил четыре стадии:

- 1) явное неверие (*куфр-и захир*);
- 2) неверие души (*куфр-и нафс*) относится к состоянию Сатаны (*Иблис*);
- 3) неверие сердца (*куфр-и калб*) относится к состоянию Мухаммада;
- 4) истинное неверие (*куфр-и хакики*) относится к Богу и характеристике состояния единобожия⁴⁸.

Именно он первым уравнивал неверие и уничтожение в Боге (*фана’*) с состоянием, в котором совпадают все противоположности. Из этого следует логическое построение, отождествляющее пребывание в Боге (*бака’*) с верой, а уничтожение в Боге – с неверием⁴⁹. Первое, таким образом, демонстрирует метод «умеренных» суфиев, второе – экстатических⁵⁰.

Соотношения различных видов онтологического неверия в экстатическом суфизме наиболее четко определил аш-Шибли: «Тот, кто отвечает [на вопрос] об утверждении Божественного единства [словесным] выражением – безбожник (*мулхид*), кто указывает на Него – дуалист (*санави*), кто показывает на Него – идолопоклонник, кто говорит о нем – глупец, кто молчит о нем – невежда, кто полагает, что он уже приготовлен – далек, а кто вместе с Ним – потерялся»⁵¹.

Отсюда притекает полисемия *шатхов*. Начиная с ал-Халладжа, шатхи постоянно прибегают к метафорическим образам: птиц, мотылька и свечи, неопалимой купины (*шаджара*). Они используются в дидактических целях в ходе проповеди ученикам.

Некоторые из этих образов заимствуются из Корана. Например, четыре птицы Авраамовы (Кор. 2.260): Бог повелел Аврааму для демонстрации Своего могущества поместить части расчлененных птиц на каждой горе, и по его зову они явились: «Если ты хочешь понять то, на что я указал – “возьми четырех птиц и собери их себе”, ибо Истинный не полетит»⁵².

Начиная с ал-Халладжа (*Китаб ат-тавасин*), появляется популярный позже образ мотылька и свечи как символ единения мистика с Богом: «Мотылек порхает вокруг светильника до утра, возвращается к себе подобным и сообщает им самым любезным образом о своем состоянии. Затем он радуется, жеманничая, одержимый пылом в достижении совершенства. Свет светильника – это знание истины, и его жар – это истина истины (*хакикат ал-хакика*), а достижение его – это Истинный истины (*Хакк ал-хакика*). Он не удовлетворяется светом его и жаром его, пока не бросится в него полностью. Ему подобные ожидают его прихода. А он сообщил им о созерцании (*назар*), когда не удовольствовался известием (*хабар*). Но в то время он становится гибнущим, уменьшающимся, рассыпающимся, он остается без образа (*расм*), тела, имени (*исм*) и признака (*васм*). В каком смысле он вернется к себе подобным? И в каком состоянии, после того, как он получил? Таким стал тот, кто достиг этого и перешел к созерцанию, он перестал нуждаться в известиях. И тот, кто достиг созерцаемого, перестал нуждаться в созерцании»⁵³.

Знаменитый сюжет – описание птицы как символа ищущего Бога. Впервые он встречается в знаменитом *шатхе* ал-Бистами. Дошло несколько его версий. Первая арабская версия была включена ал-Кушайри в его *ар-Рисала*, более развернутая персидская версия приведена Рубиханом Бакли в *Шарх-и шатхийат*. Поскольку последняя никогда не приводилась в русском переводе, ее мы и приводим ниже: «Я стал птицей в единстве (*вахданиййат*), тело которой из единичности (*ахадиййат*), а оба крыла – из постоянства (*даймумиййат*). Я несколько лет летел в воздухе качества (*кайфиййат*), пока не попал в воздух. После того, как я пребывал в этом воздухе, я летал в нем сто тысяч тысяч раз, пока не попал на площади предвечности. Я увидел там дерево единичности [неопалимую купину?]: его корень во времени вечности, ветвь – в воздухе бесконечности. Плод этого дерева был великим (*джалал*) и красивым (*джамал*) [атрибуты Бога]. Я отведал плода от этого дерева, а после увидел Благого. Это все был обман в обмане. Эта стоянка выше, чем первая стоянка, поскольку там мистическое познание вышло из врожденного качества единобожия (*таухид*). То есть, моя душа стала душой и телом мистического познания. Я полетел на крыльях света единения и единичности в безначальность и бесконечность. После того, как я вышел из себя и единичного бытия, Истинный облек меня в деяние постоянства, одарил телесной вечностью, отыскал перья единичности от себя и на себе. Чтобы в вечности вечности воспарила птица вечности. Она устремила, чтобы соединиться с истиной. После истины я устремился в пустыню сути сути качества. Чтобы сжечь на сильном огне свои крылья и погибнуть (*мута-лаши шудам*) в пламени свечи безначальности. Самость самостей была брошена в первое изменение. Меня бросили в море, не имеющее возникновения, в самости атрибутов. Я уничтожился в атрибутах. Я был одарен плодами пребывания (в Боге) с дерева вечности. Моя растерянность пришла к многочисленным растеряностям. После уничтожения мной овладело пребывание. Я облекся в одеяние знания. С помощью знания я упал в мистическое познание. Чтобы увидеть оком мистического познания пустыню неопределенности. Чтобы я узнал – все, что видел, было мной самим, а не Истинным. Запутанность проявления (*таджалли*) была в святости. Очищение (*танзих*) было в действии коварства (*макр*). Местопребыванием (*ватанат*) были мыслями. Мысли были неверными речениями (*куфриййат*). Истинный был Истинным, а меня не было»⁵⁴.

У ал-Халладжа в *Китаб ат-тавасин* встречается схожий сюжет: «Я видел птицу из птиц суфиев с двумя крыльями. Она отрицала мою славу, когда пребывала в полете. Она спросила меня о чистоте, а я сказал ей:

«Обрежь свои крылья ножницами гибели (*фана*'), иначе ты не последуешь за мной». Она сказала: «Я лечу на крыльях». Я сказал ей: «Горе тебе! Нет ничего подобного Ему, и Он слышащий и видящий». Тогда в тот день она упала в море понимания и утонула»⁵⁵.

Бахджат ал-асрар аш-Шаттанафви приводит цитату 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. 561/1166), который разрабатывает этот же образ: «Разум некоторых познавших – птица, которая вылетела из гнезда дерева его формы. Поднялась она в небо, разрезая ряды ангелов. Она стала соколом из соколов мира (*мулк*), который окружают океаном самости. «Человек сотворен слабым»⁵⁶. Но он не находит в небе то, на что можно поохотиться. И когда показывается добыча, «я увидел Господа моего»⁵⁷. Возросло его смущение при словах его искомого: «Куда бы вы не повернулись – там лик Бога»⁵⁸. Он опустил в яму на местности для обретения драгоценного сокровища – огня на дне морей. Он обернулся мысленным взором, но не увидел ничего, кроме следов. Он сосредоточился, но не нашел в двух мирах ничего, кроме своего возлюбленного. Он пришел в восторг и изрек языком опьянения своего сердца: «Я есть Истинный!». Он запел голосом, отличающимся от известных человеку. Он громко защебетал в саду бытия так, как не подобает сынам Адама. Звук его голоса подверг его кончине. Он зазвучал в глубине его сердца (*сирр*): «О Халладж! Ты веришь, что твоя сила и могущество от тебя самого? Скажи – сейчас замещение для всех познавших: «Цель для влюбленного – уединение с [Ним] Одним»⁵⁹. Скажи: «О Мухаммад! Ты господин истины! Ты человек-самость бытия! На пороге двери твоего познания склонились выи познавших. В заповедном месте твоего величия располагаются границы всего тварного!»⁶⁰.

Только посредством метафорического поля можно постичь пласты вербальной культуры и перейти к сентенции «Я есть Он, Он есть Он». Именно с этого периода начинается отсчет возникновения литературного жанра *шатхийат*, который обрел широкий размах в персидском суфизме.

Рузбихан Бакли попытался описать топику *шатхов*, т.е. самые распространенные концепты и образы, которыми пользуются суфии, прибегающие к *шатхам*.

Новая, поэтическая топка появляется уже в *Макамат ал-кулуб* 'Абд ал-Хусайна ан-Нури (ум. 295/907): огонь, вода, сад, океан⁶¹. Именно в *Шарх-и шатхийат* Рузбихан Бакли реализовал переход на принципиально новую топику, заменившую уже привычную терминологию, заимствованную из изящной литературы – мистической персидской поэзии, которой были чужды сухие построения. Происходит синтез привычного суфийского лексического инструментария с поэтической топикой, который порождает сложные для обыденного восприятия метафорические образы. Приведем несколько примеров: «Птицы духов в пространстве без времени и места переходят в актуальное состояние в излиянии (файз) истины управления (мубашарат)»; «Птицы Божественной природы (лахут) приносят тайну Божественной природы во дворец человеческой (насут)»; «Для птицы временное – это клетка, которая есть действие. Она не склюет только одно зернышко из кучи временной меры (макадир). В гнезде Симурга проживают и мошки. Но что такое комарик перед лицом грозных бурь? Какой силой обладает зыбкая паучья нить в стене (запирающей) Гога (йа'-джудж)?»; «Духи и тела в быстроте стремления не вкушают из этих чаш и этих источников ни капли. Это была достохвальная стоянка. Края этого моря посещают птицы души, роняющие изредка перлы перлов «Я есть Истинный» и «Преславлен я»»⁶².

Одной из причин такой инновации была необходимость переход на язык, непонятный непосвященным, вследствие опасений обвинения в неверии (куфр) и ереси (зандака), которого суфии опасались после расправы над

ал-Халладжем. Такие *шатхи* перестают провоцировать богословов и власти на расправу. Они превращаются в «язык сокрытого» (лисан ал-гайб).

С этого периода речевая экспрессия переходит на принципиально новый язык (Ахмад ал-Газали, Рузбихан Бакли, ‘Айн ал-Кузат), а позже облекается в изящную литературную форму (Ибн ал-Фарид, Фарид ад-Дин ‘Аттар, Фахр ад-Дин ‘Ираки, Джалал ад-Дин Руми).

Попытки обоснования со стороны суфиев речевой экспрессии посредством ее разъяснения в научных трактатах приводят к печальным результатам. Так, ‘Айн ал-Кузат, читавший лекции по этим вопросам в медресе в 533/1138-1139, был повешен на воротах этого медресе.

Однако далеко не все *шатхи* вписываются в схему. К. Эрнст замечает, что и П. Нвия и Л. Массиньон, опираясь на наследие только отдельных суфиев, пытались на их основе выдвинуть единую схему – *шатх*, как способ коммуникации между очищенной душой мистика и божественным Абсолютом⁶³. Между тем сам он занимается философской рефлексией над *шатхами* только нескольких суфиев – ал-Халладжа, ‘Айн ал-Кузата, Рузбихана Бакли, уделяя мало внимания ранним, дохалладжийским *шатхам*.

Рузбихан Бакли называет *шатхами* даже не прямые обращения к Богу, а просто суждения о Нем известных захидов. Рузбихан называет *шатхами* также и слова, вовсе не отличающиеся внутренней экспрессией, например, просто ответ какого-либо авторитетного суфия на вопрос. *Шатхи* Абу Са‘ида Майхани не содержат никакой экспрессии а в подавляющем числе случаев содержат ответы на вопросы о суфизме и суфийской практике (например, кто такой познавший), или же размышления о возможности постижения природы Бога. *Шатхи* ал-Джунайда такого же характера. Возникает вопрос, считать ли их *шатхами*? Под определение, данное Рузбиханом, они подходят. То есть не каждый *шатх* носит экспрессивный характер. Таким образом, одно из двух – либо эти изречения не являются *шатхами* вообще, тогда неясно, на каком основании поздние суфийские авторы включали их в число *шатхов*, либо же мы имеем дело с «неэкстатическими *шатхами*», до сих пор ускользавшими от внимания исследователей.

Учитывая высказанные замечания, можно построить следующую схему развития *шатхов* до (Ибн ‘Араби):

1. *Шатхи* захидов и ранних суфиев (не содержат личного обращения к Богу).
2. *Шатхи* ар-Раби‘и ал-‘Адавийи, Абу-л-Хусайна ан-Нури, Сумнуна (обращение к Богу)
3. *Шатхи* ал-Бистами, ал-Халладжа, ал-Васити (появляется специфическая топика, возникают и разрабатываются первые сюжеты). Параллельно развиваются не экспрессивные *шатхи* (ал-Джунайд, ‘Амр ал-Макки, Абу Са‘ид ал-Харраз, Абу Мухаммад Рувайм, Сахл ат-Тустари).
4. Появление новой топика и выработка нового языка: Ахмад ал-Газали, Рузбихан Бакли, ‘Айн ал-Кузат.

Библиографический список

1. Акимушкин О.А. Маламатийа // Ислам: Энциклопедический словарь / Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский, С.М. Прозоров. – М., 1991. – С. 155–156.
2. Кныш А. Д. Шатх // Ислам: Энциклопедический словарь... – М., 1991. – С. 294–295.
3. Тиллих П. Систематическая теология. – Т. 1. – М.; СПб., 2002.
4. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригириной, А.С. Раппопорт. – М., 1999.

5. 'Afifi A. Al-Malamatiyya wa-s-sufiyya wa ahl al-futuwwa. – al-Qahira, 1364/1945.
6. Akhbar al-Hallaj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'islam / publié, annoté et traduit par L. Massignon et P. Kraus. 3-e éd. reconstr. et comp. par L. Massignon. – P., 1957.
7. Algar H., de Jong F., Imber G. H. Malamatiyya // The Encyclopaedia of Islam, CD-Rom Edition. – Leid., 1999. – Vol. 6. – P. 223b.
8. Arberry A.J. Bistamiana // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – 1962. – Vol. 25, Issue 1-3. – P. 28–37.
9. 'Attar, Farid ad-Din. Tadhkirat al-awliya' / Ed. by M. Este'lami. 11 ed. Teheran, 1379/2000.
10. 'Ayn al-Quzat Hamadani. Musannafat / Ed. by 'A. 'Osseyran. – Teheran, 1341/1962. – Vol. 2.
11. Badawi 'Abd ar-Rahman. Šatahat as-sufiyya. – al-Qahira, 1949. – Vol. 1.
12. al-Baghdadi. Al-Farq bayna-l-firaq. 3 ed. – Bayrut, 1977.
13. al-Bayhaqi, Abu Bakr A'mad b. Husayn b. 'Ali. Al-Arba'un as-sughra / ed. by Abu Bakr Ishaq al-Huwayni al-Athari. – Bayrut, 1408/1988.
14. al-Bukhari, Muhammad b. Isma'il Abu 'Abd Allah al-Ju'fi. Al-Jami' as-sahih / Ed. by M. Dib al-Bagha. 3 ed. – Bayrut, 1407/1987. – Vol. 4, 6.
15. Corbin // Ruzbehan Baqli Shirazi. Sharh-e shathiyat / ... publiée avec une introduction en français et un index par H. Corben. – Teheran, 1374/1995.
16. Dabashi H. 'Ayn al-Qudat Hamadani and the intellectual Climate of his Times // History of Islamic philosophy / Ed. by Nasr S. H. – Oxf., 2002.
17. Ernst C. W. Words of ecstasy in Sufism. – Albany, 1985.
18. Ernst C.W. Mystical Language and the Teaching Context in the Early Sufi Lexicon // Mysticism and Language / Ed. by S. T. Katz. – Oxf., 1992. – P. 181–201.
19. al-Ghazali. Kitab ihya' 'ulum ad-din. – al-Qahira, 1358/1939. – Vol. 1,4.
20. al-Hallaj, Aboû al Moghîth al 'osayn ibn Manšoûr. Kitâb al tawâsîn... texte arabe... avec la version persane d'al Baqlo / pub. par L. Massignon. – P., 1913.
21. al-Hallaj, Abu-l-Mughith al-Husayn b. Mansur. Diwan al-Hallaj / ed. by K.M. ash-Shaybi. – Baghdad, 1404/1984. – P. 77–78.
22. Ibn Hibban, Abu Hatim Muhammad. Sahih / ed. by Jbu'ayb al-Arana'ut. 2 ed. – Bayrut, 1414/1993. – Vol. 2.
23. Ibn al-Jawzi. Kitab an-namus fi talbis Iblis. – Bayrut, 1368/1990.
24. al-Isbahani, Abu Nu'aym Ahmad b. 'Abd Allah. Hilyat al-awliya'. – Bayrut, 1405/1985. – Vol. 10.
25. Izutzu T. A comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taosism. – Tokyo, 1966-67. – Vol. 1-2.
26. James W. The Varieties of religious Experience. A Study in human Nature. – N.Y., 1958.
27. al-Jurjani, 'Ali b. Muhammad b. 'Ali. At-Ta'rifat. – Bayrut, 1405/1985.
28. Massignon L. Recueil des textes inédites concernat l'histoire de la mystique en pays de l'Islam. – P., 1929.
29. Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2 ed. – P., 1954.
30. al-Munawi, 'Abd ar-Ra'uf. Kawakib ad-duriyya fi tarajim as-sadat as-sufiyya aw Tabaqat al-Munawi al-kubra. – al-Qahira, [s. a]. – Vol. 1.
31. Muslim b. al-Hajjaj, Abu-l-Husayn. Sahih / ed. by M.F. 'Abd al-Baqi. – Bayrut, [s. a.] – Vol. 4.
32. Nwyia P. Exégèse coranique et langage mystique. – Beyrouth, 1970.
33. Ritter H. Die Ausprüche des Bayezid Bistami. – Wiesbaden, 1954 (Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi).
34. as-Sarraj, Kitab al-luma' / ed. dy R.A. Nicholson. – L., 1914.
35. Seppälä S. In Speechless Ecstasy: Expression in Classic Syrian and Sufi Literature. – Helsinki, 2003.

36. at-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir. Tafsir. – Bayrut, 1405/1984. – Vol. 27.

37. Underhill E. Mysticism, a Study in Nature and Development of Mans spiritual consciousness. 12 ed. – N.Y., 1961.

¹ Тиллих П. Систематическая теология. – М.: СПб., 2002. – Т. 1. – С. 60.

² Izutzu T. A comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taosism. – Tokyo, 1966-67. – Vol. 1-2.

³ James W. The Varieties of religious Experience. A Study in human Nature. – N.Y., 1958; Underhill E. Mysticism, a Study in Nature and Development of Mans spiritual consciousness. 12 ed. – N.Y., 1961.

⁴ Ernst C.W. Words of ecstasy in Sufism. – Albany, 1985. – P. 138–139.

⁵ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. – М., 1999. – С. 19; Ernst, ibid. – P. 138

⁶ Seppälä S. In Speechless Extasy: Expression in Classic Syrian and Sufi Literature. – Helsinki, 2003.

⁷ Вопрос о статусе *шатхов* в суфийской традиции получил достаточное освещение в работах Л. Маасиньона, П. Нвии, А. Корбена, К. Эрнста. Историю освещения вопроса со ссылками на литературу см в: Ernst, 1985. – P. 4. См. также: Ernst C.W. Mystical Language and the Teaching Context in the Early Sufi Lexicon // Mysticism and Language / ed. by S. T. Katz. – Oxford, 1992. – P. 181–201.

⁸ as-Sarraj, Kitab al-luma', ed. by R.A. Nicholson. – L., 1914. – P. 375.

⁹ Corbin // Ruzbehan Baqli Shirazi. Sharh-e shathiyat / ... publiée avec une introduction en français et un index par H. Corben. – Teheran, 1374/1995. – P. 8.

¹⁰ Baqli, ibid. – P. 57.

¹¹ Massignon L. Recueil des textes inédites concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam. – P., 1929. – P. 149.

¹² Более подробную информацию по этому вопросу см. в: Ernst, 1985. – P. 8–24.

¹³ Nwiyā P. Exégèse coranique et langage mystique. – Beyrouth, 1970. – P. 179–180; Ernst, 1985. – P. 10–11.

¹⁴ Ernst, 1985. – P. 9.

¹⁵ Muslim b. al-Hajjaj, Abu-l-Husayn. Sahih / ed. by M.F. 'Abd al-Baqi. – Bayrut, [s. a.] – Vol. 4. – P. 2061, 2067; Ibn Hibban, Abu Hatim Muhammad. Sahih / ed. by Ъбу'ayb al-Arāna'ut. 2 ed. – Bayrut, 1414/1993. – Vol. 2. – P. 338.

¹⁶ al-Bayhaqi, Abu Bakr A'mad b. Husayn b. 'Ali. Al-Arba'un as-sughra / ed. by Abu Bakr Ishaq al-Huwayni al-Athari. – Bayrut, 1408/1988. – P. 75.

¹⁷ Baqli, ibid. – P. 68.

¹⁸ Ibid. – P. 74.

¹⁹ Ibid. – P. 76, 77.

²⁰ Badawi 'Abd ar-Rahman. Šatahat as-sufiyya. – al-Qahira, 1949. – Vol. 1. – P. 17. Massignon, 1929. – P. 6–9.

²¹ al-Munawi, 'Abd ar-Ra'uf. Kawakib ad-duriyya fi tarajim as-sadat as-sufiyya aw Tabaqat al-Munawi al-kubra. – al-Qahira, [s. a.] – Vol. 1. – P. 202.

²² Nwiyā, 1970. – P. 212, 231–310. Massignon, Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2 ed. – P., 1954. – P. 302–305.

²³ as-Sarraj, 1914. – P. 390.

²⁴ Ibid. О *шатхах* ал-Бистами см.: Ibid. – P. 375–409; Arberry A.J. Bistamiana // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – 1962. – Vol. 25, Issue 1-3. – P. 28–37; Ritter H. Die Aussprüche des Bayezid Bistami. – Wiesbaden, 1954 (Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi); Badawi, 1949.

²⁵ 'Attar, Farid ad-Din. Tadhkirat al-awliya' / ed. by M. Este'lami. 11 ed. Teheran, 1379/2000. – P. 163, 170–171.

²⁶ О маламатии см.: Акимушкин О.А. Маламатийа // Ислам: Энциклопедический словарь / Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский, С.М. Прозоров. – М., 1991. – С. 155–156; Algar H., de Jong F., Imber G. H. Malamatiyya // The Encyclopaedia of Islam, CD-Rom Edition. – Leid., 1999. – Vol. 6. – P. 223b. О связях маламатийи с суфизмом см.: 'Afifi A. Al-Malamatiyya wa-s-sufiyya wa ahl al-futuwwa. – al-Qahira, 1364/1945.

²⁷ al-Hajjaj, Aboû al Moghoth al osayn ibn Manşour. Kitāb al þawāsîn... texte arabe... avec la version persane d'al Baqlô / pub. par L. Massignon. – P., 1913. – P. 18, 77.

²⁸ Diwan al-Hallaj / ed. by K.M. ash-Shaybi. – Baghdad, 1404/1984. – P. 77–78.

²⁹ Baqli, 1374. – P. 373–454.

³⁰ См.: Кныш А. Д. Шатх // Ислам: Энциклопедический словарь... – М., 1991. – С. 294–295.

- ³¹ Baqli, *ibid* ; Ernst, *ibid*. – P. 15–20.
- ³² Кныш, там же.
- ³³ al-Ghazali. *Kitab ihya' 'ulum ad-din*. – al-Qahira, 1358/1939. – Vol. 1. – P. 42-45; Ernst, *ibid*. – P. 14.
- ³⁴ Ibn al-Jawzi. *Kitab an-namus fi talbis Iblis*. – Bayrut, 1368/1990. – P. 414-424; al-Baghdadi. *Al-Farq bayna-l-firaq*. 3 ed. – Bayrut, 1977. – P. 414–466.
- ³⁵ Ernst, 1985. – P. 27, 100–101.
- ³⁶ Ibn al-Jawzi. *Ibid*. – P. 464.
- ³⁷ al-Ghazali. *Ibid*. – Vol. 1. – P. 42, Vol. 4. S- P. 320, 323; al-Jurjani, 'Ali b. Muhammad b. 'Ali. *At-Ta'rifat*. – Bayrut, 1405/1985. – P. 167.
- ³⁸ al-Hajjaj, 1913. – P. 34.
- ³⁹ Massignon, 1954. – P. 99.
- ⁴⁰ См.: Кныш А. Д. Шатх // Ислам: Энциклопедический словарь / Г.В. Милославский, Ю.А. Петросян, М.Б. Пиотровский, С.М. Прозоров. – М., 1991. – С. 294–295.
- ⁴¹ Ernst, 1985. – P. 63–72.
- ⁴² *Diwan al-Hallaj*, 1404. – P. 47.
- ⁴³ Akhbar al-Hallaj. *Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'islam* / publié, annoté et traduit par L. Massignon et P. Kraus. 3-e éd. reconstr. et comp. par L. Massignon. – P., 1957. – P. 63.
- ⁴⁴ *Ibid*. – P. 93.
- ⁴⁵ *Ibid*. – P. 99; *Diwan al-Hallaj*, 1404. – P. 39.
- ⁴⁶ Akhbar al-Hallaj, 1957. – P. 53.
- ⁴⁷ *Ibid*. – P. 14.
- ⁴⁸ 'Ayn al-Quzat Hamadani. *Musannafat* / Ed. by 'A. 'Osseyran. – Teheran, 1341/1962. – Vol. 2. – P. 209–212; Ernst, 1985. – P. 80; Dabashi H. 'Ayn al-Qudat Hamadani and the intellectual Climate of his Times // *History of Islamic philosophy* / Ed. by Nasr S. H. – Oxf., 2002. – P. 421–422.
- ⁴⁹ Ernst, *ibid*. – P. 81–83.
- ⁵⁰ Эта концепция демонстрируется 'Айн ал-Кузатом на примере его световой теории, где Бог представлен, как свет света, в котором совпадают все противоположности. Свет веры – белый свет Мухаммада (на котором основано небо), свет неверия – черный свет Сатаны (на котором основана земля). Первый свет красоты Бога (*джамал*), второй – свет Его величия (*джалал*) [*'Ayn al-Quzat*, 1341. – P. 212–213, 258; Ernst, *ibid*. – P. 76–79, 83; Dabashi, *ibid*. – P. 423].
- ⁵¹ al-Isbahani, Abu Nu'aym Ahmad b. 'Abd Allah. *Hilyat al-awliya'*. – Bayrut, 1405/1985. – Vol. 10. – P. 74.
- ⁵² al-Hajjaj, 1913. – P. 27.
- ⁵³ *Ibid*. P. 16–18.
- ⁵⁴ Baqli, *ibid*. – P. 80–81.
- ⁵⁵ al-Hajjaj, 1913. – P. 30–31.
- ⁵⁶ Кор. 4:27.
- ⁵⁷ Начало ряда хадисов. См., например: at-Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir. *Tafsir*. – Bayrut, 1405/1984. – Vol. 27. – P. 48; al-Bukhari, Muhammad b. Isma'il Abu 'Abd Allah al-Ju'fi. *Al-Jami' as-sahih* / ed. by M. Dib al-Bagha. 3 ed. – Bayrut, 1407/1987. – Vol. 4. – P. 1624; Vol. 6. – P. 2696.
- ⁵⁸ Кор. 2:115.
- ⁵⁹ У этой цитаты из ал-Халладжа огромное количество разночтений.
- ⁶⁰ Massignon, 1929. – P. 104–105.
- ⁶¹ Nwyia, 1970. – P. 334–348.
- ⁶² Baqli, *ibid*. – P. 17, 22, 86, 501.
- ⁶³ Ernst, *ibid*. – P. 4.

НАЧАЛО ОБНОВЛЕНИЯ ЯПОНСКОГО БУДДИЗМА В XII-XIII вв. И ДВИЖЕНИЕ ЗА ВОЗРОЖДЕНИЕ УСТАВОВ И ЗАПОВЕДЕЙ¹

Аннотация. В статье обсуждается движение за восстановление монашеской дисциплины в японском буддизме XII-XIII вв. – его предпосылки, а также его первые шаги, связанные с деятельностью Дзитихан (1089-1144) и Гэдацубо: Дзё:кэй (1155-1213). В приложении помещен перевод «Записи пожелания досточтимого Гэдацу о возрождении уставов и заповедей».

Ключевые слова: японский буддизм, виная, Дзитихан, Дзе:кэй.

В истории религий Японии на конец XI – начало XIII в. приходится сразу несколько важных событий. Это время «правления из молельни» (*инсэй*), когда на высшую власть в державе притяжали отрекшиеся государи, принявшие монашество. Они успешно теснили регентов и канцлеров из рода Фудзивара, прежде правивших от имени императоров. Крупные храмы и святилища² с их обширными поместьями и собственными войсками занимали в сложившейся системе многовластия место одной из трех властей – наряду с чиновной и военной знатью. В смутах XII в. храмовые войска принимали деятельное участие – и несли потери: воины рода Тайра в 1180 г. сожгли старейшие храмы Японии в городе Нара. По итогам междоусобных войн в конце XII в. установилось воинское правление – сёгунат Камакура. В 1221 г. военные власти при поддержке части чиновной знати положили конец «правлению из молельни», но владетельные «храмовые дома» по-прежнему сохранили за собой большое влияние.

Все острее становится вопрос: когда же и как монахи могут занимать своим прямым делом, поддержанием Закона Будды? И в чем, собственно, состоит это дело? Начиная с VIII в. основной задачей буддийской общины в Японии считалась «защита страны» – обряды ради благополучия государя и державы. На «таинствах», прикладных наставлениях по отдельным обрядам, в X-XI вв. сосредоточились почти все буддийские школы Японии.

Вместе с тем все большую роль в буддийской общине начинают играть не исполнители обрядов, а проповедники. В пору смут все более насущной становится задача не только использовать Закон Будды ради «пользы и выгоды в здешнем мире» за счет обрядов, но и объяснять его мирянам, учить простым способом буддийского подвижничества, подходящим для разных людей – чиновников, воинов, простолюдинов. Часто такими учителями становятся не монахи крупных храмов, а отшельники.

В конце XII в. и в XIII в. в Японии появляется сразу несколько новых буддийских движений: одни выступают за «исключительное» почитание будды Амида (Хо:нэн, Синран), другие – за строгое подвижничество Дзэн (Эйсай, До:гэн), третьи – за безраздельное служение «Лotosовой сутре» (Нитирэн). Обычно именно такие движения обсуждают, когда говорят о новом японском буддизме эпохи Камакура (1192–1333). Однако в это же время, и даже несколько раньше, появляются не менее значимые движения. Об одном из них и пойдет речь в этой статье. Это движение за возрождение монашеских уставов и заповедей (*кайрицу фукко*:).

Как должен вести себя монах, чтобы по праву зваться монахом? Этот вопрос так или иначе обсуждают все японские буддийские мыслители XII-XIII вв. Ответы могут быть разными смотря по тому, какие задачи для монаха считаются главными. Многие считают: наступила пора «конца Закона», время упадка буддийского учения и неизбежного распада об-

щины, никто из монахов уже не способен соблюдать требования устава. Однако некоторые наставники верят, что противостоять «злому веку» можно и нужно, и пытаются возродить общину – или создать ее заново.

В Японии монашеская дисциплина никогда не была единой для всех школ. Соответственно, различались и уставы (*рицу*, санскр. *виная*), и монашеские посвящения. Школы города Нара³ следовали «Четырехчастному уставу»⁴. Он восходит к общинным правилам индийской школы Дхармагуптака и содержит 250 заповедей для монахов и 348 для монахинь. С конца VI в., когда в Японии появилась монашеская община, и до середины VIII в. единообразия уставов на островах не было. Мирской закон о монахах и монахинях начала VIII в. предписывал монахам в государственных храмах жить по уставу, хотя некоторые требования закона расходились с общинными правилами: так, главным источником пропитания монаха по закону должна была быть не милостыня, а казенное жалование⁵. При этом оставалось неясным, какой устав следует взять за основу общинной жизни, по какому из уставов проводить посвящения. В 730-х гг. было решено пригласить из Китая знатоков общинного устава и наладить должную передачу заповедей. В 736 г. в Японию прибыл Даосюань (702–760); он стал давать наставления по уставам в японских храмах. Считается, что его спутником был Бодхисена родом из Индии: он участвовал в посвящениях японских монахов, и тем самым молодая островная община наследовала пратимокшу от учеников самого Будды. А в 754 г. на острова с большим трудом добрался Цзяньжэнь (688–763). Он основал первый в Японии помост для посвящений (*кайдан*) при главном храме страны – То:дайдзи в Нара. Этот помост стал главным местом посвящений по «Четырехчастному уставу». Позже было учреждено еще два помоста в отдаленных провинциях: при храме Кандзэондзи на острове Кю:сю: и при храме Якусидзи в земле Симоцукэ. В городе Нара Цзяньжэнь основал храм То:се:дайдзи, где монахи должны были углубленно изучать устав; так было положено начало школе Рицу.

И Даосюань, и Цзяньжэнь, кроме посвящений по «Четырехчастному уставу», проводили также обряды вручения «заповедей бодхисаттвы» (*босацукай*), основанные на «Сутре о сетях Брахмы»⁶. Эти 58 заповедей предназначены и для монахов, и для мирян. Уставные заповеди описывают устройство общины, сложившееся еще в Индии, и нацелены в основном на правильный образ действий самого монаха. А «заповеди бодхисаттвы» отражают обиход общины в Китае и описывают, скорее, взаимодействие монаха с его мирским окружением, в том числе с родителями и с государственной властью.

В начале IX в. Сайтё: (767–822), основатель школы Тэндай, сделал «заповеди бодхисаттвы» не дополнительными, а главными для своей школы. По учению Сайтё:, уставные заповеди задают правила для самосовершенствования, а «заповеди бодхисаттвы» предписывают подвижничество ради других – а потому подходят для монахов, несущих государственную храмовую службу. По Сайтё:, у всех жителей Японии способности «совершенны», а значит, японцы могут сразу обратиться к милосердному служению стране. Принять посвящение по «заповедям бодхисаттвы» монах школы Тэндай должен был не после основного обучения, а до него⁷.

В школе Сингон, также основанной в начале IX в., монахи принимали уставные посвящения на помосте при храме То:дайдзи и там же получали грамоты. Однако гораздо большую роль в Сингон играли не эти посвящения, а последующие, при которых ученику вручали «тайнства», то есть наставления по конкретным обрядам. Таких «тайных» посвящений было много разных видов и разных уровней; гораздо важнее оказывалась не причастность к общине в целом, а принадлежность к одной из линий передачи обрядовых знаний.

Существовали и особые тайные «заповеди *самая*» (*саммая-кай*). Здесь санскр. *самая* можно перевести как «соответствие» монаха тому будде, бодхисаттве или другому почитаемому существу, с кем он соединяется в ходе обряда и чьи чудесные силы призывает на помощь людям. «Заповеди *самая*» восходят к «Сутре о Великом Солнечном будде»⁸ и задают правила для отношений монаха не только с другими людьми, но также с буддами и всеми почитаемыми. Важнейшую роль здесь играют два требования: не отказывать нуждающимся в обряде и не передавать обрядовые знания непосвященным. С середины IX в., по мере развития «тайнств» в школе Тэндай, в ее работе тоже все большее место начинают занимать «тайные» посвящения. Их же часто принимают и монахи из храмов города Нара.

Сказанное выше относится к «служилым монахам» (*кансо:*), для кого храмовая служба была основным делом жизни. Они поступали на обучение подростками, примерно тогда же, когда их сверстники начинали готовиться к чиновничьей службе в мирских училищах. Но было много и таких мирян, кто в конце жизни принимал монашество не затем, чтобы служить в храме, а просто молился за своих близких, живя в семейной молельне, или дома, или странствуя по разным храмам. Этих монахов называют «покинувшими мир», «отшельниками» (*тонсэйсо:*). Порой в отшельники уходили и молодые люди, почему-либо решившие бросить мирскую жизнь, но не искавшие храмовой карьеры.

На протяжении всей эпохи Хэйан (IX–XII вв.) разные авторы отмечают весьма вольное отношение служилых монахов к заповедям. «Истинные записи Японии в пору правления трех государей»⁹ в сообщении от 865 г. описывают обряд монашеского посвящения и замечают, что в наступившем веке почти никто из монахов не понимает разницы между соблюдением и нарушением заповедей; это бесчестит и их наставников, и мирские власти. Правда, в это же время Аннэн в школе Тэндай разрабатывает учение о заповедях, где говорится, что понимание их сути важнее их буквального соблюдения¹⁰. На беспутство монахов – от высших общинных чинов до рядовых – сетует ученый-сановник Миёси-но Киёюки (847–918): по его суждению, это грозит бедствиями в стране, и он просит принять меры, чтобы к государственным обрядам допускали только монахов, соблюдающих заповеди¹¹. По «Требованиям Рёгэн, главы Тэндай»¹² можно видеть, в какой упадок пришла монашеская дисциплина в школе Тэндай в X в. Рёгэн (912–985) строго запрещает монахам пьянство, излишества в еде, драки, ношение оружия и т.д.¹³.

Впрочем, в памятниках изящной словесности эпохи Хэйан монахи, соблюдающие устав, вызывают жалость, а не только восхищение: людям из столичных чиновных семей монашеская видится слишком тяжелой и неприятной.

Начиная с XI в. и в монашеских, и в мирских текстах все чаще звучит убеждение: век «конца Закона» уже наступил, невозможно требовать от монахов строгой жизни по всем заповедям. Этот подход особенно четко выражен в «Записях при свете светильника о конце Закона»¹⁴: заповедей больше нет, поэтому и нарушить их невозможно; монахи остаются монахами лишь по названию и обличию, но и таких монахов следует чтить.

К рубежу XI–XII вв. линии передачи «тайнств» разветвились настолько, что сразу в нескольких школах монахи берутся за восстановление единого обучения. Такую задачу ставит Какубан (1095–1143) в школе Сингон. Похожую установку можно проследить в тексте школы Тэндай XII в. – «Собрании главных нитей исконной основы». Вместе с тем и Какубан, и неизвестные составители «Собрания главных нитей» ведут речь скорее о знаниях, которые должен усвоить каждый монах, и об обрядах, которые ему нужно совершать, а не о правилах монашеской дисциплины¹⁵.

Уже в XII в. в японской монашеской общине ставится вопрос о «возрождении уставов и заповедей». Оно включает несколько задач:

1. Изучить тексты уставов и толкования к ним, разобраться, что же именно было забыто.

2. Выяснить, кто в японской общине имеет право зваться монахом, а кто нет; восстановить правильный порядок монашеских посвящений, должную преемственность от учителей к ученикам.

3. Попытаться на деле соблюдать один из уставов.

4. Поскольку жизнь по уставу не мыслилась как самоцель, а главной целью все же была забота о других, нужно было решить, какое монашеское служение выбрать: защиту страны в целом, помощь отдельным людям (и кому именно), наставления и проповеди, моления и чтения сутр, чудотворные обряды, приносящие ту или иную «пользу в здешнем мире», и т.д.

Считается, что о «возрождении уставов и заповедей» первым заговорил Дзитихан (1089–1144)¹⁶.

Дзитихан происходил из рода Фудзивара (к этой семье принадлежали регенты и канцлеры, а также почти все государыни). Дзитихан начинал монашеское обучение в храме Ко:фукудзи в городе Нара – родовом храме Фудзивара, который одновременно был одним из самых крупных храмов в государственной общине, одним из самых могущественных «храмовых домов». В Ко:фукудзи Дзитихан освоил учение школы Хоссо:. Он обучался также «тайнствам» под руководством наставников из школы Сингон и уже подростком участвовал в придворных обрядах. Кроме того, Дзитихан изучал руководство школы Тэндай по почитанию будды Амида.

По преданию, Дзитихан долго искал себе учителя, который смог бы пройти с ним тексты по уставам и заповедям, но не нашел такого человека. Тогда он вознес моление божествам Касуга, родового святилища Фудзивара, и увидел сон: чистый поток воды по бронзовому желобу тек от храма То:се:дайдзи к реке Наканокава. Проснувшись, монах отправился в этот храм, но нашел его в запустении; на храмовом подворье, превращенном в огород, трудился лишь один монах (он тем самым нарушал устав, ведь крестьянский труд заповедями запрещается). Расспросив монаха, Дзитихан увидел в нем знатока уставов и принял он него посвящение. Свой храм Дзитихан основал близ Наканокава в 1112 г.; там он изучал тексты канона, посвященные толкованию устава, давал наставления по ним и проводил посвящения.

В «Правилах принятия заповедей в молельне при помосте для посвящений храма То:дайдзи»¹⁷ Дзитихан указывает, что следование буддийскому учению – основа для защиты страны, и эта основа расшатывается при ненадлежащем соблюдении заповедей. Далее Дзитихан приводит выдержки из разных толкований уставов. В городе Нара начала XII в. все эти правила были почти наверняка не осуществимы на практике. Монахов, ведущих «чистую жизнь», в среде служилого монашества почти не было.

Другая работа Дзитихан – «Закон принятия заповедей бодхисаттвы» представляет собой подборку цитат из сочинений китайских и корейских наставников¹⁸. Главным источником здесь служит учение о заповедях бодхисаттвы, которое разработал Сюаньцзан (ок. 600–664) в китайской школе Фасян (чью традицию продолжает японская школа Хоссо:). Дзитихан опирается на тексты, вошедшие в «Собрание, пробуждающее просветленное сердце»¹⁹, составленное в Китае на рубеже VII–VIII вв. Примечательно отличие между подходами Сюаньцзана и Дзитихан – первый молит, чтобы его заслуги от соблюдения заповедей помогли всем живым существам возродиться на небе Тушита близ будущего будды Майтрейи, а Дзитихан в своей молитве говорит об их возрождении в стране Высшей Радости у будды Амитабхи (Амида).

Известно, что Дзитихан нередко в качестве учителя устава проводил обряды монашеского посвящения для знатных особ. Так, в 1140 г. он постриг в монахи бывшего канцлера Фудзивара-но Тададзанэ (1078–1162).

Почитание будды Амида Дзитихан обсуждает в «Записках о подвижничестве в пору болезни»²⁰ (1134 г.). Здесь он пишет, что даже на смертном ложе нужно стараться не нарушать заповеди: не лгать, не гневаться, не хулить Закон Будды, и конечно, не убивать себя (недопустимы и самоубийство как таковое, и отказ от лечения и от молитв об исцелении). «Тайный» обряд, обращение к Светлому государю Неподвижному (яп. Фудо:мё:о:, санскр. Ачаланатха), может помочь сжечь дурные страсти в огне подвижничества. Как и другие приверженцы амидаизма, Дзитихан говорит, что в предсмертный час нужно сосредоточиться на образе будды Амида. Однако о возрождении в «Чистой земле» у него речи нет – он обсуждает лишь единение человека и будды.

У Дзитихан попытки возродить монашескую дисциплину и почитание будды Амида вполне сочетаются между собой. В эпоху Камакура у приверженцев «старых» школ сохранится этот подход, тогда как новые амидаистские движения будут исходить из того, что в пору «конца Закона» соблюдать заповеди бессмысленно – или невозможно.

На рубеже XII–XIII вв. движение за возрождение уставов и заповедей продолжает Гэдацубо: Дзё:кэй (1155–1213)²¹. Как и Дзитихан, он принадлежал к роду Фудзивара. Его дед деятельно участвовал в «Смуте годов Хэйдзи» (1159 г.), отец был сослан – а дядя стал монахом в храме Ко:фукудзи под именем Какукэн²². Под его руководством Дзё:кэй проходил монашеское обучение. После сожжения храмов города Нара в пору междоусобной войны между родами Тайра и Минамото (в 1180 г.) Дзё:кэй жил в нескольких горных храмах, подчиненных Ко:фукудзи, хотя и возвращался в Нара и в Столицу для проведения государственных обрядов. По свидетельствам современников, этот монах с тихим голосом славился как один из достойных и мудрых людей, редких в «последнем веке».

Сохранилось около тридцати сочинений Дзё:кэй в жанре «руководств к чтением» (*ко:сики*), где описаны обряды почитания Амида и других будд, а также бодхисаттв, богов святилища Касуга и других почитаемых существ. Обряды по таким руководствам совершали монахи в небольших храмах для простых мирян. В каждом из «руководств» Дзё:кэй говорит, что описываемый обряд – наилучший, самый простой и действенный. При этом Дзё:кэй известен как один из главных противников Хо:нэн (1133–1212) – основателя учения об «исключительном» почитании будды Амида. Согласно этому учению, нужно лишь возглашать имя Амида, а все прочие обряды бесполезны в «последнем веке». Дзё:кэй спорит с Хо:нэн в «Прошении храма Ко:фукудзи»²³. Он настаивает, что существуют разные виды подвижничества для разных людей, и отрицать их многообразие нельзя – как нельзя принижать Будду Сякамуни, «родных богов» и прежних наставников.

Один из упреков Дзё:кэй, обращенных к Хо:нэн, был таким: «исключительное» амидаистское учение допускает любые вольности в поведении монахов. Хотя сам Хо:нэн и некоторые его сторонники строго соблюдают заповеди, но по смыслу их учения получается, что дурных монахов в «последнем веке» должно быть много – а нет ничего хуже, чем объявлять такое положение правильным (превращать «описательную» норму в «предписательную»).

В 1200-е гг. Дзё:кэй сам берется за возрождение монашеской дисциплины. Сохранилась запись обета, который принесли Дзё:кэй и несколько его единомышленников из храма Ко:фукудзи; перевод этого текста публикуется ниже.

Насколько известно, усилия Дзё:кэй не имели большого успеха. Мудзю: Итиэн (1226–1312) в «Собрании песка и камней»²⁴ рассказывает:

«Печалюсь о том, как мало осталось людей, соблюдающих зарок, покойный ныне досточтимый Гэдацу из храма Касаги пришел к глубокому убеждению: надо восстановить правила и уставы, сообразные Закону. Он выбрал шестерых подходящих людей. И стали они по его слову блюсти заповеди, держать зарок. Но, видно, не ко времени это было: не хватило у них сил. Был среди прочих монахов один подходящий человек: в молельне под названием Дзё:киин он все лето изучал уставы, точно по заркам справлял все обряды²⁵. Когда лето кончилось, он перестал блюсти зарок, больше не жил по правилам. Но с тех пор у некоторых ученых монахов сердце пробудилось, и людей, соблюдающих уставы, в мире стало больше. Досточтимый, принося свой обет, должно быть, этого и хотел».

Впрочем, хорошее знание устава порой резко расходилось с делами. Мудзю: Итиэн продолжает:

«Среди тех шестерых монахов был один, имя его за давностью лет забылось. Зарок он больше не держал, заповеди нарушал, в своей монашеской келье жил вместе с несколькими мальчишками, а старые правила забросил. Однажды он послал мальчишек на реку Саогава ловить рыбу. Ученики развели костерок и варили рыбу живьем. Когда вода в котле закипела, одна рыбина выскочила, упала и стала биться на огне. Любимый ученик нашего монаха поймал ее, сполоснул в рукомойном тазу и вернул в котел. Наставник, увидев это, сказал:

– Хорошо, хорошо! Правильно делаешь! Прекрасно, когда мальчика не смущают такие пустяки.

Другой монах из той же обители снял шляпу и стал ею махать, заново раздувая огонь в очаге. И меж тем спросил:

– Это вроде бы нарушение заповедей – или нет?

Наш монах ответил:

– По заповедям слушателей голоса Будды это малый проступок, а по заповедям бодхисаттвы – большой грех!».

Завершая рассказ, Мудзю: Итиэн приводит слова Будды из «Сутры о сетях Брахмы»: «Уничтожить Закон Будды не под силу ни небожителям, ни демонам, ни приверженцам внешних путей²⁶ – потерять его могут только мои собственные будущие ученики. Когда умирает лев, звери не едят его плоть. Из тела самого льва выползают черви и пожирают его»²⁷. Оправдывать нарушение заповедей могут по-разному. Например, приверженцы «таинств» заявляют: осознав свое тождество с буддой и осуществив его в ходе обряда, подвижник может не заботиться о последствиях своих поступков, прошлых и будущих, для него, как и для будды, в мире нет препятствий. Некоторые сторонники Дзэн рассуждают иначе: когда подвижнику удастся «увидеть свою природу», все различия оказываются мнимыми, в том числе и разница между глупцом и мудрецом, праведником и нарушителем заповедей. И те, и другие вредят как себе, так и другим, постепенно губят Закон Будды.

Впрочем, в 1280-е гг., когда Мудзю: Итиэн пишет эти горькие слова, движение за возрождение заповедей продолжается. Вскоре после Дзё:кэй это движение поддержал Мё:э (1173–1232): для него строгое соблюдение уставов было неотделимо от постоянных трудов ради простых мирян, в том числе ради женщин и «неприкасаемых» (*хинин*). Затем, в XIII в. движение приобретает многих сторонников благодаря монаху Эйзэн (1201–1290), его ученикам и ученицам. Об их деятельности я надеюсь рассказать в следующих своих работах.

Библиографический список

Morrell R.E. Early Kamakura Buddhism: A Minority Report. With a Foreword by Minoru Kiyota. Fremont, 1987. – 187 p.

ТСД = Тайсё: синсю: дайдо:кё: («Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:») .– Т. 1–100. – Токио, 1960. –С. 77.

Ford J.L. *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*. – Oxford, 2006. — 336 p.

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, код проекта 11-03-00038а. Двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного.

² К концу XI в. в Японии, за редкими исключениями, буддийские храмы представляют собой одновременно и святилища богов ками; «совместное почитание богов и будд» получило повсеместное признание.

³ К ним относятся школы Рицу, Куся, Хоссо:, Санрон, Дзё:дзицу и Кёгон; см.: Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. – М.: Наука, 1987.

⁴ Яп. «Сибун-рицу», ТСД 22, № 1428.

⁵ Свод законов «Тайхорё». 702-718 гг. I-XV законы / вступительная статья, перевод с древнеяпонского и комментарий К.А. Попова. – М.: Наука, 1985. – С. 65–73.

⁶ Яп. «Боммо:кё:», ТСД 24, № 1484.

⁷ См.: Трубникова Н.Н. Сайтё о подготовке буддийских монахов в Японии // Религиоведение. – М.: Благовещенск. – 2007. – № 2. – С. 66–77.

⁸ 大日経, яп. «Дайнити-кё:», ТСД 18, № 848.

⁹ «Нихон сандай дзицуруку», 901 г.

¹⁰ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. IX-XII вв. – М.: Наталис, 2009. – С. 203–205.

¹¹ «Рекомендации в двенадцати пунктах», «Икэн дзю:ника-дзё:». См.: Миёси-но Киёюки. Рекомендации в двенадцати пунктах. Икэн дзю:ни кадзё: (914 г.) / *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности РГГУ. Выпуск XXIV. – М., 2009. – С. 68–94.

¹² «Тэндай дзасу Рё:гэн кисё:», 970 г.

¹³ Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии... – С. 233–235.

¹⁴ «Маппо: то:мё:-ки», XII в.

¹⁵ См.: Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. – М.: РОССПЭН, 2010.

¹⁶ См.: Buijnsters M. Jichiho and the Restoration and Innovation of Buddhist Practice // *Japanese Journal of Religious Studies*. – Nanzan University. – 26/1–2 (1999). – P. 39–82.

¹⁷ «То:дайди кайдан-ин дзюкай-сики», ТСД 74, № 2350.

¹⁸ «Дзю босацукай-хо:».

¹⁹ Кит. «Цюаньфа путисинь-цзи», яп. «Канхацу бодайсин-сю:», ТСД 45, № 1862. Тексты из этого же сборника в дальнейшем будут использовать Дзё:кэй и другие японские наставники, писавшие о заповедях.

²⁰ «Бё:тю: сюго:-ки».

²¹ См.: Ford J.L. *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*. – Oxford University Press, 2006.

²² Какукэн (1131–1213) известен, прежде всего, как составитель «Записок о передаче святильника в трех странах», «Сангоку дэнтю:ки», — сочинения по истории буддизма в Индии, Китае и Японии.

²³ «Ко:фукудзи со:дзё:», 1205 г. См.: Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – С. 417–433.

²⁴ «Сясэкисю:», 1279–1283 гг., сборник поучительных историй сэцува. См.: Сясэкисю: («Собрание песка и камней») / под ред. Ватанабэ Цунае // Нихон котэн бунгаку тайкэй («Большое собрание памятников классической японской литературы»). – Т. 85. – Токио: Иванами сётэн, 1966. – С. 153–154.

²⁵ Речь идет о летнем затворничестве – времени, полностью отводимом строгому подвижничеству. Оно соответствует индийскому сезону дождей; в Японии обычно считается, что оно должно длиться с полнолуния четвертого месяца до полнолуния седьмого месяца.

²⁶ «Внешние пути» – небуддийские учения.

²⁷ ТСД 24, 1009 б.

Приложение

Запись пожелания досточтимого Гэдацу о возрождении уставов и заповедей¹

После ухода Татхагаты² учителем нашим остался устав³. Среди семи разрядов учеников, вышедших из дому и живущих дома⁴, — разве кто-то не чтит заповеди?

«Устав в десяти главах»⁵ учит: «Если монах-*бхику* пренебрегает уставом, *винаей*, то даже если он читает и возглашает сутры и толкования,

абхидхарму, Почитаемый в мирах всячески порицает его⁶. Поскольку существует *вина*, постольку в мире пребывает Закон Будды». Записям, подобным этой, нет числа. Однако с течением времени они постепенно истощаются: таков непреложный естественный ход событий. Сам я тёмный и люди вокруг – темны; мы не изучаем заповедей, не соблюдаем их.

С тех пор как разделились восемь школ⁷, среди тех, кто по-разному понимает три части обучения⁸, мы в нашем храме издавна передаём учения двух школ⁹. В золотых наших залах, восточном и западном¹⁰, обитает толпа монахов: это и есть школа Устава¹¹. Наставник Цзяньчжэнь – её основатель, устав Дхармагуптаки – её главное учение; облачается она в одежды соблюдения заповедей и называется – школой Устава. Десять учителей¹², великих и малых, разнятся по положению, и выше всех мы почитаем наставника по заповедям.

Верно: в последнем веке Закон Будды не отдаляется от славы и выгоды. Но если есть приверженность уставу – значит, есть и решимость. В старину во всех храмах устав утвердили общий: он был условием прекращения нечистых деяний и пребывания в чистоте. На больших собраниях по «Сутре о Вималакирти»¹³ совершали великое дело: это было восхождение к выходу из непостоянного мира, к обретению нового тела. Прекратилось и то, и другое – куда же это годится!

Как наши предшественники из двух залов, так и приверженцы Единой колесницы¹⁴ должны поистине ценить и устав, и обряд, ведь это – целебные снадобья для нашего века! Эти прибежища внутри нашего мира – не бесполезны!

Люди, обретшие единый путь уставов и заповедей даже в древности были весьма редки. Хотя сожаления и напрасны: это в самом деле естественно для нашего времени, и пожалуй, не менее чем наполовину это ещё зависит от страны и нравов её жителей. Наши дела, во всяком случае, таковы; об остальных я не сужу.

В Южной столице¹⁵ во всех семи великих храмах¹⁶, и конечно же, в наших двух залах монах принимает заповеди от десяти учителей: всё идёт по Государеву велению, порядок весьма торжествен. Условие получения заповедей – три наставника и семь свидетелей. Пусть даже монахи-*бхикш*у нечисты, и обычаи их не соответствуют Закону, но если есть один или два человека, знающих Дхарму, это – достаточное условие для успеха! Разве это может быть впустую?

Если в наше время не будет людей, кто последует уставу, то в будущем – откуда же они возьмутся? В упадок приходит не одна только наша школа: это беда всех четырех частей общины¹⁷. Но какие бы ни нашлись способы помочь нашему горю, все равно: пусть в двух наших залах братия, ученая еще на прежний лад, прекратит утомительные распри – и станет опорой для тех, кто учится ныне!

Хотя бы один свиток книг о заповедях, хоть одно заглавие – прилежно прочтем, обучим других! Для нашего времени это в высшей степени важно; нынешнему веку это принесет большую пользу! Ведут ли речь ли о нашем храме или о горных храмах¹⁸ – порой приходится слышать, что у нас никто не сведущ в Законе-Дхарме, что записи наши не внесены в перечень¹⁹. Но это неправда! Так разве трудно будет нам возродить устав, передать его ученикам?

Я хочу одного: да снизойдут к этим пожеланиям глупца все бодхисаттвы, издревле пребывающие в мире Саха²⁰, святые мудрецы, небожители и благие боги, защищающие Закон Будды! Да оберегут они предписания Закона!

Внутренняя запись²¹:

Годы Дзэ:ган²².

Чтобы возвеличить школу Устава в храме Ко:фукудзи, а также восстановить обсуждение уставов, чтобы обустроить здесь Место пути²³, а также

побудить к переписыванию наставлений и толкований, наш досточтимый учитель записал это – и вот запись его пожелания.

Переписано в пору летнего затворничества.

¹ Перевод выполнен по изданию: Гэдацу-сё:нин кайрицу ко:гё:-гансё // Сингон-сю: Сэнню:дзи-ха дайхондзан Хо:ракудзи («Хо:ракудзи, головной храм течения Сэнню:дзи школы Сингон»). URL: <http://www.horakuji.hello-net.info/lecture/nippon/kougyougansho/kundoku.htm> (дата обращения 6. 05. 2011). Перевод подготовлен при поддержке РГНФ, код проекта 11-03-00038а.

² Татхагата – «Так Пришедший» (Нёрай), величание Будды. Речь идет об уходе Будды в нирвану.

³ «Дхарма будет вашим учителем после моего ухода» – слова Будды Шакьямуни, приводимые во многих текстах. Здесь выделяется одна из трех составных частей Дхармы – Устав.

⁴ «Семь разрядов учеников» – «вышедшие из дома» бхикшу (монахи), бхикшуни (монахини), шраманеры (послушники), шраманерики (послушницы), шикшаманы (послушницы на дополнительном обучении), а также «оставшиеся дома» упасаки (миряне) и упасики (мирянки).

⁵ «Дзю:дзу-рицу», ТСД 23, № 1435, соответствует уставу индийской буддийской школы Сарвастивада. Дзё:кэй цитирует не сам устав, а «Важные сведения к изучению уставов» (кит. «Пини таояо», яп. «Бини то:ё:») из «Нового дополненного хранилища сутр» («Мансин сандзоку дзо:кё:» 44, № 743, 310а).

⁶ «Почитаемый в мирах», Сэсон, – величание Будды.

⁷ Школы Рицу, Куся, Хоссо:, Дзё:дзицу, Санрон, Кэгон, Тэндай и Сингон.

⁸ Три части учения – санскр. шила, самадхи и праджня, то есть учения о правилах обиходной жизни, о сосредоточении и о мудрости.

⁹ «Наш храм» здесь – Ко:фукудзи. «Две школы» – Куся и Хоссо:.

¹⁰ Всего в храме Ко:фукудзи было три «золотых зала» – основной и два дополнительных, «восточный» и «западный».

¹¹ В восточном и западном залах Ко:фукудзи рядовые монахи (до:сю, «толпа в залах») изучают устав, то есть передают учение школы Рицу.

¹² «Десять учителей» – участники обряда посвящения.

¹³ «Собрания по Сутре о Вималакирти», Юима-э, проводились в храме Ко:фукудзи ежегодно в десятом месяце. На них обсуждалась «Сутра о Вималакирти», «Юима-кё:» (ТСД 14, № 474–475). См.: Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии... – С. 189–190.

¹⁴ Последователи школы Тэндай.

¹⁵ В городе Нара.

¹⁶ Храмы То:дайдзи, Сайдайдзи, Ко:фукудзи, Ганго:дзи, Дайандзи, Якусидзи и Хо:рю:-дзи.

¹⁷ Монахов, монахинь, мирян и мирянок.

¹⁸ Храм Ко:фукудзи имел в своем подчинении несколько горных обителей, в том числе храмы Касагидэра и Кайдзю:дзэндзи. В одном из этих двух горных храмов жил Дзё:кэй в пору составления «Пожелания» (в каком именно, точно не известно).

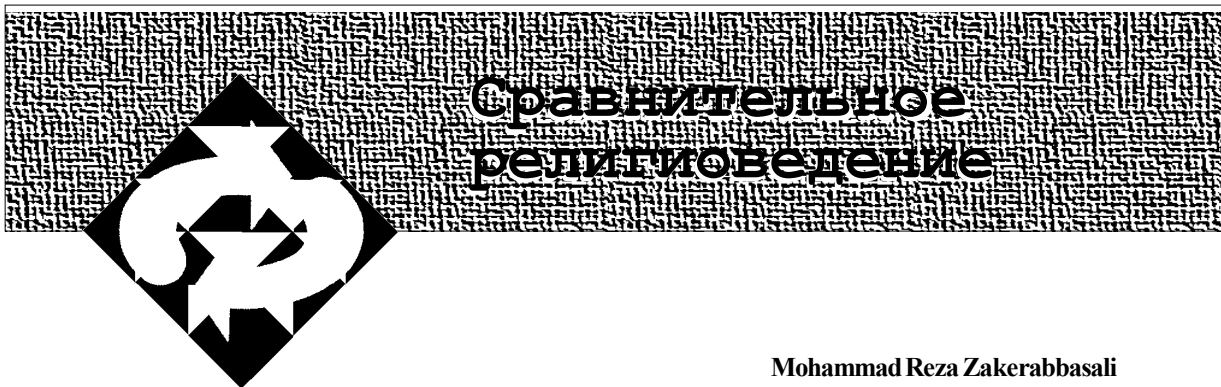
¹⁹ То есть неверно, что имеющиеся тексты брошены в небрежении.

²⁰ Яп. Сяба, наш непостоянный мир.

²¹ В таких записях указывают время и место, а иногда и цели составления буддийского текста.

²² 1207–1210.

²³ До:дзё:, место передачи учения.



Mohammad Reza Zakerabbasali

AN INTRODUCTION TO THE COMPARATIVE STUDY OF RELIGIONS IN EXPLAINING PUNISHMENT

Abstract. Comparative Theology is a modern science which has flourished since last century and has attracted the attention of the researchers. Although Muslims have been the founders of this science, the western researchers have taken special measures and tried to improve and expand this science. The goal of comparative study of religions is to examine and compare religions thoughtfully and impartially beside each other so that the followers of religion become closer to each other. Comparative theology has numerous Fields and sub-fields among which we can refer to comparative criminal laws of religions and of course less attention has been paid to them. Therefore, religion experts should try to achieve this goal.

Key words: religion, Comparative Study of Religions, Criminal Laws of Religions, Fields of Comparative study of Religion, theology.

1. Introduction

Although human being has paid attention to study of religion for a very long time and has taken many steps in this regard, the comparative study of religions has started and developed relatively late.

Comparative study of religions or the science of religions is one of the sub-fields of social sciences; such studies have been promoted since a hundred years ago and continuous attempts have been made with great seriousness, and considerable results have been achieved. Nowadays, not only has comparative study of religions become one of the courses in the academic centers, but also a lot of universities have been founded under the title of: «University of Religions and Faiths». Though Muslims have been the founders of this science (Comparative study of Religions: Jewishness, Shalabi Ahmad, p. 24), «When some wise thinkers of the West considered Eastern Religions as special and valuable inheritance of the man, Western people understood the necessity and importance of comparative study and the science of comparative Study of Religions emerged as a result... At present, the students, professors and thinkers of the World consider comparative study of religions an important subject for study» (comparative study of religions, Abootaleb Fanai, et al. p. 2). «In the twentieth century, all over the world especially in Europe and America considerable attempt have been made to codify different one-volume and multi-volume encyclopedias and dictionaries, specific for one religion, especially Jewishness, Christianity, Islam, Buddhism or religions in general and many works have been published in this regard. Among the encyclopedias that have considered religion in general «The Encyclopedia of Religion and Ethics» is older, more famous and more detailed than other encyclopedias, edited by «James Hastings (1852-1922) – the clergy researcher and the Christianity expert and the religion researcher from Scotland. This work has been published in 13 volumes during the years 1908-1926 AD and after that has been published again several times without any revision. (Study of Religion, Baha al-Din Khurramshahi, Vol.1, p. 14). Comparative study of religions and religion

researches which have started since recent decades have evolved considerably. The newest work that has been published in this regards is the Encyclopedia of religion, Mircea Eliade (editor in chief), New York, Macmillan Publishing Co; London, Collier Macmillan Publishers, 1987, Vol16. edited by Mircea Eliade which is the product of recent researches and a new attitude towards religion; and without rejecting the Encyclopedia of Religion and Ethics edited by Hastings, an independent and different work which one can say is complementary to the Encyclopedia of Religion and Ethics and more interesting to read than that. Regardless of other merits, there is this difference and advantage that contrary to the Encyclopedia of Religion and Ethics - primarily written by western people and with a Western perspective – the writers of this new encyclopedia who are more than 1400, are from all over the world and from various religions who have cooperated in writing this encyclopedia.» (Study of Religion, Baha al-Din Khurramshahi, Vol.1, p. 16). «In this work, the history of the past and present religions all over the world throughout the history has been then introduced. Naturally, religious figures, holy books, institutions, manners, rituals, rites, ceremonies, beliefs, theories and symbols, tales, expressions, concepts and also the relationship of all cultural fields such as philosophy, art, science, politics, law and ethics and the like with religion and religions categories have not been ignored. Common concepts and themes among the religions have been examined either separately or often under one general title and a comprehensive article which has several parts; for example, in a detailed article under the title of names and attributes of God, this issue has been examined in Jewishness, Christianity and Islam. (Study of Religion, Baha al-Din Khurramshahi, Vol. 1, p. 19). Unfortunately, although theologians in the fields of religious argumentation, philosophy, history, literature, culture and civilization have taken considerable steps, they have paid less attention to comparative study of laws in the religions, especially criminal law in the religions. The author of this paper has tried a little to understand and introduce this important issue by presenting articles such as: 1) Christianity from the viewpoint of the bible, Quran and Christian researchers, 2) A Short Review of Stoning in Jewishness and Islam. Therefore, comparative study of religion with various sub-field is a new science which no consensus has been reached about its results up to now and comparative study of religions with regard to different issues is a basic and real development which researchers in this field seek to do it.

2. Definition of comparative study of religion

From the viewpoint of the researcher defining the subject under study in research seems necessary and essential, because the effect of definitions on the extent and quality of a research project is undeniable. When we define comparative Study of Religions as: «Comparative study of religion is the comparative study of important aspects of religions in a completely practical form» (comparative study of religion, Abootaleb Fanai et. Al, p3). This point comes to mind whether this definition includes non-monotheistic religions or not, which of course if includes non-monotheistic religions, not only the extent of the discussion becomes vast, but also we need to look at the issue under research differently. That is because heavily religions, however numerous, have a lot of things in common which have not been hidden for comparative study of religions and this fact distinguishes heavenly religions from all religions which have been made up by human being. For example, in the bible (The Old Testament and the New Testament) and Quran, we observe a lot of legal issues between which there are many similarities, such as: the sin and offence of disrespect towards parents, which although prohibited, various punishments have been taken into account in the two religions; and of course, the strictness that exists in Jewishness with regard to legislating and implementing punishments is undeniable. Comparative study of religion is a term which extensively includes all the studies related to religions such as methods, attitudes, positions, subfields

and dimensions of religion so that it includes various branches and fields. If we define comparative study of religion in a general and comprehensive manner, it includes all heavenly and non-heavenly religions. And if we use it in monotheistic religions, we discuss the issues only from the viewpoint of references and strategies of heavenly religions such as Zoroastrianism, Jewishness, Christianity and Islam. For example, in legal sources of Jewishness, after the bible, Talmud (Oral Law) has been introduced as the second source. As when Jewish shammy was asked «How many Bibles do you have?», he answered: «Two Bibles, one written Bible, and another Bible which has been passed to us orally».(Jewishness, Christianity and Islam, Hossein Tofighi, vol 2,p237). In Islam too the second source after Quran is the tradition of the beloved prophet of Islam; Although there are a lot of differences between the two sources of Jewishness, that is Talmud and tradition, there are various similarities as well which can be discussed in another article on its own. «In fact, in comparative study of religion a person who is involved in comparative studies looks for the details of many religions and as far as possible examines the sameness of the issues which are similar or the sameness of the aspects that are common in all religions.» (Wisdom and Religious Beliefs, An Introduction to the Philosophy of Religion, Micheal Peterson et. Al, p. 23).

3. Fields in Comparative Study of Religion

Comparative Study of Religion is a term that includes all the studies related to religions such as nature, components, methods, attitudes, positions and viewpoints, the course of developments and history and is divided into various and considerable fields with regard to the number of religious subjects that exist. Philosophy of religion, religions argumentation, ethics, history of religions, psychology of religion, sociology of religion, anthropology of religion, archeology of religion, linguistics of religion, and shariah(law) are the most important fields to which theologians have paid special attention and have done considerable studies and researches in these fields. Although these fields are seriously interconnected, their characteristics distinguish them from each other and are discussed in various places. For instance, the science of religious argumentation the duty of which in customs is to defend the beliefs of religions against doubts and to answer questions «can only study and examine one part of religion and study religion in its own particular area. However, the science of religious argumentation cannot do research in all parts of religion and study religion in dimensions. This is a duty that in each field is done by a particular science so that each science studies religion in its own area and from its own special viewpoint and perspective (The Sociology of Religion, Jaber Danesh, p. 26). And the science of shariah (the laws of religion)which is one of the categories of theology discusses issues that include order and commands related to the duties and acts of human, that is dos and don'ts, such as criminal and civil laws and so on. Even the researchers of the laws of religions see themselves limited to a particular area. So that they have to express their opinions in one part of the laws of the religions and not in all of its fields. In other words, to gain valuable results the area of studies of religions should be expanded. Thus, criminal laws of religions is one of the subjects that can answer many of the questions reside in theology.

4. Methodology of Comparative Study of Religion

The study of religions is possible in two ways: the internal study and the external study. The internal study of the religion is the faithful, pious and argumentative study of the religion in which the researcher studies the religion with inner tendency and obligation and pledge, tries to defend the religion and resolves the doubts and problems raised against the religion and presents religion in accordance with wisdom and its teaching as justified and reasonable. But

external study means the pure scientific study without argumentative viewpoint, attachment to religion and partiality (Understanding the knowledge of Religion, Homayoon Hemmti, p. 44). In this study, the researcher neither seeks to defend the religion against doubts and problems nor does he seek to decorate religion with logical justifications, but examines and analyzes religion impartially with regard to various aspects. In this study, there is no limitation boundary and the researcher does not fear that the results of his research and study may show religion is not a wise option and its teaching era unreasonable. For example, when a researcher in the field of laws of religions does research about a subject such as stoning as a punishment, he tries to examine and analyze this subject from various dimensions and benefit other with his own scientific results. In the internal studies of religion, the researcher usually believes in religion and is interested in religion and his orientation in the studies is defensive in such a way that while encountering any type of problem and doubt about that religion, he does his best to resolve those problems and doubts in order to not only remove the stated problems from that religion but also present that religion as justifiable, reasonable and in line with wisdom. However, the new approach to the studies of religion is to examine and analyze the beliefs and rites connected with religion impartially. In this approach, religion is evaluated with criteria which are not connected with the religion itself but are taken from outside the religion. In other words, this new approach is the product of human's wisdom and experience. In this approach that is usually called External Study, the researcher is not motivated to remove doubts and problems from the religion under study and introduce it as logical and justifiable, but he impartially examines the strengths and the weaknesses of that religion in his studies. Hence, it can be said: The methodology of comparative theology is the external and impartial study of the religion. «It must be said that the science of religions is an empirical and inductive science and its methodology is descriptive and analytic and with emphasis on the historical course and the comparison of religious traditions. This science from one perspective is a second-order knowledge, that is, it does not deal with judging and assigning value to and determining the rightness and the wrongness of religions and it more aims at understanding and describing and analyzing than justifying and defending a belief system and a particular religious tradition».(Comparative Theology and knowledge, Homayoon Hemmati, p. 6).

5. Key Elements in Comparative Study of Religion

5.1. Epistemological Viewpoint

Comparative religion is a scientific study. In the foregoing paragraph we have indicated in an implied manner what a scientific study of religions would be like. It must not be unrealistic and biased; rather it should be factual and realistic. No point concerning any religion, either one's own or any other, is either to be overemphasized or underestimated. The comparative study of the main points of various religions must be made in a neutral and detached manner characteristic of a scientist. We have said that in making comparisons there is always a danger of swaying towards the strong points of one's own religion and weak points of others. But in a scientific study of religions, this tendency must be avoided. An attitude of objective knowledge-seeking will have to be adopted so that all sorts of preferences or prejudices for or against any religion are completely shunned. Rather to be able to carry on a really scientific study in the sphere of religions it is necessary that one is more sympathetic towards religions other than his own. Religion is a very touchy and sensitive affair and therefore even in being neutral there is always a danger of leaning towards one's own faith. To avoid this, one will have to adopt here somewhat a special kind of scientific attitude. And that is that, Instead of being completely neutral, one will have to be a bit sympathetic towards other religions. Charity towards other religions, therefore, is a necessary ingredient of the scientific study of religions. (k.N.Tiwari, 1997, p. 4.)

5.2. The Critical Approach

Criticism means the impartial evaluation of something. It is clearly understandable that in an impartial evaluation it is necessary to talk about strengths in addition to the weaknesses. As it has been said «the word criticism does not mean critique and fault-finding but it means perceptiveness and research». (The course of poem Criticism in Iran, Gholam Hossein Gholam Hosein Zadeh, p157). The goal of criticism in the comparative researches of religions and the examination of the behavioral, verbal and intellectual tenants of religion is to gain knowledge about the beauty and ugliness, the dos and don'ts. The studies the source of which is personal tendencies and oppositions or are done because of personal faith and interests of human will rarely be fruitful. In this regards by Cantwell Smith when he says, « It is the business of comparative religion to construct statements about religion that are intelligible within at least two traditions simultaneously.» The two traditions meant here are: (1) The tradition to which the appraiser belongs and (2) The tradition of the religion he is appraising. (K.N. Tiwari, 1997, p. 6). Therefore, one should bear in mind that comparative theology in addition to being an academic research which discusses various issues in a scientific framework and does not take into account the personal interests of the researcher should not avoid criticism and evaluation either. In fact, this aspect of comparative theology is very delicate and it is here that the researcher needs patience and consultation with other religions. The evaluation of religions always needs a special standard because a person is naturally tempted to consider his own religion as the basis of evaluation and it is in this case that the goal integrity of the comparative study of religions is seriously damaged. Thus, in order to evaluate or examine the religions critically, man is required to do his best and be careful so that he has an impartial approach towards each one of the religions. In any case, critical evaluation of other religions is an extremely difficult and delicate duty. It is here that a person should test his own critical and pure wisdom with the real feeling from consultation and generosity towards other religions and this is not a simple work. In any case, if comparative theology is supposed to be a useful study, we should follow the thinkers viewpoint with complete purity and seriousness.

5.3. Avoidance of Apparent Criticisms

One of the other valuable viewpoints is to avoid apparent criticisms as far as possible when we present evaluation views about other religions. Criticism and examination of religion should be done in the framework of the beliefs, ideas and practices of that very religion. For apparent criticisms, there is no limit whatsoever and all of these kinds of criticisms depend on personal beliefs, tendencies and evaluation oppositions. But this kind of criticism and examinations done because of personal tendencies and oppositions not only makes thoughts away from the main route but also they are rarely justified and optimal.

5.4. Emphasis on Common Points

Comparative studies of religion will be useful when they start with commonalities. If they do not starting with presenting the difference and emphasizing them will not have any results except wasting time. The most logical way for this kind of studies is to start on the basis of common grounds.

6. Goal of Comparative Study of Religion

The goal of comparative study of religions is to examine and compare religions with each other impartially so that the followers of religions become closer to each other and the goal is not to emphasize the weaknesses or strengths of each religion. As mentioned, without complete knowledge about the religions under discussion, one cannot achieve this goal; therefore, the first step is complete

knowledge about each religion and the next step is to put the commonalities beside each other and the third step is to pay attention to the difference of the religions so that we can prevent many of the disputes and disparities among the followers of these religions and so that they can live next to each other in an environment full of peace and friendliness. Very probably, this kind of studies cause people to have a new attitude towards various theoretical and practical aspects, and present a clear view to them. The comparative studies of religions can guide human being towards a single goal; experience has shown that human being in the course of this kind of studies can look at the issues better and more exactly and more deeply. Human's mind and thoughts work more. As Parriender has gained this knowledge about the society of Indians: «India is used to many religions and regards them as different ways to the one goal with a rare tolerance.» (C. Parriender, *Comparative Religion*, P.22.)»A.C. Bouquet, while making his aim of writing a book on *Comparative Religion* clear, asserts that is a survey and comparison of the great religions of the world.» (Tiwari. Kedar Nath, *Comparative Religion*, p. 2.)

References

1. Fanai Abootaleb et, *Comparative Theology*, publications. – Tehran, 2000.
2. Khorramshahi Baha al-Din, *Religion Research*, Two vol, The Research Center of Humanities and Cultural studies. – Tehran, 2007.
3. Tofighi Hossein, *Jewishness, Christianity and Islam*, two vol, the center for Religious Studies. – Qom, 2004.
4. Peterson, Maichel et. Al, Translated by: Naraghi Ahmad et, *Wisdom and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of the Religion*, Tarhe No Publications. – Tehran, 1998.
5. Jaber danesh, *The Sociology of the Religion, knowledge*, The Research Center for Culture and Learnings. – Tehran, 2006.
6. Tiwari. Kedar Nath, *Comparative Religion*, Motilal Banarsidass. – Delhi, 1997-225 p.
7. C. Parriender, *Comparative Religion*, George Allen & Unwin, 1962.
8. Gholamhossein Zadeh Gholamhossein, *The Course of Criticizing Poem in Iran*. – Tehran: Rozane Publication, 2001.
9. Hemmati Homayoon, *Understanding the Knowledge of Religions*, Naghshe Jahan Publication. – Tehran, 2001.
10. Hemmati Homayoon, *Comparative Theology and Knowledge*, Avaye noor Publication. – Tehran, 1995.
11. Shalabi Ahmad, *Comparative Theology of Religions: Jewishness*, Maktaba Nehzat of Egypton Publication. – Cairo: Eighth Edition, 1988.



Философия религии

Давыдов И.П.

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИИ

Аннотация. Статья посвящена современным проблемам функционального анализа религии в социологии религии и социальной антропологии. Автор предлагает дополнить традиционный для отечественного религиоведения московской школы список из семи функций религии, в который включены мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-деинтегрирующая, культуротранслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая функции, еще пятью узко-специализированными, а именно: социологической, ритуализационной, сакрально-космизационной, профетической и кульнабилизационной как характеризующими именно религию, в отличие от парарелигиозных социальных феноменов. В своей теории автор опирается на труды И.Н. Яблокова, Франца-Ксавье Кауфманна и Роберта К. Мертон.

Ключевые слова: методология религиоведения, функционализм, структурно-функциональный подход, функциональный анализ религии, функции религии, функции философии религии, ритуализация, профетизм, сакральная космизация, кульнабилизация.

Проблема позитивного определения религии хорошо известна специалистам¹. Особую актуальность в современной эпистемологии продолжают сохранять альтернативные эссенциалистскому подходы, разумеется, отвечающие критериям научности. Одним из таких подходов со времен выхода в свет трудов Бронислава Малиновского (1884-1942), Альфреда Р. Рэдклифф-Брауна (1881-1955) и Толкотта Парсонса (1902-1979) является функционализм (и неофункционализм, примерно с Никласа Лумана (1927-1998)), ярко проявивший себя в социологии религии и социальной антропологии².

Удачной альтернативой субстанциальным, функциональным (наглядной иллюстрацией является, например, формулировка Э. Дюркгейма), структуральным, антропологическим, феноменологическим и проч.³ что-либо утверждающим дефинициям является функциональный анализ религии, тесно смыкающийся с функционализмом (структурно-функциональным подходом) как методологической и эвристической парадигмой. Существенное отличие функционализма в том, что он подразумевает планомерный поиск и классификацию функций того или иного социального явления, в то время как функциональные определения лишь опираются на ряд каких-либо уже обнаруженных функций. Функционализм зачастую интерпретирует функции как операции, производимые над структурными элементами и/или их связями.

Сразу оговоримся, что термин «функция» мы будем понимать здесь в операциональном ключе, как осуществление или выполнение смыслоносущих действий, и полученный в ходе функционального анализа результат может быть приравнен к операциональному определению (задаваемому посредством описания непустого множества специфицирующих экспериментально-измерительных операций⁴). К тому же, целесообразно иметь в

виду своеобразную теорему-предостережение Роберта Кинга Мертона: «...точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями. <...> ...имеется некоторый диапазон вариаций структур, удовлетворяющих данную функцию (предел этой варибельности устанавливается с помощью понятий об ограничениях, накладываемых структурой...»⁵. Отсюда попросту следует, что религиоведу надлежит быть осторожным в суждениях и не ошибаться при диагностике религиозных, парарелигиозных, квазирелигиозных и арелигиозных явлений.

Результаты функционального анализа религии представлены в академическом варианте, например, на страницах учебника «Основы религиоведения» (под ред. И. Н. Яблокова):

«Выделяется несколько функций религии: <1> мировоззренческая, <2> компенсаторная, <3> коммуникативная, <4> регулятивная, <5> интегрирующе-дезинтегрирующая, <6> культуротранслирующая, <7> легитимирующе-разлегитимирующая»⁶.

Приводимая в названной литературе доказательственная база вполне убедительна. Однако, на наш взгляд, этот результат хоть и справедлив, но недостаточен, поскольку не исчерпывает весь спектр функций религии. А функциональный подход только тогда сможет успешно конкурировать с эссенциалистским, когда сможет обеспечить получение максимально полного и точного спектра функций того или иного социального явления. Сама собой напрашивается аналогия со спектроскопией – по уникальному для каждого социального феномена набору функций, как по спектру свечения химических элементов, исследователь должен уметь однозначно идентифицировать явление и, в нашем случае, – маркировать как религиозное (помня при этом предостережение Р. К. Мертона).

Набор же из семи перечисленных функций этого делать не позволяет, поскольку в нем отсутствуют специфические функции религии, присущие или исключительно ей одной или очень малому кругу сходных или смежных социальных явлений. Показать это возможно на примере сопоставления двух списков: функций религии и функций философии религии (табл. 1. Составлена таким образом, чтобы сходные функции из разных колонок располагались на одном уровне).

Таблица 1

Функции религии	Функции философии религии
1. <u>Мировоззренческая</u>	1. « <u>Мировоззренческая</u> (гуманистическая и прежде всего смысложизненная, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная, отражательно-информационная)»
2. Компенсаторная	
3. Коммуникативная	
4. Регулятивная	
5. <u>Интегрирующе-дезинтегрирующая</u>	2. «Методологическая (эвристическая, координирующая, синтетическая, <u>интегрирующая</u> , логико-гносеологическая)»
6. Культуротранслирующая <и культуроохранительная – И. Д.>	3. «Функция мудрствования, рефлексии – вопрошения и отвечаия» ⁷
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	

Эти списки не противоречат друг другу, наоборот, функции философии религии практически без остатка ассимилируются функциями самой религии. Если неподготовленной аудитории предложить эту таблицу, но по-

менять местами заголовки колонок – ничего в восприятии информации адресатами не изменится. Будет принято на веру наличие у философии религии семи функций, а у религии – трех. Более того, не всякий религиовед сразу заметит подвох, поскольку и мировоззренческая (со всеми подфункциями⁸), и методологическая (пусть в усеченном виде), и рефлексивная (доставшаяся философии и религии от этиологических мифов) функции действительно присущи религии, а изощенный в философском дискурсе ум без труда обнаружит в философии религии следы действия всех семи функций религии из левой колонки табл. 1.

Значит, чтобы строго развести религию, с одной стороны, и философию, мифологию, магию, теологию, теургию и проч. – с другой, необходимо продолжить функциональный анализ религии. Ценным материалом в этой связи обладает функциональное определение религии П.А. Флоренского, который делал акцент на *сотериологической* и психотерапевтической функциях исследуемого объекта: «Религия есть, – или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее – спасать. <...> Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу»⁹. Не беря во внимание психоаналитический горизонт смыслов этого определения и различия религий спасения и религий освобождения, в целом можно согласиться с наличием у религии указанных П.А. Флоренским функций, поскольку сотериология (в самом широком смысле слова) – неотъемлемый атрибут любой религии. Она органично объединяет и эсхатологию (если есть), и хамартиологию (есть всегда, иногда – в завуалированной форме, как мы попытаемся показать ниже).

Действительно, религии разнообразны. Но их роднит отношение к человеку. Все они, на наш взгляд, солидаризуются в одном мнении – что с человеком творится что-то неладное, что его необходимо спасти от греха, освободить от иллюзий, излечивать от последствий неравной борьбы с inferнальным и т. п. Рецепт у каждой религии свой, но он имеется не только у авраамических религий спасения с присущей им линейной темпоральностью и сосредоточенностью на точке Ω , но и у ориентальных религий освобождения с представлением о циклическом обновлении хронотопа. Вопрос как интерпретировать этнографические материалы по примитивным религиям – остается открытым, особенно в свете гиперкритических высказываний Эдварда Эванс-Притчарда¹⁰.

Итак, сотериологическую функцию, безусловно, следует включить в список функций религии, в отличие от психотерапевтической, целесообразность акцентуации которой продолжает оставаться дискуссионной. Мы склонны полагать, что психотерапевтическую функцию без ущерба можно записать в качестве подфункции в компенсаторную (иллюзорно-компенсаторную) – отчуждение и человека от общества, и человека от человека, и человека от своей сущности, и человека от своего «я» находится в несомненной компетенции последней.

При желании и сотериологическую функцию можно рассматривать как подфункцию компенсаторной, однако при этом будут размыты границы еще нескольких смежных функций, например, мировоззренческой, поскольку она призвана, по сути, компенсировать недостачу в истинном знании о мире, интегрирующей – обеспечивающей самоорганизацию при нехватке консолидирующих системных связей, легитимирующей – предотвращающей аномиию и т.п. Поэтому для полноты и ясности панорамы не следует увлекаться редукционизмом.

Наличие обратного вектора у двух из последних функций (центробежного – у интегрирующей и обеззаконивающей – у легитимирующей) не нарушают общей картины. Этот реверсивный аспект был учтен тем же Р. К. Мертоном и нашел отражение в его социологическом категориальном аппарате¹¹. Дезинтеграцию Р. Мертон считает вполне самостоятельной функцией¹², поскольку она может иметь конструктивные последствия, а

ее негативную, разрушительную сторону в таком случае следует квалифицировать как дисфункцию, поскольку для Р. Мертона дисфункция – это не бездействие, а, скорее, функциональный эксцесс. В представлении же И.Н. Яблокова дезинтеграция больше напоминает мертоновскую латентную функцию. То же самое можно сказать и в отношении операций легитимации/делегитимации/релегитимации. Конструктивная делегитимация – это позитивная подфункция легитимирующей функции (латентная функция), а деструктивная делегитимация – ее негативная дисфункция. Релегитимация – восстановление статуса законности каких-либо правовых предписаний после их первичного провозглашения и последующего низвержения. Она может оказаться функционально нейтральной.

Оригинальный спектр функций религии предложил в своем выступлении 1989 г. в стенах МГУ имени М.В. Ломоносова немецкий теолог Ханс Кюнг. Вернее было бы сказать, что он в этом вопросе разделяет точку зрения своего коллеги из Билефельдского университета Франца-Ксавера Кауфманна. Ханс Кюнг перенял из работ Франца К. Кауфманна¹³ социологический ракурс видения религии:

«С религиозно-социологической точки зрения (по Кауфманну) религия – хотя, разумеется, не только она – делает возможным: 1) самоидентификацию личности, 2) ритуализацию жизни, 3) преодоление случайностей, 4) социальную интеграцию, 5) космизацию, 6) пророчество»¹⁴.

Если сопоставить два списка функций религии – И. Н. Яблокова и Ф.-К. Кауфманна / Х. Кюнга, – станут заметны многие сходства (их можно проследить по горизонтали в таблицах в табличном виде) и различия взглядов этих авторов (табл. 2).

Таблица 2

Функции религии по работам И. Н. Яблокова	Функции религии по работам Х. Кюнга и Ф.-К. Кауфманна
1. Мировоззренческая	
2. Компенсаторная	1. Самоидентификация
3. Коммуникативная	2. Ритуализация жизни
4. Регулятивная	3. Преодоление случайностей
5. Интегрирующе-деинтегрирующая	4. Социальная интеграция
6. Культуротранслирующая	
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	5. Космизация
	6. Пророчество

Принципиально важно, что Ф.-К. Кауфманн отдельной строкой выделил такие специфические функции как **ритуализационная, пророческая и космизация**. Не ясна лишь оговорка Х. Кюнга о том, что не только религии они присущи. Трудно представить себе какое-то иное, помимо религиозного, явление социальной жизни, где бы эти функции одновременно наличествовали. Если пророчество (как харизму и спонтанную кратофанию)¹⁵ и прогностику (как методику научного предсказания с опорой на математический аппарат и статистические базы данных) четко разводить, проблема демаркации сузится до дилеммы «религия-магия». А ее можно будет разрешить, применив диалектический синтез к триаде «магия-экзорцизм-пропиция» С. А. Токарева, выводимой из теории Дж. Дж. Фрейзера и рубрификации магии Е. Г. Кагарова¹⁶. Ритуализационная функция никаких возражений не вызывает, достаточно вспомнить 613 заповедей иудаизма или дотошное ритуально-формализованное нормирование всего и вся Конфуцием и его последователями¹⁷. Расширить границы применимости этой функции позволяют наблюдения Р. Мертона о том, что ритуал является действенным институционализированным способом адаптации к социальной аномии¹⁸. Если исследователь вычленяет в религии

весьма узкий легитимирующий аспект, он не может оставить без внимания более архаичный и широкий ритуализационный, способный выступать в роли полнофункциональной альтернативы (эквивалента) операции/оператору легитимации. Вообще, легитимирующая/делегитимирующая функция становится присуща религии только в период становления протогосударственных структур, т. е. не ранее VI-IV тыс. до н.э., вероятнее, еще позже, когда институционализированное жречество (клир) в сфере законодательной и исполнительной власти начинает конкурировать с нарождающимся государственным чиновничеством.

Неочевидным смыслом из правой колонки обладает только пятая функция – космоизации. Предположительно, идея космоизации была заимствована немецким теологом и социологом у Питера Людвига Бергера. Действительно, в его фундаментальном труде «Священная завеса. Элементы социологической теории религии»¹⁹ имеется указание на то, что: «Религия есть космоизация священным способом». Если так²⁰, то религиоведческие рассуждения Х. Кюнга (при всем его отказе от католического партикуляризма и устремленности к универсализации и модернизации христианства) не выходят за рамки традиционной оппозиции «хаос-космос». Пожалуй, большие бы горизонты смысла открыл бы трансгрессивный прорыв в джойсовский «хаосмос» постмодернизма²¹. И вот почему: «Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна «порожден атмосферой нестабильности»: культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, — или, по Лиотару, «поиск нестабильностей»»²². Религия должна чутко реагировать на «вызов времени». Хотя она и является весьма архаичным социальным институтом, умеющим аккумулировать, консервировать, кодифицировать и транслировать материальные и духовные ценности (культуроохранительная и культуротранслирующая функция) консервативная телеология и аксиология с их банальными бинарными оппозициями и однозначным отбором «+» и «-», должны уступить место трансгрессии, скольжению на гребне волн смыслов, когда переменные пропозициональных функций пробегает неопределенное множество объектов.

То есть в метастабильной системе упорядочивание оказывается избыточным, система «хаосмоса» и так парадоксально стабильна в своей полиморфности, но, проходя точки бифуркации, определенные мобильные элементы системы (здесь уместно будет вспомнить сорокинскую «социальную стратификацию» и «социальную мобильность») могут вызвать дисбаланс ее конкретных подсистем. Отслеживание этих точек напряжения – и есть лиотаровский «поиск нестабильностей», а не «неисправностей», ибо это не «системный сбой». Религия, на наш взгляд, должна выполнять роль балансира, способствовать соблюдению открытой системой – каковой является общество – равновесного состояния.

Образно выражаясь, выполняя функцию космоизации, религия превращает социум в кристалл с четкой иерархией ценностей и социальных стратов. Но кристаллическая решетка под воздействием гипернагрузок подвержена разрушению. Если же религия примет как данность континуум «хаосмоса», она начнет выполнять **функцию «хаосмизации»**, она будет проводником в обществе свойств другого «агрегатного состояния» – несжимаемой жидкости, воды (как первоэлемента), о чем ратовали еще даосские мудрецы (см., напр., § 4, 8, 14, 32 «Дао дэ цзин»).

И именно в связи с парадигмой постмодернизма следует упомянуть еще одну специфическую функцию религии – **культнабилизационную**, о которой мы уже писали²³. Сам термин «культнабилизация» стал активно использовать Мишель Фуко²⁴ для описания социопатологии. Религиозной культнабилизации предшествует институционализация самой религии и обособление клира по одной простой причине: обвинение – удобный рычаг управления, значит, должна произойти дифференциация религиозно-соци-

альных стратов управленцев-харизматиков и рядовых общинников. Выстраивается логическая цепочка: сотериология – эсхатология – хамартиология – теодицея – кульпабилизация. Попросту говоря: если человека надо спасать в преддверии начала нового хронокосмического цикла или конца времен (аксиома религиозной сотериологии), то значит, человек несовершенен (порабощен грехом – диагноз религиозной хамартиологии). Трансцендентальные благие силы (Бог, небесные божества, Абсолют, Брахман-Атман, «Бездна Бытия», «Неизреченный Отец» и т.д.) к этому плачевному состоянию человека непричастны или невиновны (тезис теодицеи; вообще, в отличие от позиции М. Вебера²⁵, на наш взгляд, более-менее непротиворечивая и искренняя теодицея наблюдается только в иранском дуализме и эллинистическом гностицизме). Вывод – виноват сам человек (провозглашенная правящим клиром тотальная кульпабилизация населения «снимает» антроподицею как опасного идеологического конкурента, способного заманить народные массы в бытовой религиозный индифферентизм или ученый агностицизм и атеизм). Резюмируем: если в любой религиозной «ортодоксии» выделяется сотериология, ее смыслополагающим «эхом» через ряд указанных передаточных звеньев вероятнее всего окажется кульпабилизация.

Остался неартикулированным последний вопрос – о взаимоотношении эссенциалистского и функционального подходов в рассматриваемом социально-религиоведческом проблемном поле. В этом вопросе мы солидаризуемся с Р.К. Мертоном, который утверждал, что: «...теория функционального анализа должна включать в себя требование спецификации той социальной единицы, которая обслуживается данной социальной функцией»²⁶. Из расширительного толкования мертоновского утверждения, при котором становится допустимым взаимозамещение (пропозициональных?) функций/операций и (многоместных?) функторов/операторов, что, по сути, предлагал еще один билефельдский профессор – Никлас Луман²⁷, следует, что функциональный анализ не подменяет собой выяснение спецификации социального явления, и сбрасывать со счетов формально-логическую классическую родо-видовую демаркацию религии не целесообразно. Эссенциализм и функционализм не являются взаимоисключающими, скорее, строго наоборот, они органично взаимодополняют друг друга, достаточно лишь задать правила соответствия результатов эмпирического и теоретического уровней описания и познания объектов исследования.

ВЫВОД. Функциональный анализ религии должен быть продолжен, с учетом обогащения уже сформированного в академической среде и преподносимого в качестве дидактической единицы («Роль и функции религии») списка функций религии несколькими новыми, узко-специализированными, а именно: сотериологической, ритуализационной, сакрально-космизационной, профетической и кульпабилизационной, как характеризующими именно религию.

В качестве перспективы дальнейшего исследования можно было бы заявить попытку функционального анализа религиозных институций – клира (жречества, священничества), церкви (религиозной общины), секты и т.д.

Библиографический список

1. Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / под общ. ред. В. И. Добреньева. – М.: Изд. МУБиУ, 1996. – 560 с.
2. Вебер Макс. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – 704 с.
3. Давыдов И.П. К вопросу об эффективности применения результатов функционального анализа религии в религиоведческом образовательном процессе // ReligioPolis. Центр религиоведческих исследований. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/111-davydov-ob-effektivnosti-primen->

rezultatov-funkcionaln-analiza-religii-v-religiovedch-obrazovat-processe.html (дата обращения 19 марта 2011 г.).

4. Ивин А.А., Никифоров А.Л. Словарь по логике. – М.: ГИЦ «Владос», 1997. – 384 с.

5. Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.

6. Луман Никлас. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004. – 232 с.

7. Мировое Древо. Arbor Mundi. – М., РГГУ, 1993. Вып. 2.

8. Основы религиоведения: Учеб. / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – 368 с.

9. Постмодернизм: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с. – (Мир энциклопедий).

10. Религиоведение: Учеб. пособие / под ред. М.М. Шахнович. – М.-СПб.: Питер, 2007. – 432 с.

11. Религиоведение: Учеб. пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998. – 536 с.

12. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.

13. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. – Т. 1. Ч. 2. – М.: Правда, 1990. – 840 с.

14. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2007. – 248 с.

15. Berger Peter L. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. – New York, 1967. – 227 p.

¹ См. подр.: Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. – 148 с.; Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 290 с. – С. 5-197. Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2007. – 248 с. – С. 93 и след. Особ. с. 199 и след. Aldridge, Alan. Religion in the Contemporary World. A sociological Introduction. – Polity Press. – P. 13-32.

² Подробную библиографию, фундирующую данное утверждение, см. в прим. к электронной публикации: Давыдов И.П. К вопросу об эффективности применения результатов функционального анализа религии в религиоведческом образовательном процессе // ReligioPolis. Центр религиоведческих исследований. URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/111-davydov-ob-effektivnosti-primen-rezultatov-funkcionaln-analiza-religii-v-religiovedch-obrazovat-processe.html> (дата обращения 19 марта 2011 г.).

³ Религиоведение: Учеб. пособ. / под ред. М. М. Шахнович. – М.; СПб.: Питер, 2007. – 432 с. – С. 8-9.

⁴ Ивин А.А., Никифоров А.Л. Словарь по логике. – М.: ГИЦ «Владос», 1997. – 384 с. – С. 249. При этом отождествлять функционализм и операционализм, равно как и операциональные определения и операционализацию понятий было бы логической ошибкой. См. подр.: Кабыща А.В. Операционализация понятий // Энциклопедический социологический словарь / общ. ред. Г.В. Осипова. – М.: ИСПИ РАН, 1995. – 939 с. – С. 483-484. Функционализм // Социологический словарь / под ред. Николаса Аберкромби, Стивена Хилла, Брайана С. Тернера. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1997. – 406 с. – С. 350-352.

⁵ Мертон Р. К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / под общ. ред. В. И. Добренькова. – М.: Изд. МУБиУ, 1996. – С. 410. Английскую библиографию см., напр.: Девятко И. Ф. Р. Мертон и его теория «среднего уровня» // История теоретической социологии. В 4 т. Т. 3. / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. – М.: Канон, 1997. – С. 269-270.

⁶ Основы религиоведения: Учеб. / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – С. 67-69. Тот же, ставший хрестоматийным, список дважды (!) воспроизведен в учебном пособии: Религиоведение: Учеб. пособие и Учеб. словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998. – С. 299-301 и 464, а также в монографии И. Н. Яблокова: Яблоков И. Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2007. – С. 242-244.

⁷ Яблоков И.Н. Философия религии. Актуальные проблемы: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2007. – 248 с. – С. 63.

⁸ Особенно это становится заметным в свете рассуждений о функциях религии А.А. Радугина. См. подр.: Радугин А.А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. Курс лекций. – М.: Центр, 1996. – С. 56-76.

⁹ Флоренский П. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О духовной истине», Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 года // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 2. – М.: Правда, 1990. – С. 818.

¹⁰ Эванс-Притчард Эдвард. Теории примитивной религии. – М.: ОГИ, 2004. – 142 с.; Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. – М.: Вост. лит., 2003. – 358 с.

¹¹ «Функции – это те наблюдаемые последствия, которые способствуют адаптации или приспособлению данной системы. Дисфункции – это те наблюдаемые последствия, которые уменьшают ... адаптацию системы. Существует также эмпирическая возможность нефункциональных последствий, которые просто безразличны... <...> Явные функции – это те объективные последствия, которые вносят свой вклад в регулирование или приспособление системы и которые входили в намерения и осознавались участниками системы. Латентные функции, соответственно, те объективные последствия, которые не входили в намерения и не были осознаны» (Мертон Р. К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / под общ. ред. В. И. Добренкова. — М.: Изд. МУБиУ, 1996. – С. 428).

¹² Мертон Р. К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / под общ. ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд. МУБиУ, 1996. – С. 404-406.

¹³ Нам не удалось выяснить, в какой именно работе Ф.-К. Кауфманн впервые перечислил функции религии. Электронный каталог научной библиотеки Билефельдского университета позволяет сузить поиск до трех источников: Kaufmann, Franz-Xaver: Theologie in soziologischer Sicht / Franz-Xaver Kaufmann. Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder, 1973. – 187 S.; Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität: sozialwissenschaftliche Perspektiven / Franz-Xaver Kaufmann. Tübingen: Mohr, 1989. – VII, 286 S.; Kaufmann, Franz-Xaver: Kirche begreifen: Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums / Franz-Xaver Kaufmann Freiburg [u.a.]: Herder, 1979. – 224 S. [<http://katalog.ub.unibielefeld.de/cgi-bin/search.cgi?start=31&pagesize=10&sess=c7608d0d721dc61affe12ccfee58a849&teil=&teil2=&query=Franz-Xaver%20Kaufmann&vr=1&pagesize=10>]

¹⁴ Кюнг Ханс. Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / вступ. ст. и коммент. О.Ю. Бойцовой // Мировое Древо. Arbor Mundi. – М., РГГУ, 1993. – Вып. 2. – С. 65.

¹⁵ Вебер Макс. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер Макс. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 112-122.

¹⁶ Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – С. 415 и след.

¹⁷ Конфуцианские трактаты – воплощение церемониальной скрупулезности. См., напр.: Кейдун И.Б. «Ли Цзи»: перевод первой главы («Цюй ли») // Религиоведение. – 2001. – № 1. – С. 147 и след.; Кейдун И.Б. «Ли Цзи»: перевод двенадцатой главы («Нэй цзэ»). (Фрагменты) // Религиоведение. – 2002. – № 1. – С. 156 и след.

¹⁸ Девятко И.Ф. Р. Мертон и его теория «среднего уровня» // История теоретической социологии. В 4 т. Т. 3 / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. – М.: Канон, 1997. – С. 260-261.

¹⁹ Berger, Peter L. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, New York. 1967. – 227 p.

²⁰ «Любая номическая конструкция, или «номос», стремится избавить человека от хаоса, но лучше всего это удастся «священному космосу», или религии». (Руткевич Е.Д. Питер Людвиг Бергер // Современная американская социология / под ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 200).

²¹ Можейко М. А. Трансгрессия // Электронный ресурс. URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0487.htm> (дата обращения 19 марта 2011 г.). (Постмодернизм: Энциклопедия / Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. — 1040 с. — (Мир энциклопедий)).

²² Можейко М. А. Хаосмос // Энциклопедия постмодернизма. Электронный ресурс. URL: <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0519.htm> (дата обращения 19 марта 2011 г.).

²³ «Кульпабилизация (culpa-bilis – «заслуживающий порицания, предосудительный», т. е. овиновливание; замечательный юридический эквивалент – объективное вменение) человеческого религиозной хамартиологией...» (Давыдов И. П. К вопросу о «трансгрессии» религиозного мифа. (Часть 1. Религиозный миф) // Terra Religiosa / Теоретическое религиоведение. URL: <http://terrareligiosa.jimdo.com/> <http://terrareligiosa.jimdo.com/> (дата обращения 19 марта 2011 г.).

²⁴ См., напр., «Краткое содержание курса» в: Фуко Мишель. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. – СПб.: Наука, 2004. – С. 430-432.

²⁵ Вебер Макс. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер Макс. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 181-188. <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%82%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5>

²⁶ Мертон Р.К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль / Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / под общ. ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд. МУБиУ, 1996. – С. 412.

²⁷ Луман Никлас. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004. – 232 с. – Гл. III: Смысл. Особ. – С. 55-56. Филиппов А.Ф. Луман Никлас // Современная западная социология. Словарь. – М.: Политиздат, 1990. – С. 165-166.

Шмидт В.В.

О ЗНАКЕ И СИМВОЛЕ В РЕЛИГИИ И ОБЩЕСТВЕ КАК ПРОБЛЕМЕ МЕЖИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Аннотация. Статья посвящена проблеме профанации традиционных религиозных систем в процессе их перехода в квазирелигиозные формы (прежде всего, в форму гражданской религии) в условиях эпохи постмодернизма. Автор рассматривает сопутствующую этому процессу десакрализацию соответствующих аксиологических и семиотических систем и делает вывод о деградации классической модели бытия (ошибочно принимаемой за столкновение цивилизаций) и онтологической бессодержательности подобных религиозных новообразований, вызывающих деификацию симулякров и погружающих мир в космоцентричный хаос, подкрепленный метафизикой кратоцентризма.

Ключевые слова: знак, символ, государственно-церковные отношения, религия и власть, аксиология, ценность, онтология, гражданская религия, семиотика, десакрализация, постмодернизм, квазирелигия, кратоцентризм, симулякр.

Когда речь заходит о человеке, малой и большой группе, этносе, нации и, наконец, о государстве – их социокультурных установках, – очевидно, что рассуждающий опирается на видовую философско-религиоведческую платформу: рассуждает в онтоаксиологических категориях и констатирует, что феномены бытия если не обусловлены, то хотя бы регулируются системой ценностей или ее конкретными элементами. Классические системы ценностей, безусловно, находят отражение в оригинальных символических (семиотических) рядах и детерминируются не только конкретным символом или совокупностью знаков, но и активно бытуют на уровне сознания, используются идеологиями, системами массовой информации и пропаганды. Также очевидно, что символы переинтерпретируются; если они перегружаются, то выходят из употребления, или же их замещает некий аналогичный символ/знак, выступая маркером характерной связи, процесса как обусловленности¹.

Полагаем, что переход (социокультурная динамика) от патриархальных форм общественного уклада и сознания, от традиционных [монотеистических (онтогенетических) = классических] религиозных систем к «гражданским» религиям² связан в первую очередь с неаутентичным как некультурным, неквалифицированным использованием (жонглированием) и тиражированием знака-символа, который, по мере вхождения в царство профанного, размывает и утрачивает свою акциденцию как атрибут царства сакрального. Казалось бы: введение сакрального элемента в про-

²⁵ Вебер Макс. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер Макс. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 181-188. <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%82%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5>

²⁶ Мертон Р.К. Явные и латентные функции // Американская социологическая мысль / Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц. Тексты / под общ. ред. В. И. Добренкова. – М.: Изд. МУБиУ, 1996. – С. 412.

²⁷ Луман Никлас. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004. – 232 с. – Гл. III: Смысл. Особ. – С. 55-56. Филиппов А.Ф. Луман Никлас // Современная западная социология. Словарь. – М.: Политиздат, 1990. – С. 165-166.

Шмидт В.В.

О ЗНАКЕ И СИМВОЛЕ В РЕЛИГИИ И ОБЩЕСТВЕ КАК ПРОБЛЕМЕ МЕЖИНСТИТУЦИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Аннотация. Статья посвящена проблеме профанации традиционных религиозных систем в процессе их перехода в квазирелигиозные формы (прежде всего, в форму гражданской религии) в условиях эпохи постмодернизма. Автор рассматривает сопутствующую этому процессу десакрализацию соответствующих аксиологических и семиотических систем и делает вывод о деградации классической модели бытия (ошибочно принимаемой за столкновение цивилизаций) и онтологической бессодержательности подобных религиозных новообразований, вызывающих деификацию симулякров и погружающих мир в космоцентричный хаос, подкрепленный метафизикой кратоцентризма.

Ключевые слова: знак, символ, государственно-церковные отношения, религия и власть, аксиология, ценность, онтология, гражданская религия, семиотика, десакрализация, постмодернизм, квазирелигия, кратоцентризм, симулякр.

Когда речь заходит о человеке, малой и большой группе, этносе, нации и, наконец, о государстве – их социокультурных установках, – очевидно, что рассуждающий опирается на видовую философско-религиоведческую платформу: рассуждает в онтоаксиологических категориях и констатирует, что феномены бытия если не обусловлены, то хотя бы регулируются системой ценностей или ее конкретными элементами. Классические системы ценностей, безусловно, находят отражение в оригинальных символических (семиотических) рядах и детерминируются не только конкретным символом или совокупностью знаков, но и активно бытуют на уровне сознания, используются идеологиями, системами массовой информации и пропаганды. Также очевидно, что символы переинтерпретируются; если они перегружаются, то выходят из употребления, или же их замещает некий аналогичный символ/знак, выступая маркером характерной связи, процесса как обусловленности¹.

Полагаем, что переход (социокультурная динамика) от патриархальных форм общественного уклада и сознания, от традиционных [монотеистических (онтогенетических) = классических] религиозных систем к «гражданским» религиям² связан в первую очередь с неаутентичным как некультурным, неквалифицированным использованием (жонглированием) и тиражированием знака-символа, который, по мере вхождения в царство профанного, размывает и утрачивает свою акциденцию как атрибут царства сакрального. Казалось бы: введение сакрального элемента в про-

фанное должно было привести к деификации профанного, но профанный объект количественной мощью своих акциденций провоцирует процесс секуляризации, — не возвышаясь сам «горé», низводит в царство профанного не только акциденцию сакрального, но и его атрибуцию — знак-символ, посягая и на его сущностное — предметное — святое, за которым скрывается трансцендентное — святая святых.

Также заметим, что для нас непреложным фактом является обусловленность классической системы ценностей, довлеющей к бытию, предопределяемому в свою очередь системой монизма, в первую очередь религиозного; вне такой системы мир не является классическим, поскольку с неизбежностью задается лишь вариативной логической моделью, которая при своей относительности приводит к онтологическому плюрализму (полионтологизм бытия)³, релевантности аксиологии как некоторого инструментария, позволяющего сохранить при допущенной гносео-праксио-логической модели гуманистическую составляющую всей системы, стремящейся к целостности, но никак не достигающей не только целого, но даже стабильности или гармонии.

Казалось бы, на первый взгляд каких-либо различий в части формы религиозной системы — классическая она или постклассическая (т.е. квазирелигия) — нет.

В логике принятого рассуждения очевидно, что определение формы или типа религиозной (в том числе и идеологической) системы предопределяет не только картину мира, но и всю систему реализующегося бытия. В нашем случае, в бытии славяно-русского мира, а можно сказать и шире — русского мира, атрибутируемого как ассимиляционная культура или культура тотальной ассимиляции, со всеми его инокультурными составляющими, это будет форма-концепт, одновременно соотносимая как с ригидной патриархальностью (по-другому, с долей известного допущения, — «классикой») — средневековыми моделями и концептами, которые очевидны в повседневности, реализуемой общественным сознанием), так и с постиндустриальным модернизмом-постмодернизмом, маркером которого стал секулярный гуманизм, все более переводящий духовные искания и социокультурные процессы в разряд гражданско-политической религии⁴. Ярким примером тому могут служить разработанные и активно внедренные в жизнь российскими религиозными объединениями в начале XXI в. социальные доктрины⁵, которые, отвечая, казалась бы, духу и вызовам времени с вероучительных основ, переводят собственно религиозные организации и объединения в разряд акторов социально-политической жизни, чем подрывают их онтологическую перспективу.⁶

И если пойти далее, а на деле остановиться и задуматься о сути становящегося-развивающегося бытия европейской цивилизации, реализуемого в концептах «классики» и ее постклассических трансформерах, образом которого является гегелевская триада — *царство Отца, царство Сына и царство Духа*⁷, то именно в системе «полисных демократий» Новейшего времени не останется ничего более, как вслед за Гегелем подтвердить, что на «третьем этапе мировой истории» понятие общины (Церкви) коррелирует с понятием государства, а идея самости полагается как единство конечного и бесконечного, т.е. идея субъекта как субстанции, и, как следствие, последним этапом примирения Духа становится синтез философии и религии, т.е. на место кантовской чистой «воли» полагается «государство», а взамен абстрактной субъективности предлагается исторически совершенствующийся дух.

Не этот ли вывод находит отражение в укладах национально-государственных образований и системе международных отношений, вектор развития которых склоняется к многополярности центров силы, а метафизические концепты и геополитические парадигмы картин мира низводятся к универсалии кратизма (кратоцентризма), разменной монетой которых ста-

новятся так называемые гражданско-политические религии, стимулирование которых обеспечивается политтехнологическим инструментарием – плюралистическим демократизмом, абстракт-субъективизмом, релевантным атомизмом и толерантностью?

Так, согласно Г.В.Ф. Гегелю («Лекции по философии истории»), с которым мы в данном случае абсолютно согласны, исторически высвободившееся мышление, «зная себя сущим у себя самого», желая полного освобождения для своей субъективности и не признавая абстрактного содержания (принцип холизма был замещен дуализмом), возшло в абстрактную субъективность и, занявшись исследованием духовной природы человека, за нравственностью по-кантиански начало усматривать человеческую «волю», а законодательная «воля» стала чистой «волей». В итоге, сколь не авуируй универсалию кратизма, кратоцентризм как кратократизм стал лицом европейской цивилизации, задыхающейся от своей деперсонифицированности в своих же объятиях.

Из сказанного мы делаем вывод о последовательно-поступательной деградации классической модели бытия (теоцентризм = онто-аксио-гносео-праксео-телеологический фидеизм и холизм) к безликому охлократичному Космоцентризму (известному лишь в части опыта освоения мифологии Античного мира), обеспечиваемому симулякризацией Бытия и его акциденций, детерминированных знаками-символами традиционных / архаичных культур и религиозных систем.

Разворачивающийся системный социокультурный кризис устойчиво воспринимается как столкновение цивилизаций, являясь, по сути, кризисом метафизики картезианского дуализма, социокультурные и политико-экономические детерминанты которой устойчиво реализуются по деградированной модели атомарного монизма, отвергающей диалектику холизма. Диалог культур как диалог цивилизаций воспринимается в данной системе бытия инструментом преодоления якобы системных противоречий – противоречий моделей метафизики, а потому задействованным оказывается арсенал семиотических систем, базовыми элементами которых являются системы архаичных знаков-символов, сакрализуемых традиционными религиями, и образов-предметов, табуируемых традиционными культурами.

Деградированная метафизика дуализма (= кратоцентризма), будучи не способной задавать царство трансцендентного по образу классических систем Бытия и противостоя последним, перед их лицом выступает квази-системой и вынуждена авуировать свою деградацию дискредитацией священного классики. Такая дискредитация должна удовлетворять, как минимум, логическому требованию достаточности оснований, а потому для противостоящих систем задаются условия: с одной стороны, для представителей «классического мира», – поле коммуникации в виде условий их гражданско-политического бытия, а с другой, для представителей «мира кратократизма», – поле коммуникации, в котором конструируется квази-метафизика профанного – деифицируются симулякры бытия. Результатом этого культурно-политического взаимодействия противостоящих систем, удовлетворяющего нормам и демократии и классической логики, осуществляется, с одной стороны, десакрализация священного, а с другой – деификация профанного. Мир, таким образом, умножив сущности, утрачивает свое единство, а возделенный кратоцентризмом монизм остается квази-монизмом, при этом Мир будет ввержен в состояние атомарного полицентризма и хорошо, если известного Античности космоцентризма, а может случиться – и неуправляемого хаоса.

Становится понятным, почему для многих исследователей оказывается оправданным если не отождествление, то соотнесение классических религиозных систем и религиозного символизма с неомодернистскими идеологиями как «гражданскими / политическими религиями» и их символизмом.

Символ, живущий сам по себе в культуре, с его четкими коннотациями в конкретный момент пользования/употребления, с учетом перспектив развития идеологии как гражданско-политической религии, приобретает характер социально значимой универсалии и посредством тиражирования, разного рода интерпретаций задает поле существования некоторой социокультурной общности. И в этом случае не принципиально, какой будет общность – политической ли, социальной, культурной или религиозной. В подобных условиях мы будем иметь общезначимый знак-маркер той традиции, которую задает культура, а посредством его – идентичность и историчность.

Безусловно, в ситуациях, связанных с тиражированием полисемантического знака-символа, важно как можно дольше удерживать его живучесть, ибо «умирание» символа с неизбежностью приведет к трансформации онтогносео-аксиологической модели бытия – разрушению картины мира (можно лишь догадываться, кому и при каких обстоятельствах это может быть выгодно).

Религиозные-как-этнокультурные традиции (и наоборот) с особой тщательностью охраняют свои символические (семиотические) системы, табуируя и регламентируя использование их элементов (в этом также выражается их классичность). Каковы система табу и порядок использования «сакральных» элементов в гражданско-политических религиях – вопрос все еще открытый. Очевидно, что суть таких систем как гражданско-политические религии, – быть троянским конем в среде классических систем, поскольку в современном западноевропейском полионтологичном мире, с таким его базовым элементом-инструментарием как «демократизм», с легкостью заменяется классическая сакральность (средневековые концепты, восходящие к Богу-творцу в центре картины мира) на сакральность профанного (концепты Нового времени с центроположением человека как Человека-творца) или сакральность виртуального (концепты Новейшего времени с центроположением силы – Крато-кратии как воле-представления, воле-отправления, воле-вопрошания, воле-ответствования, в рамках которых кратократические модели деперсонифицируют не только лики культуры, но и их начало – Человека, не так давно водруженного на место Бога).

Повторим: некогда античный уныло-безликий Космоцентризм, породивший понятие «Единого» и тем преодоленный, возвелся к торжеству Теоцентризма с великими метафизическими прорывами, достижениями и многообразием его богоподобной персонифицированности. Мир, наконец, увидел себя творением и в этом своем торжествании не удержался от соблазна стать Творящим – сработал инверсивный бином «Единое» – «Богочеловек», а затем в своем динамично-настойчивом стремлении дегradировал и претворился в «кратократию», утратив прежний фундаментализм, предзадающийся трёхчастностью⁸, и сейчас, как следствие, динамично возвращается в свой непробудный мрак бытийного ничто (заметим – не в ничтожность Сущего) – в предначало космоцентризма.

Этого краткого суждения, полагаем, достаточно, чтобы понять, насколько важными оказываются для культуры (национальной картины мира), в ее предметной составляющей, системы понятий и категорий, уровни семиотической системы, наличие конкретного типа религиозной системы, а также для общества и государства в целом – система их охраны. В связи с этим мы не видим проблемы бытования в культуре разного рода и вида символов и их рядов, поскольку именно они задают устойчивость и стабильность картине мира, а также обеспечивают аутентичность трансляции культурных кодов и поддержание межкультурного диалога в цивилизационном масштабе. Проблема кроется в несанкционированном и некорректном (= некультурном, варварском) использовании символов сакральной сферы бытия, а также методологической чистоте исследований, которые затрагивают религиозную отрасль знания.

На наш взгляд, необходимо крайне осторожно, с пониманием уровня последствий заниматься интерпретациями и введением в гипертекст картины мира (в котором живет общность и функционируют его институты, включая государство) смысловых новообразований, не допускать жонглирования символами, в рамках которых живет, с помощью которых идентифицирует себя и которыми предзадается общественное сознание.

Какова же базовая функция человека как ресурса в данном аспекте проблемы? – Размножение в целях быть ресурсом политического, экономического и социокультурного производства – быть объектом манипуляции политической партии, которая (после известных законодательных инициатив Президента Российской Федерации Д.А. Медведева, согласующихся с европейско-американскими моделями политического устройства) есть аналог, если не источник, государства – гиперсубъект, именем которого отправляется власть. Так, партия формулирует, представляет и удовлетворяет интересы и индивида и группы, – но как? Посредством демократии – инструмента, который есть механизм и легализации, и подчинения, притом подчинения большинства меньшинству. Высшей же гражданско-государственной должностью является Президент, но, по сути, эта должность есть функция партии-государства, которая, чтобы быть для народа, для человека-гражданина, должна иметь конкретный человеческий лик, а потому и маркируется инверсивной калькой (инверсивной, поскольку процесс деперсонификации нивелировал такую ценность, как личность, персону) – становится симулякром человека – квазичеловеком.

Рассуждая в аспектах данной проблемы *о государстве* как аппарате управления, которое предлагает/навязывает обществу модели развития, надо полагать, что оно с неизбежностью заботится о бытующей системе ценностей – ее характеристиках. Понимая, какую модель развития предлагает государство в лице своего аппарата (определенная группа, общность, выражающая себя также в сумме идей, притом всегда конкретно маркируемых знаком/символом) и какую систему правил (нормативного поведения) оно санкционирует, можно с высокой степенью уверенности говорить о параметрах грядущей картины мира и прогнозировать, будет ли в ней место этно-религиозно-культурным характеристикам или нет. Также заметим: опираясь на религиозные подходы, с высокой степенью достоверности можно прогнозировать не только перспективу развития общества и его картины мира, но и определять, какой тип номенклатуры – пронациональной или иной – управляет обществом.

Так, начиная со второй половины XX в. символ/знак стал соотноситься не с символическим рядом – ядром культуры, а скорее с идеологическими конструктами, которые преодолевают ригидность общественного сознания – придают ему достаточную гибкость⁹, – задают культурную бессодержательность и обеспечивают деидентификацию, деифицируя симулякры. Так Мир стал погружаться в космоцентричный хаос с его атомарной актуализацией, довление которой отныне будет осуществлять метафизика кратократизма – квазионтологический физиократизм.

Открытым остается вопрос – что определять в качестве наследия для «диких» потомков, ибо участь первых варваров бесславна.

⁹ Обратим здесь внимание на проблему и социальной мифологии – миф как вторичную семиологическую систему, в которой постулируется отношение между означающим и означаемым, а также знаком, который представляет собой ассоциацию означающего и означаемого. Вторичную потому, что он создается на основе некоторой последовательности знаков, существующих до него. См.: Барт Р. Воображение знака // Избранные работы. – М., 1994. – С. 248. Немаловажно здесь также напомнить, что в современной лингвистике и семиотике знаки классифицируются (Дж. Пирс) на иконические (копии обозначаемого объекта), индексы (отражают признаки объекта) и символы (связь знаков с объектом условна, конвенциональна). Также см.: Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. – 1993. – № 4; Барт Р. Мифологии. – М., 1996; Степнова Л.А. Проблема архетипа и

символа в контексте социального психоанализа // Основы социального психоанализа. – М., 1996; Она же. Социальная мифология и проблема современного социального мышления. – М., 1999; Забияко А.П. Деификация // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 278.

² Заметим, что используемые здесь определения-термины (как-то: классическая, постклассическая, т.е. квазирелигия, в том числе и гражданская (корректнее – гражданско-политическая) религия) указывают на коренную проблему современной типологии религии, которая требует отдельной дискуссии.

Подчеркнем: гражданско-политические религии суть синкретические ядерные образования масскультуры Новейшего времени – модернистско-постмодернистских систем; их структурные элементы есть не более чем идеологии и идеологемы с развитым аксио-праксиологическим комплексом и могут рассматриваться лишь в социально-философских, политологических и социологических категориях и соответствующими отраслевыми методами, поскольку не имеют, в сравнении с классическими религиозными системами, аутентичной онтологической перспективы и не способны к ее порождению, а базовое гносеологическое ядро не восходит к апофатическо-катафатической методологии.

³ См.: Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты. – М., 2003. – С. 126–129.

⁴ См.: Шмидт В.В. Аксио-онтологическое наследие цивилизации: о перспективах бытия «славяно-русского мира» // Вестник ПолесГУ. Сер. общественные и гуманитарные науки. – 2008. – № 2; Он же. Славяно-русская философия: проблемы типологизации и использования в системе образования // Социология образования. – 2008. – № 4.

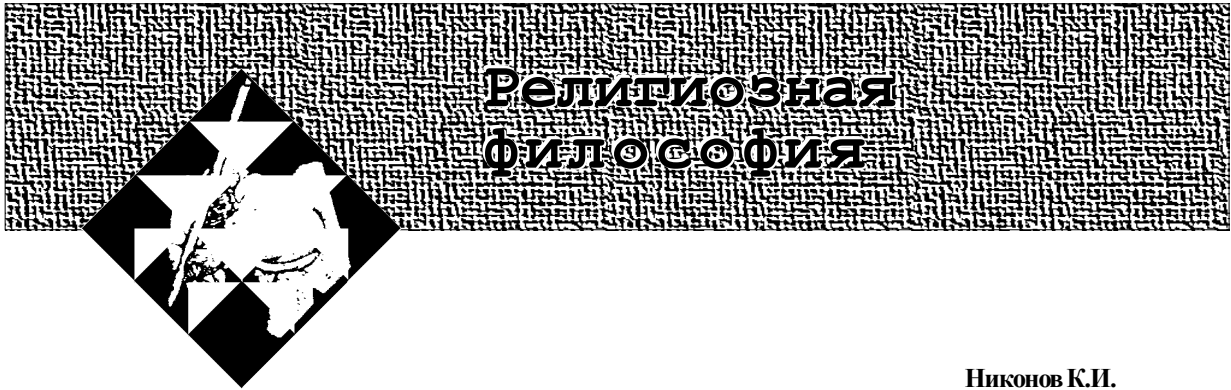
⁵ См. статьи Ананьева Э.В.: Роль Синагоги в жизни России: особенности и перспективы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 1; Социальная доктрина мусульман: взгляд снаружи и изнутри // Там же. – № 2; Социальные учения западно-христианских традиций: концепция возможности или программа необходимости // Там же. – № 3; Социальные стратегии РПЦ: концепция возможности или программа необходимости // Там же. – № 4.

⁶ Оговоримся: на наш взгляд, российский мир с его картиной мира и его общественным сознанием благодаря, в первую очередь, славянскому/русскому языку как языку иконичному, до сих пор живет в категориях классической – теоцентричной картины мира, и лишь фрагментарно причастен концептам Нового времени, поскольку последние насаждаются как модные и прогрессивные или цивилизационные [эти концепты вряд ли могут стать для российской (= славяно-русской в означенном выше объеме) культуры классическими (= онтогенетическими)] и не являются естественнородным, филогенетическим продуктом. Кроме того, в современной культуре все еще не просматриваются ни основания, ни предпосылки, которые бы давали возможность соотносить категории российского общественного сознания конца XX – начала XIX в. с категориями не то, что Новейшего, но даже Нового времени, хотя современный российский человек, в особенности если он политик или власть предержащий, в своих ментальных опытах / конструктах и может вдруг ощущаться Демиургом, но после возвышающе-дурманных потуг мнительного самовосхваления и любования под невыносимой тяжестью своей же трансценденции ниспадает к неподдающейся формализации обыденности – давящему своей социальной физикой бытию (яркий тому пример: российское законодательство, пытающееся формализовать национальный уклад и отразить его в правовой норме, стимулирует лишь развитие сети пенитенциарных учреждений).

⁷ Здесь, в царстве Духа, происходит примирение абсолютного духа с тем, что явилось следствием разделения – создание физической природы и порождение конечного духа как положенное вне Бога. При этом трансцендентальный субъект оказывается налично присутствующим в мире, как он существует в образе «общины», а в содержательном плане религия Откровения ничем не отличается от трансцендентальной философии.

⁸ См.: Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб., 2003; Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. – Мн., 2002; Харитонов А.С., Шмидт В.В. Практикующая философия: religio и математический аппарат холизма (о необходимости восстановления телеологического подхода) // Вопросы религии и религиоведения. – Вып. 2: Исследования: сб. / сост. и общ. ред. В.В. Шмидта, И.Н. Яблокова при участии Ю.П. Зуева, З.П. Трофимовой. Кн. 1(1): Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в. – М., 2010. – С. 209–240.

⁹ Речь идет о гибкости в смысле отсутствия механизмов обеспечения этнорелигиозного и шире – социокультурного централизма, что подтверждается не только культурным и социально-философским полиморфизмом, но и религиозным, идеологическим эклектизмом – очевидна чехарда в трансляции и смене смыслопорождающих и смыслоудерживаемых семиотических рядов теперь на уровне не только одного поколения, но даже на отрезке одного десятилетия, если не меньше – одного года.



Никонов К.И.

СОВРЕМЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ РЕЛИГИЙ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Аннотация. В статье рассматриваются антропологические и религиозно-теологические аспекты современной философской теологии. Исследование дискуссий в католической и протестантской теологии и философии показывает, что существуют четыре модели обзора в них религиозных взаимоотношений: инклюзивистский диалогический оптимизм и реализм, эксклюзивистский диалогический реализм и пессимизм.

Ключевые слова: антропология религии, эксклюзивизм, инклюзивизм, межрелигиозный диалог, религиозоведение, философская антропология, философская теология, теология религий.

Сознавая, что сосуществование и тем более сотрудничество религиозных организаций в современном мире вынуждены считаться с глобализацией как объективным историческим процессом, активные конфессиональные круги все более признают и то, что предпочтительным средством ответа на этот вызов является «межрелигиозный диалог»¹, опосредованный «теологическим диалогом», дискуссией религиозных специалистов, а не только людей, свидетельствующих свою веру. Диалог определяется католическими теологами как «любая форма встречи и поиска взаимопонимания между людьми, группами или общинами, осуществляемая в духе искренности, уважения и доверия к другому человеку как к личности и имеющая целью углубленное познание какой-либо истины либо стремление сделать отношения между людьми более соответствующими достоинству человека»². В такой дискуссии общезначимые, хотя и вызывающие разную оценку, философские, социологические, психологические, исторические, религиозно-теологические и т.п. термины и методы привлекаются не только в апологетических и критических по отношению к инаковерующим целях, но и для прояснения основы взаимопонимания и возможного согласия³.

В понимании межрелигиозного диалога с его последствиями существуют различные теологические, философские и религиозно-теологические концепции. Традиционная теология постулирует богооткровенное и мистическое начало бытия и самопознания человека, его сущностную предрасположенность к истинной исключительной религии. Человек создается как существо богопричастное по своему происхождению и назначению, творение, образ и подобие Бога, предназначенное к обожению. При этом философские, культурно-антропологические и социальные факторы получают второстепенное, опосредующее значение. Богословские концепции основываются на авторитете вероисповедных преданий, ставят своей задачей обеспечение конфессиональной идентичности в условиях поликонфессиональности общества и мировоззренческого плюрализма.

В религиозных традициях разных народов присутствует отношение к другим народам и религиям, религиозно-теологические аспекты, тесно связанные с представлениями о человеке, учениями о его сущности, существовании, происхождении и назначении. При этом в зависимости от богословского

антропологического максимализма или минимализма – признания большей или меньшей способности человека влиять на свое земное существование и загробное будущее (спасение) – они в оценке межрелигиозного сотрудничества характеризуются инклюзивистским диалогическим оптимизмом (полагание наибольшей меры согласия и сотрудничества) или эксклюзивистским диалогическим пессимизмом (утверждения своей исключительности и отрицание такого сотрудничества).

В XX в. нарастает тенденция в католической и протестантской мысли к развитию философско-теологической антропологии⁴ и теологии религий, в которых используются разработки внеконфессиональной философской и социологической антропологии и других общественных наук с целью опосредовать межрелигиозный диалог, развиваются богословско-религиоведческие исследования. Во второй половине прошлого века прежнее обличительное богословие сменяется «экуменическим эkkлесиоведением», которое исследует значение и перспективы осуществления сотрудничества различных христианских церквей.

Теологическая антропология и теология религий характеризуются, как правило, диалогическим реализмом, критическим выяснением границ согласия между конфессиями по конкретным вопросам их взаимоотношений с акцентом на поиск общего (инклюзивистский реализм) или на сохранение своей самоидентичности в межрелигиозных связях (эксклюзивистский реализм). Философская религиоведческая антропология привлекается создания новой диалогической теологии религий⁵.

Инклюзивистский диалогический оптимизм характерен для философии пантеистических восточных религий и новообразований на этой почве, обосновывающих возможность согласия по различным вопросам. Такого рода устремления были характерны в конце XIX в. для интеллигенции в Старом и Новом Свете, что обрело кульминацию в состоявшемся в 1893 г. в Чикаго Всемирном Парламенте религий. Через столетие также в Чикаго Парламент религий мира принял декларацию «На пути к глобальной этике»⁶.

Диалогический реализм, осторожный оптимизм с оглядкой на конфессиональную идентичность, к которому католическая церковь перешла во второй половине XX в. в «контекстуальной теологии религий»⁷ после многих веков обличительного, полемического, миссионерского богословия, основываются на антропологическом максимализме, разработанном еще в средние века в учении о соотношении благодати и природы, закрепленном формулой: «благодать не изгоняет природу» («*gratia non tollit naturam*»)⁸.

Устремления к диалогу с людьми других религий получили у католиков решающий импульс в декларации «*Nostra aetate*» («Об отношении церкви к нехристианским религиям»), принятой Вторым Ватиканским собором (1962-1965). Предпосылки необходимых заявлений церкви о том, «в каком отношении она находится к нехристианским религиям», усматриваются в ней, прежде всего, в следующем: весь род человеческий обязан одному и тому же божественному происхождению; действие благодати Божией касается всех людей; люди «ожидают от различных религий ответ на неразрешимые загадки человеческого существования»; с прогрессирующим развитием своих культур народы испытывают углубление своих религиозных понятий и мира своих представлений; в этой связи указаны индуизм и буддизм. В качестве основания диалога с нехристианскими религиями устанавливается, что католическая церковь не отклоняет ничего из всего того, что истинно и свято в этих религиях. Тем самым характер диалога описывается как попытка понимающего проникновения в ценности и исторические данности также и тех дохристианских и внехристианских религий, которые не находятся, в отличие от иудаизма и ислама, в близкой к христианству религиозно-исторической связи⁹. То, что межрелигиозный диалог не должен пониматься в противоречии с универсальной миссией

благовестия церкви, являет декрет «Ad gentes divinitus». Понимание и признание других религий неотрывны от универсальной миссии церкви как «всеобъемлющего таинства спасения», но должны рассматриваться как ее интегральная функция¹⁰.

Создателями современной католической теологии религий считаются Жан Даниелу (1905 – 1974), Анри де Любак (1896 – 1991), Карл Ранер (1904 – 1984). Богословско-антропологические основания межрелигиозного диалога разрабатывались Карлом Ранером¹¹, Гансом Вальденфельсом¹², Игнацием Санной¹³. Вклад Карла Ранера (1904 – 1984) в строительство теологии религий связывают в особенности с философско-богословской антропологией, которая восходит к учению о повсеместном действии благодати Божией и обосновывает концепцию «анонимного христианства», согласно которой, человек, не знающий Евангелия, может приобщиться к благодати Божьей, не осознавая этого. Вследствие универсальности спасительной воли Божией «предваряющая благодать» («Vorgegebene Gnade») как «сверхприродный экзистенциал» («übernatürliches Existential») дана каждому человеку¹⁴.

Ганс Вальденфельс, один из создателей «контекстуальной теологии» и «теологии религий»¹⁵, много трудившийся в Японии и организовывавший встречи христианских и буддийских философов в Европе, отмечая, что «исходным пунктом разговора между представителями различных верований является человек, констатирует возможность сближения позиций в вопросе об антропологических предпосылках и границах межрелигиозного диалога. Буддисты и христиане соглашаются в том, что из антропоцентричности может проистекать «тотальная фиксация человека на самом себе», даже «антропоцентристское извращение человеческого положения в природе». Проблему толерантности как цели межрелигиозного диалога и его стимула Вальденфельс связывает со становлением «теологии религий», неразрывной с «богословием мира». «Ни одна из мировых религий не может признать или ожидать «равноценности» всех религий, не повреждая, не уничтожая при этом саму себя в своих притязаниях, – пишет Ганс Вальденфельс. – Но ввиду прозреваемой вопреки всей множественности религий их общности в определении человечности, мира и истории все религии, тем не менее, обязаны опосредовать свое учение (указываемый ими смысл бытия) как подлинное удовлетворение, умиротворение людей; теология мира является неотъемлемой составляющей теологии религий»¹⁶.

Проблеме антропологических предпосылок религии и межрелигиозного диалога Г. Вальденфельс уделяет внимание во многих своих трудах, вошедших в «контекстуально-диалогические исследования по теологии культур и религий»¹⁷. Обращается он к этим вопросам и в статье «Религия в современном мире научных исследований», опубликованной в журнале «Религиоведение»¹⁸. Напоминая, что «11 сентября 2001 г. специфическим образом изменило мир», Г. Вальденфельс указывает на самый острый вопрос межрелигиозного диалога и всего обеспечивающего его религиоведения: «является ли религия корнем насилия и в какой степени?»¹⁹. В разрешении этого вопроса он основывается на том, что «корни религии соприкасаются с человеческим бытием как таковым и тем самым имеют неизменное значение для понимания человеком самого себя – причем такого понимания, которое опосредовано обществом»²⁰.

Анализируя предпосылки, специфику и возможности межрелигиозного диалога, теологи теперь настаивают на том, что его участники ожидают результата диалога в двойном отношении: прежде всего дело состоит в том, чтобы получить с помощью последователя иной религии доступ к ее пониманию. Диалог далее служит тому, чтобы уточнить собственные религиозные убеждения, интенсифицировать свою жизнь в вере посредством вопросов и проблематизации со стороны. «Живой диалог между представителями различных религий включает взаимное ознакомление партнеров

со специфическими для этих религий образами поведения и религиозными действиями, – пишет Хорст Бюркле. – Такая встреча одновременно является постижением осуществляющегося в их собственных религиозных традициях и практике опыта «святого». В этом отношении религиозный диалог, подчеркивает Бюркле, – отличается от требуемого феноменологией религии отстранения от личных религиозных убеждений и привязанностей»²¹.

Межрелигиозный диалог в освещении богословской и философско-религиозной антропологии, настаивающей на абсолютности, исключительности своего учения, предполагается как форма миссии, апологетики. «Диалогический пессимизм» при этом связывается протестантскими фундаменталистами с «антропологическим минимализмом», критической оценкой благонамеренности стремлений, питаемых поврежденной грехом природой человека. Либеральная и экуменическая протестантская теология предоставила достаточно просторную базу межконфессионального диалога. Всемирный Совет Церквей в 1968 г. на своей Ассамблее в Упсале подчеркнул растущее значение диалога с людьми, исповедующими другие религии и идеологии. Основные направления для этого были заложены в 1971 г. на заседании Исполкома ВСЦ в Аддис-Абебе в декларации «ВСЦ и диалог с людьми, исповедующими другие религии и идеологии». В этой Декларации было вместе с тем высказано опасение, не ослабит ли акцентирование диалога действенности миссии.

Философско-теологические основания и возможности межрелигиозного диалога разрабатывают протестантские мыслители Э. Бруннер, П. Тиллих, Ю. Мольтман, Д. Зелле, В. Панненберг, Дж. Хик, Х. Кокс. Предпринимая сопоставительный анализ христианской и буддийской духовности, В. Панненберг²² полагает, что сравнительный подход диктуется ситуацией идейной конкуренции, но выводит за ее границы: «Христианская традиция интерпретации назначения человека и его ситуации в мире должна сохранять свою просвещающую силу в конкуренции с другими религиозными и нерелигиозными проектами смыслополагания»²³. Поиск должен привести к такой «форме благочестия», которая, соответствует религиозным потребностям современной эпохи. «Подлинно человеческое общество, как представляется, должно быть открыто всему, что имеет человеческий облик, – пишет Панненберг. – Осознание этого иногда проявляется в чувстве непосредственной личной ответственности за людей, которые живут где-то на других континентах, и из подобных чувств родился ряд воистину достойных удивления видов общественной активности». Панненберг, сознавая границы такой позиции, предостерегает против абсолютизации антропологического оптимизма и инклюзивизма. «... Призыв к подобным чувствам, – отмечает он, – может вести и к моральному самообману, к тому, что люди в некоторых странах призваны заботиться о счастье людей во всем мире, невзирая на суверенитет этих народов и государств»²⁴. Панненберг признает, что «буддистская духовность... обладает примечательной релевантностью для индивида, переживающего себя отчужденным в современных секулярных обществах», «опыт, который люди обретают о самих себе и о других в современном обществе, ближе к представлению бессилия индивида перед анонимной системой», «буддизм предлагает в такой ситуации более непринужденный ответ, чем христианское благочестие покаяния».

Современная протестантская теология включает новую развивающуюся дисциплину – «теологию религий». Она исходит из принципа свободы совести, которая предполагает и свободу неверия, атеизма²⁵. В 70-е гг. прошлого века теология религии, согласно оценке берлинского профессора Карстена Кольпе, строилась в зависимости от того, как католицизм и протестантизм рассматривают отношение других религий к Откровению, на основе которого они сами стремятся жить²⁶. В восьмидесятые годы

«плюралистическая» теология уже утверждала принципиальную эквивалентность великих мировых религий. Согласно Джону Хикку (John Hick), одному из главных ее представителей, «великие постаксиальные религии» представляют различные возможности «постижения высшей божественной действительности, выражения ее в понятиях и жизни в соответствии с нею, притом что эта действительность трансцендирует все различные ее понимания»²⁷. Против этой позиции с римско-католической стороны возражения были выдвинуты в декларации «*Dominus Iesus*» (2000), в которой указано, что миссионерское благовестие Церкви угрожаемо сегодня со стороны релятивистских теорий, стремящихся оправдать религиозный плюрализм не только *de facto*, но также и *de iure*, то есть принципиально.

Уже долгое время дискуссии о богословской оценке многообразия религий определяются проектом «плюралистической теологии религии», развитие которого показало границы межрелигиозного диалога²⁸. Американские католические богословы Фрэнсис Клуни (Francis X. Clooney) из Гарвардской богословской школы в Бостоне / Кембридже (Harvard Divinity School in Boston/Cambridge) и Джеймс Фредерикс (James Fredericks) из университета имени Лойолы в Лос Анжелесе (Loyola Marymount University in Los Angeles) предложили проект «компаративной теологии». Это направление исследований поддержали немецкие теологи, Ульрих Винклер (Ulrich Winkler) из Зальцбурга и Клаус фон Штош (Klaus von Stosch) из Падерборна. «Компаративные» теологи отграничиваются от «контекстуальной теологии» и особенно от «теологии религий», так как в ней межрелигиозные отношения пытаются определять в абстрактном плане посредством глобальной модели «эксклюзивизм», «инклюзивизм» и «плюрализм». По воззрению «компаративистов», вместо того, чтобы вести дискуссии по поводу таких моделей, следует обратиться к конкретным исследованиям религиозных представлений, в особенности, о потустороннем мире, и привести их в связь со сравнимыми явлениями в христианстве. В отличие от «сравнительного религиоведения» это должно происходить не в нейтральной перспективе наблюдателя, но в перспективе ангажированного участника, как в своей, так и насколько возможно в другой религии²⁹.

Даже аналитики из богословской среды находят здесь многие нестыковки и противоречия. Рейнхольд Бернхардт, профессор систематической теологии-догматики в Базельском университете, много занимавшийся вопросами межрелигиозного диалога, замечает, что тот, кто стремится с помощью компаративного метода исследовать другую религию и «надеется получить таким образом теологически ценные воззрения, признал уже имплицитно истину этой религии в качестве контекста понимания христианской веры». При этом сам Бернхардт выступает за «диалогический» или «обоюдный» инклюзивизм. Эта позиция отличается от «религиозно-теологического инклюзивизма» католических богословов, которые вместе с К. Ранером признают нехристиан «анонимными христианами», если они «следуют своей экзистенциальной направленности на Бога, слово Которого воплотилось в Христе и дух Которого институционализировался в Церкви». Такому религиозно-теологическому инклюзивизму, который, по мнению Бернхардта, мог бы называться «супериоризмом», так как соединен с притязанием на превосходство, противопоставляется «герменевтический инклюзивизм взаимности». «Инклюзивизм взаимности», по мнению Бернхардта, отграничивается также от «религиозно-философской метаперспективы» «плюралистической теологии религий», которая создает глобальные положения касательно религий и межрелигиозных связей, отправляясь при этом от постулата высшего единства трансцендентной основы и понимая религии как равноценные ответы на единый спасительный импульс, исходящий из этой трансцендентной основы³⁰. Этой позиции «инклюзивизм взаимности» противопоставляет положение о связи всех религиозно-теологических концепций с определенной территорией. В меж-

религиозном теологическом диалоге, по мнению Бернхардта, «нет (коперниканской) единой перспективы, но только встреча различных, партикулярных (птоломеевских) религиозных перспектив, воззрений на божественную и мировую действительность в их целостности»³¹. Каждая перспектива вносит с собой свои притязания на значимость, которые находятся в напряжении друг с другом. Бернхардт настаивает на том, что такие конфликтующие притязания на истину не должны сниматься. Они ставятся в диалогическое отношение друг к другу, из такого соотношения «могут возникнуть творческие трансформации существующих самопониманий»³².

В религиозно-теологические дебаты, особенно в англоязычном пространстве, включились авторы, которые представляют консервативный калвинизм, причисляются к «евангеликальному» лагерю или имеют «харизматическую формацию». Их позиция может быть обозначена, по мнению Бернхардта, как «христоцентрический инклюзивизм»³³. Кларк Пиннок (*Clark Pinnock*) указывает на библейские предания, в которых люди, не бывшие иудеями и не ставшие еще христианами, представляются в качестве боголюбцев, подчас даже образцов веры. Но это, согласно Пинноку, не оправдывает того, чтобы оптом рассматривать «религии, в которых живут эти люди, в качестве путей спасения. Если Бог избирает отдельные личности, то это осуществляется не *посредством*, но также *вопреки* их религиозной принадлежности. Арнос Йонг (*Arnos Yong*) принадлежит к харизматическому лагерю и акцентирует творческую и спасительную силу Духа Божия, который пронизывает историю и тем самым религии как исторические действительности. Отсутствие Духа Божия попускает демонические, враждебные жизни явления. Религии поэтому суть амбивалентные образования. Это делает необходимым «различение духов». Дабы иметь возможность предпринять такое различение, следует обратиться к формам существования религий и вступить с ними в критический диалог. В этом требовании «харизматический инклюзивизм» соприкасается с «компаративной теологией».

С философско-религиоведческой точки зрения, межрелигиозный теологический диалог в современном обществе достаточно противоречив. Результаты состоявшихся собеседований религиозных специалистов и дискуссий в статьях и монографиях свидетельствуют о том, что сопоставление древних традиций, конфессиональных особенностей и притязаний является значительной трудностью³⁴.

Применяя выработанные диалогической философией критерии к анализу того, что подводится в современных отношениях под понятие «межрелигиозного диалога», Л.Д. Владыченко критикует сложившееся употребление этого понятия: диалог, если и существует, то «на формальном уровне». В своем сущностном значении «он не стал реальностью» потому, что в нем «не выполняются условия диалога»; «происходит подмена понятия диалога другими формами общения, имеющими диалогическую форму, но не отвечающими сущности диалога»³⁵. Одно из наиболее резонных возражений против идеи межрелигиозного диалога со стороны религиоведов, отстаивающих вместе с тем свою конфессиональную идентичность, состоит в том, что таковой диалог является извращением действительности с помощью терминологии, изобретаемой, по Ф. Бэкону, «призраком рынка»³⁶. Межрелигиозный диалог, конечно, зачастую является «призраком рынка», но он в равной мере может быть и «призраком театра», «комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры», разыгрываемых разными богословскими и философскими системами. «Театральность» и скрывающаяся за ней «рыночность», «рекламность» характеризует многие современные идеологические проекты. Но межрелигиозный диалог может быть также и «призраком рода», т.е., по словам одних, — общего несовершенства познавательных способностей человеческой природы, а по словам других, — ее высшего цветения. Именно таковое

несовершенство и стремление избежать «призраков пещеры» являются главной предпосылкой и побуждением межрелигиозного диалога и всякого другого диалога, как поиска истины и попытки преодолеть нетерпимость, перейти от терпимости к взаимному признанию и сотрудничеству в том, что не повреждает, но предполагает собственную идентичность. Разумеется, все концептуализации диалога могут быть заподозрены во властных мотивациях. Тем не менее история человечества свидетельствует в пользу «антропологического реализма», позиции, обосновывающей осторожную надежду на успех интернационального, межрелигиозного и мировоззренческого диалога и сотрудничества. С достаточным основанием можно утверждать, что неизбежным следствием глобализации является «приватизация» религии, акцентирующая личное начало носителей религиозного сознания и возможности соглашения между ними, питающая потребность в теологическом диалоге.

Библиографический список

1. Бадаев С. Межрелигиозный диалог и современность // Теократия – 2005. – № 1 (7). – С. 16-25.
2. Владыченко Л.Д. «Реальность» межрелигиозного диалога // Наука и религия: перспективы диалога в современном мире. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008. – С. 13-18.
3. Нагл-Дочекал Г. «Множество форм непубличного рассудка?». Религиозное разнообразие в либеральных демократиях // Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 12-21.
4. Никонов К.И. Религиоведческие аспекты современной философской теологии // Вопросы религии и религиоведения. – Вып. 2: Исследования. Книга 1 (1). Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 367-375.
5. Скола А., Маренго Дж., Прадес Лопес Х. Богословская антропология / пер. с итальянского Ю. Ромашев. – М.: «Христианская Россия», 2000. – 383 с.
6. Шохин В. «Диалог религий»: идеология и практика. Режим доступа: <http://www.netdaru/belka/nauka/shohin.htm>.
7. Angenendt, Anton, Gewaltdtiger Monotheismus – Humaner Polytheismus? // Stimmen der Zeit. – 2005. – Heft 5. – S. 319-328.
8. Beinert, Wolfgang, Das Christentum und die Religionen // Stimmen der Zeit, 2011, N 4. S. 229-238.
9. Bernhardt, Reinhold, Suche nach dem Eckstein, Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen // Herder Korrespondenz Spezial – 2010. – № 2. – S. 2-5.
10. Fruebauer, Johannes, Was wäre die Alternative? Ein Rückblick auf 20 Jahre Projekt Weltethos // Herder Korrespondenz. Spezial – 2010. – № 2. – S. 38-41.
11. Pannenberg, W. Anthropologie in theologischer Perspektive. – Göttingen, 1983. – 540 s.
12. Rahner, K., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. – München, 1941. Neu bearb. von J. B. Metz. – Freiburg i.Br., 1971. – 192 s.
13. Sanna, Ignazio, L'antropologia christiana tra modernita e postmodernita, Editrice Queriniana. – Brescia, 2001. – 527 p.
14. Waldenfels Hans. Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. – Bonn: Borendsser, 1990. – 377 s.

¹ См.: Владыченко Л.Д. «Реальность» межрелигиозного диалога // Наука и религия: перспективы диалога в современном мире. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2008. – С. 13-18; Бадаев С. Межрелигиозный диалог и современность // Теократия – 2005. – № 1 (7). – С. 16-25.

² Диалог // Католическая энциклопедия. – Т. 1: А – З. – М.: Издательство Францисканцев, 2002. – Стлб. 1626-1633. Цит.: Стлб. 1626-1627. См. также: Bürkle Horst. Religionsdialog // Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet Von Franz Kardinal König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Hans Waldenfels. 3. Aufl. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1996. – S. 534-536; Dantine W. Dialog // Taschenlexikon Religion und Theologie Herausgegeben von Erwin Fahlbusch – Band 1: A - G – Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1971. – S. 198.

³ См.: Waldenfels Hans. Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. – Bonn: Borengässer, 1990. – 377 s.

⁴ См.: Скола А., Маренго Дж., Прадес Лопес Х. Богословская антропология / пер. с итальянского Ю. Ромашев. – М.: «Христианская Россия», 2000. – С. 103-104.

⁵ См.: Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983 – 187 с.; Он же. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: Учебник / под ред. проф. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом «Университет». 2001. – С. 488-564; Он же. Антропология теологическая // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 54-56. Он же. Религиоведческие аспекты современной философской теологии // Вопросы религии и религиоведения. – Вып. 2: Исследования. Книга 1 (1). Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в. – М.: ИД «Медиа-Пром», 2010. – С. 367-375.

⁶ См.: Fruebauer Johannes. Was wäre die Alternative? Ein Rückblick auf 20 Jahre Projekt Weltethos // Herder Korrespondenz. Spezial. – 2010. – № 2. – S. 38-41, 39.

⁷ См.: Luber Markus. Kontextuelle Theologie // Stimmen der Zeit, 2011. – N 4. – S. 217-218.

⁸ См.: Stosch Klaus von. Erkenntnisorte für das eigene Denken. Die katholische Dogmatik und die anderen Religionen // Herder Korrespondenz Spezial. – 2010. – 2. – S. 5-9.

⁹ См.: Beinert Wolfgang. Das Christentum und die Religionen // Stimmen der Zeit. – 2011. – № 4. – S. 229-238.

¹⁰ См.: Журавский А. Исламо-христианский диалог // Католическая энциклопедия. – Т. 2: А – З. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. – С. 529-535; Жукова Л., Лупандин И. Иудео-христианский диалог // Там же. – С. 621-624.

¹¹ См.: Rahner K. Dialog und Zusammenarbeit zwischen den Kirchen // Herders Theologisches Taschenlexikon. – Bd. 2: Christenverfolgung bis Gemeinschaft der Heiligen. Herausgegeben von Karl Rahner. – Freiburg im. – Breisgau; Basel; Wien, 1972. – S. 43-46.

¹² См.: Waldenfels Hans, Gott – Mensch – Welt. Zum Angelpunkt des interreligiösen Gesprächs aus christlichen Sicht. // Quaestiones disputatae 98. Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen. – Herder; Freiburg, 1983. – S. 13-43.

¹³ См.: Sanna Ignazio. L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità, Editrice Queriniana. – Brescia, 2001. – P. 209-218.

¹⁴ См.: Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / пер. с нем. – М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с.; Rahner, K. Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. – München, 1941. Neu bearb. von J.B. Metz. – Freiburg i.Br., 1971. – 192 s.

¹⁵ См.: Waldenfels H. Religionstheologie // Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet Von Franz Kardinal König. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Hans Waldenfels. 3. Aufl. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1996. – S. 557-559.

¹⁶ Waldenfels H. Religionstheologie // Lexikon der Religionen... – S. 558.

¹⁷ См.: Waldenfels Hans. Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. – Bonn: Borengässer, 1990. – 377 s.

¹⁸ См.: Вальденфельс Ханс. Религия в современном мире научных исследований // Религиоведение. – 2002. – № 2. – С. 157-165.

¹⁹ См. там же. – С. 157.

²⁰ Там же. – С. 159.

²¹ См.: Bürkle, Horst. Religionsdialog // Lexikon der Religionen... – S. 534.

²² См.: Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. – Göttingen, 1983. – 540 s.

²³ Pannenberg, W. Christliche Spiritualität. – Göttingen 1986. – S. 23.

²⁴ Ibid. – S. 29-30.

²⁵ См.: Meinhold P. Protestantische Theologie // Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 6. Hrsg. v. K. Rahner. – Freiburg i. Br., 1973. – S. 87-97, 96.

²⁶ Colpe C. Religion und Religionswissenschaft // Taschenlexikon Religion und Theologie. 2. Aufl. Göttingen, 1974. – Bd. 3. – S. 259-263, 261.

²⁷ Hick John. Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. – München, 1996. – S. 257. Цит. по: Bernhardt Reinhold/ Suche nach dem Eckstein, Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen // Herder Korrespondenz Spezial. – 2010. – № 2. – S. 2.

²⁸ См.: Bernhardt Reinhold. Suche nach dem Eckstein, Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen // Herder Korrespondenz Spezial. – 2010. – № 2. – С. 2-5.

²⁹ См.: Ibid. – С. 2.

³⁰ См.: Ibid.

³¹ Ibid. – С. 4.

³² Ibid.

³³ Ibid. – С. 4-5.

³⁴ См.: Angenendt Anton. Gewalttdtiger Monotheismus – Humaner Polytheismus? // Stimmen der Zeit. – 2005. – Heft 5. – С. 319-328.

³⁵ Владыченко Л.Д. Указ. соч. – С. 17-18.

³⁶ Шохин В. «Диалог религий»: идеология и практика. Режим доступа: <http://www.netdaru/belka/nauka/shohin.htm>.

Трофимова З.П.

УНИТАРИАНСКИЕ ВЗГЛЯДЫ У.Э. ЧАННИНГА

Аннотация. Статья посвящена исследованию религиозного, литературного и политического наследия У. Чаннинга (1780-1842). Рассматриваются и анализируются его взгляды на проблему отношений между Богом, человеком и природой, а также проблему автономности индивида.

Ключевые слова: религия, унитариянство, церковь, транцендентализм, либерализм, пуританство.

Духовная жизнь Америки первой половины XIX в. представляла собой сложное переплетение многих идейных тенденций. В колониальный и постколониальный периоды в стране существовал религиозный плюрализм, связанный с усиленной миграцией населения с европейского континента¹. В Северной Америке жили пуритане, квакеры, лютеране, методисты и т.д. Основными культурными очагами были Массачусетс, Виргиния, Пенсильвания. Большую роль играли университеты – Гарвардский, Йельский, Принстонский и другие, а также философские общества – в частности, Американское философское общество, основанное Бенджамином Франклином (1706-1790).

Наличие разнообразных конфессий, философских и политических течений привело к тому, что в религиозной мысли выделились два направления: консервативное и либеральное. Первое отстаивало догматы кальвинизма, второе делало упор на проблемы совершенствования человека и всего общества.

Центром первого был пуританский Массачусетс, в котором церковь контролировала всю социальную и личную жизнь населения. Одним из главных деятелей американской пуританской теократии был Джон Коттон (1584-1652), который отстаивал идею, согласно которой во главе государства должно стоять правительство «святых», состоящее из священников и богатых земельных собственников. Остальные обязаны платить церковную десятину и регулярно посещать церковь. В Массачусетсе был установлен строжайший церковный надзор над образом жизни каждого человека и его поведением.

Традиции либерализма в США имеют достаточно глубокие корни. Он, по словам К.С. Гаджиева, «...содержал значительный элемент рационализма, делавший возможной адаптировать его к изменявшейся в каждый исторический период социальной действительности...»².

Большое влияние на развитие либерализма в Америке оказали так называемые первое «Великое пробуждение» (1720-1750) и второе «Великое

²⁸ См.: Bernhardt Reinhold. Suche nach dem Eckstein, Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen // Herder Korrespondenz Spezial. – 2010. – № 2. – С. 2-5.

²⁹ См.: Ibid. – С. 2.

³⁰ См.: Ibid.

³¹ Ibid. – С. 4.

³² Ibid.

³³ Ibid. – С. 4-5.

³⁴ См.: Angenendt Anton. Gewalttdtiger Monotheismus – Humaner Polytheismus? // Stimmen der Zeit. – 2005. – Heft 5. – С. 319-328.

³⁵ Владыченко Л.Д. Указ. соч. – С. 17-18.

³⁶ Шохин В. «Диалог религий»: идеология и практика. Режим доступа: <http://www.netdaru/belka/nauka/shohin.htm>.

Трофимова З.П.

УНИТАРИАНСКИЕ ВЗГЛЯДЫ У.Э. ЧАННИНГА

Аннотация. Статья посвящена исследованию религиозного, литературного и политического наследия У. Чаннинга (1780-1842). Рассматриваются и анализируются его взгляды на проблему отношений между Богом, человеком и природой, а также проблему автономности индивида.

Ключевые слова: религия, унитариянство, церковь, транцендентализм, либерализм, пуританство.

Духовная жизнь Америки первой половины XIX в. представляла собой сложное переплетение многих идейных тенденций. В колониальный и постколониальный периоды в стране существовал религиозный плюрализм, связанный с усиленной миграцией населения с европейского континента¹. В Северной Америке жили пуритане, квакеры, лютеране, методисты и т.д. Основными культурными очагами были Массачусетс, Виргиния, Пенсильвания. Большую роль играли университеты – Гарвардский, Йельский, Принстонский и другие, а также философские общества – в частности, Американское философское общество, основанное Бенджамином Франклином (1706-1790).

Наличие разнообразных конфессий, философских и политических течений привело к тому, что в религиозной мысли выделились два направления: консервативное и либеральное. Первое отстаивало догматы кальвинизма, второе делало упор на проблемы совершенствования человека и всего общества.

Центром первого был пуританский Массачусетс, в котором церковь контролировала всю социальную и личную жизнь населения. Одним из главных деятелей американской пуританской теократии был Джон Коттон (1584-1652), который отстаивал идею, согласно которой во главе государства должно стоять правительство «святых», состоящее из священников и богатых земельных собственников. Остальные обязаны платить церковную десятину и регулярно посещать церковь. В Массачусетсе был установлен строжайший церковный надзор над образом жизни каждого человека и его поведением.

Традиции либерализма в США имеют достаточно глубокие корни. Он, по словам К.С. Гаджиева, «...содержал значительный элемент рационализма, делавший возможной адаптировать его к изменявшейся в каждый исторический период социальной действительности...»².

Большое влияние на развитие либерализма в Америке оказали так называемые первое «Великое пробуждение» (1720-1750) и второе «Великое

пробуждение» (1780-1830). Первое «Великое пробуждение» было прямым продолжением и развитием реформационных движений в Европе XVI в. Одна из целей, которая стояла перед его идеологами, – юридическое равноправие всех религий. Второе «Великое пробуждение» усилило первое по линии демократизации религий, ликвидации вероисповедных границ между группами населения. Второе «Великое пробуждение» подготовило почву для создания новых взаимоотношений между государством и церквями. Оно во многом усилило движение за религиозную свободу против пуританской нетерпимости.

В этот период либеральное направление в наибольшей степени воплотилось в унитаризме, которое поддерживалось существовавшими социокультурными факторами, подрывавшими веру в истинность откровения и поднимавшими авторитет человеческого разума.

Унитаризм ведет свое начало с эпохи Реформации. Оно утверждало, что Бог существует в одном лице – Боге-Отце, отвергало божественную природу Иисуса Христа, призывало к рационалистической критике Священного Писания. Отметим, что на унитаризм большое влияние оказали гуманистические идеи эпох Возрождения и деистические идеи просветителей с их обращением к проблемам человека, морали, справедливости, свободы воли. Унитарии практически отказались от идеи предопределения и поддерживали решающую роль свободной воли человека в деле его спасения.

В Англии ярким представителем унитариев были: Джон Биддл (1615-1662), Теофил Линдсней (1723-1808), Джозеф Пристли (1733-1804) и др. Т. Линдсней – основатель первой английской унитарийской церкви.

Идеи английских унитариев были подхвачены американскими теологами, в частности Джоном Уайзом (1652-1725), Джонатаном Мейтхью (1720-1766), Энн Хатчинсон (1591-1643), которые выступали с критикой основных положений кальвинизма, особенно учения о предизбранности человека и его врожденной греховности. Они акцентировали внимание на способности самого человека к самосовершенствованию, на его свободу воли и всеобщее спасение. Далее всех пошел Дж. Мейтхью, который в работе «Семь проповедей», основываясь на идеях Дж. Локка (1639-1704), изложенных в труде «Опыт о человеческом разуме», обосновал положение о естественном праве человека свободно исследовать религиозные вопросы. Дж. Мейтхью подчеркивал, что никто не вправе постигать Бога за другого. И отсюда должна существовать терпимость по отношению к личным убеждениям каждого человека.

Среди унитариев большой популярностью пользовались труды просветителей Ж.Л. Д'Аламбера (1717-1783), Вольтера (1694-1778) и особенно Ж.Ж. Руссо (1712-1778).

Оценивая унитаризм, известный американский историк В.Л. Паррингтон отмечает, что оно «... совершенно в Новой Англии то же самое, что учение Джефферсона на Юге и на Западе: оно широко распространило французские вольнодумные идеи XVIII в. и подготовило сознание Новой Англии к восприятию свежих идей. Унитаризм стало источником духовного возрождения с его трансценденталистскими философскими взглядами, социальными реформами, широкой концепцией демократии и утопическими мечтами»³.

Надо отметить, что в XVI-XVII вв. терпят крах идеи, согласно которым преобразование существующих церквей принесет мир всем вероисповеданиям и установит полное согласие между религией и философией. Ставятся под сомнение основные положения христианства: вера в искупительную жертву Христа, в бессмертие души, в воздаяние.

Центром либерального направления стал Бостон, где в 1787 г. была образована первая унитарийская церковь Америки. Данная церковь была в то время единственная, которая пыталась защитить антиклерикальную

философию Т. Джефферсона. Здесь начал свою деятельность Уильям Эллери Чаннинг (1780-1842). Сразу отметим, что одни исследователи (Г. Шнайдер, П. Андерсон) считают, что У. Чаннинг стоит на позиции философии трансценденциализма. Другие (А. Дельбанго, А. Браун) полагают, что отстаивал унитарные взгляды, которые во многом повлияли на трансцендентализм и «социальное христианство» в США. Мы придерживаемся второй точки зрения.

Участь в Гарвардском колледже, У. Чаннинг познакомился с трудами английских и американских просветителей. В 1819 г. он сформулировал свое учение в так называемой «Балтиморской проповеди», которая была издана в книге «Унитарное христианство». В ней он подвергает критике тринитарный догмат кальвинизма, учение о божественной природе Христа, отстаивает идею о благодати Бога, который творит только добро. У. Чаннинг писал: «Мы веруем в то, что Бог бесконечно добр, благосклонен, что благодать его распространяется на всех людей, а не только на избранных»⁴. Учение У. Чаннинга сводится к трем положениям: сущность Бога – любовь, религия – поклонение добру, человек по природе добр. При этом человек имеет свободу воли и свободу познания.

Касаясь Священного Писания, У. Чаннинг поддерживает, что его тексты нужно исследовать так же, как и тексты других христианских источников. К ним надо применять сравнительный, исторический и другие методы анализа. Философ считает, что Библию можно интерпретировать с различных точек зрения. В то же время он подчеркивает, что многое «... в Библии нельзя понять разумом. Много постигается интуитивным путем»⁵.

В 1825 г. под руководством У. Чаннинга была создана унитарная организация.

В философском учении Чаннинга большое место занимают проблемы этики и человека. В своих работах он отмечает, что вопросы сущности человека, смысла его существования трудно решить только с позиции учения о «естественном праве». Человек от природы наделен моральными правами и является носителем всего нравственного и разумного. Человек – хозяин своей судьбы, в противовес учения кальвинизма о том, что человек – орудие в руках Бога. В своей работе «О самовоспитании» он пишет, что «человек есть сам по себе цель, а не средство. Он существует для самого себя, для совершенствования»⁶. Согласно мыслителю, в число свойств человеческой природы включаются такие признаки как равенство всех людей от рождения и вытекающие отсюда притязания индивида на равенство с другими людьми. При этом равенство существует везде: в жизни, работе; а главное – оно предусматривает свободу человека. Основной принцип, который провозглашает У. Чаннинг, – свобода поиска истины самим человеком. Эта истина не должны быть навязана другими. Человек, согласно ему, сам вскрывает божественную сущность открываемой им истины. У. Чаннинг не отрицает идеи сверхъестественного в мире, но, анализируя его произведения, можно сказать, что она практически не играет никакой роли в понимании человека и морали.

У. Чаннинг родился в Ньюпорте, где долгое время господствовала религиозная нетерпимость. Поэтому в своих произведениях он постоянно подчеркивает, что необходимо проявление терпимости по отношению ко всякому инакомыслию и уважение к свободе религиозной мысли.

Выступая с позиции просветительства, У. Чаннинг отмечает, что только нравственные начала составляют основу общества. Для его прогресса необходимы просвещение, наука, искусство. При этом он довольно резко критикует современное ему общество, подчеркивая, что для его функционирования необходимо ограничить государственную власть. Он пишет: «Моральный закон в одинаковой степени накладывает ограничения, как на отдельного человека, так и на государство»⁷. И продолжает: «... бли-

же всего к совершенству такая государственная власть, при которой политика в наибольшей степени подчинена интересам справедливости, и которая видит свою высшую и неизменную цель в защите прав каждого человека»⁸. Он отвергает идею божественного происхождения государства и считает, что общественный договор должен лежать в основе его существования. В этом он опирается на идеи Ж.Д. Руссо, изложенные им в его работах «О причинах неравенства», «Об общественном договоре», «Эмиль или О воспитании». В них французский философ требовал ограничить власть государства, которая должна принадлежать народу, защищает договорную теорию общества и выступает за возрождение «естественной религии», очищенной от политеизма. У Ж.Ж. Руссо Священное Писание – сердце человека, Церковь – природа, догмы – поэзия чувств. Эти же положения мы можем увидеть в работах У. Чаннинга.

По воспоминаниям современников У. Чаннинга, он пытался держаться в стороне от политики. Тем не менее общественное состояние Америки первой половины XIX в. не могло пройти мимо него. В работе «Негритянское рабство» он подвергает критике данный социальный феномен. У. Чаннинг был одним из ярких представителей аболиционистского движения в Америке, одновременно пацифистом, выступающим против войны во всех ее проявлениях.

В 1812 г. У. Чаннинг произносит первую антивоенную проповедь, проникнутую духом гуманизма. В 1815 г. при его участии было основано Массачусетское общество мира, существующее до сих пор.

Большое внимание У. Чаннинг уделял проблемам светского образования: если учесть, что церковь держала под своим контролем практически все американские школы и университеты. Как отмечает историк А.А. Кислова, «согласно кальвинистской концепции детства, дети, как и взрослые, в той же мере ответственны за существующее в мире зло, и проклятие также лежит на них»⁹. Так, магистрат штата Массачусетс, руководствуясь Кембриджской программой (1648) – свод законов и свобод, которая выражала полное согласие с догматами пуританизма, вменяла в обязанности единообразие в вопросах вероучения и религиозных обрядов. «Важная цель магистрата – обеспечить спокойную и мирную жизнь субъекта, касательно не только вопросов справедливости и чести, но и по части вопросов благочестия, веры как таковой»¹⁰. В некоторых городах был установлен теократический режим, при котором преследовалось всякое инакомыслие, в частности, в образовании. Учебники, по которым обучались грамоте американцы, вплоть до начала XIX в. были наполнены религиозными текстами. Примером может служить «Новоанглийский букварь», изданный в 1690 г., который называли «маленькой Библией Новой Англии». Церковь следила за религиозностью самого учреждения и за тем как преподаются учащимся религиозные догматы. Так, в «Правилах» (1661 г.), регулирующих деятельность школьного учреждения, говорилось: «Он (учитель – *З.Т.*) должен научить своих учеников христианским молитвам, заповедям, дать им представление о смысле крещения, причащения, а также проштудировать вместе с ними вопросы и ответы из катехизиса»¹¹.

Однако уже в XVIII в. участилась критика колониального образования, установленного пуританами в Новой Англии. Декларация Независимости 1776 г., Конституция США 1787 г., а также дополнивший ее Билль о правах 1791 г. имели огромное значение в деле осуществления демократических преобразований в общественной, политической и образовательной жизни США.

Огромный вклад в развитие педагогической теории о всеобщем и свободном от религии образовании внесли американские просветители Б. Франклин (1706-1790), Т. Джефферсон (1743-1826), Т. Пейн (1737-1809) и др. В своих «Заметках о штате Вирджиния» Т. Джефферсон открыто выступает за безрелигиозное образование.

В связи с этим в начале XIX в. расширилось движение за увеличение бесплатных общественных школ, свободных от влияния церкви, за реформу всей образовательной системы Америки. В 1827 г. в Новой Англии возникло движение «за возрождение общественной школы», целью которого была реорганизация системы образования и создание в штатах бесплатных общественных школ. Одним из требований этого движения была отмена религиозного и сословного обучения. Как справедливо отмечала А.А. Кислова, «заметное влияние на педагогические воззрения участников движения “за возрождение общественной школы” оказало, в частности, унитариянство, исходившее из представления о человеке как носителе разумного и нравственного начала и утверждавшее в противовес кальвинизму веру в его добрую природу»¹².

Одним из признанных лидеров этого движения был У.Э. Чаннинг. Он требовал, чтобы человеку были предоставлены все возможности для всестороннего развития его способностей. Философ пишет: «...детские умы надо наполнять не столько выдумками из Библии, сколько полезными фактами из римской, греческой, европейской, американской истории и литературы»¹³. У. Чаннинг выступал за социальное равенство в школах, критикуя дискриминацию детей на основе различия рас и религий.

Взгляды У. Чаннинга вместе с философскими воззрениями американских трансценденталистов (Р. Эммерсон, Т. Паркер, Дж. Ридли и др.) оказали большое влияние на философско-религиозные взгляды представителей «социального христианства» в США (Ф. Пибоди, Л. Эббот, Ш. Мэтьюс и др.).

Библиографический список

Гаджиев К.С. США: протестантизм – религия американского образа жизни//очерки по истории западного протестантизма. – М., 1995.

Кислова А.А. Религия и церковь в общественно-политической жизни США. – М., 1989.

Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли. Т. 2. – М., 1962.

Покровский Н.Е. Ранняя американская философия. – М., 1989.

Чаннинг У. О самовоспитании и другие избранные статьи. – М., 1911.

American Christianity. – N.Y., 1960, – Vol. 1.

Channing W.E. The Perfect Life. – Boston, 1873.

Channing W.E. Works. – N.Y. – V. 2, 1841-1843.

Delbanco A. William Ellery Channing. An Essay on Liberal Spirit in America. – N.Y., 1981.

¹ Религия всегда играла значительную роль в общественной, политической и культурной жизни американских колоний Великобритании, а потом и штатов.

² Гаджиев К.С. США: протестантизм – религия американского образа жизни//очерки по истории западного протестантизма. – М., 1995. – С. 22-23.

³ Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли. – М., 1962. – Т. 2. – С. 374.

⁴ American Christianity. – N.Y., 1960. – Vol. 1. – P. 498.

⁵ Цит. по: Delbanco A. William Ellery Channing. An Essay on Liberal Spirit in America. – N.Y., 1981. – P. 48.

⁶ Чаннинг В. О самовоспитании и другие избранные статьи. – М., 1911. – С. 24.

⁷ Channing W.E. Works. – N.Y., V. 2, 1841-1843. – P. 37.

⁸ Ibid. – P. 38.

⁹ Кислова А.А. Религия и церковь в общественно-политической жизни США. – М., 1989. – С. 144.

¹⁰ Покровский Н.Е. Ранняя американская философия. – М., 1989. – С. 82.

¹¹ Кислова А.А. Указ. соч. – С. 145.

¹² Там же. – С. 149.

¹³ Channing W.E. The Perfect Life. – Boston, 1873. – P. 20.



Забияко А.П.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ
(статья третья)

Аннотация. Статья посвящена генезису и методологии феноменологии религии. Основное внимание автор уделяет дискуссиям, которые ведутся вокруг объекта, предмета и статуса феноменологии религии.

Ключевые слова: религия, религиоведение, феноменология, феноменология религии, сравнительное религиоведение, святое, феномен.

Предшествующее изложение свидетельствует, что споры вокруг феноменологии религии возникли чуть ли не с момента ее появления, чему представители этого течения давали достаточно поводов. Очевидно, что спорные моменты останутся и впредь. Чтобы не увязнуть в дискуссии и не выплеснуть вместе с водой ребенка, примем как данность следующее. Первое: несмотря на отсутствие четких границ, феноменология религии является отдельной областью религиоведения. Второе: интегрируя разные концепции и мировоззренческие платформы, феноменология религии как религиоведческая дисциплина обладает, тем не менее, достаточной целостностью. Третье: феноменология религии – это не архив религиоведческих сочинений; она сохраняет теоретический потенциал, позволяющий ей выступать одной из действенных методологий современного религиоведения.

Объект, предмет и цель феноменологии религии

Позиционируя себя на всех этапах развития как методологию религиоведческих исследований – исторических, психологических, социологических, антропологических и иных, – феноменология религии конституирует свой объект. Объектом феноменологии религии является религия как самосушая реальность.

В большинстве феноменологических концепций религия как самосушая реальность представляет собой объект самозарождающийся (*suī generis*), т.е. не имеющий других факторов для своего возникновения, кроме собственного глубинного содержания. Теологически ориентированные феноменологи стоят на том, что первоначало религии укоренено в трансцендентной сфере. Глубинным фактором возникновения и бытия религии может выступать нумен в концепции Р. Отто, или сакральное в трактовке М. Элиаде, или другое соприродное религии абсолютное начало. На языке теологии такое первоначало именуется Богом. Это начало – сущность религии – вечно существует в инобытии. Возникают и развиваются, строго говоря, явленные в посюстороннем бытии формы абсолютной реальности – эпифании. Феноменологическое исследование теологического типа в первую очередь обращено на изучение эпифаний, но его конечной интенцией выступает обнаружение скрытого под оболочкой посюсторонних феноменов трансцендентного начала. Такое понимание объекта позволяет религиозно ориентированным представителям феноменологии согласовывать свои вероисповедные убеждения с принципами научного исследования (например, принципом историзма).

Религия как самосушая реальность в качестве объекта феноменологического исследования может быть представлена иначе. Религия в ее наличествующем бытии – сложная в своем содержании духовная формация. В это содержание входит немалая доля того, что возникло и развилось в других областях духовной и материальной жизни, а затем было интегрировано в состав религиозной жизни. Такого рода содержания, дериваты социальной и психологической среды бытования религии важны для существования религиозной формации. Благодаря им она инкорпорирована в посюстороннюю действительность, в многообразие духовных и утилитарно-практических потребностей людей. Но интегрированные в религиозную ментальность экономические мотивации, социальные учения, этические и юридические нормы, эстетические идеалы, индивидуальные или коллективные аффекты, метаморфозы бессознательного не определяют ее сущность. Неверно все содержание религии выводить из внерелигиозных источников. В составе религиозной духовности есть содержание, которое не является проекцией социальной и психологической среды. Это содержание образовано особыми представлениями и переживаниями, которые предопределяют отличия религии от других областей человеческой жизни. Важно, что это содержание не является а priori проекцией трансцендентных сущностей. Допущение объективного характера существования трансцендентной реальности и ее эпифаний в религии – возможное, но не необходимое условие феноменологического подхода к религии.

Феноменологическое исследование направлено на изучение эмпирически удостоверяемых внутренних факторов генезиса и развития религии, а также того содержания, которое выражает ее сущность и отличает религию от нерелигиозных формаций. На основном этапе феноменологического исследования социальные и психологические дериваты, а также гипотетически конституирующие религию трансцендентные сущности должны быть заключены в скобки. В модусе самодостаточного бытия религия является объектом феноменологии религии.

Предметом феноменологических исследований религии выступают основания и первофеномены религии, ее устойчивые структуры и базисные элементы – константы, категории религиозного сознания, а также религиозный опыт, выражающий себя в универсальных символах.

Такая трактовка объекта и предмета феноменологии религии позволяет определить место данной дисциплины в системе религиозоведческих знаний, а также, вопреки некоторым суждениям, увидеть ее как целостность, а не как конгломерат индивидуальных «феноменологий».

Цель феноменологии религии – реконструкция религии как самосушей духовной формации, выявление ее базисных оснований, конституирующих религию в качестве особой области человеческого существования. В осуществлении этой цели феноменология религии следует определенным методам и принципам.

Методы и принципы феноменологии религии

Специфика феноменологии религии обусловлена не только предметным полем исследования, но также методами и принципами изучения религии, которые, пожалуй, наиболее четко квалифицируют эту область религиоведения. Данная черта присуща феноменологии в целом. Феноменология – это прежде всего способ исследования, предполагающий следование определенным методам. Согласно М. Хайдеггеру, «Феноменологическое» – это все, что относится ...к способу выявления феноменологических структур, все то, что тематизируется в такого рода исследованиях¹.

Методы и принципы феноменологии религии формировались под влиянием философии Гегеля, Канта, Шлейермахера, позитивизма и ряда других влиятельных философских течений. В развитой форме методологи-

ческое оснащение феноменологии религии в значительной мере производно от тех исследовательских программ, которые входят в феноменологическую парадигму современного гуманитарного знания, берущую начало в философии Гуссерля. Это методологическое оснащение включает следующие нормативные установки.

1. Эмпиризм. В основу феноменологических исследований кладутся факты религиозной жизни, т.е. с эмпирически (опытно) удостоверяемые проявления религии. Обращение к факту выступает в феноменологии религии необходимым предварительным условием обобщающих суждений о сущности того или иного явления религиозной жизни. В качестве факта могут быть взяты эмоциональные, идеологические, ритуальные, социальные, этические, эстетические и иные выраженные в чувственно-доступной форме данности религиозной жизни. Факт может быть явлен в вербальной или невербальной (поведенческой, музыкальной, одористической, визуальной или другой) оболочке, заключающей в себе неочевидную сущность. В основе установки на эмпиризм лежит методологический постулат Э. Гуссерля, исчерпывающе выраженный одной фразой – «Назад к вещам!». Не случайно корифеи феноменологии религии, даже те, что стремились к обоснованию «внеисторичности» констант религиозного опыта (например, Р. Отто), имели, тем не менее, внушительный эмпирический багаж знаний о феноменах религиозной жизни, накопленный в ходе личного соприкосновения с религиозными реалиями разных культур. Именно в этом смысле в качестве нормативного феноменологического исследования религиозного опыта нередко указывается «Многообразие религиозного опыта» У. Джемса, хотя сам автор не мог предполагать своей причастности к феноменологической теории.

Необходимость профессиональной работы с эмпирическим материалом требует от представителей феноменологии религии специальных знаний и навыков в соответствующих предмету конкретного исследования областях – истории, археологии, психологии, социологии, антропологии, филологии и т.д. Известно, что ведущие феноменологи религии оставили не только труды по общей теории религии, но также внесли вклад в специальные разделы религиоведения.

2. Дескриптивизм. Феноменологическое исследование требует тщательного описания религиозных фактов. Эмпирически наблюдаемый факт должен быть максимально полно воспринят в его наличествующем бытии, определен понятийно и зафиксирован описанием его наиболее существенных признаков и связей. Не следует с высот философского Олимпа воспринимать дескрипцию как сугубо техническое действие, вид формальной регистрации самоочевидного. Дескрипция – начальная, но при этом принципиально важная часть религиоведческого исследования. Посредством описания религиозный феномен получает новый способ своего существования – существования в границах научного дискурса. Экстраполяция религиозного феномена из его родной стихии в научную ментальность сопряжена с трудностями аксиологического, эпистемологического, психологического характера, при этом первоочередную роль в процессе дескрипции играют сложности вербальные, обусловленные проблемой адекватного наименования на языке науки религиозных данностей. «Как корабль назовешь, так он и поплывет» – это правило действует не только в кораблестроении. Понятийная точность описания, эмоциональные и ценностные импликации, включенные в язык текста, предопределяют последующую теоретическую интерпретацию религиозного феномена. Если описываемой религиозной реалии неверно присвоено имя, взятое из понятийного аппарата религиоведения, то тем самым искажается смысл данной реалии. Неверная номинация приводит к некорректной классификации и подмене смыслов религиозных феноменов, а в дальнейшем – к серьезным ошибкам понимания. Такие ошибки типичны, например, при произ-

вольном употреблении религиоведческих терминов «трансцендентное», «сверхъестественное», «нуминозное», «шаманизм», «церковь», «секта», «культ» и многих других.

Дескрипция как аналитическая процедура широко используется в философской феноменологии, где она понята как фиксация того, что «созерцаемо в себе самом». В феноменологии религии дескрипция представляет собой аналитическую процедуру, сосредоточенную на том, что созерцаемо не столько в акте интроспекции, сколько в конкретике внешнего по отношению к исследователю существования религии. Большой объем дескриптивных процедур обуславливает специфический характер этой дисциплины, которую иногда в целом называют описательным изучением религии или часть которой порой обозначают термином *дескриптивная феноменология религии*. Обе трактовки могут быть приняты лишь условно. Действительно, многие классические феноменологические труды представляют собой произведения, в которых детально воссоздаются религиозные реалии. Показательный пример – труд Г. ван дер Леува «Религия в ее сущности и проявлениях». Здесь на почти семи сотнях страниц подробно описываются «объект» и «субъект» религии, ее «формы»; в заключительной части на двадцати страницах представлены выводы относительно религии и феноменологии религии². Эмпиризм и дескриптивизм ограничивают в феноменолого-религиоведческих исследованиях объем и значение умозрительных суждений о сущности религии.

3. Беспредпосылочность суждений, эпохэ. Точность описания и адекватность интерпретации религиозного феномена требуют, чтобы акт познания был максимально свободен от свойственных познающему субъекту онтологических, аксиологических, праксиологических установок по отношению к религии. Это не означает, что исследователь должен вообще избавиться от своей религиозности или, напротив, обратиться в веру. Такой радикальной трансформации личности феноменология религии не требует. Речь идет о специфике познавательной ситуации, а не о смене мировоззренческих устоев. В ситуации восприятия и интерпретации религиозного явления исследователь должен «заключить в скобки» свои суждения относительно того, существуют ли реально те эмпирически неочевидные сущности, к которым апеллирует религиозных акт. В данной ситуации важен факт реальности самого религиозного акта. Исследователь должен воздержаться от суждений (греч. эпохэ), вынесенных из прежнего опыта, по поводу ценности данного явления с позиций религиозного или нерелигиозного мировоззрения. Для религиоведения ценен сам факт в качестве подлинного свидетельства, изучение которого пополняет общую базу знаний о религии.

Важность эпохэ, познавательных операций «заключения в скобки» тех представлений, которые могут деформировать восприятие объекта в его собственном бытии, была обоснована Гуссерлем для любого типа познавательной деятельности, стремящегося к идеалу «строгой науки». Тем более значима эта методологическая установка для понимания религии. Религия существует как чрезвычайно действенная когнитивная система. Религиозная ментальность включает с себе различные когнитивные модели, которые детерминируют способы восприятия и интерпретации всего, что есть в религии и вне ее. В качестве когнитивных систем религия и наука имеют базисное сходство. Однако есть принципиальные различия между этими когнитивными системами. Наука адогматична, ее когнитивные модели динамичны и открыты. В религиозной ментальности когнитивные модели неразрывно связаны с онтологическими и аксиологическими основаниями веры, которые априорно постулируют альфу и омегу, начало и конец познания, а также ценность того, что познано. Наука как когнитивная система стремится к согласованию и унификации своих познавательных моделей, на этом пути она элиминирует любые контексты

(исторические, этнические, политические и прочие, вплоть до этических), которые препятствуют движению к «чистому знанию». Религиозные когнитивные модели возникали и совершенствовались как стратегии познания, органично интегрированные в специфику своей религии, в ее догматический и культурный контекст. Развитие религии не предполагает согласования и унификации разных вероисповедных когнитивных моделей, каждая из которых стремится к самодостаточности и исключительности. Познание религии на основе вероисповедных когнитивных моделей способно открыть многие важные, порой труднодоступные наблюдения извне стороны конкретных религий. Однако следование в русле когнитивных стратегий конкретных религий не может обеспечить полноты беспристрастных знаний о религиозной жизни во всем многообразии ее форм, о религии как целостной духовной формации.

Это обстоятельство было осмыслено уже на стадии формирования религиоведения и стало посылком для разработки ряда исследовательских программ, которые заложили основы феноменологии религии. Неважно, были их создатели последователями Гуссерля или нет, важно, что они действовали в русле общей парадигмы построения «строгой науки», в нашем случае – построения объективного знания о религии, в котором профессиональные когнитивные стратегии, включающие вероисповедные онтологические, аксиологические и праксиологические суждения сведены к минимуму, а в идеале исключены вообще. Феноменология религии стоит на том, что только с позиций беспристрастного изучения всей совокупности доступных для исследования модификаций религии возможно построение такого типа знаний о ней, который претендует на эмпирическую достоверность и теоретическую адекватность, т.е. на статус науки о религии.

Человек, интересующийся религией, волен быть верующим или неверующим, волен допускать в границах права и этики любые суждения относительно истинности, ценности и нужности тех или иных религий, а также религии в целом. Человек, изучающий религию с научных позиций, волен быть верующим или неверующим, но он не волен допускать в пределы исследования конкретного религиозного явления такие суждения о нем, предпосылки которых укоренены в личных или коллективных мировоззренческих представлениях. В феноменологии религии этот методологический посыл претворяется в особой когнитивной стратегии. Когнитивная стратегия феноменологии религии предполагает, что исследователь на каждом этапе изучения религиозного феномена параллельно изучает свое собственное сознание, фиксируя те возникающие по поводу изучаемого объекта представления, которые имеют отношение не к объекту в его бытии «здесь и сейчас», а к предзнаниям о нем. Такого рода предзнания, содержащие онтологические, аксиологические и праксиологические утверждения о религии, в максимальной возможной степени «заклучаются в скобки», что способствует искомой беспредпосылочности суждений об объекте познания. Религиовед должен тщательно отразить укорененные в его ментальности мировоззренческие, культурные и иные установки, которые создают когнитивный контекст, влияющий на отбор фактического материала, адекватность восприятия и интерпретацию религиозных феноменов. В некоторых феноменологических трудах это называется «археологией субъекта».

4. Эмпатия. Познание религиозных явлений – это опыт общения с ними. В доступной наблюдению реальности религия открывает себя исследователю. Снимая в ходе саморефлексии субъективные контексты, деформирующие восприятие объекта, религиовед открывается религиозной реальности. В этой ситуации самораскрытия развивается когнитивный процесс. Состояние направленности сознания навстречу религиозной реальности и свободного от предвзятости переживания религиозных данностей назы-

вается в феноменологии религии эмпатией. Понятие эмпатии (от греч. *εμπάθεια* – сопереживание, вчувствование) в его современном толковании сложилось в герменевтике, психологии, философии; оно тесно связано с концепциями интенциональности и конституирования Гуссерля. Эмоциональная (аффективная) эмпатия предполагает вчувствование в эмоциональное содержание того фрагмента религиозной жизни, с которым взаимодействует исследователь. Интеллектуальная эмпатия представляет собой лишенную предубеждений направленность сознания на идейное содержание религиозного феномена, применяя которую, исследователь пытается непротиворечиво совместить свою ментальность с той, что запечатлена в религиозной данности, стремится непредвзято вникнуть в иную рациональность. Эмпатия призвана обеспечить максимально возможное эмоциональное и интеллектуальное сближение с изучаемым религиозным явлением. Ее применение – важный этап феноменологического исследования. Однако ее использование не означает, что религиозоведческое изучение в целом должно раствориться в массиве религиозной жизни, а сознание религиоведа – утратить собственное содержание и необходимый для объективных выводов критический потенциал. Данное ограничение – отнюдь не риторика. Известны примеры, когда религиоведы-европейцы, изучая инокультурные традиции, становились буддистами, даосами, шаманистами, адептами других религий или, как в случае с Н. Смартом, «епископальными буддистами» («Buddhist-Episcopalian»). Такие ситуации показывают, как глубоко трансформирует личность исследователя магнетический опыт эмпатии.

5. Компаративизм. Сравнительный метод – генератор феноменологии религии, именно он движет вширь и вглубь исследования данного типа, открывает неизведанные горизонты и подает творческий импульс новым идеям. Уже на стадии дескрипции исследователь в процессе сравнения отбирает и описывает наиболее важные характеристики изучаемого религиозного явления. Для проверки и развития полученных знаний схематизированный в своих важнейших свойствах религиозный феномен сопоставляется с другими религиозными или нерелигиозными явлениями. В процессе исследования вся совокупность охваченных изучением религиозных феноменов подвергается сравнению, направленному на их классификацию и типологизацию. В ходе классификации и типологизации за пределы исследовательского поля выводятся случайные, второстепенные факты, тогда как устойчиво повторяющиеся, первостепенные феномены становятся предметом дальнейшего тщательного изучения. Конечной целью этого пути выступает обнаружение констант, неизменных данностей, задающих сущностное содержание религиозной жизни на всех этапах ее истории.

В результате использования отмеченных выше методов феноменологическое исследование продвигается от фиксации религиозных феноменов в конкретике их эмпирического существования к устранению малозначимого и выявлению сущности («эйдоса» в терминологии Гуссерля). Происходит «вышелушивание» ядра, скрытого под оболочкой многообразных манифестаций. Некоторые феноменологические методики ориентированы на постижение этой сущности, ядра посредством интуиции, «эйдетического видения». Нет оснований полагать, что интуитивный способ понимания сущности религиозных феноменов единственно возможен.

6. Структурализм. Посредством сравнительного метода феноменологическое исследование систематизирует многообразие религиозных явлений. Каждое явление получает свое место среди других явлений. Тем самым феноменология выявляет общую структуру религии. Каждый элемент религиозной жизни также подвергается структурной реконструкции. Классическим примером структурной реконструкции одной из областей религиозной жизни выступает концепция дихотомической структуры ре-

лигиозного опыта, предложенная Р. Отто. Свою конечную задачу феноменология религии усматривает в выявлении универсальных структур, обуславливающих целостность религиозной формации.

Феноменологический структурализм не предполагает включения религиозных явлений в нерелигиозные структуры в качестве второстепенных, производных элементов. Религиозные феномены, религия в целом не могут, согласно феноменологической методологии, выступать иерархически зависимыми элементами социально-экономических, политических, психических или иных доминантных систем. В границах феноменологического исследования религия изучается как автономная структурная целостность, поэтому религиозное должно быть объяснено через религиозное. В этом суть феноменологических интерпретаций религии.

Заключение

Воссоздавая в данной работе сложную картину феноменологии религии, автор старался следовать Гуссерлевой норме феноменологии – «не претендовать ни на что, кроме того, что способно довести до ясного усмотрения»³. Этим был обусловлен отбор материала, в процессе которого пришлось убрать из поля рассмотрения то, что вследствие недостаточного понимания автор не надеялся «довести до ясного усмотрения».

В свое время на Западе, а потом и в России феноменология религии открыла новые исследовательские горизонты для науки о религии. Методологическое оснащение современного религиоведения уже вполне усвоило эвристический потенциал феноменологии, исследовательский опыт и позитивные результаты этого направления глубоко интегрированы в теорию науки о религии. Сохраняя и используя этот опыт, религиоведение движется по пути поиска новых методологических решений.

Возникает впечатление, что феноменология религии раздала, подобно королю Лиру, все свое богатство родственным отраслям религиоведения и ушла по-английски, не простившись. Насколько верно это впечатление? По-видимому, не вполне. А если король все же умер, то кто теперь король?

Библиографический список

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. А. В. Михайлова. – М., 1999.

Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – М., 1994.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998.

Шпигельберг Герберт. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М., 2002.

Allen Douglas. Phenomenology of religion // Encyclopedia of religion. Vol. 10. – Detroit, New York, 2005.

Approaches to the Study of Religion / Ed. By Peter Connolly. – L., N.Y., 1999.

Sharpe E.J. Comparative Religion: A History. – Chicago, 1986.

Waardenberg J. Classical Approaches to the Study of Religion. The Hague, 1973.

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск, 1998. – С. 93.

² G. van der Leeuw. Religion in essence and manifestation / Translated by J. E. Turner. – N.Y., 1963.

³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. А. В. Михайлова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 130.

**ТРАНСФОРМАЦИИ ОРТОДОКСИИ И ОРТОПРАКСИСА
В СОВРЕМЕННОМ ЗАПАДНОМ ХРИСТИАНСТВЕ НА ПРИМЕРЕ
МЕЖДУНАРОДНОГО ОБЩЕСТВА ХРИСТИАНСКОЙ МЕДИТАЦИИ:
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ**

Аннотация. Духовный кризис западной современности послужил причиной появления различных обновленческих движений внутри западной церкви – как римско-католической, так и протестантской. Статья посвящена одному из них, а именно Международному Обществу Христианской Медитации, ставшему особо популярным в Европе начиная с 90-х гг. В Латвии «Христианская медитация» появилась около четырех лет назад, но уже имеет огромный резонанс в церковно-академических кругах. Несмотря на то, что общество претендует на возврат к истокам христианской созерцательной традиции, оно представляет собой трансформацию традиционного христианства по индо-буддистскому образцу.

Ключевые слова: христианская медитация, Джон Мейн, Лоренс Фримен, обновленческие движения, западная церковь.

Не секрет, что **религия**, будучи живым организмом, находится в постоянном процессе преобразования. Любая религиозная система, будь то буддизм, ислам или китайский синкретизм, претерпевает изменения. Христианство как одна из мировых религий не составляет исключения. За две с лишним тысячи лет своего существования оно претерпело периоды становления, гонений, разделения, духовного подъема и спада, реформации и, наконец, непреодолимого и искушающего влияния азиатской соте-рики в условиях современного духовного запустения и секуляризма, наблюдаемых в обществах христианского ареала. И если христианский Восток в силу своего консерватизма и глубокой укорененности в незыблемых ценностях созерцательной традиции сохранил еще то, что называется исконно христианским, то запад, а в особенности западная Европа, будучи рабой интеллектуальной суетности, с большой долей легкомыслия продолжает терять самую суть откровения.

О духовном кризисе западной современности свидетельствуют обновленческие движения непосредственно внутри западной церкви как римско-католической, так и протестантской, коими являются, к примеру, экуменизм, движения харизматического толка и, как противодействие им, усиливающиеся фундаменталистские тенденции. Поиск живого религиозного чувства – знак нашего времени, свидетельствующий о некоем устаревании христианской символики в юнговском понимании этого слова.

Одним из обновленческих движений является Международное Общество Христианской Медитации, начинателем которого явился бенедиктинский монах Джон Мейн (1926-1982), обучившийся основам медитации в Малайзии у некоего гуру Свами Сатьянанды в 1954 г. Свое прозрение Джон Мейн подкрепил изучением классики христианского мистицизма, в результате чего появилась новая традиция своеобразного умного делания, претендующая на возврат к истокам молитвенной практики древней и средневековой христианской церкви. Предлагаемая Мейном программа – это медитация, а ожидаемый опыт предполагает встречу с Духом Иисуса. Общество как официальная структура появилось в 1991 г. в Лондоне благодаря последователю Джона Мейна, бенедиктинцу Лоренсу Фримену. Сеть молитвенных центров раскинута ныне по всей Европе. Есть такие центры и в Латвии. Причем медитацию практикуют представители как римско-католической, так и лютеранской церковей. Приходится признать, что прак-

тика весьма популярна среди простых верующих. Она сопровождается категорической критикой со стороны консерваторов и весьма эмоционально обсуждается как в церковно-академической среде, так и в средствах массовой информации.

Без сомнений, подобное обновленчество внутри западной церкви совершенно естественно и необходимо. Однако неоспорим и тот факт, что любой «возврат к истокам» в лоне какой угодно религии – это существенное переосмысление базовых ценностей. Как пример можно упомянуть реформистскую мысль Буддхадасы (1906-1993), представителя буддизма Тхеравады. Реконструкция им четырех благородных истин явила совершенно новую личину Дхармы.

И если Буддхадаса является творителем и одновременно свидетелем переименования буддизма на христианский лад, то христианская медитация является образцом трансформации христианского миропонимания и делания по индуистско-буддийскому образцу, т.к. использование привычных библейских образов и символов далеко не всегда обозначает сохранение ими их первоначального содержания. Это позволяет нам говорить о трансформации библейской парадигмы мышления в контексте нарастающей глобализации и смешения различных культурных традиций.

Свет на тайну традиционного христианского миропонимания проливает известный феноменолог и историк религии Мирча Элиаде. Он определяет монотеистические религии откровения как глубоко укорененные в идее богоявления в истории. Противопоставляемая им архаическая религиозность была, по его мнению, всецело связана с циклической концепцией времени и попыткой вырваться из реалий ужаса исторической действительности. В религиях же откровения с их идеей линейного времени такого бегства от истории не происходит. Бог, будучи Личностью, как бы спускается в тварный мир, вмешивается в ход истории. При этом каждое богоявление, начиная с ветхозаветных времен, является абсолютно уникальным и неповторимым. Приход же Бога в мир в лице Иисуса Христа и вовсе необратим и онтологически важен¹.

Интересно в этом контексте коснуться понимания темы Откровения, например, буддистами. Истинное знание для них не может быть ограниченным местом и временем. Оно всегда достигается путем медитации, причем личность Будды не является необходимой. Историческое свидетельство, каковым является Библия, вместе с тем не отличается от поэтического вымысла². Конечно, не стоит забывать и о том, что для индийского мифологического мировоззрения на фоне циклического времени история и вовсе лишена какого-то смысла.

Библейская парадигма тесно связана с теистическим миропониманием, которое подразумевает концепцию существования двух различных сущностей – творящей и сотворенной. Между человеком и Богом существует пропасть, преодолеть которую человек не способен. Поэтому Творец произливает на тварь спасительную благодать, заключающуюся в откровении. Полнота откровения достигается рождением Бога во плоти и соединением двух природ, божественной и человеческой, с целью исправления падшего человека и уничтожения пропасти между нами и Богом. Смысловым ядром миссии божественного Спасителя является Его крестная смерть за грехи мира.

Теистическое мировоззрение кардинально отличается от монизма, представленного в традиции индуизма и частично в буддизме. В соответствии с учением Упанишад все сущее проистекает из единого безличностного и вечного Брахмана, который по этой самой причине не является вне нас существующим творящим началом. Брахман в нас самих, и встретить его можно только внутри себя посредством *интроспекции* и *интроверсии* сознания, т.е. путем так называемой *йоги*, которая, будучи путем объе-

динения, помогает человеку осознать себя Брахманом. В христианских кругах этот вид духовности принято называть *пантеизмом*.

Все сказанное выше намечает некие ориентиры в понимании сути христианского понятия откровения. Во-первых, оно является неоспоримым историческим фактом. Во-вторых, оно сопряжено с необходимостью фигуры Богочеловека и Спасителя. В-третьих, спасительный акт – всегда *спасение*, а не *освобождение* или *просветление* посредством йогического самоуглубления. Спасительный акт увековечен в евхаристическом священнодействии, а для протестантов – в осязаемом библейском тексте.

Насколько же **историчность богоявления** важна для основателей и последователей общества христианской медитации, и как они понимают миссию Христа? Стоит начать с того, что привычные для традиционного христианства сюжеты из жизни Иисуса Христа редко занимают умы представителей движения. Единственное исключение составляет, пожалуй, событие ниспослания Святого Духа, на которое в работах отцов-основателей делается особый упор.

Воплощение, будучи по учению Церкви необходимым для исправления человеческой природы, должно рассматриваться в контексте первородного греха как исторического события во времени и пространстве. Поэтому историю Боговоплощения начнем с воззрений Фримена о **грехопадении**. Для него ветхозаветная история грехопадения является мифом, лишь иллюстрирующим неполноценность человеческого существования, пример коего – наши слабости и болезни. Представление же о грехопадении как историческом факте устарело³.

Что же до **Боговоплощения**, то для Фримена очевидно, что Христос воистину явился Сыном Божиим, однако это не умаляет откровение Бога в других религиях⁴. В данном определении Воплощения ясно проглядывается тяготение Фримена к так называемой *теоцентрической модели*, когда в целях примирения различных религиозных традиций христоцентризм подменяется теоцентризмом, а уникальность Иисуса Христа обесценивается.

Не могли обойти вниманием представители общества и **крестную смерть Спасителя**, которая, с одной стороны, становится достоянием происходящих в человеческом подсознании браней, а с другой, – являясь все же историческим сюжетом, совершенно меняет свой смысловой подтекст. Крестную смерть предваряет борение Иисуса Христа в Гефсиманском саду, которое рассматривается Джоном Мейном отнюдь не как трагическое и слезное предвкушение Спасителем ужаса креста. То, что, очевидно, трогает Джона Мейна в гефсиманском сюжете – это некий психотехнический аспект молитвы Иисуса. Ссылаясь на Мк. 14, 39 и Мт. 26, 44, он пишет: «В гефсиманском саду Иисус молит Бога, снова и снова «сказав то же слово»⁵. Этот фрагмент позволяет Мейну сделать вывод, что Иисус имел обыкновение молиться, многократно повторяя одно и то же слово, или *мантру*.

Надо сказать, что гефсиманское борение, как и последующее распятие Христа, служило щедрой почвой для мистического рода размышлений в лоне западно-христианского мистицизма на протяжении веков существования этой традиции. Трагизм спасительного акта не раз вдохновлял мистиков к уподоблению Распятому вплоть до получения такими видными представителями традиции как Франциском Ассизским и Падре Пио стигматов. В контексте богатой подобными феноменами западной агиографии интерпретация Гефсимании Джоном Мейном представляется, по крайней мере, нетипичной.

Что же касается крестной смерти Христа и Его славного Воскресения, то, несмотря на то, что оно, по словам Мейна, произошло лишь единожды, при более глубоком рассмотрении оказывается событием универсальным, в который все мы вовлечены ежесекундно. Когда мы медитируем, то

переживаем смерть нашего эго и рождаемся вновь в жизнь Иисусову⁶. Событие крестной смерти Христа и Его Воскресение теряют здесь свое традиционное историческое измерение, интериоризируясь, т.е. становясь неким универсальным символом процессов, имеющих место быть в сознании медитирующего человека.

Лоренс Фримен, в свою очередь, пишет, что «мучительная смерть Иисуса не обозначает, что мы через страдания спасаемы. Скорее смерть на Кресте символизирует долгий путь божественной любви к людям. Итак, Крест действительно является символом любви и инструментом трансформации». Знаменательно здесь то, что под духовной трансформацией понимается некое озарение (*enlightenment*) или даже просветление, которое пережил сам Иисус⁷.

Фримен недвусмысленно дает понять, что крест в его буквальной перспективе значит своего рода подготовку к **ниспосланию Святого Духа**. Фримен упоминает также современную интерпретацию креста, которая, по его словам, предпочитает психологическое объяснение креста мифологическому: что крест является иллюстрацией того, как «эго пытается отвергнуть истинную Самость (*the true Self*)»⁸. Особенно важно здесь отметить то, что на место искупительной жертвы Христа приходит Святой Дух. Именно Он, Святой Дух, по воззрениям основателей общества обладает спасительной благодатью, творящей освобождение человека от его эго в глубинах его собственного сознания. Такого рода интерпретация свидетельствует об *интериоризации* или *психологизации* события креста и лишении его спасительной роли.

Не лишним будет отметить и то, что вместе с тем распятие Христа совершенно теряет свою эмоциональную и столь привычную для традиционного христианства окраску, превращаясь в некий *коан* или *мандалу*, с которыми сравнивает крест пастор Латвийской Лютеранской Церкви Юрис Рубенис⁹. Образ *мандалы* и *коана* не случайны, т.к. указывают на все ту же психотехническую направленность. Как известно, *мандала* является сакральной моделью макро- и микрокосмоса, служащей универсальным средством ритуального упорядочивания мира, а также методом медитации. *Коан* же и вовсе избавляет человека от привычной дискурсивной функции сознания и помогает тем самым достичь состояния безупорного знания в буддизме Дзен.

Каково же **учение Джона Мейна и его последователей о Боге?** Надо сразу оговориться, что богословская схема отцов-основателей движения неоднозначна, а порой и до конца не продумана. В их наставлениях невозможно обнаружить выстроенную и богословски обоснованную систему. Поэтому порой приходится восполнять и додумывать недосказанное.

То, что сразу бросается в глаза – это частое упоминание Мейном и Фрименом события и реалий сошествия Святого Духа, который, будучи посланным Иисусом, и вовсе преобразуется в Дух Иисуса¹⁰. Единая реальность Духа одновременно обитает в сердце каждого человека, являясь нашей глубинной и общей сущностью¹¹.

Джон Мейн недвусмысленно дает понять, что жизнь Иисуса – это некий процесс *индивидуации*, или осознания Иисусом себя в Духе, имеющий свою *редупликацию* или повторение в глубинах каждого человеческого существа. «Жизнь Иисуса и Святое Писание имеет большое значение, – пишет Джон Мейн, – опыт внутреннего пробуждения, вхождения в тишину Своего существа и осознания Своего Духа, как и Его источника, пережитый Иисусом Назареем, есть опыт духовно пробужденного человека. По непостижимому замыслу Отца это тот самый опыт [что у Иисуса]. Чудо творения являет себя не в постепенном, но в единичном и всеобъемлющем пробуждении Иисуса, Сына, навстречу Отцу»¹².

Здесь жизнь Спасителя кардинально переосмысливается. Реальность Воплощения вдруг одухотворяется, лишаясь своего традиционного наполнения. Некогда же выдвинутая К. Г. Юнгом концепция *индивидуации* и вовсе прекрасно вписывается в христологию Джона Мейна.

Достаточно экстравагантно выглядит идея Мейна и Фримена о нашей встрече с человеческим сознанием Иисуса в нас самих, хотя, по словам Мейна, «Иисус, человек по облику и природе, умер»¹³. Надо сказать, что данное понимание Иисуса Христа не только нетипично, но и адогматично, т.к. по учению Церкви с момента Воплощения Иисус Христос навеки и нераздельно является истинным Богом и истинным человеком («De fide»)¹⁴, а незыблемый союз двух природ становится залогом нашего спасения.

Непривычное для христианина заявление о смерти человека Иисуса дополнено словами Мейна о нашем призвании: «Поскольку Иисус, человек по облику и природе, умер, нам остается лишь самим стяжать жизнь, которую Он даровал нам, чтобы мы могли активизировать свой потенциал путем просветления и расширения сознания»¹⁵. Цитируя Евангелие от Мт. 7, 14, Мейн интерпретирует «тесные врата и узкий путь, ведущие в жизнь» как концентрацию внимания в одной точке во время медитации. Этот пункт и является тем малым просветом, через который свет Христов проникает в сознание¹⁶.

Трудно не заметить в словах, сказанных Мейном о Христе и нашем призвании, совершенно буддистский подтекст. Образ умершего человека Иисуса напоминает уход в *нирвану* человека Будды Шакьямуни, а ниспосылаемый Иисусом светоносный Дух сравним оставленному нам Буддой светочу Дхармы. Образ пути, который мы сами должны пройти, возвращает нас к психотехническим реалиям раннего буддизма, а концентрация внимания в одной точке и вовсе не оставляет сомнения, что перед нами ничто иное, как буддийская практика *саматхи*.

Однако христологическая схема Джона Мейна и Лоренса Фримена не так односложна, как может показаться сначала. Кроме образа *индивидуации*, перед взором читателя открывается еще одна неведомая традиционному христианству картина. В трудах Мейна и Фримена постоянно фигурирует некая мифологема исхождения Иисуса Христа из Отца, прохождения Им цикла духовного становления и возвращения к Отцу, понимаемого как абсолютное слияние с Божеством и потеря Иисусом Его полноценного человеческого обличия. Под этим, очевидно, понимаются растворение Тела Иисуса в Духе и превращение Его в абсолютно духовную субстанцию. Не зря Мейн говорит о смерти человека Иисуса, а Фримен – об окончании Его человеческого пути и возвращении Его в измерение Духа. Иисус как Дух, Ум или Сознание присутствует в нас и молится в нас¹⁷, но Его телесная субстанция давно потеряла свое существование.

Несомненно, здесь мы видим обесценивание реальности Тела Христова как в смысле просто наличествования как такового, так и в понимании Его как спасительного средства. Ведь именно ниспослание Духа, а не крестная смерть становится первостепенной необходимостью. Чтобы до конца понять идею цикла, пройденного Иисусом Христом, обратимся к пояснению Лоренсом Фрименом вопроса об отношениях между Отцом и Сыном. Он определяет их как *адвайтические*¹⁸. Смерть Иисуса человека предвосхищает процесс смерти вселенной. Телесность Спасителя, возвращаясь к божественному Первоистoku, растворяется (*is reabsorbed*) в Нем и тем самым являет судьбу всей твари. Все в мире происходит из Бога путем *эманации* и в назначенное время вернется к Нему. По мнению Фримена, Воскресение есть преобразование материи в ее Первопричину («the Resurrection is a transformation of matter back into its original source»)¹⁹.

На данном этапе достаточно указать на две особенности. Во-первых, отношения между Отцом и Сыном – *адвайтические*, или недвойственные. Адвайта, будучи индуистским понятием, означает абсолютное слия-

ние двух в одно в то же время – как по христианскому учению Ипостаси Троицы неделимы, но и неслиянны. Данные отношения в христианском богословии обозначаются греческим словом *перихорезис* и латинским словосочетанием *communicatio idiomatum*. Вторая особенность, на которую стоит обратить внимание, это отсутствие существенной разницы между Христом и тварью. Они проходят один и тот же путь от исхождения из своего Первоисточника к полному слиянию с Ним.

Трудно сказать, является ли христология отцов-основателей Общества Христианской Медитации заимствованием у **Раймундо Паниккара**, но существенное сходство между тринитарной схемой Мейна и Фримена и таковой у Паниккара, вне сомнений, имеет место. Христология Раймундо Паниккара, представителя так называемой *теоцентрической* богословской модели, многое объясняет и помогает восстановить пробелы в учении Мейна и Фримена.

Личность Паниккара (1918-2010) уникальна в том смысле, что, будучи рожденным от брака христианки испанского происхождения и индуса, он был одинаково открыт обоим религиозным традициям: христианству и индуизму. Отсюда его своеобразное богословие, породившее Паниккара с Джоном Мейном, научившимся, в свою очередь, медитации у индийского гуру. Связь между обоими авторитетами вполне контекстуальна, что дает нам возможность воспользоваться законченностью академических конструкций Паниккара.

Итак, Раймундо Паниккар создал некий синтез философии Адвайты (идеи сущностного единения Первоисточка и вещей) и христианской концепции Троицы. Идея универсального Христа нужна была ему для того, чтобы показать, что Бог не является только трансцендентным или только имманентным, но представляет собой единую с тварным миром реальность. Христос воплощает в себе целостность *теандрического* бытия сущего. Во Христе божественное становится конечным, а тварное приобретает измерение вечности. При этом Святой Дух как отдельная Ипостась становится лишней. Однако Он способен выразить отношения между божественным и человеческим или же стать модусом одной из этих реальностей. Что же касается уникальности Воплощения, то она теряет здесь свое традиционное доктринальное значение. Кришна и Татхагата равнозначны Иисусу из Назарета. Все они явились необходимыми воплощениями Христа, и отнюдь не единственными²⁰.

В христологии Паниккара можно разглядеть несколько точек соприкосновения с богословскими воззрениями Мейна и Фримена. Во-первых, становится совершенно понятной идея цикла, когда Слово сперва отделяется от Отца и воплощается, а потом возвращается к адвайтическому единению с Божеством. Во-вторых, *космотеандрия* Паниккара доходчиво объясняет, почему и тварь, будучи по сути своей Духом, должна вернуться к своему неосязаемому Истоку, а вовсе не преобразиться в новую тварь библейской эсхатологии. В-третьих, становится понятным слияние Духа Христа со Святым Духом, когда необходимость в третьей Ипостаси Троицы – чистая формальность. Дух Святой или Дух Христа является лишь модусом Бога Отца, как *атман* Упанишад является ипостасью *Брахмана* в живом существе. В *теандрическом* сплаве можно по большому счету различить две, но не три реальности. И, наконец, в-четвертых, христология Паниккара проливает свет на свободомыслие Лоренса Фримена, когда последний заявляет, что Воплощение Бога в лице Иисуса Христа не умаляет иерофании в других религиях. Очевидно, именно поэтому в системе взглядов Мейна и Фримена можно ощутить некое напряжение между Духом Христа и человеческим сознанием Иисуса из Назарета.

Лоренс Фримен продолжил христологические размышления Джона Мейна и дальше, провозгласив, что в нас присутствует **Сознание Христа**, являющееся «чистым и непоколебимым единством». «Медитируя, мы

встречаем Христа в нас и понимаем, что Христос не является лишь учителем исторического прошлого, но живет в каждом из нас и [вокруг нас] как космическое присутствие. Он вне времени и пространства, но он же и в каждом временном отрезке и в каждом отдельно взятом месте»²¹. Что же до Иисуса, то он для нас – «учитель, гуру и Путь»²². Надо заметить, что принимавший участие в межрелигиозной дискуссии Далай-лама XIV совершенно справедливо критикует воззрения Фримена как не совсем христианские и имеющие очевидный намек на буддистскую концепцию *Татхагатагарбхи*²³. Напомним, что эта идея подразумевает наличие в каждом человеке так называемого семени Татхагаты или Будды. Другими словами, мы наделены природой Будды, которую следует развить в себе путем медитации.

Концепция Духа или Сознания Христова сопряжена с переосмыслением христианской **концепции спасения**. Если для традиционного христианства спасение возможно благодаря Телу Христову, ради нас преломляемому, то по учению Мейна и Фримена оно, *спасение*, или, точнее, *озарение* (*enlightenment*), творимо в глубинах нашего сознания Духом Христовым. Цель достигаема в той мере, в коей медитирующий сумеет осознать присутствие Духа Христа в нем самом. Кроме очевидной подмены теистической сотериологии монистическим эквивалентом отметим то, что тема *спасительного тела* отнюдь не исчезает для последователей христианской медитации, но совершенно переосмыляется.

Не секрет, что в традиции тантрического индуизма и буддизма именно человеческое тело, а точнее его тонкая квинтэссенция, называемая тонким или **алмазным телом** (*ваджра шарира*), становится лучшим средством достижения освобождения (от перерождения). Именно такое внимание, обращенное популяризаторами движения христианской медитации к телесным практикам и положительным телесным трансформациям, достигаемым во время медитации, навлекло на себя бурную критику со стороны известного пастора латвийской лютеранской церкви Александра Битэ²⁴.

Акцент со спасительного Тела Христова перемещается на наше брэнное тело. Теперь слова апостола Павла о теле как храме Святого Духа и вовсе теряют свой этический подтекст, приобретая смысл психотехнический. Более того, в тантризме роль человеческого тела имеет такое огромное значение потому, что оно, будучи микрокосмосом, воплощает в себе божественное начало всего сущего. По аналогии с тантрическим учением, тело для практикующих христианскую медитацию неосознанно становится не сотворенным и Богом спасаемым аспектом человеческой личности, но реальным вместилищем Божества и вместе с тем – средоточием божественной созидательной и спасающей энергии. В этой ситуации спасительная ипостась Тела Христова становится просто лишней, т.к. преуспевание на духовном поприще зависит теперь лишь от того, сумеем ли мы мобилизовать присущий в нас божественный потенциал.

Довольно часто в наставлениях отцов-основателей можно найти мысль о некоем *упрощении* и *очищении сознания*, которые являются органическим элементом неоплатонической мистики. Кроме упрощения часто идет речь и об *озарении/просветлении* (*enlightenment*). В силу простоты английского языка нам не удастся уловить разницу между *озарением* христианской мистики неоплатонического толка и буддийским *просветлением*, но, беря во внимание то, что неоплатоническая тенденция в христианской мистике всегда была на грани догматически верного христианского богословия и чуждой ему идеи эманации, никакой большой разницы между *просветлением* и *озарением* нет. Новозаветное **Царствие Божие** или небесная обитель является в глазах Фримена местом пребывания Бога и *очищенных*, а не *спасенных*, причем речь снова идет о некоей интериоризации понятия, т.к. «небеса являются скорее полем опыта, нежели местопребыванием»²⁵.

Интересно и то, что своеобразная интериоризация таких понятий как крестная смерть Христа, Воскресение, Царствие Небесное и т.д. часто бывает сопряжена с невинным на первый взгляд принципом *здесь и сейчас*. С одной стороны, побуждение пребывать во время медитации или молитвы в настоящем моменте, представлять себя стоящим перед Богом – очень актуальный психотехнический метод, помогающий концентрировать внимание и преуспеть в созерцательном восхождении как в христианстве, так и в других религиях.

С другой стороны, чрезмерное применение этого принципа, к примеру, в практике медитации реформированного буддизма Тхеравады повлекло за собой девальвацию таких понятий классического буддизма как *карма*, *реинкарнация* и шесть миров *самсары*. Все эти понятия касаются нашего прошлого и будущего тогда, как актуален только настоящий момент в данном месте, где мы медитируем. *Нирвана* достижима *здесь и сейчас*. Поэтому в контексте западного буддизма Тхеравады мы можем смело говорить об исчезновении упомянутых базовых понятий из религиозного обихода практикующих. Для христианства же подобное перенесение Воплощения, Распятия, Воскресения, второго пришествия Христа в настоящий момент медитирующего сознания неизбежно будет сопряжено с потерей верующими живого чувства присутствия и активного участия Бога в истории, в истории нашего спасения.

Очевидно, именно в связи с такого рода интериоризацией базовых понятий христиане теряют понимание того, что есть **грех**. Подобно тому, как принцип *здесь и сейчас* лишил реформированный буддизм понятия *кармы*, тем самым образом христианство теряет осмысление *греха*. Понятие бремени греховного и нашего оправдания через жертву божественного Спасителя важно лишь в контексте исторического процесса, когда прошлое и будущее имеют решающее значение. В случае же интериоризации или психологизации исторических реалий ни *грех*, ни *оправдание* уже не интерпретируются буквально.

Но что же понимается под грехом представителями общества? Джон Мейн подчеркивает, что в 20 веке *грех* принято называть *отчуждением*. Причем это вовсе не отчуждение между Богом и человеком, но некая разрозненность между структурами нашего сознания. Джон Мейн, используя исихастский понятийный аппарат, называет эти структуры *сердцем* и *умом*. Ум должен быть низведен в сердце, чтоб свершилось воссоединение личности. «Настоящее понимание человека достигается не в идеях вознаграждения и наказания, но в идее единения и разделенности», – пишет Джон Мейн²⁶.

Лоренс Фримен призывает нас понимать грех в его современной психологической интерпретации²⁷. Пользуясь случаем, надо сказать, что понятие отчужденности Мейна становится совершенно понятным в контексте юнговской разобщенности между *сознанием* и *бессознательным*. Его *индивидуация* (*in-dividuation*) обозначает именно воссоединение двух в одно неделимое целое.

Лоренс Фримен неоднократно повторяет, что Бог не судит, но грех сам себя осуждает²⁸. Категоричное отрицание Фрименом объективной карающей инстанции лишний раз позволяет сделать вывод, что историчность божественных иерофаний, активное участие Бога в историческом процессе, ожидаемый христианами в эсхатологическом завтра вершимый Богом суд живых и мертвых, здесь сводятся на нет.

Идея греха как разрозненных структур сознания и воссоединение их при просветлении замечательно воплощает себя в **образе колеса**, используемого Фрименом как иллюстрацию **молитвы**. Сходство молитвенного колеса с буддистским колесом Дхармы была уже подмечена многими. Это сходство, однако, стоит дополнить и буддистским образом колеса *самсары*, как и символом колесницы в классическом буддизме, где все три тра-

диции, а именно Хинаяна, Махаяна и Ваджраяна, являются как бы транспортными средствами на пути к освобождению и просветлению. Можно вспомнить и наличие в буддистской традиции Тибета малых и больших молитвенных барабанов или мельниц для своеобразного механического проговаривания мантр, которое творимо само собою по ходу вращения барабана, внутри которого вложен написанный текст мантры.

Упомянутое сходство колеса молитвы с его буддистскими прототипами вполне оправдано. Значимо здесь и то, что интригующий символ колеса в традиции христианской медитации уверенно занял место порядком поднадоевшего креста, имея своей целью подчеркнуть многократно упомянутую в данной статье интериоризацию или психологизацию процесса спасения.

В соответствии с предложенной Фрименом интерпретацией колесо обозначает то, что использующий его движется по пути к Богу. Стоит особо отметить теистическую однонаправленность процесса в контексте концепции линейного времени. Само же колесо – символ многосложный, т.к. отображает структуры нашего сознания и происходящие в нем процессы, включая даже события нашей жизни.

Так центральная часть колеса символизирует Ум Христов, обитающий в глубинах сердца. Спицы колеса означают разные виды молитвы, сходящиеся в центре нашего существования Христе, в свою очередь обод колеса является символом нашей обыденной жизни²⁹. Медитирующий вместе с тем призван оставить периферийный опыт и посредством медитации устремиться вглубь себя, где его молитва, будучи как будто речушкой, сольется с океаном молитвы Иисуса³⁰. Не лишним было бы вспомнить здесь и то, что слияние капли воды с океаном было излюбленным образом авторов ранних Упанишад, пытавшихся таким образом описать опыт слияния освободившейся души с Брахманом.

Для Мейна и Фримена Литургия, таинства и чтение Святого Писания являются видами молитвы. И если в традиционном христианстве Литургия, таинства и Библейский текст являются базисной реальностью, позволяющей, но не диктующей обязательное, молитвенное в нее углубление, то в системе Фримена все происходит совершенно наоборот. Медитативное самоуглубление – первостепенно, евхаристическая же тайна, как и чтение Писания – модусы молитвы. Интериоризируясь, они становятся лишь символами, а не временным продолжением спасительного акта. Именно поэтому Литургия для Фримена – сумма повторяющихся формул, Евхаристия – *символ* тела и крови Христовых, таинства – *ритуалы*, являющиеся в более широком смысле видимым знаком присутствия благодати в сущем («an outward sign of the grace inherent in nature»)³¹, а чтение Писания – визуализация *мандалы*³².

Небезынтересны в этой связи образ мандалы и **мантры**, так часто упоминаемые представителями движения. И если чтение Писания – это не соприкосновение со спасающей реалией воплощенного в истории Слова, а нечто вроде вхождения в свое внутреннее пространство, совпадающее с оторванным от истории сакральным пространством и временем *оним*, то уподобление христианской молитвы *мантре* – не менее любопытно.

Зачинатели движения, претендуя на возврат к древним и средневековым молитвенным практикам христианской Церкви, призывают к крайнему упрощению того, что подразумевается под классической созерцательной традицией христианства. Происходит типичная для новых религиозных движений азиатского толка *унификация* столь разных созерцательных практик христианства. Унификация сопряжена с *упрощением* молитвенной практики до повторения одного слова и удалением из религиозного обихода дискурсивной молитвы или размышления на тему греха и искупления, сожаления о грехах и покаяния.

Размышления на тему греха, Страстей Христовых и благодати Бога фигурируют как совершенно необходимые для духовного роста и углубленной практики молитвы, например, в трактате анонимного английского мистика под названием *Облако неведения*³³. Не секрет, что именно эта работа часто упоминается представителями общества христианской медитации как основа их собственного делания.

Джон Мейн и Лоренс Фримен побуждают своих последователей читать короткий текст так называемой *мантры*, не задумываясь о ее смысле. Например, слово *мараната* или *абба* уже далеко не так смысло-емко, как, например, Иисусова молитва в исихазме или дискурсивные размышления на тему Страстей Христовых в западной христианской мистике. Как известно, Иисусова молитва делает возможным постоянное пребывание молящегося в неких христианских реалиях осознания своей греховности и возможности спасения. Тереза Авильская же во *Внутреннем замке* (6, VII) побуждала сестер непрестанно каяться в грехах и размышлять о Страстях Христовых за исключением тех моментов, когда Бог «отрешит душу от чувств»³⁴. И хотя несомненно то, что в процессе молитвы человек постепенно отрешается от концептуального мышления, акцент, сделанный на бездумном повторении слова Мейном, Фрименом и Рубенисом, в большой мере роднит такую молитву с индуистской и буддистской *мантрой*.

Было бы вполне уместным напомнить читателю значение *мантры* в классическом тантризме. Ведь именно в лоне тантрического индуизма и буддизма появилось ее традиционное понимание. Правильно осознать, что есть *мантра*, можно только в контексте тантрического учения о так называемой *фонической эволюции*. Мир являет себя из безличностного Первоначала всего сущего в форме звука (*шабда-брахман*). Этот звук, будучи чем-то вроде изливаемых из источника света лучей, является кинетической стороной Первоисточка. Вечно присутствующая звуковая вибрация, уплотняясь, превращается в психический и материальный мир. Поэтому *мантра*, будучи по своей сути истонченной квинтэссенцией сущего, является средством, возвращающим процесс эманации вспять.

Читая *мантру*, которая, разумеется, лишена смыслового наполнения, человек попадает в более тонкое измерение созидющего звука и возвращается таким образом к своему Первоисточку, абсолютно с ним сливаясь. Насколько такое понимание молитвы соответствует христианскому миропониманию – судить читателю, однако стоит признать, что оно всецело присутствует в наставлениях Джона Мейна. Единственное, что разбавляет сухость гностического ореола тантрической звуковой эволюции, – это частое упоминание любви Бога и ответной любви человека.

Джон Мейн пишет: «Мантра пронизывает разные слои сознания и временные измерения. Мы можем сказать, что она есть наш ответ (*echoing response*) любовному зову Духа и всей жизни Иисуса, возвращающегося к Отцу»³⁵. Похоже, идея слияния человека с предметом его чаяний в тантрическом звуке вполне просматривается в словах отца-основателя общества христианской медитации.

Любопытно и то, что Джон Мейн настоятельно рекомендует не менять *мантру* в течение жизни, т.к. это повлечет за собой «задержку прогресса в практике медитации»³⁶. Здесь молитва однозначно перестает быть разговором с Богом, но становится техническим и абсолютно обезличенным средством достижения глубин сознания. К тому же, именно в тантризме имеется представление о чтении отдельно взятой *мантры* как о постоянно нарастающем энергетическом поле просветления и осознания себя единым со всем сущим.

Классическая идея *мантры* является хорошим завершающим звеном наших размышлений о противоречивом образе современного западного христианства, подменяющего единичный исторический акт божествен-

ной любви неким вневременным энергетическим полем этой же божественной любви. Обозначает ли это, что библейская историческая парадигма изжила себя, и что на место христианства придет проповеданная представителями перенниализма новая универсальная религия? Трудно сказать, но если это произойдет, мы уже знаем, каковы будут ее суть и призвание.

Библиографический список

Bite Aleksandrs. Pārdomas par grāmatiņu «Ievads kristīgajā meditācijā» // Svētdienas Rīts. – 28. februāris 2009. – Nr. 8 (1787). 5, 8. – 9 lpp.

Cirsis Pēteris. S. J. Dogmu Dievs. I grāmata. – Melburna: Latviešu katoļu biedrības Austrālijā grāmatu fonds, 1965.

The Dalailama, His Holiness. The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. – Boston: Wisdom Publications, 1998.

Egan Harvey D. S.J. Christian Mysticism: The Future of a Tradition. – N.Y.: Pueblo Publishing Company, 1984.

Freeman, Laurence. OSB. Glossary of Christian Terms // His Holiness the Dalailama. The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. – Boston: Wisdom Publications, 1998.

Freeman Laurence. OSB. Introduction // His Holiness the Dalailama. The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. – Boston: Wisdom Publications, 1998.

Freeman Laurence. OSB. The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation. – London: Medio Media, 2007.

Freeman. Laurence, OSB. The Christian Context of the Gospel Readings in The Good Heart by Father Laurence Freeman // His Holiness the Dalailama. The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. – Boston: Wisdom Publications, 1998.

Knitter Paul F. No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards Toward the World Religions. – Maryknoll; N.Y.: Orbis Books, 1991.

Main John. OSB. Word Into Silence. – N.Y.: Paulist Press, 1981.

Rubenis Juris. Ievads kristīgajā meditācijā. – Rīga: Apgāds Zvaigzne ABC, b.g.

Рудой В.И., Островская Е.П. Категориальная структура буддийского духовного универсума // Категории буддийской культуры / сост. Е.П. Островская. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

Тереза Авильская, Святая. Внутренний замок / пер. Наталья Тауберг. – М.: Жизнь с Богом, 1992.

Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / пер. А.А. Васильевой // Мирча Элиаде. Миф о вечном возвращении: избранные сочинения / пер. с франц., научн. ред. В.П. Кальгин, И.И. Шептунова. – М.: Ладомир, 2000.

¹ Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / пер. Васильевой А. А. // Мирча Элиаде. Миф о вечном возвращении: избранные сочинения / пер. с франц.; научн. ред. Кальгин В. П., Шептунова И. И. – М.: Ладомир, 2000. – С. 88, 111.

² Рудой В.И., Островская Е.П. Категориальная структура буддийского духовного универсума // Категории буддийской культуры / сост. Е.П. Островская. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – С. 71.

³ Freeman Laurence. Glossary of Christian Terms // His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. – Boston: Wisdom Publication, 1998. – P. 159.

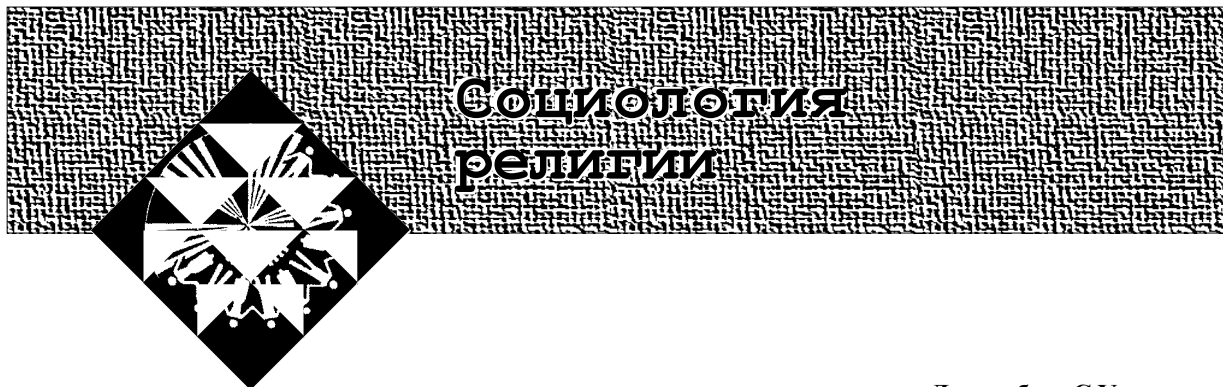
⁴ Ibid.

⁵ Main John. OSB. Word Into Silence. – N.Y.: Paulist Press, 1981. – P. 52.

⁶ Ibid. – P. 32–34.

⁷ Freeman Laurence. The Christian Context of the Gospel Readings in The Good Heart by Father Laurence Freeman // His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. – Boston: Wisdom Publication, 1998. – P. 141–142.

- ⁸ Freeman Laurence. Glossary of Christian Terms... – P. 151.
- ⁹ Rubenis Juris. Ievads kristīgajā meditācijā. – Rīga: Apgāds Zvaigzne ABC, b.g. – 23. – 25. lpp.
- ¹⁰ См., например, Main John. OSB. Word Into Silence... – P. 4, 44–46, 73.
- ¹¹ Ibid. – P. 17-18, 39, 50-51, 59, 79.
- ¹² Ibid. – P. 34–35.
- ¹³ Ibid. – P. 43.
- ¹⁴ Cirsis Pēteris. S. J. Dogmu Dievs. I grāmata. Melnburna: Latviešu katoļu biedrības Austrālijā grāmatu fonds, 1965. – 149 lpp.
- ¹⁵ Main John, OSB. Word Into Silence... – P. 43.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Freeman Laurence. OSB. The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation. – London: Medio Media, 2007. – P. 14.
- ¹⁸ Freeman Laurence. The Christian Context of the Gospel Readings... – P. 145.
- ¹⁹ His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus... – P. 121.
- ²⁰ Knitter Paul F. No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards Toward the World Religions. – Maryknoll; N.Y.: Orbis Books, 1991. – P. 154-156.
- ²¹ His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus... – P. 104-105.
- ²² Ibid. – P. 105.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ Bite Aleksandrs. Pārdomas par grāmatiņu «Ievads kristīgajā meditācijā» // Svētdienas Rīts. – 28. februāris 2009. – Nr. 8 (1787). – 9. lpp.
- ²⁵ Freeman Laurence, Glossary of Christian Terms... – P. 154.
- ²⁶ Main John. OSB. Word Into Silence... – P. 14.
- ²⁷ Freeman Laurence, Glossary of Christian Terms... – P. 162.
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Freeman Laurence. OSB. The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation... – P. 9–17.
- ³⁰ Ibid. – P. 15.
- ³¹ Freeman Laurence. Glossary of Christian Terms... – P. 152, 161; Freeman Laurence. OSB. The Inner Pilgrimage: The Journey of Meditation... – P. 13–14.
- ³² Freeman Laurence. OSB. Introduction // His Holiness the Dalailama, The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus... – P. 28.
- ³³ Egan Harvey D., S.J. Christian Mysticism: The Future of a Tradition. – N.Y.: Pueblo Publishing Company, 1984. – P. 81.
- ³⁴ Авильская Святая Тереза. Внутренний замок / пер. под ред. Натальи Трауберг. – М.: Жизнь с Богом, 1992. – С. 110–117.
- ³⁵ Main John, OSB. Word Into Silence... – P. 39.
- ³⁶ Ibid. – P. 11.



Дюшенбиев С.У.

ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ КЫРГЫЗСТАНЕ: СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ

Аннотация. В статье исследуется развитие ислама в Кыргызской Республике в условиях независимости. Данный процесс можно условно назвать «реисламизацией», сопряженной с процессом модернизации. В республике идет борьба между развивающимся исламом и существующими доисламскими политеистическими культами, народными обычаями и традициями, а также с новыми течениями и другими религиозными конфессиями, в частности, с христианством. Автор приходит к выводу, что в республике процесс исламизации населения идет очень быстрыми темпами, борьба нового (ислам) и старого (домусульманские культы, обычаи, традиции) из идеологической плоскости переходит к более радикальным формам, методам. Наблюдаются все сопутствующие признаки радикализации, политизации ислама. Переход «этнических» мусульман в другие религии приобретает массовый характер и постепенно превращается в фактор, угрожающий государственной и национальной безопасности.

Ключевые слова: Кыргызская Республика, ислам, реисламизация, модернизация, обычаи и традиции, домусульманские культы, «народный» ислам, «бытовой» ислам, бахаизм, ахмадия, политизация религии, религиозный экстремизм, толерантность.

В религиозной сфере светской, избравшей демократический путь развития суверенной Кыргызской Республики, особенно после обретения ею независимости, происходят бурные процессы, которые повлекли за собой кардинальные перемены в обществе в целом. Исследователи не без оснований последнее десятилетие минувшего XX в. называют «золотым веком», ренессансом религий. Количественный и качественный рост, бурное развитие религий наглядно иллюстрируют следующие факты. Так, например, если до 1991 г. в Кыргызстане насчитывалось всего 5-6 направлений религии, то ныне их число перевалило далеко за 30. Количество мечетей также значительно возросло, с 39 до 2500. Если до обретения независимости не было ни одного исламского учебного заведения, то ныне только высших учебных заведений – 9, в том числе один университет, а количество медресе перевалило за 50¹.

Что происходит внутри религиозных конфессий, в том числе в исламе, как называть эти процессы, какие оценки им можно дать? В целом, соглашаясь с многочисленными утверждениями о том, что наступило «золотое» время для религий, в то же время констатируем сложность, противоречивость в подходах и оценках в изучении этих самых процессов.

В связи с этим, прежде чем приступить к раскрытию заданной темы, необходимо разобраться в основных понятиях изучаемой проблемы. Начнем с того очевидного факта, что Кыргызстан с давних времен находится в зоне влияния исламской цивилизации. Ныне, по неофициальным данным, около 83% населения Кыргызстана считается мусульманами. Процессу исламизации населения Кыргызстана с момента первых контактов с му-

сульманами препятствовали самые разные причины – как объективного, так и субъективного характера. Но ни долгое господство и доминирование кочевого скотоводства, ни суровая царская колониальная политика, ни разгульный воинствующий атеизм в годы советской власти не смогли прервать этот процесс, они всего лишь замедлили его, но окончательно не смогли искоренить исламскую веру из сознания народа.

Поэтому, исходя из этой логики, мы предлагаем рассматривать нынешнее положение, состояние и процессы развития ислама как «реисламизацию», т.е. возобновление развития ислама в новых исторических условиях.

Следует отметить, что верующие мусульмане, прежде всего, являются гражданами конкретной страны (в данном случае – Кыргызской Республики); и так как религиозная сфера является неотъемлемой частью общества, следовательно, она также подвержена влиянию прогресса, времени, иных внешних факторов и изменению. Как говорил известный древнегреческий философ Гераклит, «все течет, все меняется»; согласно законам диалектики природа и общество подвержены постоянному развитию, изменению, совершенствованию. Вместе с тем возникает ряд существенных вопросов, касающихся характеристики, уточняющей мелкие детали, незначительные нюансы, особенности, специфические черты тех процессов, которые происходят в религиозной сфере, в частности, в исламе, в мусульманском жамаате суверенной Кыргызской Республики. Например, что общего между понятиями и реальным содержанием процессов реисламизации и модернизации? Если назвать нынешние процессы, происходящие в религиозной сфере, модернизацией, то в какой степени это относится к исламу? В каком обществе происходит модернизация ислама в Кыргызстане – в традиционном, индустриальном, постиндустриальном? Как складываются отношения ислама с демократией или с процессом демократизации, какую политику в этой сфере избрал избрал и осуществляет Кыргызстан? С каким наследием подошли и приступили к модернизации? Что значит само понятие «модернизация», применимо ли оно по отношению к исламу? Проводится ли модернизация «сверху» (по заказу)? Иначе говоря, модернизацию затеяли, начали сами священнослужители, или же она была вызвана более общими, объективными факторами? Каковы пути и принципы проведения модернизации ислама в Кыргызстане? Какие существуют противоречия в проведении модернизации ислама в современных условиях? Вопросов более чем предостаточно. Ответы на поставленные вопросы, на наш взгляд, должны способствовать более полному, объективному раскрытию содержания выбранной темы и выявить особенности модернизации ислама в Кыргызстане в современных условиях.

Относительно такого достаточно сложного и интересного феномена как модернизация можно сказать, что до сих пор ученые-обществоведы размышляют над ним, осмысливают его содержание и продолжают создавать его различные, порой противоречивые дефиниции и концепции, так и не придя к единому мнению. По замечанию известного специалиста в области теории модернизации Ш.Н. Эйзенштадта, в наше время неправомерно рассматривать модернизацию как противостояние традиций и современности, пора отказаться от поверхностной однолинейной модели модернизации как уподобления западному образцу.

Он указывает на разнообразие переходных обществ, равно как и обществ традиционных. Иначе говоря, выделение основных противоречий модернизации дало Ш.Н. Эйзенштадту основу для создания многомерной модели, учитывающей различные стороны процесса изменения общества. По Ш.Н. Эйзенштадту, модернизация – это процесс противоречивый, отнюдь не сводящийся к усвоению достижений современного Запада².

Российский специалист по теории и практике модернизации В.Г. Федотова отмечает, что глобализация сильно изменила статус и место модернизационных процессов, время классической модернизационной теории ушло. Она вывела на обочину дискуссии о постмодернизме, оставив в качестве центрального вопрос о том, является ли современность завершенным или незавершенным проектом³.

Учитывая специфичность и сложность эволюции теории модернизации и не вдаваясь в ее подробности, отметим лишь, что если даже мир вступил в новую современность и эта современность носит в какой-то степени завершённый характер, все же существует непреложный закон развития общественного организма (социума). Это закон неравномерного развития, действие которого выражается в том, что одни страны в своем развитии намного, на порядок опережают другие. Поэтому, как бы мы не пытались модифицировать и совершенствовать различные теории модернизации, полностью отказаться от классического определения теории модернизации, описывающего ее как переход из традиционного общества в современное, навряд ли возможно: в определенных случаях оно вполне применимо и целесообразно.

В связи с этим представляется, что есть все основания отнести Кыргызстан к ряду традиционных или, иначе говоря, слаборазвитых стран. Он по многим своим параметрам, по общему уровню развития соответствует именно традиционным обществам. Традиционные общества, по мнению ученых, это общества, воспроизводящие себя на основе традиции и имеющие источником легитимации активности прошлое, традиционный опыт. Традиционные общества отличаются от современных рядом особенностей. Среди них: зависимость в организации социальной жизни от религиозных или мифологических представлений; цикличность развития; коллективистский характер общества и отсутствие выделенной персональности; авторитарный характер власти; предэкономический, прединдустриальный характер; преобладание особого психического склада – недейственной личности; преобладание локального над универсальным; преимущественная ориентация на метафизические, а не на инструментальные ценности и др.

Главной чертой среди отмеченных является доминирование традиции над инновацией⁴.

Под модернизацией также принято понимать комплексный процесс охвата инновацией всех систем (общественной, политической, правовой и образовательной), поведения и образа мыслей людей, моральных норм. В широком смысле это модернизация культуры, модернизация человека. Поэтому ученых, практиков-политиков всегда волновал вопрос о месте и роли традиционной культуры в процессе модернизации.

В связи с этим следует выделить одну из самых важных черт в традиционных обществах – наличие религиозного или мифологического оправдания традиции. Возможность быстрых преобразований блокируется этими формами сознания, и модернизаторские попытки, которые могут иметь место, не завершаются: возникают попятные движения. Именно это поступательно-возвратное движение создает циклический характер развития, присущий для традиционных обществ⁵.

Известно, что модернизация немыслима без культурного обмена. Здесь сложной является проблема разрешения противоречия между традиционной культурой и модернизацией. Ученые заметили, что при успешном его разрешении достигается единство, обеспечивающее развитие культуры, производительных сил, экономическое процветание. Неудача, когда возобладает одна из тенденций – стремление сохранить в неприкосновенности традиционную культуру или, напротив, ориентация исключительно на современность, – приводит соответственно или к застою, или к неумелому подражанию чужому и забвению своего⁶.

Известно, что ислам, как мировая религия и неотъемлемая часть человеческой культуры, имеет более чем тринадцативековую историю и вполне стройные, строгие, сложившиеся и устоявшиеся традиции. За это время ислам как общественно-социальное явление прошел через сложные испытания, подвергся влиянию различных факторов – прежде всего, времени и прогресса.

Другими словами, изменение или модернизация ислама – закономерное явление, обусловленное определенными причинами объективного и субъективного характера. Под влиянием определенных обстоятельств в некогда однородном, монолитном исламе появились разные направления, секты. Плодом модернизации ислама также являются калам и тафсир.

Ислам на многолетней практике доказал свою способность успешно приспосабливаться к изменяющимся условиям, к той или иной исторической обстановке. По этому поводу академик В.В. Бартольд писал: «...история ислама показывает, что он умеет приспосабливаться к новым условиям»⁷.

Известный востоковед Л. Климович также отмечал, что ислам, как и всякая религия, есть явление историческое, подверженное изменениям, отражающим противоречия в экономической и политической жизни общества. На примере «джадидизма» он показал действенную, эффективную попытку ислама осовремениться или приспособиться к требованиям времени: когда старое конфессиональное схоластическое образование не могло обеспечить подготовку кадров, отвечающих новым запросам, представители реформистских, модернистских течений ислама взамен создали прогрессивные школы «нового метода» («*джадид усуль*»)⁸.

Если исходить из очевидного факта, что религиозная сфера является важной, неотъемлемой, органической частью любого общества, то она, соответственно, претерпевает изменения вместе с ним. Из этой логики следует, что современным модернистским процессам, связанным с развитием ислама в Кыргызстане, положили начало такие эпохальные, судьбоносные события как распад СССР и появление нового, национального и независимого государства – Кыргызской Республики.

Именно эти события стали основой для бурного возрождения и развития религий, в том числе ислама. Увеличение количества исламских культовых и учебных заведений, несомненно, сопровождалось развитием исламского самосознания населения, а также привело к значительному росту активности мусульманских организаций, священнослужителей. Популярность ислама среди населения Кыргызстана после более семидесятилетнего засилья воинствующего атеизма существенно выросла.

Вместе с тем следует отметить, что модернизм, предусматривающий приспособление исламских ценностей к изменившимся политическим и социальным условиям, не коснулся основ исламского вероучения. Как известно, в основе исламского вероучения лежит вера в Аллаха – единого Бога, творца и управителя Вселенной, в загробные суд и воздаяние. Исламская доктрина предписывает, что мусульмане должны следовать заветам Бога, предписаниям духовенства. Мусульмане руководствуются основным положением, признаваемым ими за непреложную истину и обязательным для всех верующих – верой в Аллаха. Основной догмат ислама – единобожие (*таухид*) – выражен простой формулой исповедания веры: «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммед – посланник Аллаха» (*Ля иляха ильля Аллаху ва Мухаммадун расулло-л-лахи*). Она называется *шахада* или *ташаххуд*, что значит «свидетельство».

Вера во всемогущего, строгого, но справедливого Аллаха связана с представлениями о конце света, страшном суде и посмертном воздаянии – загробной жизни в раю или в аду, смотря по земному поведению. При-

мечательно, что эти догматы перешли в ислам из более ранних религий – иудаизма и христианства – и мало чем отличаются от своих прежних (иудейских или христианских) трактовок⁹.

Культовая практика исламского вероучения также относительно устойчива к переменам и внешним воздействиям. Культовая практика (*дин*) исламского вероучения включает в себя пять основных обязательных положений – пять «столпов» религии (*аркан уд-дин*): произнесение и признание истинности шахады; ежедневная пятикратная молитва; соблюдение месячного поста; уплату благотворительного налога; паломничество в Мекку¹⁰.

Но, как показывает практика, хотя основные догматы и культовая сторона исламского вероучения остаются как бы неизменными, все же ислам как образ жизни исповедующих его людей подвержен переменам и достаточно успешно адаптируется к меняющимся обстоятельствам.

Обращая внимание на эту особенность ислама, российский востоковед А.В. Малащенко пишет, что ислам как вероучение опирается на Коран. Ключевым его постулатом является догмат о конечности пророчества, что само по себе подчеркивает недопустимость каких бы то ни было перемен. Невозможен отход от единобожия. Невозможно искажение и тем более отказ от пяти столпов ислама – шахада, закята, салата, поста, хаджа.

Всякая новация в соответствии с сугубо вероучительной логикой есть ересь, ибо нельзя обновлять раз и навсегда данное свыше¹¹.

Далее А.В. Малащенко указывает на противоречие ислама, «развивающегося» между естественной неподвижностью религиозной догмы и его сравнительной гибкостью как образа жизни, подверженного влиянию извне¹².

Таким образом, в вопросе модернизации ислама существуют две точки зрения. Традиционалисты отстаивают чистоту ислама, его неизменность и приведение всего и вся в соответствии с Кораном, Сунной и шариатом. Модернистски настроенные богословы при модернизации (моделировании будущего) отмечают, что в Коране и Сунне даны лишь отправные идеи строительства «подлинного исламского общества», опираясь на которые нужно действовать, приспосабливаясь к окружающему миру.

Развивая подобного рода мысли, многие богословы идут еще дальше. Они считают, что, кроме основных догматов ислама и обязательных культовых предписаний, все остальное может быть и должно быть изменено в соответствии с требованиями времени. Наглядной, образной иллюстрацией этой мысли служат следующие строки: «Ислам похож на большое, прекрасное здание. Его фундаментом является вера в Бога, в его пророка, в ангелов, в загробную жизнь, во все то, что требует от нас вера. Опорами этого здания являются моления, соблюдение постов, совершение обряда паломничества, священная война и т.д.

А кирпичная кладка, крыша, стены, всяческое оборудование и даже орнамент – это наши мысли, наши проявления в семье или в общественных местах, как тайные и открытые, ибо религия – это полное выражение человека.

Мы должны модернизировать наше здание, но не фундамент, не опоры, а все остальное, что создает комфорт и облегчает нашу жизнь»¹³.

Процесс модернизации ислама в Кыргызстане имеет ряд особенностей, обусловленных такими специфическими чертами, как: 1) степень укорененности ислама в общественном сознании кыргызов и других мусульманских народов; 2) синкретический характер кыргызского «народного», «бытового» ислама, в котором, наряду с основными положениями суннитского ислама, переплетаясь, существуют политеистические культы, а также обычаи и традиции; 3) менталитет кыргызов, сформировавшийся под воздействием долгого господства кочевого скотоводства и кочевым обра-

зом жизни. К существенным факторам, оказавшим влияние на ход модернизации, можно отнести и ощутимые последствия воинствующего атеизма в годы Советской власти.

Модернистские тенденции в исламе в Кыргызстане более явно обозначились с середины 80-х и в начале 90-х гг. XX в. Для этого времени в целом характерны подъем, повышение статуса ислама и возрастание его влияния в обществе. Можно выделить следующие аспекты модернизации ислама в этот период: 1) возрождение ислама под воздействием процесса демократизации, проведение реформ в годы перестройки; 2) пробуждение и активное участие мусульман в общественно-политической жизни страны; 3) стремление лидеров республиканского мусульманского жамата к созданию самостоятельной структуры управления; 4) обновление основ социального учения ислама в условиях трансформации общества; 5) усиление идеологической борьбы между возрождающимся исламом и существующими доисламскими политеистическими культами, народными обычаями и традициями; 6) переосмысление морально-этических норм ислама; 7) изменения в обрядо-культовых требованиях и религиозных традициях ислама с учетом условий жизни и труда верующих в демократическом обществе; 8) модернистское истолкование взаимоотношения учения ислама и современного научного знания; 9) повышение общего уровня развития мусульманских священнослужителей; 10) налаживание системы исламского образования, создание основ, необходимых условий для подготовки служителей культа ислама; 11) выработка приемлемых принципов и основ взаимоотношений ислама с обществом, государством и с другими религиозными конфессиями в условиях демократизации и глобализации; 12) поиск возможных путей к идентичности на региональном, международном уровне; 13) конкурентная борьба за влияние в обществе с другими религиозными конфессиями и попытки удержания этнических мусульман от перехода в другие религии; 14) внутренняя идейная борьба с другими исламскими направлениями, сектами – в особенности, борьба с религиозной политической партией «Хизб ут-тахрир ал-Исламия» за чистоту суннитского ислама приверженцев мазхаба имама Азама (Абу Ханифы) и т.д.

Следует отметить, что к этапу своего возрождения и бурного развития, т.е. к началу процесса модернизации, ислам в Кыргызстане подошел не в самом лучшем виде, поскольку в советском Кыргызстане, как и во всем Советском Союзе, после более семидесятилетнего тотального господства воинствующего атеизма влияние ислама было в значительной степени подорвано и ослаблено. Ученые-обществоведы на основе социологических исследований подсчитали, что в 1977 г. до 70% представителей народов, традиционной религией которых считается ислам, не являются верующими. Более того, представители каждой последующей возрастной группы взрослого населения с интервалом в 10 лет (речь идет о лицах от 21 до 80 лет) примерно на 1/3 менее религиозны, чем представители предшествующей¹⁴.

Но все же, справедливости ради, надо отметить, что в сфере массового сознания ислам не испытывал того упадка, который ему приписала официальная атеистическая литература: невзирая на все препоны, чинимые советской властью, коренное население упрямо придерживалось обрядово-культовой стороны народного ислама, идентифицируя его со своей этнической самобытностью.

Модернизация ислама в Кыргызстане, как уже было отмечено выше, является следствием тех кардинальных перемен, которые последовали за распадом СССР и образованием национальной суверенной Кыргызской Республики. Таким образом, модернизацию не затевали «сверху», ее не

инициировали вдруг созревшие и готовые к переменам реформаторы-священнослужители. Она была вызвана рядом причин более общего порядка. На наш взгляд, именно в этом заключается еще одна из главных особенностей начавшейся модернизации ислама в Кыргызстане.

Для большинства мусульманских священнослужителей возможность возрождения ислама явилась таким же подарком судьбы как обретение Кыргызстаном независимости – не вопреки, а благодаря «бархатной революции».

Цель, конечный результат модернизации – приспособление ислама к требованиям эпохи и конкретных условий. Однако масштабы, размах процесса модернизации ограничены строгими рамками самой религии – с одной стороны, и светскости Кыргызской Республики, – с другой.

Существует предубеждение, что традиции ислама служат главным препятствием на пути проведения демократических реформ. Ислам, будучи общественным институтом, должен, подобно аналогичным институтам, приспосабливаться к социальным нуждам соответственно изменениям и процессам, происходящим в условиях демократии. В этом плане весьма уместными звучат слова академика В.В. Бартольда: «История ислама показывает, что он умеет приспособляться к новым условиям. Несомненно, что им, вопреки Корану и Сунне, будет выполнено и основное требование, предъявляемое современным культурным прогрессом ко всякой религии: быть только религией, без притязания подчинить себе всю государственную и общественную жизнь»¹⁵. Из написанного следует, что академик В.В. Бартольд четко указывает на подобающее место, статус ислама в гражданском обществе, светском государстве. Взаимодействие, отношения ислама и общества относятся к разряду очень сложных вопросов, и они зависят от многих факторов и обстоятельств.

История появления и распространения ислама в Кыргызстане показывает, что, за исключением двух случаев¹⁶, ислам никогда не занимал столь высокий статус в обществе, как сегодня. Отметим, что в первом случае исламизация была осуществлена сверху и не дала ощутимых, впечатляющих результатов. Более того, наличие самих кыргызских племен в составе Караханидского каганата вызывает споры историков и в настоящее время. Относительно Моголистана нужно сказать, что кыргызские племена не приняли ислам; они, часто совершая набеги против мусульман (оседлого населения), во многом способствовали падению и гибели этого государства. Более или менее благоприятные условия для принятия ислама кыргызами складываются во время кокандской колонизации. Но процесс исламизации был прерван колонизацией Кыргызстана Российской империей. В советский период ислам ушел на задворки общества и не играл какой-нибудь заметной роли¹⁷.

Только сейчас, после обретения Кыргызстаном независимости, появился реальный шанс упрочить позиции ислама в обществе. Но на его пути встает множество трудностей объективного и субъективного происхождения. Одной из серьезных трудностей в борьбе ислама за укоренение в общественном сознании выступает проявление в повседневной жизни кыргызов элементов домусульманских форм верований: живучие народные древние обычаи и традиции, органично переплетаясь, сосуществуют наряду с исламом.

Известно, что процесс исламизации населения Кыргызстана до и после Октябрьской революции вовсе не привел к полному разрыву с традицией язычества. Исторические письменные источники свидетельствуют, что новая, пришедшая со стороны исламская религия воспринималась населением сквозь призму традиционного мировоззрения; более того, она подвергалась переработке в соответствии с его принципами. В дальнейшем имело место сохранение язычества, т.е. наличие элементов таких полите-

истических культов как тотемизм, анимизм, культ предков, шаманизм, магия, тенгрианство и др. Сосуществование политеистических культов, а также народных обычаев и традиций с исламом придает кыргызским верованиям синкретический характер. Такое состояние ислама исследователи называют «народным, бытовым исламом»¹⁸.

Характеризуя такую форму сохранения исторического наследия, великий философ В.Ф. Гегель отмечал, что в процессе развития духовной культуры, частью которой является религия, наличный материал не просто претерпевает изменение под воздействием нового материала, полученного извне, но и сам он существенно обрабатывает и преобразует этот последний. Благодаря этому историческое наследие «обогащается и вместе с тем сохраняется», удерживая преемственность в последовательной смене духовных форм¹⁹.

Язычество в средневековом Кыргызстане и в последующие времена вплоть до наших дней также не исчезло с принятием ислама, но, преобразовываясь само, серьезнейшим образом видоизменяло важнейшие обрядовые установления и догматические законоположения ислама.

Как справедливо отмечают ученые, основа культурно-исторического процесса всегда национальна: каждый народ, воспринимая чужое, заботится, прежде всего, о совершенствовании собственной традиции²⁰.

Таким образом, кыргызский народный, бытовой ислам, который носит синкретический характер, ныне подвергается влиянию времени. Идет идеологическая борьба между пришлым, сравнительно новым явлением – исламом – и прошлой традицией. Это противостояние проявляется в борьбе мусульманских священнослужителей с такими живучими элементами кыргызских древних народных обычаев и традиций как справления похорон, поминок, свадеб и др.

Как было отмечено выше, у кыргызов, одного из самых древних тюркских народов Центральной Азии, по сей день сохранились и функционируют древние традиции и обычаи, которые идут вразрез с шариатом. Сразу же после обретения независимости мусульманские священнослужители начали борьбу с проявлениями расточительства, излишеств, которые допускаются в быту, в повседневной жизни кыргызов. Духовное управление мусульман Кыргызстана, Государственная комиссия при правительстве Кыргызской Республики по делам религий совместно с Жогорку Ке-?ешом Кыргызской Республики выработали комплекс мер по борьбе с проявлениями древних «вредных» обычаев и традиций. Но с такими устойчивыми, живучими, консервативными явлениями как традиции и обычаи (т.е. с некоторыми из них, которые негативно отражаются на обществе и тормозят его развитие) нельзя справиться разовым мероприятием или кавалерийскими наскоками, как это часто бывает. Борьба и их изжитие требуют систематических, долгосрочных, комплексных, продуманных, согласованных мер. Как известно, национальные традиции являются результатом длительного исторического развития человечества. Обычаи и традиции каждого народа формируются на основе специфических особенностей материальных, естественно-климатических и социальных условий. Они отражают быт и способ жизнедеятельности, психический склад и духовный облик того или иного народа. На формирование и сохранение национальных традиций, на их характер и содержание в определенной степени оказывают влияние географическая среда, климатические условия, род занятий людей, формы уклада их жизни, территориальная, экономическая, торговая и культурная изолированность, миграция, ломка местных территориальных единиц и т.д. Традициям свойственен устойчивый, консервативный характер. Традиция по отношению к религии выступает как сложившаяся совокупность религиозных действий (обрядов) и пред-

ставлений, которые сохраняются и передаются верующими от поколения в поколение²¹.

Взять, к примеру, такие обычаи кыргызского народа как похороны и поминки. Их происхождение и формирование непосредственно связаны с одной из древнейших форм верований – анимизмом. Древние кыргызы представляли душу как нечто самостоятельное и независимое от человеческого организма, который она покидает в момент смерти. В доме умершего до устройства поминок (*аш*), т.е. в течение года, они держали *тул* – изображение покойного. Тело умершего в чужом роде привозили для похорон на свое родовое кладбище. Аналогичный обычай существовал почти у всех народов древности. С течением времени этот обычай у некоторых народов был заменен поминками. Сейчас у кыргызов бытуют пять видов аша: поминание сразу после смерти (*кара аш*), на третий день (*үчүлүк*), на седьмой (*жетилик*), на сороковой (*кырк аш*), в годовщину (*чоң аш*), а также обряд коллективного оплакивания (*өкүрүү*), траур (*жыртмыш*, *мүчө*) и т.д. Они в течение многих веков приносили и приносят большой материальный ущерб людям.

Обряды и обычаи политеистических религий частично сохранились во всех монотеистических религиях. Они только дополнялись некоторыми элементами, например, молитвами (*жаназа*, *доорон*), и развивались дальше в соответствии с новой исламской идеологией²².

В Кыргызстане повсеместно до сих пор широко используются выше отмеченные народные древние обычаи справления похорон и поминок, которые не укладываются в рамки шариата и сопровождаются с большими неоправданными материальными затратами. Так, популярная газета «Асаба» (ныне «Агым») периодически обращала внимание общественности на эту важную проблему. В одной из публикаций рассказывается, что в Чуйской области умер один высокопоставленный чиновник (редакция его данные опустила по этическим соображениям): родственники забили девять лошадей и множество мелких животных. Правительство республики за его прошлые заслуги выделило пятьдесят тысяч сомов. Автор указывает на допущение чрезмерного расточительства. Далее он для сравнения приводит другой пример. В Таласской области умерла молодая женщина, и ее несостоятельная, бедствующая семья, чтобы похоронить ее с соответствующими почестями, залезла в долги. В общей сложности заняли двадцать пять тысяч сомов. Поступившие от родственников средства покрыли только часть долга²³. Как правило, в Кыргызстане такое положение – вполне распространенное, привычное и естественное явление. Автор статьи С. Жумагулов обратился за комментариями к муфтию мусульман Кыргызстана Молдо Абдусатар ажы Мажитову. Журналист обратил его внимание на многочисленные факты расточительства при похоронах, когда воздвигаются 7-8 юрт, приносится в жертву от десяти до пятнадцати голов крупного рогатого скота (что не по плечу многим гражданам – но, несмотря на это, люди, чтобы выйти из положения, отдают последнее, залезают в долги), проводятся такие обряды как «*жыртмыш*» (раздача одежды, материалов умершего), «*кешик таратмай*» (раздача еды (обычно мяса) и другого добра умершего), «*мүчө*», «*килем көмүү*» и др., являющиеся весьма затратными, и спросил его, что говорит по этому поводу шариат и почему мусульманские священнослужители бездействуют. Муфтий ответил, что, согласно положениям шариата, нельзя справлять пышные похороны, и все затратные перечисленные выше обряды чужды исламу. Обычай предания трупа умершего в землю через три-четыре дня после смерти также ничего общего не имеет с исламом. Тем более в исламе не принято в дни похорон в доме умершего готовить еду и совершать трапезу. По словам муфтия, от имени Духовного управления мусульман Кыргызстана (далее – ДУМК) всем местным имамам даны

соответствующие задания и указания по ведению среди населения разъяснительных работ о несоответствии таких обычаев, обрядов с исламом и об их вреде. По этим поручениям мусульманские деятели, имамы на местах (обычно при похоронах, поминках) выступали с разъяснениями перед населением. Они призывали население придерживаться канонов шариата, хоронить усопших в день смерти, как это делают правоверные мусульмане, воздерживаться от расточительства, т.е. не резать несколько голов лошадей, крупного рогатого скота и другой живности, не превращать похороны, поминки в соревновательный процесс (кто кого перещеголяет), что все это противоречит шариату. По критическому замечанию муфтия, уровень подготовленности, знаний многих имамов, молдо пока еще не позволяют проводить более эффективную работу среди населения. Кроме того, муфтий рассказал, что через страницы газеты «Ислам маданияты» («Культура ислама») органа ДУМК будет вестись соответствующая пропагандистско-разъяснительная работа. Муфтий в конце своего интервью отметил, что средства массовой информации республики, которые имеют большие возможности, остаются в стороне от этого государственно важного дела. Ответственные работники муфтията, казиатов хотели сотрудничать с СМИ республики, но те требуют большие деньги, а денег, как всегда, самим не хватает²⁴.

Казы Иссык-кульского областного казиата Үсөнакунов Акылбек ажы Илияз уулу в своей статье делится своим опытом работы. В частности, он пишет, что в областной главной мечети регулярно проводится встреча с аксакалами сел, местными молдо, где присутствующие обмениваются мнениями. На этих встречах было принято решение хоронить умерших в день смерти и не забивать крупный рогатый скот. Этот почин поддержали многие жители области, в основном мусульмане узбекской, дунганской, уйгурской национальностей. По словам казы, жители большинства кыргызских сел также следуют их примеру и начинают постепенно придерживаться канонов шариата. Местные молдо в этом деле опираются на авторитет аксакалов. Так, например, в селе Жолголот Ак-суйского района с помощью аксакалов по имени Нуркасым, Кыдык, Нурмухаммед удалось добиться прекращения фактов расточительства, свели на нет распитие спиртных напитков на похоронах и поминках²⁵.

В обсуждении данного важного вопроса принимают участие и представители интеллигенции. В одной из публикаций отмечается, что бывают разные обычаи и традиции, одни позитивно влияют на развитие общества, другие негативно, т.е. служат тормозящим фактором. Желательно почести человеку оказывать при жизни, а не после смерти; для умершего все равно, какие ты ему оказал почести, потратил на эти цели ту или иную большую сумму денег. Автор приводит факты из положительного опыта Японии, а также упоминает протестантские традиции проводов человека в последний путь; призывает придерживаться исламских традиций и обычаев, предлагает в борьбе с негативными обычаями, традициями учитывать психологию, менталитет народа и использовать авторитет представителей местной власти, так как кыргызы почитают их, прислушиваются к их словам и призывам²⁶.

Известный кыргызский религиовед А.Б. Доев, принимая участие в обсуждении этого вопроса, писал, что у разных народов и религий наблюдаются разные погребальные обычаи. Например, у католиков, протестантов не допускаются расточительство, излишества; они очень скромно провожают умерших в последний путь, при этом пьют исключительно чай, компот. Некоторое злоупотребление спиртными напитками встречаются у православных христиан. Буддисты не приносят в жертву животных и не употребляют спиртных напитков. Что касается мусульман, то они поступают, как это написано в священных книгах. В них сказано, что надо предать тело умершего, пока оно не остыло. В Центральной Азии так посту-

пают узбеки, дунгане. На юге Кыргызстане также долго не держат тело усопшего человека. Только кыргызы и казахи тело умершего держат в течение трех дней и, в отличие от других мусульман, забивают много голов скота и терпят большие материальные убытки²⁷.

Социолог К. Бектурганов рассказал, как обстоит дело с процессом похорон в исламской стране Пакистан, где он побывал на стажировке. Там тело умершего предают земле в течение суток. Могилу роют близкие родственники и друзья. Никаких шумных мероприятий не проводят. До семи дней не заходят в дом, где произошли похороны, читают молитву на могиле усопшего. Пища не броская, обычная, пьют чай²⁸.

Противостояние и борьба между новой и старой идеологиями происходят не только вокруг обычаев и традиций. Ярким проявлением борьбы старой и новой идеологий служит попытка бывшего депутата Жогорку Кеңеша (парламента) Кыргызской Республики, Чрезвычайного и Полномочного посла Кыргызской Республики в Белоруссии и на Украине Р.О. Качкеева возродить, реанимировать в массовом сознании одну из древних форм религиозных верований – культ предков (поклонение душам, духам умерших предков). Наделенный полномочиями, занимающий достаточно высокий статус в обществе и не отличившийся ранее какими-либо экстравагантными выходками, Р.О. Качкеев вдруг заявил, что давно и регулярно общается с духами умерших предков. В числе духов давно или недавно умерших предков, с кем имел честь общаться бывший депутат и дипломат, были: национальный герой кыргызского народа Манас, вожди большевиков, советские партийные и общественные деятели В.И. Ленин, И.В. Сталин, известный суфийский шейх Ахмед Яссави, академик П.К. Ахунбаев, А. Гитлер, Петр I, великий русский поэт А.С. Пушкин. В его богатом на имена списке кого только нет²⁹.

Что интересно, общается с духами он не сам, а через медиума, контактора, некоей Акмарал, женщины казахской национальности. Вначале Р. Качкеев опубликовал серии статей в популярных газетах Кыргызстана, затем издал брошюру «Арбактар сүйлөйт» («Души умерших предков говорят» – Б., 1997). Стоит ли говорить о том, что выступление, статьи, брошюра Р. Качкеева вызвали большой резонанс среди общественности, населения республики?

Например, в одной критической статье осуждается действие депутата ЖК КР Р. Качкеева. По мнению критика, попытка внедрить в массовое сознание средневековые, архаичные идеи должна получить соответствующую оценку и отпор. Р. Качкеев преследует вполне земные цели – прославиться самому и заработать деньги. Автор предлагает Р. Качкееву вместо того, чтобы заниматься сбором денег и строительством мавзолея неизвестному в истории (Кыргызстана) мифическому «святому Чолпон-Ата», заняться более полезными делами, например, помочь реальным людям, хотя бы своим избирателям³⁰.

Научная общественность, получившая в прошлом атеистическое воспитание, образованные интеллигенты, солидарные с ним по известным причинам мусульманские священнослужители подвергли резкой критике Качкеева и занялись развенчиванием его «мифов», «сказок». По их мнению, Р. Качкеев – не более чем шарлатан, человек, жаждущий славы подобно Герострату и превративший религию в средство наживы. Он – всего лишь бизнесмен от религии, который преследует чисто меркантильные, корыстные цели.

Справедливости ради надо отметить, что нашлись и сторонники, апологеты «вновь созданного», реанимированного архаичного культа. Как известно, всегда сложно доказать или опровергать мистические, темные явления – именно ирреальное всегда становится объектом различного рода спекуляций. Так, в одной из статей студентка вуза Ж. Ильясова пишет, что книга Р. Качкеева оказала на нее огромное воздействие. По ее мне-

нию, если бы представители молодежи «прочитали эту вдумчивую книгу – обращения и наставления пророков и мудрецов прошлого, – вникли в их просьбы и завещания...», тогда они не стали бы употреблять спиртных напитков, кое-кто прекратил бы издеваться над своими старыми родителями, перестал бы избивать жен, детей, друзей. Далее она возлагает надежду на чудодейственную, магическую силу книги Р. Качкеева следующими словами: «может быть, тень предков стала бы приходить к ним по ночам и говорить им в лицо суровые слова, которые бы встряхнули и поставили их на ноги. Выветрили бы дурман. Если уж прах отцов не сможет остановить потомков от деградации, то кто сможет?»³¹.

Таким образом, осмелевший и воодушевленный Р. Качкеев, получивший поддержку и понимание у определенной части населения республики, перешел от слов к практическим действиям, к конкретным делам. Он сначала пытался реанимировать в массовом сознании и культивировать мифическую, легендарную личность – святого Чолпон-Ату. По его мнению, этот святой является выдающимся кыргызским деятелем, мудрецом... и т.д. По его утверждению, он жил в XIII в. и страдает на том свете из-за того, что незаслуженно забыт и не получил признания. Р. Качкеев якобы получил наказ от духа самого главного национального героя кыргызского народа Манаса найти место, где он захоронен, и возвести там мавзолей. В целях увековечения памяти незаслуженно забытого святого Чолпон-Ата он создал фонд, открыл расчетные счета в банках страны для строительства мемориала, посвященного Чолпон-Ата на берегу озера Иссык-Куль, где он когда-то жил³².

Для реализации этой затеи Р. Качкеев собрал немало средств, но против него выступило достаточно много людей, в том числе мусульманские религиозные деятели. Вскоре руководство страны (кстати, он являлся земляком бывшего президента А. Акаева) в срочном порядке отправило его подальше из республики, назначив послом на Украине и в Белоруссии.

В идеологическом поле битвы за сознание масс ислам и его представители в республике сталкиваются еще с одной архаичной формой религиозного сознания – тенгрианством. В Кыргызстане предпринимается попытка не только изучить тенгрианство в научном плане – в контексте истории культуры, но и возродить идеи этого архаичного пласта древнего религиозного сознания кочевников. По мнению исследователей тенгрианства, оно является не только древней формой религиозного сознания, но и универсального характера явлением, которое имеет место и в наши дни. Для изучения и пропаганды идей тенгрианства в Кыргызстане было создано республиканское общество «Тенир Ордо», председателем которого был избран видный общественный и политический деятель, бывший Государственный секретарь Кыргызской Республики Д. Сарыгулов. Членами данного общества являются известный писатель Ч. Өмүралиев, журналист К. Кошалиев, философ К. Исаев и многие другие. По их утверждению, истоки традиционной культуры не только кыргызов, но и всех тюркских, а также других кочевых народов берут начало в тенгрианстве, его основные положения вполне могут служить основой для национальной идеи, а также для государственной идеологии Кыргызстана. Естественно, деятельность и идеи сторонников тенгрианства представители официального мусульманского духовенства встретили не очень дружелюбно, если не враждебно. Ведь попытка сторонников тенгрианства направлена на возрождение и культивирование идей домусульманской идеологии, их деятельность дает определенные результаты, часть интеллигенции проникается идеями тенгрианства, считая его родной идеологией кочевников, а ислам – пришлой, чуждой для кыргызов идеологией.

Мусульманское духовенство Кыргызской Республики в борьбе за сознание масс сталкивается не только со сторонниками тенгрианства. Им доставляют немало хлопот и волнений новоявленные исламские секты.

Так, после обретения Кыргызстаном независимости, в республике появились представители *ал-баха'ийа*, *ахмадийа* (или *кадиани*). Эти секты произошли из ислама, и ранние этапы их становления тесно связаны с этой религией. Возникновение этих сект также связано с началом эпохи реформ и трансформации ислама. Несмотря на различие идей и основных положений, их объединяет то, что все они относятся к модернистским, реформистским течениям, которые преследовали цель приспособить традиционный ислам к новым условиям и запросам жизни, прогресса.

В числе реформистских, модернистских течений ислама важное место занимает бахаизм. Он возник на базе ислама, в частности, шиизма. Основателем бахаитской общины и религии является Мирза Хусайн-Али Нури, который больше известен под именем Баха-Улла (1817-1892гг.). В 1863 г. Баха-Улла объявил себя пророком, появление которого было предсказано самим Бабом. Турецкими властями Баха-Улла был переселен сначала из Ирана в Адрианополь (Эдирне), затем в Палестину, где умер и похоронен в г. Акке³³.

Штаб-квартира бахаи находится в г. Хайфе (Израиль). Бахаитские общины возглавляет Всемирный Дом Справедливости, в состав которого входит 9 человек.

Бахаизм является, по утверждению самих бахаи, новой современной мировой религией. Ныне ни мусульманские теологи, ни сами бахаи не признают бахаизм частью ислама. Причиной является то, что бахаи подвергли резкой критике и ревизии все основные положения ислама, посягнули на священную книгу Коран, обрядовую его часть. Например, бахаи признали пророком Баба, Баха Уллы, заменили Коран на «Баян», «Китаб и-акдес», отменили мусульманское предписание о «священной войне» (джихад, газават). Отменили, посчитав ее сложной и утомительной, мусульманскую обрядность, которая в стремительном, интенсивно развивающемся мире не нужна, даже вредна, т.к. отвлекает от дела. По мнению бахаи, достаточно молиться три раза в сутки – утром, днем и вечером. При этом предписано молиться поодиночке, общие молитвы в мечетях отменяются и т.д.³⁴.

Представители бахаи в Кыргызстане появились в 90-е гг. XX в. 28 июля 1992 г. первая община бахаи была зарегистрирована в Министерстве юстиции Кыргызской Республики. 1 съезд бахаи состоялся в 1994 г., где делегаты от местных Духовных Собраний избрали руководящий орган – Национальное Духовное Собрание. По данным 2000 г., в республике насчитывалось 9 Местных Духовных Собраний бахаи: в городах Бишкек, Кара-Балта, Талас, Каракол, Балыкчи, Ош, Кызыл-Кия, Майлуу-Суу, с. Кочкор. Тогда в республике в рядах бахаистских организаций состояли 2200 человек верующих из 41 местности³⁵.

Идеи бахаи находят все больше сторонников в Кыргызстане. Ими становятся преимущественно представители интеллигенции, более 90% бахаи имеют высшее образование. Состав верующих бахаи отличается многонациональностью, но преобладают кыргызы. Среди них немало людей, занимающихся творческой деятельностью³⁶.

Бахаи в Кыргызстане пользуются определенной симпатией среди представителей молодежи, которые не приемлют национальной и религиозной розни, стремятся к свободному общению со всеми народами, а также среди тех, кто воспитан в вестернизированных традициях, кто подвержен модернистским, прогрессивным идеям равенства и свободы.

Вполне естественно, что бахаи являются одними из конкурентов как мусульманских священнослужителей, так и представителей других религий. Пока что открытого противостояния между бахаи и мусульманами в республике не наблюдается.

В Кыргызской Республике вслед за бахаи появились представители исламской религиозной секты *ахмадийа* (*ахмадие*, *ахмадия*, другое на-

звание – *кадиани*). Она возникла в 1889 г. в местности Кадиян, Пенджабе под общим названием «Общество ахмадие» (Анджуман-и ахмадие). Основателем секты является Мирза Гулам Ахмад Кадияни (1835-1908 гг.). Центр Всемирной ахмадийской общины ныне находится в Лондоне, Англия. Общая численность последователей ахмадия в мире составляет около 12 млн. чел. (1998 г.)³⁷.

Учение ахмадие, хотя опирается на Коран и мусульманскую (суннитскую) традицию, носит синкретический характер: оно обращено к мусульманам, христианам и представителям других религий. Последователи секты признают догматы ислама, вероучение индуистского бога Кришны, заповеди Иисуса Христа³⁸.

Согласно утверждениям самого Ахмеда Кадияни в его многочисленных трудах и его последователей, Ахмад – носитель последнего божественного откровения, последний пророк, посланный богом всему человечеству, в нем воплотились мусульманский махди, христианский мессия и индуистский Кришна.

Заявления и претензии к пророчеству Мирза Гулама Ахмада не могли не вызвать резкое неприятие и осуждение остальными ортодоксальными мусульманами, особенно суннитами.

Всемирная ахмадийская община в Кыргызской Республике имеет свое представительство. Она намерена распространять учение и влияние ахмадия в республике. Но в Кыргызской Республике сложилось отрицательное общественное мнение об ахмадиях³⁹.

Руководство ДУМК, которое крайне негативно относится к их появлению в Кыргызстане. Так, подписанное членами Совета Улемов и руководителями ДУМК обращение к Президенту, Правительству, парламенту, соответствующим министерствам, ведомствам, народу Кыргызстана пронизано озабоченностью и страхом раскола в исламе⁴⁰.

Трудно назвать конкретные цифры относительно численности ахмадия в Кыргызстане. Но, по косвенным данным, постепенно увеличивается количество людей, принимающих ахмадийскую веру. Так, по утверждению Генерального секретаря Всемирной Ахмадийской мусульманской общины (ВАМО) в Кыргызской Республике Т. Осмонова, в 2006 г. только в Бишкеке насчитывалось свыше 300, а в Оше – около 10 приверженцев ахмадия. И они намерены начать широкомасштабную агитацию с целью увеличения количества ахмадия по всей стране⁴¹.

Бытует мнение, что в Кыргызстане, кроме перечисленных выше сект ислама, имеются также представители ал-ваххабий. Не подтверждая и не отрицая это мнение, лишь скажем, что этот сложный, во многом запутанный вопрос требует более тщательного, внимательного изучения. Добавим, что суверенная Кыргызская Республика ныне имеет тесные связи, двусторонние многогранные отношения с исаиитами. Сотрудничество Кыргызстана с фондами Ага-хана все более углубляется и расширяется. Самым крупным вложением и проектом исаиитов в Кыргызстане является строительство Университета Центральной Азии в Нарынской области⁴².

Следует также отметить, что модернизация ислама в Кыргызстане проходит под жесткой конкуренцией с другими религиозными конфессиями, в основном с христианством, а также другими новоявленными религиозными направлениями. Ныне одну из проблем, имеющих важную государственную, национальную значимость, представляет массовый переход этнических мусульман, особенно молодежи, в другие религии, в частности, в христианство. Это не только головная боль для руководителей мусульманского жамата, но и сложная, трудноразрешимая проблема для всего кыргызского общества. Масштабы и размеры перехода приобрели такой размах, что представляют реальную угрозу государственной и национальной безопасности суверенной Кыргызской Республики.

Свобода вероисповедания, провозглашенная гражданам после обретения независимости Кыргызстаном, предоставила всем альтернативу, возможность выбора. Определенная часть населения республики – те, которые являлись мусульманами по рождению, – по самым разным причинам сменили свою веру. Необходимо отметить, что в Кыргызстане нет точной, проверенной статистики о количестве лиц, перешедших из ислама в другие религии. Но, по данным, полученным от И. Каратаева – пастора общины «Церковь Ыйса» филиала протестантской Поместной церкви Иисуса Христа, в Кыргызстане на 2001 г. насчитывалось около 5 тысяч верующих кыргызов, исповедующих христианскую веру (баптисты, пресвитериане, пятидесятники, харизматы и др.). Только в одной церкви, где он служит пастором, насчитывается более 1000 прихожан-кыргызов⁴³. В других источниках сообщаются самые разные цифры, которые колеблются от нескольких тысяч до десятков тысяч человек.

Причины перехода этнических мусульман в другие религии самые разные. Одни считают, что перешли такие, которые и не были верующими. Другие это явление связывают с экономическими трудностями: ведь отдельные конфессии, церкви оказывают тем, кто к ним приходит, реальную помощь, окружают их вниманием. Есть и такие, кто сознательно, по убеждению меняют традиционную веру своих предков. Так, по существующему мнению, распространение протестантизма может дать позитивный эффект в переоценке системы ценностей и адаптации к рыночным условиям хозяйствования. Протестантизм с его этическим кодексом со времен Реформации стимулировал в Европе возникновение специфических норм поведения в быту и в хозяйственной жизни, делая акцент на свободу личности и ее инициативы. Минимизация религиозной догматики и упрощение ритуала, рационализация жизни в протестантских конфессиях явились, согласно М. Веберу, началом грандиозного процесса «расколдовывания мира» и освобождения от разного рода предрассудков, колдовства, магии и т.п., что дало толчок бурному расцвету капиталистических отношений. В протестантизме упор делается не на догматических обрядах и занятиях, а на моральной духовной практике. Человек должен сам измениться и следовать своему божественному предназначению. Набор таких моральных качеств как любовь, радость, честность, трудолюбие, прощение, освобождение от гордости, зависти, обидчивости, пустословия, ненависти позволил сформироваться продуктивному рациональному типу мышления в противовес мышлению традиционному (консервативному). В конечном итоге новый тип личности способствовал развитию капиталистического предпринимательства⁴⁴.

Многие из тех, кто перешел в христианство (в частности, в протестантизм), свой выбор стараются обосновывать этими аргументами. Как бы то ни было, количество людей, сменивших веру предков, в республике все более увеличивается. Особо активную прозелитическую деятельность ведут, кроме вышеупомянутой протестантской Поместной церкви Иисуса Христа, которая имеет разветвленную сеть своих филиалов (всего – 28) по всей республике, Свидетели Иеговы. По некоторым данным, приверженцев этой конфессии в республике насчитывается более 6 тыс. чел. Баптистская евангельская христианская церковь также имеет на территории Кыргызстана 30 филиалов, в частности в Ошской, Джалалабадской и Нарынской областях. Количество баптистов в республике – более 3 тыс. чел. По неофициальным данным, в Кыргызстане насчитывается до 50 тыс. протестантов всех деноминаций⁴⁵.

Смена веры – дело сугубо личное. Каждый человек самостоятельно выбирает и принимает подобное решение. Но такой шаг не всегда спокойно, толерантно воспринимается другими единоверцами, от среды которых оторвался тот или иной человек. В семьях сменивших веру людей часто случаются конфликты, которые приводят к тяжелым последствиям, разрыву семейных отношений, страданию детей, иногда и к трагедии.

В Кыргызстане на этой почве уже были конфликты. Так, в Нарынской области не дали место на местном кладбище для похорон умершему баптисту-кыргызу и отказались хоронить его по мусульманским обычаям. Родственники умершего вынуждены были обратиться к городским и областным властям. Конфликт разрешили, пока сделали это мирным способом.

На местах случаются конфликты между кыргызами, принявшими христианство, и местным населением, часто – на бытовом уровне. Доходит до того, что родственники отрекаются от них, выгоняют их из села, из родного дома. Нет гарантии, что в будущем такие пока единичные случаи станут массовым явлением, основой внутринационального конфликта на религиозной почве.

В Кыргызской Республике после известных апрельских событий 2010 г., которые привели к свержению семейно-кланового режима Бакиева, произошли большие перемены. Эти перемены коснулись и религиозной сферы нашего общества. Под воздействием двух «народных революций» (2005-го и 2010-го гг.) мусульманский жамаат заметно активизировался. В неспокойном, неугомонном, бурлящем Кыргызстане начинают сбываться самые худшие опасения властей республики. Появились все признаки политизации религии. Мусульмане, возглавляемые образованными, амбициозными молодыми лидерами, превращаются в реальную, влиятельную, легитимную политическую силу. Первой «жертвой» стал муфтий мусульман республики Муратаалы ажы Жуманов, который под давлением отдельной, наиболее политизированной и активной части мусульман был вынужден сложить с себя полномочия и вскоре скончался от тяжелой болезни. Такая же участь постигла ставленника Муратаалы ажы Жуманова – ректора Исламского университета Абдышукур ажы Нарматова: он на посту муфтия продержался считанные дни. Началась нешуточная борьба за вакантное кресло муфтия среди самых разных заинтересованных группировок мусульман, представляющих различные исламские организации и отдельных религиозных деятелей. Следующего муфтия – Сүйүн ажы Кулиева – также быстро убрали, буквально применив грубую физическую силу. В средствах массовой информации писали, что группа молодых ребят (15 человек) в воскресенье 6 июня 2010 г. ворвалась в здание ДУМК на собрание казы областей республики и потребовала ухода с поста муфтия, после чего, избив его, насильно увезла из здания муфтията в неизвестном направлении и продержала там до тех пор, пока и.о. муфтия не написал заявление об уходе по собственному желанию. Как рассказала прессе сестра потерпевшего, Сүйүн ажы получил множественные ушибы и гематомы. Врач скорой помощи диагностировал сотрясение мозга, прописал лечение под капельницей⁴⁶. Очередным и.о. муфтия стал казы Чуйской области, но и ему не было суждено долго пробить главой ДУМК. Причинами его отставки послужили узурпация власти, а также невысокий авторитет среди мусульманского жамаата: его считали недостаточно образованным в религиозном плане человеком.

Пробил час Совета Улемов ДУМК, и этот орган, который раньше был своеобразным «бесплатным приложением» к политике властей республики в кадровых и других хитросплетениях, впервые в истории кыргызского ислама на альтернативной основе из около двадцати претендентов избрал нового муфтия мусульман Кыргызстана – Чубак ажы Жалилова. Это была важная победа лидеров мусульманского жамаата новой генерации, так как раньше «выгодную, удобную» кандидатуру муфтия подыскивали, обсуждали и назначали в кабинетах соответствующих органов Правительства республики, и только затем, при молчаливом согласии Совета Улемов, утверждали и оглашали перед всей общественностью республики. Это серьезный и тревожный звонок для властей республики, которые всегда контролировали все дела мусульманского жамаата и проводили нуж-

ную политику через своих ставленников. Таким образом, независимое от государственной власти руководство муфтията республики шаг за шагом начинает выстраивать свою линию, отстаивая интересы мусульман. Муфтий намерен проводить реформу в Духовном управлении мусульман Кыргызстана, принимать новый устав ДУМК и т.д. Теперь часто можно видеть новоявленного муфтия на телеэкране или на страницах газет, делающего заявления и высказывающего комментарии по самым различным вопросам. Так, недавно он заявил, что отныне работники муфтията, священнослужители не будут заниматься чтением заупокойной молитвы в похоронах и участвовать на свадебных и иных торжествах высокопоставленных чиновников, а будут заниматься своими прямыми обязанностями – распространением ислама и исламского образования среди населения и другими важными делами⁴⁷.

В республике также заметно активизировались отдельные мусульманские религиозные организации, например, Конгресс мусульман Кыргызстана и Центральной Азии и др. Так, председатель названной организации Бактыбек Нурдинов непосредственно и активно участвовал в смене руководства муфтията, в восстановлении статуса Совета Улемов и в проведении демократических, альтернативных выборов муфтията республики. Общественность республики знает его как автора очень резких, хлестких заявлений в адрес руководства страны, в которых поднимаются самые острые, животрепещущие вопросы верующих мусульман. В одном из последних заявлений он подверг критике государственные органы (в частности, Государственную комиссию при Правительстве Кыргызской Республики по делам религий Аппарата администрации Президента) за недостатки в организации и проведения хаджа в 2010 г. Он обвинил Председателя Госкомрелигий Б. Абдрахманова и руководителя Аппарата администрации Президента Кыргызской Республики Э. Каптагаева в коррупции и присвоении большой суммы денег, полученных от паломников.

Последние жуткие события, когда из рук экстремистов погибли четыре работника правоохранительных органов республики, наглядно показали, что политизация религии из идеологической, политической плоскости переходит в иные, более жесткие, силовые формы и методы борьбы. Хотя, справедливости ради отметим, что в этом деле еще много неясного. Пока только идет расследование, суд еще не состоялся. Тем не менее 17 января 2011 г. председатель Государственного комитета национальной безопасности Кыргызстана К. Душебаев в пресс-конференции с участием журналистов заявил, что за этими террористическими актами стоит религиозная экстремистская организация «Жамаат Кыргызстана. Жайшуль Махди» («Мусульманская община Кыргызстана. Армия праведного правителя»). Арестованы 11 членов этой организации, в основном кыргызы из северной части республики, один из членов является гражданином Российской Федерации. При задержании были убиты амир (руководитель) организации Советбек Исламов и Азим Султанкулов. Двое активных членов этой организации были объявлены в розыск. По сообщению главного чекиста Кыргызстана, члены организации с сентября 2010 г. совершили в общей сложности 7 тяжких уголовных преступлений, в том числе взрыв самодельной бомбы возле Дворца спорта им. Кожомкула, попытку взрыва бомбы большой мощности вблизи здания ГУВД г. Бишкека, убийство 3-х милиционеров и одного сотрудника спецподразделения «Альфа» и т.д. По местному телевидению показали видеоролик, в котором члены этой организации в лучших традициях, виденных нами не раз на небезызвестном канале «Аль-Жазира», в черных масках с автоматами в руках на фоне самодельного флага с надписью «Жамаат Кыргызстана. Жайшуль Махди» на русском и арабском языках произносили баят, т.е. давали клятву. После показали изъятые при аресте членов организации вещдоки: авто-

маты, пулеметы с магазинами, гранаты, снайперские винтовки с оптическими прицелами, элементы, детали взрывного устройства, мобильные телефоны, ноутбуки, религиозные книги, маски и т.д.⁴⁸.

Здесь мы не будем комментировать факты, равно как и рассуждать о причинах радикализации ислама, о том, почему мусульмане берут в руки оружие – эти и другие, не менее важные вопросы требуют отдельного разговора.

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Во-первых, для развития ислама в суверенной Кыргызской Республике существуют и созданы все благоприятные условия. Во-вторых, ислам медленно, но уверенно начинает укореняться в массовом сознании кыргызов. В-третьих, ислам и общество, взаимодействуя, оказывают друг на друга существенное влияние. В-четвертых, модернизация ислама происходит под влиянием многих факторов – ее направленность, содержание, ход, темпы зависят от тех процессов, которые имеют место в кыргызском обществе. В-пятых, ислам и мусульманские священнослужители в целом успешно интегрировались в современные процессы, которые происходят в кыргызском обществе. В-шестых, как мы убедились из многочисленных примеров выше, ислам на пути своего распространения встречает разные препятствия, трудности (прежде всего идет идеологическая борьба между различными формами религиозного сознания, религиозных конфессий, а также с народными обычаями и традициями). В-седьмых, исламское духовенство в борьбе за влияние, за обладание сознанием массы в определенной степени проигрывает миссионерам из других конфессий, особенно христианских. В-восьмых, развитие ислама в республике происходит очень бурно, быстрыми темпами – на его ускоренное развитие оказывают непосредственное и сильное влияние события, имевшие место в марте 2005 и апреле 2010 гг. В-девятых, процесс исламизации населения, особенно молодежи, в обозримом будущем также будет происходить быстрыми темпами. Ислам в республике на глазах меняется и приобретает иные качества, и власти республики должны быть готовыми к этим переменам и вести себя адекватно.

Библиографический список

Аманалиев Б. О соотношении религиозного, иррелигиозного и атеистического в сознании киргизского народа // Известия Академии наук Киргизской ССР. – Серия общественных наук. – Т. V. – Вып. 2 (философия, эстетика, право). – Ф., 1963. – С. 27-38.

Бартольд В.В. Ислам. – Петербург, 1918. – С. 92.

Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. Исторические очерки. – М., 1957. – С. 91-95.

Гегель В.Ф. Сочинения. – М., 1932. – Т. 9. – С. 11.

Дюшенбиев С.У. Роль ислама в становлении кыргызской государственности // *Studia Turkologica*. Воронежский сборник. (Ред. М.В. Кирчанов). – Воронеж, 2007. – Вып.1. – С. 28-35.

Дюшенбиев С.У. Исламские секты в Кыргызстане // Исламские ценности Центральной Азии: толерантность и гуманизм. Историко-философские аспекты. Материалы Международной научной конференции. – Ташкент, 2008. – С. 173-182.

Дюшенбиев С.У. Исмаилиты на пороге XXI в. – Б., 2007. – С. 35-47.

Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990. – С. 83-84.

Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. – Л., 1987. – С. 72.

Климович Л.И. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 67-68.

Малашенко А.В. Ислам и исламоведение на рубеже 80-90-х гг. // Народы Азии и Африки. – 1990. – № 4.

Сорокина Т.Н. Китайская традиционная культура и модернизация. Дискуссия в КНР // Культурные традиции и современность. – М., 1989. – С. 51.

Федотова В.Г. Неклассические модернизации и альтернативы модернизационной теории // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 3.

Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 11.

Эйзенштадт Ш.Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / пер. с англ. А.В. Гордона, под ред. Б.С. Ерасова. – М., 1999. – С. 13.

¹ Текущий архив Государственной комиссии при Правительстве Кыргызской Республики по делам религий.

² Эйзенштадт Ш.Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / пер. с англ. А.В. Гордона, под ред. Б.С. Ерасова. – М., 1999. – С. 13.

³ Федотова В.Г. Неклассические модернизации и альтернативы модернизационной теории // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 3.

⁴ Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 11.

⁵ Там же.

⁶ Сорокина Т.Н. Китайская традиционная культура и модернизация. Дискуссия в КНР // Культурные традиции и современность. – М., 1989. – С. 51.

⁷ Бартольд В.В. Ислам. – Петербург, 1918. – С. 92.

⁸ Климович Л.И. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 67-68.

⁹ Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990. – С. 83-84.

¹⁰ Там же.

¹¹ Малашенко А.В. Ислам и исламоведение на рубеже 80-90-х гг. // Народы Азии и Африки. – 1990. – № 4.

¹² Там же.

¹³ Ахмедов А. Социальная доктрина ислама. – М., 1982. – С. 144-145.

¹⁴ Курочкин П. Научно-атеистическое воспитание в системе идеологической работы. – М., 1980. – С. 56.

¹⁵ Бартольд В.В. Ислам. – Петербург, 1918. – С. 92.

¹⁶ В первый раз – во время Караханидского каганата, в 955 г., когда сын легендарного Сатук Абд ал-Керим Карахана, Муса ибн Сатук (Байташ) объявил ислам государственной религией; во второй – в 1383 г., когда также поступил правитель Моголистана Туглук Тимур.

¹⁷ Дюшенбиев С.У. Роль ислама в становлении кыргызской государственности // Studia Turkologica. Воронежский сборник. (Ред. М.В. Кирчанов). – Воронеж, 2007. – Вып. 1. – С. 28-35; его же. Религиозные верования // В кн.: Кыргызстан. Энциклопедия. – Б., 2001. – С. 167-168.

¹⁸ Дюшенбиев С.У. Религиозные верования // В кн.: Кыргызстан. Энциклопедия. – Б., 2001. – С. 167-168; его же. Синкретизм кыргызского ислама в условиях поликонфессионального общества // Буддизм и христианство в культурном наследии Центральной Азии. – Б., 2003. – С. 253-256; Аманалиев Б. О соотношении религиозного, иррелигиозного и атеистического в сознании кыргызского народа // Известия Академии наук Кыргызской ССР. – Серия общественных наук. – Т. V. – Вып. 2 (философия, эстетика, право). – Ф., 1963. – С. 27-38.

¹⁹ Гегель В.Ф. Сочинения. – М., 1932. – Т. 9. – С. 11.

²⁰ Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. – Л., 1987. – С. 72.

²¹ Есенгельдиев С. Несовместимость национальных и религиозных традиций // Общественная психология и религиозные предрассудки. – Ф., 1970. – С. 29-32.

²² Есенгельдиев С. Указ. работа. – С. 35-36.

²³ Жумагулов С. Өлгөндүн өз шорубу? // Асаба. – 1997. – 18 апреля.

²⁴ Шылтоо шариатка шынаа эмес (Кыргызстан мусулмандарынын муфтийи Молдо Абдусаттар менен алым-сабак) // Асаба. – 1997. – 18 апреля.

²⁵ Үсөнакунов А. Бизди ким тушады? – Өзүбүз // Асаба. – 1997. – 30 мая.

²⁶ Кулматов Н. Кемигинде да, керкисинде да бар // Асаба. – 1997. – 30 мая.

²⁷ Доев А.Б. Башкаларга баш багалы // Асаба. – 1997. – 30 мая.

²⁸ Там же.

²⁹ Качкеев Р.О. Арбактар сүйлөйт // Кыргыз маданияты. – 1993. – № 24, ноябрь.

³⁰ Кулматов Н. Арбактар менен «арбакан»... // Асаба. – 1998. – 29 января – 5 февраля.

- ³¹ Ильясова Ж. Голоса усопших в книге «Арбактар...» // Слово Кыргызстана. – 1998. – 17, 18 февраля.
- ³² Качкеев Р.О. Арбактар сүйлөйт // Кыргыз маданияты. – 1997. – № 19, октябрь.
- ³³ Ислам. Энциклопедический словарь. – М., 1991. – С. 39; Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. Исторические очерки. – М., 1957. – С. 91-92.
- ³⁴ Беляев Е. А. Мусульманское сектантство. Исторические очерки. – М., 1957. – С. 93-95.
- ³⁵ Дюшенбиев С.У. Исламские секты в Кыргызстане // Исламские ценности Центральной Азии: толерантность и гуманизм. Историко-философские аспекты. Материалы Международной научной конференции. – Ташкент, 2008. – С. 173-182.
- ³⁶ Аалам. – 1997. – 10-16 декабря. – №39 (200); Материалы религиозной организации «Общество Бахаи Кыргызской Республики».
- ³⁷ Народы и религии мира. Энциклопедия / гл. ред. В.А. Тишков. – М., 1998. – С. 687.
- ³⁸ Там же. – С. 687.
- ³⁹ Аскер Садыбаева. Эй, мусулмандар көзүңөрдү ачкыла! // Асаба. – 1999. – 30 апреля; Лугмар-ажы. Ахмадия угрожает единству мусульман Кыргызстана // Ислам маданияты. – 1999. – №2 (14).
- ⁴⁰ Кыргызстан мусулмандарынын дин башкармасынын Кайрылуусу // Ислам маданияты. – 1999. – № 2 (14).
- ⁴¹ <http://fergana.akipress.org/news:21512>; Хамидов О. Ахмадийцы хотят осваивать юг // Вечерний Бишкек. – 2006. – 23 ноября.
- ⁴² Дюшенбиев С.У. Иسمайлиты на пороге XXI в. – Б., 2007. – С. 35-47.
- ⁴³ Эти данные он озвучил 13 октября 2001 г. во время семинара «Свобода вероисповедания в Кыргызстане», организованном Институтом региональных исследований.
- ⁴⁴ Ориентиры и практика. – 2001. – № 10. – Октябрь.
- ⁴⁵ Текущий архив Государственной комиссии при Правительстве Кыргызской Республики по делам религий.
- ⁴⁶ Побили муфтия, требуя отставки // Дело №. – 2010. – 9 июня.
- ⁴⁷ www.akipress.kg
- ⁴⁸ Кыргызское общественное телевидение. Программа «Новости». – 2011. – 17 янв.



История религиоведения

Яблоков И.Н.

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ. ДИСКУССИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. Предмет религиоведения отличен от предмета истории религиоведения: религиоведение имеет своим предметом религию, история религиоведения – развивающееся в истории знание о религии. История религиоведения представляет собой рефлексию второго порядка – «познание познанного», «познание результатов познания». История религиоведения задает ряд «уроков» исследователям в области религиоведения, в том числе: 1) о предмете и строении религиоведения; 2) о соотношении философии религии и религиоведения; 3) о соотношении эмпирического и теоретического уровня знаний; 4) о представленности в религиоведении светского и конфессионального вариантов; 5) об оберегании в ходе религиоведческих и историко-религиоведческих исследований исторической памяти.

Ключевые слова: религиоведение, история религиоведения, «уроки» истории религиоведения, история отечественного религиоведения, этапы развития российского религиоведения.

В последние годы все активнее обсуждаются методологические проблемы религиоведения, осмысливаются его предметное поле и методы, соотношение ставшего знания о религии и его истории, особенности развития религиоведения в нашей стране. В данной статье рассмотрим соотношение религиоведения и истории религиоведения, обращаясь к дискуссиям в российском религиоведении.

В любой науке изучение ее истории является важным условием ее последующего развития. Полученные в истории науки данные выступают необходимой предпосылкой постановки новых проблем и нахождения путей их решения. История науки дает возможность соотнести движение познавательного процесса с историческими условиями обращения к тем или иным событиям культуры, к определенным сторонам объекта, ответить на вопрос, какие потребности (познавательные, социальные, моральные и пр.) вызывали это обращение. И, разумеется, история науки дает возможность обозреть результаты исследовательских поисков, воспроизвести картину объекта, как она выглядит на данном этапе познания.

Изучение истории какой-либо науки возможно начинать тогда, когда эта наука достигла определенного, необходимого и достаточного, уровня саморефлексии, самоидентификации. Сказанное относится и к науке о религии, религиоведению. Если в российском религиоведении такая саморефлексия, самоидентификация существует, то можно ставить и решать вопрос о его истории. Анализ соответствующих текстов позволяет утверждать, что в отечественном религиоведении сформулированы варианты саморефлексии, самоидентификации; в данной статье излагается точка зрения автора.

Правда, в ряде публикаций постоянно воспроизводится мнение, согласно которому весьма скептически, а то и нигилистически оцениваются результаты разработки методологических проблем (в том числе уровень саморефлексии, самоидентификации) религиоведения в России и его современное состояние. Пишут о «размытости границ «науки о религии» с другими областями знания, о «растворимости» социологии религии в социологии, психологии религии в психологии, культурологи религии в культурологии, истории религии в истории и т.д.; утверждают, что «отечественное религиоведение не на высоте», что его уровень «нельзя считать удовлетворительным» и пр.

Доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета М.Ю. Смирнов в статье «Религиоведение в России: проблема самоидентификации» задает вопросы: «Существовало ли то, что следует называть религиоведением, в истории отечественной науки и является ли религиоведением то, что существует в нашей стране под этим названием ныне?»¹. И, отвечая на эти вопросы, М.Ю. Смирнов пишет: «Религиоведение в современной России – явление трудноопределяемое... российское религиоведение оказывается подобно миражу, с приближением к которому обнаруживается, что образ чего-то целостного рассеивается и быстро исчезает, распадаясь на фрагменты в виде разделов (или направлений), именуемых «история религии», «философия религии», «психология религии», «социология религии», «феноменология религии», «антропология религии» – ряд не исчерпан»². Такое религиоведение нельзя считать единой целостной наукой с оригинальным категориальным аппаратом и целостной теорией. «Саморазвитие религиоведческих дисциплин, – по мнению автора, – 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 действительной научной практике»³.

Поскольку доцент Санкт-Петербургского университета ставит эти вопросы не в профильном Вестнике Санкт-Петербургского университета, а в Вестнике Московского университета (Серия 7. «Философия»), можно предположить, что вопросы относятся прежде всего к религиоведению на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Придется и мне отвечать на поставленные М.Ю. Смирновым вопросы.

Критерии относительной самостоятельности науки, первая из коих находит выражение в том числе в саморефлексии, самоидентификации, известны: экспликация предмета исследования; нацеленность на воспроизведение закономерностей объекта; выработка понятий и теорий предмета; наличие соответствующего языка и методов; отличие от обыденных знаний; подготовленность субъекта познания данного объекта. На мой взгляд, концептуализация религиоведения в российском религиоведческом сообществе осуществляется, и сами дискуссии свидетельствуют о том, что данный вопрос находится в поле зрения исследователей, что существует нацеленность на обсуждение и решение этой методологической проблемы. 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 об истории религиоведения, в том числе и отечественного.

Предмет религиоведения отличен от предмета истории религиоведения. Если религиоведение имеет своим предметом религию, то история

религиоведения непосредственно имеет дело не с самой религией, а с результатом ее познания, с развивающимся в истории знанием о религии как оно исторически формировалось и закреплялось в соответствующих формах. История религиоведения представляет собой *рефлексию второго порядка* – «познание познанного», «познание результатов познания».

Историко-религиоведческое исследование предполагает выяснение связи истории развития объекта и процесса познания этого объекта, истории развития знания об объекте и строения и содержания теории объекта, истории зафиксированных следовавших друг за другом во времени картин объекта с имеющейся «теперь» картиной объекта и т.д. Можно следующим образом означить предмет истории религиоведения: она изучает протекающий во времени разноплановый процесс познания религии в единстве онтологического и гносеологического аспектов, в ходе которого воссоздается и сам предмет познания, как он темпорально показывал себя, и протекавший во времени процесс познания этого предмета. Исторически формируются, накапливаются и развиваются эмпирические и теоретические знания о религии, а также знания об этом знании.

Особенностью предмета истории религиоведения является то, что она имеет дело с реальностью прошлого в двух смыслах: во-первых, с полученным в прошлом знанием о предмете; во-вторых, с таким знанием, которое является воспроизведением предмета в те прошлые моменты истории, в которые знание добывалось. Исследователь воспроизводит картину религии в том состоянии, как она (религия) представала в ходе исследования; результат исследования объективируется в какой-либо форме. Но религия эволюционирует, развивается. На новых стадиях движения в науке формируется уже другая ее картина в другой момент времени; эта картина будет отличаться от предыдущей. Обращаясь в прошлое, историко-религиоведческое познание носит ретроспективный характер, а потому в нем особую роль (в ряде случаев решающую) играют приемы реконструкции. Вошедшие в религиоведение знания, полученные в прошлом, становятся источниками для исследований «здесь» и «теперь», а поэтому эти исследования необходимо включают источниковедческий аспект. Религиоведческое знание является продуктом познавательной деятельности, которое объективируется в определенных текстах, в памятниках культуры. Значит, в истории религиоведения нельзя обойтись без применения методов герменевтики.

Существует мнение, что предметом истории религиоведения являются любые знания о религии, появившиеся в недрах разных наук. Вряд ли всякие такие «любые знания» отвечают критериям «религиоведческой» и их «безоговорочно» можно отнести к религиоведческим. Конечно, они могут попадать в зону внимания, но вопрос о вхождении знаний в корпус религиоведческих требует специального решения. Далеко не всякая информация об исторически ситуативных фактах, событиях, об имеющих чисто лингвистическое содержание языковых образованиях с использованием имен из языка религии, о литературных сюжетах, в которых лишь упоминаются какие-то факты поведения религиозных индивидов и пр., может быть отнесена к религиоведческим знаниям. Например, знание о том, что «на прошлой неделе такая-то религиозная община приобрела транспортное средство» вряд ли следует отнести к религиоведческим. Видимо, к религиоведческим правомерно относить знания о «фактах с историческим значением» (по выражению известного отечественного историка и социолога А.С. Лаппо-Данилевского), знания, являющиеся выражением существенных связей религии в жизнедеятельности религиозных индивидов, групп, институтов, организаций, иначе говоря, знания о явлениях и событиях, оказавших влияние на эволюцию религии, а, значит, знания, значимые для познания религии, для развития религиоведения.

Историко-религиоведческое исследование реализуется в процессе функционирования исторической памяти⁴. Она представляет собой феномен духовной культуры, является сущностным компонентом исторического сознания, воспроизводит движение общества и его сфер под углом зрения хронотопного единства, «хронотопа памяти». Историческая память – это устойчивая система компонентов, хранящая полученные в прошлом результаты различных видов деятельности людей (материальной и духовной). Историческая память представлена в разных областях духовного освоения мира: 1) на обыденном, общественно-психологическом уровне; 2) на концептуальном, теоретическом уровне (в философии, исторической науке, социальной информатиологии, культурологии, религиоведении и т.д.); 3) в художественно-образном воспроизведении истории (в жанрах профессионального искусства и литературы, фольклоре); 4) в средствах массовой информации; 5) в летописях, исторической публицистике, исторических мемуарах и других документах. Способами бытия, выражения и актуализации памяти выступают: язык, традиции, обычаи, привычки, социальные символы, образцы, нормы, ритуалы, информационные сети в информационном обществе и пр. Центральное содержание памятования составляют значения, ценности, смыслы. Все они обеспечивают социокommunikативный и диахронно-синхронный аспекты функционирования исторической памяти. Историческая память является важным фактором наследования культуры, в том числе достижений науки.

Фазой движения исторической памяти является забывание, которое представляет собой естественный процесс ухода из актуально функционирующего сознания индивида, группы, общества определенных компонентов («единиц хранения») полученной ранее информации. Забываются те компоненты, которые на данном этапе жизнедеятельности не имеют существенного значения для социального субъекта. Для одного субъекта в разное время или для разных субъектов в одно и то же время это могут быть разные компоненты. Возможна и такая ситуация, когда субъект сознательно выбирает одну информацию из прошлого и отторгает другую. Факты такого выбора нуждаются в детальном исследовании и объяснении. Исторический процесс рано или поздно обуславливает востребованность и «возврат» забытой информации, и тогда она может предстать в актуальной форме.

Естественный процесс забывания нередко становится предметом манипулирования со стороны представителей тех или иных социальных групп. Различие их интересов, находящее выражение в идеологических и политических установках, обуславливает заинтересованность в сохранении в памяти одних единиц информации и в изъятии из памяти других. Идеологические и политические установки влияют не только на то, какая информация «выбрасывается», какая остается, но и на то, как «подаются» те или иные события и факты из прошлого.

История религиоведения хранит полученные в прошлом знания, передает их в настоящее и, захватывая знания, приобретаемые в настоящем, транслирует весь корпус знаний в будущее.

В истории религиоведения, как и в других областях знания, важно проведение, если можно так выразиться, «гносеологической экспертизы»: необходима проверка адекватности объекту положений, выводов, сформулированных в истории изучения религии, и выявление тех положений, которые оказывались ошибками. Не менее важна «экспертиза» положений, выводов, предлагаемых в ходе историко-религиоведческих исследований. С этим связана проблема определения объективных критериев адекватности создаваемой историко-религиоведческой картины в целом, а также отдельных ее компонентов.

Развитие научного знания есть объективный процесс; на каждом историческом этапе он обусловлен общим состоянием культуры, экономичес-

кими, политическими, языковыми, идеологическими, мировоззренческими и пр. процессами, сложившимися средствами познания. Значит, исследовательские задачи возникают объективно, а ученый осознает и формулирует эти задачи, стремится их решить. Конечно, исследовательский интерес мотивирует научный поиск, но сам этот интерес исторически обусловлен, так сказать, «извне», и познающий субъект берется за те проблемы, которые поставлены самим ходом развития культуры, науки, состоянием и фазой движения объекта познания. Обращение к определенным темам, постановка и решение каких-то проблем не являются продуктами произвола. Если это так, то история религиоведения дает нам важные «уроки», помогающие решать современные научные задачи. Примем во внимание некоторые из этих уроков.

Урок 1. О предмете и строении религиоведения.

Фридрих Макс Мюллер, английский (по происхождению немец) философ, санскритолог и индолог, представитель сравнительного языкознания, считается одним из основателей науки о религии; на базе принципов сравнительного языкознания он развил идеи сравнительной науки о религии. М. Мюллер 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 *теоретической теологией*»⁵. Наука о религии должна быть основана «на беспристрастном и подлинно научном сравнении всех или по крайней мере наиболее важных религий человечества»⁶. Христианство, рассуждал 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 собственной⁷.

Важный вклад в понимание предметного содержания и методов науки о религии внес голландский протестантский теолог, историк и философ религии Карнелис Петер Тиле. Он полагал, что наука о религии или философия религии «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»⁸. Для науки о религии не подходит эмпирический, как и спекулятивный (создающий априорную систему) методы; 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 наука о религии, является учением о человеке как религиозном существе. Эта 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, историк религии Пьер Шантепи де ля Соссе. По его мнению, наука о религии имеет своей задачей исследование религии, ее сущности и проявлений и разделяется на фило-

софию религии и историю религий. 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, основным предметом, главной задачей должно стать историческое развитие религий культурных народов. 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, представление о сущности религии. Шантепи де ля Соссе выделяет в науке о религии также феноменологию религии, которая осуществляет сопоставление, обобщение и группировку религиозных явлений и обеспечивает переход от истории религии к философии религии. Шантепи 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 Шантепи 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 другу⁹.

Не будем «строго судить» каждое из высказанных Ф.М. Мюллером, К.П. Тиле, Пьером Шантепи де ла Соссе суждений, а предоставим слово выдающемуся российскому ученому, этнографу Л.Я. Штернбергу, который в конце XIX в. обобщил результаты исследований религии в зарубежной и отечественной литературе. В статье «Сравнительное изучение религии» он использовал по отношению к такому изучению термин «наука о религии». «Сравнительное изучение религии (вернее – наука о религии), – писал он, – позитивная наука, занимающаяся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества»¹⁰. 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. Проследив становление и развитие науки о религии, Л.Я. Штернберг показал, что в числе разделов науки о религии выделяются следующие: история религии, философия религии, психология религии, антропология религии, феноменология религиозных явлений, а среди методов науки о религии ученый называл индукцию с последующим конструктивным синтезом, эволюционизм, сравнительно-исторический метод, приемы классификации, психологические методы.

Дискуссии о предмете, строении и методах религиоведения шли в течение XX в. и выполняют доказательную функцию в ходе решения проблем «здесь» и «теперь». Можно следующим образом сформулировать предмет религиоведения. 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 общества (синхронно и диахронно), взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры. Религиоведение рассматривает религию на уровне общества, группы, индивидов, личностей. В современном религиоведении можно выделить ряд разделов, а среди них – основные: философия, социология, психология, феноменология, история, антропология, история религиоведения¹¹. Единство разделов религиоведения обусловлено одним объектом и функциями философии в системе религиоведческого знания.

Урок 2. О соотношении философии религии и религиоведения.

Характеристики природы философского знания в целом, функций философии¹² можно отнести с известной конкретизацией к философии религии. Философия религии есть специальная философская дисциплина; она имеет своим предметом своеобразное сущее в мире – религию – в контексте целокупного 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. Философские концепции религии многообразны, интерпретация религии в них дается под углом зрения какого-либо исходного субординирующего принципа – натурализма, материализма, экзистенциализма, феноменологии, герменевтика, прагматизма, позитивизма, лингвистической философии, психоанализа, постмодернизма и др.

В работе «Философия религии. Систематический очерк» Ю.А. Кимелёв 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»¹³. Но все же, по мнению Ю.А. Кимелёва «философия присутствует» (!) в религиоведении «в лице философии науки, а не философии религии»¹⁴.

М.Г. Писманик также выводит философию религии за пределы религиоведения. В статье «Религиоведческие размышления» он высказывает сожаление, что «до сих пор религиоведение не вполне дистанцировалось от... философии религии... базовые и системообразующие качества в религиоведении более свойственны его собственной метатеории... Философия религии и метатеория религиоведения – гносеологические построения разной природы. Абстрактно-метафизические и разноречивые суждения приверженцев различных течений и школ философии не могут заменить необходимую для каждой конкретной науки метатеорию. Категории предельной общности в принципе лишены операциональной применимости, они несочлняемы с понятиями, терминами и процедурами опытного поиска. Метатеория той или иной специальной науки – это необходимая именно для нее и ей предназначенная вводная, частная гносеология... Метатеория переводит абстрактно-теоретические философские построения и категории предельной общности на средний уровень, необходимый для восхождения к конкретному. Замена метатеории философией низводит эмпирический базис науки до роли простых иллюстраций к отвлеченным построениям...

Если философия религии – *философствование*, то религиоведение – *конкретная наука*. Метатеория таковой – уже не сфера философской рефлексии, а конкретно-научное теоретизирование»¹⁵.

Заметим, что философия религии не производит замену «метатеории философии» и не низводит «эмпирический базис науки до роли простых иллюстраций к отвлеченным построениям». Речь идет о разных уровнях общности исследований религии, об органической связи философских, общенаучных и частнонаучных методов познания, о мировоззренческой и методологической функции философии религии в области религиоведческого знания. М.Г. Писманик назвал свою статью – «Религиоведческие

размышления». Статья опубликована в журнале «Религиоведение»; ее содержание философско-методологическое. Публикация *философской* статьи в журнале «Религиоведение» – фактическое свидетельство включенности философской проблематики в систему религиоведческого знания. Непонятно, почему вопросы философии науки, если речь идет о религиоведении, метапроблемы религиоведения должны исключаться из философии религии.

«Освобождение» религиоведения от философии религии по существу означает, что, с одной стороны, религиоведение отрывают от философии, а с другой, – отвергают религиоведческое содержание самой философии религии. С этим во многом связано представление о религиоведении как об эмпирической науке.

Конечно, статус и связи философии религии в философии в целом и в религиоведении неодинаковы: в философии интеграторами выступают метафизика, онтология, гносеология, социальная философия; философия религии взаимодействует с ними, а также с логикой, философией науки, этикой, эстетикой, и другими философскими дисциплинами. В контексте философского знания в целом философия религии конкретизирует идеи метафизики, онтологии, гносеологии, социальной философии, философии науки и других разделов философии применительно к анализу религии и, в свою очередь, дает им знания о своеобразном сущем. В религиоведении философия религии сама является интегратором, систематизатором, связана с социологией, психологией, феноменологией, антропологией, историей религии. Здесь философия религии выполняет соответствующие методологические и мировоззренческие функции и тем самым обеспечивает соединение разноуровневых и разноаспектных знаний о религии в систему.

Урок 3. О соотношении эмпирического и теоретического уровней знания в религиоведении.

В ряде публикаций религиоведение рассматривается как эмпирическая наука, утверждается, что религиоведение представляет собой «дескриптивную дисциплину», что оно имеет «статус эмпирической науки». Конечно, в философии и методологии науки различают эмпирические и теоретические виды знаний, однако – лишь относительно. Во-первых, в смысле генетическом: эмпирическая стадия в истории науки предшествует теоретической. Но и на этой стадии осуществлялась концептуальная деятельность. Во-вторых, в развитой науке разработан теоретический аппарат, эмпирические данные всегда получают и используются в контексте некоторого концептуально-теоретического истолкования. Говорят о «теоретической нагруженности опыта», о «наблюдательных теориях» и т.д. Опыт не может быть чистым, а нагружен интерпретациями. В-третьих, в современной когнитивной психологии было показано, что врожденные перцептивные эталоны и когнитивные карты всегда включены в процесс чувственного восприятия. Указанные положения философии и методологии науки относятся и к религиоведению. В религиоведении разрабатывается теория, имеются теоретическая конструкция, теоретический понятийный каркас.

Урок 4. О представленности в религиоведении светского и конфессионального вариантов.

Существует точка зрения, согласно которой конфессиональное ведение религии не обладает статусом научности, что нет оснований признавать правомерность конфессионального религиоведения и т.д. При обсуждении этого вопроса необходимо исходить из фактов, а факты говорят, что конфессиональное религиоведение существовало, существует и развивается. Среди основателей религиоведения были религиозные исследовате-

ли, плодотворно работали и работают в области религиоведения многие теологи, богословы, священники, пасторы, религиозные философы, религиозные историки, филологи, лингвисты и др. В конфессиональном религиоведении достигаются весомые научные результаты – в изучении истории религий, церквей, строения религиозных организаций, в анализе текстов и пр. Вербализованный в ходе интроспекции религиозный опыт составляет важный компонент знаний о религии и т.д. Неконфессиональное религиоведение тоже различно: как было сказано, в нем исследования могут базироваться на разных философских мировоззренческих позициях – прагматизма, экзистенциализма, позитивизма, скептицизма, агностицизма, атеизма и других.

Урок 5. Об оберегании в ходе религиоведческих и историко-религиоведческих исследований исторической памяти.

Весьма остро обсуждается вопрос об истории религиоведения в нашей стране. Скептики, а может быть, те, кто рассуждает в соответствии с сформировавшимися у них некими идеологическими установками, заявляют, что развитие религиоведения в нашей стране началось в 90-е гг. XX в. Аргументация «проста»: до 1917 г. существовала духовная церковная цензура; в советское время господствовал «научный атеизм», в котором было «мало научного». Нигилистичны послы, в том числе в адрес философии религии в советский период. «После 1917 г., – утверждает Д.В. Пивоваров, – философия религии в России прекратила свое существование как официально одобренная дисциплина и была вытеснена государственным атеизмом, представлявшим собой разновидность воинствующей квазирелигии...»¹⁶. Подобно рассуждает В.К. Шохин: в советский период «не могло быть речи о каком-нибудь исследовании того, что могло бы составлять предмет ФР (философии религии – *И.Я.*): «предмет» этот вначале предполагалось ликвидировать, затем, когда это оказалось невозможным, – изживать, но во всяком случае он мыслился как объект не философа, а пропагандиста (или философа-пропагандиста). Поэтому и само словосочетание «ФР» казалось настолько несочетаемым (исходя из той логики, что «философствовать» уместно над тем, что полезно, а не над тем, что вредно, – с этим надо бороться), что оно не получило доступ даже в справочно-энциклопедические издания»¹⁷. (Заметим, в частности, что в объемных философских справочно-энциклопедических изданиях (таких как «Философская энциклопедия» в 5 т., 1960-1970 гг.; «Философский энциклопедический словарь», 1983 г.) действительно не было статей «Философия религии». Но следовало не забыть (или прочесть?!) «Атеистический словарь», изданный в 1983 г. под редакцией профессора М.П. Новикова, в котором представлены статьи «Философия религии», «Социология религии», «Психология религии», «История религий». Отсутствуют статьи «Философия религии» и в ряде справочных изданий последнего десятилетия – «Новый философский словарь». Минск, 2001; «Всемирная энциклопедия. Философия». Москва, Минск, 2001; «Энциклопедия религий». М., 2008). По мнению В.К. Шохина, «в дореволюционный период религию преимущественно защищали от философии, в советский – еще более решительно ограждали от религии. Поэтому к эпохе крушения государственного атеизма в том регионе философии, который мог бы специализироваться в религии, образовалась закономерная пустота»¹⁸.

В действительности, религиоведение, в том числе и философское знание о религии, в нашей стране развивалось в досоветское, советское и постсоветское время. В истории отечественного религиоведения, с учетом рассмотрения М.М. Шахновича ряда вопросов истории религиоведения в России, правомерно выделить следующие периоды: 1) XIX в. – начало 1920-х гг.; 2) 1920-е – 1930-е гг.; 3) 1940-е – начало 1990-х гг.; 4) 1990-е – первое десятилетие XXI в.

1) В первый период – XIX в. – начало 1920-х гг., – как и на Западе, исследования религии велись в рамках философии, этнографии, истории, а затем – социологии, психологии, феноменологии. В России работы западных исследователей религии были представлены как на языке оригинала, так и в русском переводе. Отечественные ученые соотносили свои научные поиски с результатами, полученными зарубежными авторами, предлагали собственные решения тех или иных проблем.

2) В период 1920-х-1930-х гг. исследования религии проходили в условиях коренных социально-экономических и политических преобразований, преобразований в сфере культуры, изменений в области государственно-конфессиональных отношений. Велась активная борьба с религией, и многие антирелигиозные публикации содержали вульгарные, упрощенные оценки и суждения. В то же время шли научные поиски проблемного поля религиоведческого знания. Использовались различные именованья науки, изучающей религию: история религии, сравнительное изучение религии, философия религии, наука о религии (в начале 1920-х гг.), религиоведение (в конце 1930-х гг.). Все большее число исследователей стремилось рассматривать религию с позиций исторического материализма. Но в те годы были представлены и другие подходы: с позиции религиозной философии (П.А. Флоренский), позитивизма (Л.Я. Штернберг), феноменологии и герменевтики (Г.Г. Шпет). Развивались философские, социологические, психологические, исторические, этнографические исследования религии. Мировое значение имеют труды по буддологии (Ф.И. Щербацкого) и исламоведению (В.В. Бартольда). Немало было сделано в изучении ранних форм верований – анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, шаманизма и др.; большое внимание было уделено анализу так называемого «сектанства».

3) О третьем периоде необходимо сказать подробнее. В 1940-е гг., во время Великой Отечественной войны и первые послевоенные годы, научные публикации немногочисленны. Даже именованья «наука о религии», «религиоведение» оказались как бы забытыми, их стали вспоминать, кажется, лишь через десятилетие. Научный интерес к проблемам религии возрастает в 1950-х гг., а в последующие десятилетия эта тема привлекает все большее внимание.

В 1959 г. приказом ректора МГУ им. М.В. Ломоносова академика И.Г. Петровского на философском факультете была создана кафедра истории и теории атеизма и религии. Кафедра обеспечивала научные исследования религии и атеизма и вела соответствующий учебный процесс. В 1960-1970 гг. в высших и средних специальных учебных заведениях вводился курс «Основы научного атеизма», создавались кафедры научного атеизма. С соответствующим именованием читались учебные курсы, готовились учебники и учебные пособия. В 1964 г. был образован Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. В число специальностей ВАК введена специальность «Научный атеизм»; в последующем названия специальности, предусматриваемой ВАКом, варьировались – «Научный атеизм, история религии и атеизма», «Научный атеизм, религия (история и современность)», «Теория и история религии, свободомыслия и атеизма». Иначе говоря, именование «научный атеизм» обозначало учебную дисциплину и отрасль знания, в которых изучаются религия и атеизм.

Развитию и содержанию изучения религии в этот период ряд авторов дает скептические, а нередко и резко отрицательные оценки. Академик РАН Л.Н. Митрохин, «проводя некоторую инвентаризацию религиоведческого хозяйства» в нашей стране, писал: «...объявлять советское религиоведение «научным», по меньшей мере, наивно: сама его структура, ключевые понятия, акценты, выводы формировались не по процедуре научного знания, а представляли собой выраженную в псевдотеоретической форме совокупность руководящих указаний насчет скорейшей ликвидации религиозной веры, неподвластной манипулированию сверху...»

Что же касается постановки фундаментальных проблем, выявляющих специфику религии как особой формы культуры (концепция Бога, суть религиозного опыта, специфика христианских ценностей и т.д.), то она с порога отвергалась как злонамеренная уступка фидеизму...

Поэтому нам нужно прежде всего выработать четкую и принципиальную позицию относительно религиоведения советского времени. Конечно, отдельные характеристики религии, оценки исторических фактов, особенно, если они принадлежат перу крупных отечественных исследователей, составляют золотой фонд мировой культуры¹⁹. Однако его общая структура, ключевые категории и уж тем более исходная установка никакой модернизации не подлежат и должны быть брошены в переплавку с учетом знаний о религии, накопленных не только наукой, но и теологией, в том числе зарубежной»²⁰.

Верно, что от «примитивных, предельно идеологизированных представлений о религии», от неверных установок необходимо отказаться. Но вряд ли правомерно утверждение, будто «советское религиоведение» «с порога» отвергало постановку «фундаментальных проблем, выявляющих специфику религии как особую форму культуры». Постановка этих проблем осуществлялась в трудах авторов, упомянутых Л.Н. Митрохиным, в работах самого Л.Н. Митрохина (несмотря на то, что и он допускал идеологизированные, политизированные оценки религиозных феноменов), в публикациях других авторов, и абстрактно утверждать, что «общая структура и ключевые категории» советского религиоведения «должны быть брошены в переплавку», в научном отношении некорректно. Чтобы выработать «четкую и принципиальную позицию относительно религиоведения советского времени», требуется спокойное и разностороннее, без признаков «растерянности» изучение этого религиоведения.

Велись дискуссии о предмете и структуре научного атеизма как учебной и научной дисциплины, о ее месте в системе знания. В структуре научного атеизма было выделено и религиоведение, а к числу разделов религиоведения относили: философию религии, социологию религии, психологию религии, историю религии. В некоторых работах «атеистическую теорию» отождествляли с религиоведением.

В советском религиоведении изучались: теоретические проблемы религиоведения (философские, социологические, психологические); соотношение мифологии и религии, специфика религиозного сознания; социальные функции и роль религии; священные тексты религий мира (Танах, Библия, Коран, Типитака и др.); история религий и конфессий; религиозная философия – иудаистская, православная, католическая, протестантская, буддийская, мусульманская, индуистская, конфуцианская, синтоистская и пр., различные течения внутри этих философий; взаимовлияние религии и других областей культуры (искусства, науки, политики, морали, права); свобода совести. Исследования велись в Академии наук СССР – в Институтах философии, истории, востоковедения, этнографии, Европы, США и Канады и др., в Институте научного атеизма АОН при ЦК КПСС, на кафедрах высших учебных заведений.

В те годы было издано немало научных трудов – монографии, сборники статей, брошюры, статьи, словари, а также учебники и учебные пособия. Назовем лишь некоторые: сборники статей «Вопросы истории религии и атеизма», выпускавшиеся Институтом истории Академии наук СССР; «Ежегодники Музея истории религии и атеизма», музея, который находился в структуре Академии наук СССР; периодические издания «Вопросы научного атеизма» Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС; выпуски сборников статей по актуальным проблемам научного атеизма, издававшиеся вузовскими кафедрами. Под общей редакцией профессора М.П. Новикова издан «Атеистический словарь»; большинство статей словаря посвящено рассмотрению тех или иных феноменов религии. Этот

словарь переведен на иностранные языки и издан в ряде стран. Статьи, посвященные проблемам религии, свободомыслия и атеизма, публиковались в академических журналах, Вестниках вузов, в журнале «Наука и религия», «Наука и жизнь» и др.

Однако именование отрасли знания и учебной дисциплины – «Научный атеизм» – не получило убедительного обоснования, приводило к неадекватным суждениям, выводам и оценкам. Как известно, исторически атеизм выступал в качестве стороны определенного типа мировоззрения, отрицающей основные принципы религиозного (в узком смысле – теистического) взгляда на мир, и семантика термина «атеизм» не относилась явно и четко к имевшейся в виду области знания, а на практике уводила от нее. Многие авторы, различая атеизм как сторону мировоззрения и как отрасль знания, однако не всегда делали это последовательно. В частности, нередко предмет рассматриваемой отрасли знания интерпретировался так, что фактически речь шла об атеизме как стороне мировоззрения и научная дисциплина сводилась к изложению определенных мировоззренческих положений. С этих позиций решались вопросы о социальных функциях и роли религии, о религиозной идеологии. Критика религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии порой представляла не как многоаспектное научное исследование (греч. *κρίτικος* – искусство, ремесло, наука), а в качестве комплекса негативно-оценочных суждений. В ходу были разоблачительные стереотипы: «реакционная сущность» (как будто «сущность» в философском смысле может быть «реакционной» или «прогрессивной»), «извращение», «богословская фальсификация» каких-то фактов, положений, «несовместимость» научных и религиозных взглядов, знаний, познания (интерпретации тех или иных явлений с позиции религиозного мировоззрения наделялись заведомо отрицательными оценками, не учитывались конкретный предмет и содержание интерпретации и интенции интерпретатора, факт совместимости в сознании многих ученых научных и религиозных взглядов), «антигуманизм религиозной морали» (при абстрагировании от факта существования религиозного гуманизма и включенности в религиозную мораль простых норм нравственности, от конкретно-исторического контекста) и т.д. Но, как уже сказано, и в этот период получены важные научные результаты.

4) Четвертый период начался в 1990-е гг. В 1991 г. произошла корректировка содержания в гуманитарных и общественных науках, в том числе в области изучения религии. Термин «научный атеизм» перестал использоваться для обозначения учебной и научной дисциплины. Министерством образования было введено высшее профессиональное образование по религиоведению. ВАК утвердил новые специальности: вначале – «Философия религии», затем – «Религиоведение, философская антропология, философия культуры», теперь – «Философия религии и религиоведения».

Наша кафедра получила новое теперешнее именование – философии религии и религиоведения. В 1996 г. на базе кафедры создано Отделение религиоведения Философского факультета МГУ. Религиоведческие подразделения создавались и в других научных и учебных центрах. Разрабатывалась концепция религиоведения и религиоведческого образования в России. Усилия были сосредоточены, прежде всего, на научно-методическом обеспечении учебного процесса. По линии Учебно-методического совета (УМС) по философии, политологии, религиоведению Учебно-методического объединения (УМО) по классическому университетскому образованию были подготовлены три поколения стандартов Высшего профессионального образования по религиоведению. Стандарт третьего поколения подготовлен в 2010 г., он предусматривает обеспечение образования на уровнях – бакалавр, магистр, – с кредитно-модульными подходами, с разнопрофильностью подготовки студентов. В соответствии со

стандартами разрабатывались программы базовых и вариативных дисциплин профессиональной подготовки – философия религии, психология религии, феноменология религии, история религии, антропология религии, история религиоведения, история Русской Православной церкви, новые религиозные движения, религиозная философия, эзотерические учения и др., а также программы спецкурсов.

В соответствии с предоставленным Московскому государственному университету (как и Санкт-Петербургскому) права подготовки собственных стандартов в настоящее время завершается работа над стандартом по религиоведению для Отделения религиоведения Философского факультета МГУ.

Продолжали развиваться те направления научных исследований, которые начинали складываться с XIX в., появлялись новые. Подготовлено немало монографий, сборников статей, учебных пособий, справочных изданий, диссертаций²¹.

В 2006 г. при УМС по философии, политологии и религиоведению УМО создано Российское сообщество преподавателей религиоведения. Оно было призвано координировать научную и учебную деятельность религиоведов, развивать творческие связи ВУзовских кафедр с соответствующими подразделениями Российской Академии образования, Института философии, Института социологии, Института этнологии и антропологии РАН, Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, Российского государственного гуманитарного университета, с профессорами и преподавателями Московской Духовной Академии, Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета, Института философии, теологии и истории св. Фомы, с религиоведческими центрами Ближнего и Дальнего зарубежья.

В последние годы работали и другие объединения исследователей религии: научные религиоведческие центры в Московском и региональных институтах Российской академии наук, прежде всего в Екатеринбурге, в Российской академии государственной службы, в Государственном музее истории религии, религиоведческий центр «Религиополис», молодежные объединения и ряд других ассоциаций. Большую работу по объединению исследователей религии ведет журнал «Религиоведение», внесенный в список ВАК. В 2011 г. для объединения усилий российских религиоведов учреждена Ассоциация российских религиоведческих центров с координирующим Управляющим Советом, который включает представителей наиболее влиятельных религиоведческих центров страны. Это откроет новые перспективы для развития более тесного сотрудничества названной российской Ассоциации с международным религиоведческим сообществом.

Автор выражает благодарность аспирантке кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова Е.В. Золотовой за корректорское и компьютерное обеспечение подготовки данной статьи к публикации.

Библиографический список

- Смирнов М.Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2009. – № 1. – С. 91.
Яблокова Е.А. Историческая память как феномен духовной культуры. // Государственная служба. Научно-политический журнал. – 2010. – № 3.
Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии. – М., 2002. – С. 23.
Тиле К.П. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. – М., 1996. – С. 145.
Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь. Издатель Ф.А.Брокгауз, И.А.Ефрон. – Т. 61. – СПб., 1900 – С. 323-324.

- Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. – М., 2004. – С. 35-150.
- Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М., 1998. – С. 31.
- Писманик М.Г. Религиоведческие размышления / Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 194-195.
- Пивоваров Д.В. Онтология религии. – СПб., 2009. – С. 6.
- Шохин В.К. Введение в философию религии. – М., 2010. – С. 14.
- Религии народов современной России. Словарь / отв. ред. М.П. Мchedлов. – М., 1999.
- Религии мира / Словарь-справочник / под. ред. А.Ю. Григоренко. – М.; СПб., 2009.
- Энциклопедия религий / под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2008.
- Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1994.
- Радугин А.А. Введение в религиоведение. – М., 1996.
- Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 2008.

¹ Смирнов М.Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2009. – №1. – С. 91.

² Там же. – С. 99-100.

³ Там же. – С. 100.

⁴ Подробно о феномене исторической памяти см.: Яблокова Е.А. Историческая память как феномен духовной культуры // Государственная служба. Научно-политический журнал. – 2010. – № 3.

⁵ Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии. – М., 2002. – С. 23.

⁶ Там же. – С. 31.

⁷ См.: там же. – С. 33.

⁸ Тиле К.П. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. – М., 1996. – С. 145.

⁹ Показательно, что Макс Мюллер – не теолог (профессор Оксфордского университета, филолог-компаративист, востоковед), и тем не менее при характеристике науки о религии он употребляет термин «теология»; а Карнелис Тиле и Шантепи де ла Соссе – теологи – применительно к науке о религии не используют именованья «теология» и проводят демаркацию теологии и науки о религии.

¹⁰ Сравнительное изучение религии // Энциклопедический словарь. Издатели Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – Т. 61. – СПб., 1900 – С. 323-324.

¹¹ Имеются и другие точки зрения о строении религиоведения.

¹² См.: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. – М., 2004. – С. 35-150.

¹³ Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М., 1998. – С. 31.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Писманик М.Г. Религиоведческие размышления / Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 194-195.

¹⁶ Пивоваров Д.В. Онтология религии. – СПб., 2009. – С. 6.

¹⁷ Шохин В.К. Введение в философию религии. – М., 2010. – С. 14.

¹⁸ Там же. – С. 6-7.

¹⁹ Л.Н. Митрохин прежде всего имел в виду работы С.А. Токарева, С.И. Ковалева, А.И. Клибанова, Д.М. Угриновича, А.П. Каждана, И.Д. Амусина.

²⁰ Митрохин Л.Н. Указ. соч. – С. 7-9.

²¹ См., например: Религии народов современной России. Словарь / отв. ред. М.П. Мchedлов, М., 1999; Религии мира / Словарь-справочник / под. ред. А.Ю. Григоренко. – М.; СПб., 2009; Энциклопедия религий / под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2008; Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1994; Радугин А.А. Введение в религиоведение. – М., 1996; Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 2008; Введение в общее религиоведение. – М., 2008; История религии в 2-х т. – М., 2007; Религиоведение / под ред. М.М. Шахнович. – СПб., 2006; Религиоведение для студентов педагогических вузов / под ред. А.Ю. Григоренко. – СПб., 2008; Матецкая А.В., Смагин С.И., Эгильский Е.Э., Морозова О.М. Религиоведение. – Ростов-н/Д., 2009; Писманик М.Г. Религиоведение. – М., 2009; Бажан Т.А., Старков О.В. Религиоведение для юристов. – СПб., 2007; Гуревич П.С. Религиоведение. – М.; Воронеж, 2007 и др.

ФЕНОМЕН СОВЕТСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

**«...В науке границу между добром и злом
очень трудно установить».**

Айрис Мердок. «Вполне достойное поражение»

Аннотация. В статье рассмотрены предпосылки, проблемы и достижения советского религиоведения, приведена историография трудов ведущих советских авторов-религиоведов, дана периодизация российского религиоведения. Проанализированы основные этапы и направления академического изучения религии в советский период. Рассмотрены академическое религиоведение, его направления, дисциплины в советский период, сформулированы задачи, стоящие перед современным российским религиоведением.

Ключевые слова: религиоведение в СССР, российское религиоведение, атеизм, академическое религиоведение, социология религии, психология религии, философия религии, история религий.

Европейскому религиоведению около 150 лет. Российское религиоведение (в «узком» смысле слова как сугубо научное изучение религии), в силу ряда специфических причин, несколько задержалось в своем развитии. Существуют различные точки зрения на то, с какого момента отсчитывать историю российского религиоведения. Но, думается, между ними можно снять противоречие, если рассматривать религиоведение в широком и узком смыслах слова, где широкое понимание религиоведения включает в него и исторически формировавшиеся предпосылки научного изучения религии, а «узкое» подразумевает исключительно науку о религии в собственном смысле слова, в современном значении.

Исходя из широкого понимания религиоведения как изучения религии вообще, можно констатировать, что предпосылки для формирования светского научного подхода к религии были созданы историческим развитием России – в значительной степени преобразованиями Петра I (1672–1725) и его преемников, которые дали импульс секуляризации общества, развитию научных знаний (в 1724 создана Академия наук) и образования (в 1755 основан Московский университет)¹.

Начиная с 1939 г. термин «религиоведение» начинает активно использоваться в языке отечественной науки, в академическом тексте его впервые вводит историк религии, профессор Московского университета В.К. Никольский². Первая монография на русском языке со словом «религиоведение» в заголовке – это «Введение в теоретическое религиоведение» Д.М. Угриновича, профессора философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, вышедшая в 1973 г.³ (второе издание, переработанное и дополненное, увидело свет в 1985 г. с несколько измененным названием⁴).

Изучение религии в дореволюционной России и в советский период в своем развитии прошло несколько этапов, в связи с чем можно говорить об определенных периодах в истории отечественного религиоведения:

1. Вторая половина XIX в. – 1920-е гг. В это время, помимо собственно исторических, этнографических и филологических исследований религии, наибольшее внимание привлекают переводы религиоведческих работ западных авторов;

2. 1920-е – 1940-е гг. Второй этап – становление советского религиоведения. Начиная с 1920-х гг. справедливо говорить о выработке в рамках российской науки особого понимания предмета, целей, задач и методологии научного изучения религии⁵;

3. 1950-е гг. – начало 1990-х гг. Третьим этапом становится время активного развития различных религиоведческих дисциплин: философии религии (как религиоведческой дисциплины), истории религии, социологии религии и психологии религии⁶;

4. С середины 1990-х гг. по настоящее время продолжается современный этап, на котором отечественное религиоведение активно развивается в научно-академическом ключе⁷; в ведущих российских университетах открываются специальности и направление подготовки «Религиоведение», религиоведческие дисциплины начинают читаться в составе других специальностей. С 2001 г. регулярно (4 раза в год) выходит научно-теоретический журнал «Религиоведение» (главный редактор профессор А.П. Забияко), координирующий и интегрирующий достижения российской религиоведческой науки. Заметными событиями в современном российском религиоведении явились подготовка и выход в свет трех фундаментальных энциклопедических изданий, над которыми работали ведущие российские специалисты в области изучения религии, под редакцией докторов философских наук А.П. Забияко, А.Н. Красникова и Е.С. Элбакян – «Религиоведение. Энциклопедический словарь»⁸, «Религиоведение. Учебный словарь»⁹ и «Энциклопедия религий»¹⁰. Эти объемные издания, по существу, обобщили достижения российского и мирового религиоведения.

Академическое изучение религии в советский период

Советский период отечественного религиоведения, особенно в первые десятилетия, отмечен противоречивыми тенденциями. С одной стороны, многие религиоведы были лишены возможности плодотворно работать и даже физически устранены (например, крупный китаевед Ю.К. Щуцкий), школы и целые направления разрушены, исследовательская работа поставлена под жесткий идеологический контроль. Методологически большинство исследований было ограничено рамками диалектико-материалистической философии и воззрениями классиков марксизма-ленинизма. Религиоведческим исследованиям вменялась служебная роль «научного» обеспечения атеистической пропаганды.

С другой стороны, в этих сложных условиях работали и добивались значительных научных результатов В.Я. Пропп (славянские архаические верования)¹¹, С.А. Токарев (история архаических религий)¹², Н.И. Толстой и Б.А. Рыбаков (история славянских верований)¹³, А.Ф. Лосев (греческая мифология)¹⁴, И.М. Дьяконов (религии Ближнего Востока)¹⁵, Л.С. Переломов (религии Китая)¹⁶, Т.Я. Елизаренкова (религии древней Индии)¹⁷, М.И. Стеблин-Каменский (верования древних германцев)¹⁸, В.В. Иванов и В.Н. Топоров (религии индоевропейцев)¹⁹ и ряд других исследователей. Глубоко осмысливались и различные аспекты теоретического религиоведения, о чем свидетельствуют не устаревающие по сей день идеи, высказанные в трудах В.И. Гараджи²⁰, Ю.А. Кимелева²¹, Ю.А. Левады²², Л.Н. Митрохина²³, М.А. Поповой²⁴, Д.М. Угриновича²⁵ и ряда других отечественных философов²⁶.

Советское религиоведение 1920-1940 гг.

В советский период научное изучение религии было возможно, во многом, в форме ее критики и изначально осуществлялось в русле мировоззренческого атеизма. Действительно, проблемы атеизации населения, его отхода от «религиозного дурмана» являлись актуальными и приоритетными в академических исследованиях тех лет, основной акцент делался на рассмотрении разнообразных актуальных задач теории и практики научного атеизма, показе разносторонней деятельности Коммунистической партии в области решения религиозного вопроса, места и роли религии и атеизма в идеологической борьбе. Значительное внимание советские уче-

ные уделяли пропаганде теоретического наследия классиков марксизма-ленинизма и важнейших партийных документов по вопросам религии и атеизма.

В 1930 г. была учреждена антирелигиозная секция во Всесоюзном обществе воинствующих материалистов-диалектиков, развернулась работа антирелигиозных секций в ряде научных учреждений: Институте по изучению народов СССР, Музее антропологии и этнографии АН СССР, а также в Ленинградском историко-лингвистическом институте, в Академии материальной культуры. С 1938 г. по инициативе Отделения истории и философии АН СССР началась исследовательская работа по написанию двухтомника по истории религии и атеизма. В этом коллективном научном труде намечалось создать историю атеизма, включая историю атеистической мысли, историю ересей, использование фольклорных материалов, народных песен, пословиц, так как в них «есть не только легкая критика всякого рода... но гораздо более глубокая критика самой религии, религиозного мировоззрения»²⁷. Во втором томе предполагалось показать становление и развитие марксистского атеизма и его ленинского этапа.

По решению президиума АН СССР от 13 августа 1940 г. руководство научно-исследовательской работой в области антирелигиозной пропаганды было возложено на Институт философии АН СССР²⁸. Под председательством Е.М. Ярославского была образована специальная комиссия при президиуме АН СССР для определения ближайших целей и задач этой работы. Институтам Отделения биологических наук АН СССР, Отделению физико-математических наук АН СССР и ряду других учреждений АН СССР в 1941 г. было поручено подготовить серию научно-популярных изданий и сборников из цикла «Наука и религия» и «принять активное участие в работах Института философии АН СССР по борьбе с пережитками религии» и пропаганде естественнонаучных знаний»²⁹. Ленинградский областной совет Союза воинствующих безбожников СССР совместно с Ленинградским отделением Центрархива в 1930 г. приступил к разработке материалов синодального архива и архива Троице-Сергиевой лавры. С 1929 г. стали организовываться экспедиции по изучению состояния антирелигиозной работы, религиозного быта и религиозной идеологии. В 1931 г. Союз воинствующих безбожников СССР принимал участие в 19 таких экспедициях³⁰.

В этот же период начинаются разработка марксистского подхода к изучению религии, исследование ее сущности, функций и роли в обществе, а также осмысление места и роли атеизма в истории общества, путей борьбы с религией после победы революции. В связи с критикой религии изучается история религии и церкви в России, исследуется творчество материалистов прошлого (в первую очередь французских материалистов и русских революционных демократов) в связи с атеистичностью их убеждений, рассматривается опыт борьбы против церкви и религии. Такого рода материалы публикуются в теоретическом журнале «Атеист». В научно-методическом журнале «Антирелигиозник» атеистическая работа вписывается в более широкий социально-политический контекст, разрабатываются формы и методы атеистического воспитания в разных возрастных и социальных группах.

Оценивая работу советских ученых 1920 – 1940-х гг. в области проблем научного атеизма и критики религии, следует отметить, что, по понятным причинам, в качестве основной темы в те годы выступали вопросы философской критики религии, а также, в противовес религиозной, утверждение марксистско-ленинской концепции религии. В этой связи интенсивно разрабатывалось атеистическое наследие К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина.

В этот период был написан ряд работ по вопросам исторической критики религии, явившихся идеологической основой дальнейшей антирели-

гиозной пропаганды, а также труды, посвященные проблемам происхождения религии, истории и современного для того времени состояния православия, католицизма, ислама, различных христианских направлений, традиционно именуемых в советской школе изучения религии «сектантством», иудаизма, буддизма,

Философские аспекты происхождения религии, в частности, ее гносеологических предпосылок, в марксистской традиции называемых «корнями», были впервые поставлены в статьях П.Н. Федосеева «Ленин о социальных и гносеологических корнях религии»³¹ и «Гносеологические корни религиозных верований»³².

Проблемой происхождения религии в 1920 – 1940-х гг. также занимались И.И. Скворцов-Степанов³³, Е.М. Ярославский³⁴, А.В. Луначарский³⁵, А.Т. Лукачевский, который выступил с позиций анимистической теории Э. Тайлора, анализировал происхождение и эволюцию религии в книгах «Происхождение религии (обзор теории)»³⁶ и «Введение в историю религии»³⁷.

Известный исследователь первобытного общества историк В.К. Никольский, написавший ряд работ по исследованию первобытной культуры³⁸, также большое внимание уделял и вопросам религии. Под его редакцией в те годы были переведены и увидели свет труды, в том числе «Первобытное мышление» Л. Леви-Брюля, «Золотая ветвь» и «Фольклор в Ветхом завете» Дж. Фрэзера, «Первобытная культура» Э. Тайлора и др.

Ранним формам религии были посвящены исследования известных ученых Л.Я. Штернберга³⁹, В.Г. Богораза⁴⁰, А.Ф. Анисимова⁴¹. Основанные на богатом эмпирическом материале, они давали представления о первобытных формах религиозных верований, в частности, в них детально рассматривались анимизм и шаманство народов Крайнего Севера.

В 1932 г. по инициативе В.Г. Богораза был создан Музей истории религии АН СССР, объединивший вокруг себя ученых, занимавшихся изучением религии, – В.Л. Богаевского, А.М. Покровского, Ю.П. Францева, М.И. Шахновича, В.О. Василенко, А.И. Новикова и многих других.

Ю.П. Францев в 1940 г. опубликовал работу «Фетишизм и проблемы происхождения религии». Выдвинутая им концепция фетишизации предметов и явлений природы как основы возникновения древнейших форм религии получила дальнейшее развитие в его известной фундаментальной работе «У истоков религии и свободомыслия»⁴².

Ряд исследований в 1920 – 1940-х гг. был осуществлен в области изучения истории христианства. В 1918 г. была выпущена книга историка-марксиста Н.М. Никольского «Иисус и первые христианские общины»⁴³, которая подверглась критической оценке со стороны Скворцова-Степанова. Проблемами раннего христианства стал заниматься с 1918 г. и крупный специалист по всеобщей истории Р.Ю. Виппер. В работе «Возникновение христианства»⁴⁴ он, следуя концепции Бруно Бауэра, был склонен датировать все книги Нового завета серединой и второй половиной II в. По его мнению, христианство не было религией рабов и бедноты, а преследовало интересы богатой элиты Римской империи. Его суждения были подвергнуты суровой критике со стороны официальной советской науки, которые в целом следовали основным посылам статьи В.И. Ленина «О значении воинствующего материализма».

Начиная с 1922 г. издательство «Атеист» стало публиковать переводные работы западных ученых по истории раннего христианства, в частности, представителей так называемой «мифологической школы», таких, как А. Немоевский («Философия жизни Иисуса»⁴⁵), А. Древис («Миф о Христе»⁴⁶, «Происхождение христианства из гностицизма»⁴⁷), П.Л. Кун («Загадка Иисуса»⁴⁸), Э. Мутье-Руссэ («Существовал ли Иисус Христос?»⁴⁹). В мифологической школе преобладали солярно-астральная теория, объяснявшая происхождение христианства мифологической интерпретацией не-

бесных явлений (движением Солнца и Луны среди созвездий), радикальная критика новозаветной литературы, в частности, Посланий апостола Павла, теория происхождения мифа об Иисусе Христе из культа умирающих и воскресающих божеств растительности (Иешуа, Таммуза, Осириса и т.д.), теория происхождения христианства из гностицизма. Представители мифологической школы показали влияние религиозно-философских идей Филона Александрийского на формирование Евангелия от Иоанна. Представители данной школы в изучении христианства полагали, что Евангелия – не мифы, т.е. не бессознательное выражение духа христианских общин, а сознательный, преднамеренный вымысел отдельных лиц, ставивших перед собой определенные религиозно-политические цели. Подобный подход был близок во многом идеологическим конструкциям советского атеизма, поэтому он получил существенную поддержку в 1920-1930 гг. со стороны советских ученых и политических деятелей.

В 1920-х гг. вопросами происхождения христианства занимались Н.М. Никольский⁵⁰, П.Ф. Преображенский⁵¹, В. Рожицын⁵², Н.В. Румянцев⁵³, Г. Эйльдерман⁵⁴ и др. Обстоятельством, серьезно осложнявшим исследовательские работы в 1920-х гг., было отсутствие надежной историкоисследовательской базы, что вынуждало ученых использовать вторичные источники. В результате важный, но не единственный вопрос об историчности или мифичности Иисуса Христа занимал в литературе тех лет центральное место, в то время как, например, проблема социально-исторических предпосылок возникновения и первоначальной эволюции христианства практически не затрагивалась.

Новый период в изучении христианства начался в 1930-х гг., когда вышли в свет книги известного историка А.Б. Рановича «Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы»⁵⁵, «Античные критики христианства. Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.»⁵⁶, а также Н.В. Румянцева «Апокалипсис – Откровение Иоанна. Его происхождение и классовая роль»⁵⁷, впервые вводящие в русскоязычный научный оборот фрагменты из античных текстов периода возникновения христианства. Благодаря этим работам удалось начать изучение истории христианства по первоисточникам, установить научную периодизацию первых трех веков эволюции этой религии, начать научное изучение ранних ересей.

Содержательные работы были опубликованы в 1920-1930-х гг. и по различным направлениям христианства. Православие освещали исследования Н.М. Никольского⁵⁸, труды историков Б.Д. Грекова⁵⁹, М.Н. Тихомирова⁶⁰, Л.В. Черепнина⁶¹, Б.А. Рыбакова⁶², работы Б. П. Кандидова⁶³, Е.Ф. Грекулова⁶⁴, М. Горева⁶⁵, И. Брихничева⁶⁶, М.Н. Лукина⁶⁷, В. Рожицина⁶⁸, Д. Зорина⁶⁹, И. Степанова⁷⁰, К. Абросенко⁷¹, Б.В. Титлинова⁷², Н.А. Амосова⁷³, А. Юрина⁷⁴, В. Рожицина⁷⁵ и др.; католицизм освещали книги Е.А. Адамова⁷⁶, Е.А. Коровина⁷⁷, Я.М. Михайлова⁷⁸, С.Г. Лозинского⁷⁹ и др.; христианское сектантство – труды В.Д. Бонч-Бруевича⁸⁰, П.А. Красикова⁸¹, А.Т. Лукачевского⁸², Ф.М. Путинцева⁸³, А. Долотова⁸⁴ и др.

Помимо христианства, предметом исследований советских ученых в довоенные годы стали религии Востока – ислам, буддизм, а также иудаизм. У истоков советской исламоведческой школы стояли такие крупнейшие востоковеды как академик В.В. Бартольд, выпустивший ряд монографий: «Ислам. Общий очерк»⁸⁵, «Культура мусульманства»⁸⁶, «Мусульманский мир»⁸⁷ и др., академик И.Ю. Крачковский, крупнейший арабист, усилиями которого был осуществлен и в 1963 г. издан перевод на русский язык Корана с подробными научными комментариями⁸⁸. В области исламоведения успешно трудились такие востоковеды как академики В.А. Гордлевский⁸⁹, А.Е. Крымский⁹⁰, А.А. Семенов⁹¹ и др. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. был создан ряд обобщающих трудов по исламу – рабо-

ты М.А. Рейснера, Н.А. Смирнова⁹², Л.И. Климовича⁹³, Е.А. Беляева⁹⁴, И.П. Петрушевского⁹⁵. Египтологией занимался И.Г. Франк-Каменецкий⁹⁶.

Разработка проблем буддизма в 1920-1930-х гг. связана с именами таких ученых как Ф.И. Щербатский⁹⁷, С.Ф. Ольденбург⁹⁸, М.А. Рейснер⁹⁹, а иудаизма – с именами Н.М. Никольского¹⁰⁰, А.Б. Рановича¹⁰¹, И.Г. Франк-Каменецкого¹⁰², Н.В. Румянцев¹⁰³, В.В. Струве¹⁰⁴, С.Я. Лурье¹⁰⁵ и др.

В 1920-1930-х гг. началось изучение истории свободомыслия и атеизма. Попытка дать обобщенное представление о развитии атеистической мысли была предпринята в объемном труде И.П. Вороницына «История атеизма» (1928-1930). Определяя характер своего исследования, И.П. Вороницын писал: «Общий характер книги определяется следующими задачами: 1) дать возможно полную и яркую картину борьбы с религией в прошлом, и этим попытаться восполнить существующий в нашей антирелигиозной литературе досадный пробел; 2) объяснить наиболее важные исторические проявления этой борьбы той общественной обстановкой, с которой они связаны, и интересами тех социальных групп, которые вынуждались в процессе классовой борьбы пользоваться оружием религиозной критики; 3) проследить постепенное усовершенствование оружия религиозной критики в связи с развитием материалистической философии и тем самым дать максимально полный ассортимент доводов как против отдельных религиозных догм, так и против религии вообще»¹⁰⁶. В дальнейшем тема истории свободомыслия и атеизма занимала все большее место в советских научных исследованиях.

В 1920-1930-х гг. предпринимаются первые социологические исследования религии и атеизма. Довольно обширные программы исследований религиозности были осуществлены Академией наук СССР, Союзом воинствующих безбожников и другими организациями. Они дали значительный, но тенденциозно интерпретируемый материал, целью которого было подтверждение идеологической установки о падении религиозности и росте атеизма в СССР¹⁰⁷.

Советское религиоведение в 1950-1980-х гг.

Новый этап разработки проблем религиоведения и научного атеизма, прерванный войной, начался в послевоенные годы, в основном со второй половины 1950-х гг., после выхода постановлений ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (1954).

В это время в Институтах философии и истории АН СССР и в ряде академических институтов союзных республик были созданы секторы и группы атеизма. С сентября 1959 г. стал выходить в свет журнал «Наука и религия». Сектор истории религии и атеизма Института истории АН СССР выпускал периодическое издание «Вопросы истории религии и атеизма» и основанную по инициативе В.Д. Бонч-Бруевича «Научно-атеистическую библиотеку», Музей истории религии и атеизма в Ленинграде выпускал свой ежегодник. В 1964 г. в Академии общественных наук при ЦК КПСС был создан Институт научного атеизма, который приступил к публикации издания «Вопросы научного атеизма» и продолжил издание «Научно-атеистической библиотеки».

В конце 1970-х – начале 1980-х гг. при институте наряду с опорными пунктами были созданы межреспубликанские филиалы в Киеве, Вильнюсе, Ташкенте. Все это сказалось на активизации исследовательской работы в области религиоведения, характерной чертой которой была ее тесная связь с практикой атеистической работы, с решением социальных, культурных, идеологических и воспитательных проблем общества того времени.

Значительно возросло количество научных работ по проблемам религии и научного атеизма. Это касалось как выпускаемой литературы, так и защищенных диссертаций.

В 1950-1980-е гг. произошло качественное изменение тематики исследований по проблемам религии и атеизма. Наряду с традиционными религиоведческими темами, связанными с проблемами происхождения религии, историей и современным состоянием различных религиозных направлений (православия, католицизма, протестантизма, ислама, буддизма, иудаизма и др.), появились новые исследовательские направления. Это философские, социологические, социально-психологические, психологические аспекты изучения религии, а также практики атеистического воспитания, уточнение предмета научного атеизма, проблемы, связанные с особенностями процесса секуляризации в современном мире, кризисом религии, ее местом в общественно-политической жизни различных стран и народов, ее ролью в современной идеологической борьбе и многие другие.

Характерной чертой данного этапа изучения проблем атеизма и религии явилось также появление новых исследовательских коллективов и центров, расширение их географии. Если в довоенные и первые послевоенные годы исследовательская работа по данным проблемам концентрировалась в Москве и Ленинграде, то в 1950-1980-е гг. коллективы религиоведов-атеистов активно работали в союзных республиках, краевых и областных центрах страны.

Большое место в научно-исследовательских работах советских ученых того периода занимали вопросы, связанные с более глубоким пониманием предмета и структуры теории научного атеизма, более точным определением его места в системе общественных наук. Известно, что научный атеизм в советское время рассматривался в двух взаимосвязанных аспектах: атеизм как существенная сторона научно-материалистического мировоззрения и атеизм как отрасль научного знания. Нередко понятие «научный атеизм» как явление духовной жизни общества переносилось исключительно на науку. Подобный подход в 1950-1980-е гг. был дополнен представлением о том, что научный атеизм есть специфическая, весьма сложная и разветвленная отрасль знания. Если, по мнению одних ученых того времени, научный атеизм есть отпочковавшаяся от философии частная наука, то другие исследователи полагали теорию научного атеизма мировоззренческой частью философской науки. В целом все специалисты сходились на том, что теория научного атеизма как целостная система знаний применяет принципы марксистско-ленинской философии к своей собственной области (в аспекте отрицания особой духовной субстанции – Бога, духов и т.п.). Он, подобно этике или эстетике, выделился в особую сферу философских знаний в соответствии со спецификой тех проблем, которые составляют его компетенцию – законами возникновения, эволюции и преодоления религии и законами возникновения и развития атеизма в их единстве и относительной самостоятельности по отношению к законам, характеризующим другие социальные явления.

Поскольку научный атеизм в советские годы, несмотря на изучение в его рамках истории религий и религиозно-атеистической ситуации методами социологии, в целом считался философской наукой, формирующей не только общественное мнение по отдельным частным вопросам, но и мировоззрение народа в целом, постольку важное место в его структуре занимала философия религии. Религия предлагает людям ответ на основные вопросы бытия, дает свою картину мира, концепцию познания, всемирно-исторического процесса, свод этических предписаний, эстетических канонов, заповедей, запретов и т. д. Это находит теоретическое обоснование в теологической и религиозно-философской мысли, с одной стороны, и требует от оппонентов постоянного отслеживания новых религиозно-философских и теологических идей, противопоставления им своих

мировоззренческих ориентиров, основанных на материалистической философской традиции, – с другой. Этим противостоянием религиозной идеологии и занимались ученые-специалисты в сфере философии религии в 1950-1980-е гг.¹⁰⁸. В этой связи был поднят вопрос о структуре теории научного атеизма, породивший ряд различных подходов. Сторонники одного из них рассматривали атеизм лишь как «критику религиозного сознания» (В.Г. Гендель¹⁰⁹, Ю.В. Крянев¹¹⁰ и др.), то есть, по существу, указывали на его вторичность и зависимость от религии. Другие полагали, что теория научного атеизма не может быть сведена только к критике религии, что в нем есть и некие конструктивные начала – утверждение приоритета и ценности личности, ее земной жизни и т.д. На данной позиции находились ученые из МГУ им. М.В. Ломоносова, в частности, Н.А. Пашков¹¹¹, И.Н. Яблоков¹¹².

По мнению Д.М. Угриновича¹¹³, в структуре научного атеизма должно быть выделено три крупных раздела: религиоведение, исследование атеизма и теория научно-атеистического воспитания. Эти разделы единой системы научно-атеистического знания органически взаимосвязаны и взаимопроникают друг в друга. Хотя в основе своей религиоведение связано с критической стороной теории научного атеизма, а научный атеизм – с позитивной ее стороной, тем не менее, было бы ошибкой рассматривать их изолированно. Так, по мнению Угриновича, марксистское религиоведение не сводится и не должно сводиться только лишь к критике религии, а предполагает анализ проблем секуляризации общественной и личной жизни, социально-нравственных последствий этого процесса.

Таким образом, религиоведение советского периода рассматривалось как важная составная часть теории научного атеизма. В качестве своего предмета советское религиоведение изучало возникновение и социальную сущность религии, ее эволюцию в ходе исторического развития, связь религиозных верований с социально-экономическими условиями жизни, взаимоотношение их с другими формами общественного сознания, факторы и последствия преодоления религии. В отличие от французских материалистов XVIII в., ограничивавшихся критикой религиозного мировоззрения, марксистское религиоведение своей главной задачей ставило изучение религии в ее непосредственной связи со всей совокупностью материальных и духовных условий общественной жизни.

В 1980-е гг. в рамках советского религиоведения исследовалась специфика религии как социального явления. Исходя из традиционной дихотомии «наука-религия», рассматривались особенности борьбы между научно-материалистическим и религиозно-идеалистическим мировоззрениями в эпоху научно-технической революции. Изучалась эволюция религии и церкви в современных условиях¹¹⁴, развивалась психология религии, давались оценки роли религии и церкви в историческом процессе и др.

Проблемы психологии религии в основном сводились к изучению специфики религиозного сознания, того, какую сторону общественного бытия оно отражает и в каких формах это происходит. Об этом писали в своих книгах Е.И. Шехтерман¹¹⁵, Ю.Ф. Борунков¹¹⁶, А.Д. Сухов¹¹⁷, Е.К. Дулунман¹¹⁸, Н.П. Андрианов¹¹⁹, В.В. Павлюк¹²⁰, Д.М. Угринович¹²¹ и др. В трудах названных ученых указывалось, что религия актуализирует ту сторону объективных условий жизни, которая связана с отношениями несвободы, зависимости людей от этих условий. Она искаженно, превратно отражает общественное бытие и является тормозом социального прогресса. Вместе с тем оставалась невыясненной роль религии в социалистическом обществе. Этой проблематике был посвящен ряд работ¹²².

Религиозному фактору в социальном, научном и нравственном прогрессе также уделялось весьма существенное внимание в 1950-1980-е гг. Советские ученые исходили из позиции, согласно которой общественно-исторический прогресс, успехи социализма, широкое развертывание борьбы

трудящихся масс против социального и национального угнетения заставили церковно-богословские круги изменить свои позиции в отношении современности, модернизировать свои доктринальные положения. Касаясь богословской интерпретации науки, ученые-религиоведы отмечали, что церковники уже не могут старыми методами отстаивать религиозное мировоззрение и пытаются утверждать религиозное понимание природы, по возможности используя и интерпретируя в соответствии со своим учением, достижения современного естествознания¹²³. Суждения же о разграничении сфер религии и науки, призванные вывести из компетенции научного знания вопросы духовной жизни человека, рассматривались как свидетельства глубокого кризиса религиозной идеологии. В книгах советских ученых-религиоведов 1950-1980-х гг. указывалось, что основной фронт борьбы между научным и религиозным мировоззрением все более перемещается в социальную и социально-нравственную область. Для религиозных организаций, существовавших в то время в СССР, по мнению религиоведов, была характерна тенденция к сближению нравственных идеалов религии с нравственными ценностями коммунизма. Эта тенденция была критически проанализирована в трудах Ю.В. Крянева¹²⁴, В.Н. Шердакова¹²⁵, И.П. Цамеряна¹²⁶, В.Е. Доля¹²⁷, Э.Г. Филимонова¹²⁸, С.Ф. Анисимова¹²⁹, М.М. Копаницы¹³⁰, в коллективном труде «Атеизм, религия, нравственность»¹³¹, в работах Н.И. Губанова¹³², Ю.П. Зуева¹³³, А.Н. Ипатова¹³⁴, И.М. Кичановой¹³⁵, П.И. Косухи¹³⁶, В.И. Прокофьева¹³⁷, Н.П. Красникова¹³⁸, М.Г. Писманика¹³⁹, Ю.Н. Сафронова¹⁴⁰, Д.Г. Данилова, В.Д. Кобецкого¹⁴¹ и др.

Советские религиоведы исходили из амбивалентности процесса эволюции религии и церкви в современном мире, отмечая его противоречивость и выражая закономерный упадок веры. В то же время эволюция является своеобразной формой сопротивления этому упадку. Приспособление и модернизация религии предоставляют некоторые дополнительные возможности для ее существования, но не могут остановить процесс секуляризации – считали советские религиоведы того периода.

Результаты изучения процесса модернизации религии в современных условиях зафиксированы в коллективных трудах «Модернизация религии в современных условиях»¹⁴², «Второй Ватиканский собор. Замыслы и итоги»¹⁴³, «Эволюция христианского сектантства в СССР»¹⁴⁴, в монографиях М.П. Новикова¹⁴⁵, Н.С. Гордиенко¹⁴⁶, В.Д. Тимофеева¹⁴⁷, П.К. Курочкина¹⁴⁸, Г.С. Лялиной¹⁴⁹, Ю. Фединой¹⁵⁰. В них дана оценка характера, основных направлений, причин и последствий религиозного реформаторства, что давало возможность конкретизировать и углубить представления о современных модификациях религии.

Наибольшее количество публикаций того периода, связанных с атеистической тематикой, особенно в местных издательствах, было посвящено вопросам атеистического воспитания. Особенности атеистического воспитания в различных конфессиональных направлениях, специфика эволюции различных религий занимали большое место на страницах основного издания Института научного атеизма, осуществляемого московским издательством «Мысль», – «Вопросов научного атеизма» («ВНА»). Например, широкую дискуссию по вопросам атеистического воспитания, осмысления его специфики в условиях «развитого» социализма вызвал 9 выпуск «ВНА» «Система атеистического воспитания», в котором впервые была предпринята попытка в монографическом плане рассмотреть структуру и эффективность атеистического воспитания, принципы организации и функционирование его как целостной системы.

Возрастанию роли психологических стимулов в качестве причины обращения к религии, анализу проблемы соотношения психологии и религии в целом был посвящен впервые в советской литературе 11 выпуск «ВНА», во многом предопределивший развитие этой проблематики в 1970-х – 1980-х гг.

и послуживший началом исследования роли психологического фактора в сохранении и поддержании религиозности населения.

Ряд выпусков «ВНА» был посвящен отдельным конфессиям: «Эволюция христианского сектантства в СССР» (Вып. 24), «Современный католицизм и актуальные вопросы атеистического воспитания» (Вып. 28), «Ислам и вопросы атеистического воспитания» (Вып. 31). Комплексный монографический анализ конфессиональной специфики позволял не только выявить направления совершенствования практики атеистического воспитания (этой проблематике был посвящен отдельный 29-й выпуск «ВНА»), но он, несмотря на «атеистические одежды», давал представления о специфике той или иной конфессии, вероучении, культе, организации.

В 1950-е – 1980-е гг. советскими религиоведами стало уделяться больше внимания изучению современного состояния мировых религий – христианства, ислама, буддизма, национальных религий, религиозно-политических движений в различных странах. Советские ученые учитывали глубокую дифференциацию церковно-богословских кругов в отношении важнейших вопросов современности, которая была исследована в трудах М.П. Мchedлова¹⁵¹, М.М. Шейнмана¹⁵², Л.Н. Великовича¹⁵³, М.В. Андреева¹⁵⁴, Е.М. Бабосова¹⁵⁵, И.Б. Ястребова¹⁵⁶, Я.В. Минкявичуса¹⁵⁷, И.Р. Григулевича¹⁵⁸, А.Ф. Окулова¹⁵⁹ и др. Как правило, модернизационные процессы в религиозной сфере исследовались на примере католицизма, имеющего после Второго Ватиканского собора мощный потенциал в сфере обновления и взявшего курс на ад-жорнаменто. Однако были и работы более обобщенного характера, в которых давались анализ места и роли различных религий и конфессий в западном обществе¹⁶⁰. Так, в подготовленных Институтом научного атеизма АОН при ЦК КПСС коллективных монографиях «Религия и церковь в современную эпоху»¹⁶¹ и «Религия и церковь в капиталистических странах»¹⁶² исследовались особенности процесса секуляризации и идеологическая деятельность религиозных организаций в мире, давалась оценка новых идеологических процессов, происходящих в церкви. В этих работах проводилась мысль о том, что, с одной стороны, в западных странах все более проявлялась антикоммунистическая линия правого крыла духовенства, а с другой, – внутри церкви появлялись радикальные, «левые» течения, пытающиеся истолковать религию как стимул к антиимпериалистической борьбе.

Ислам стал объектом пристального внимания советских востоковедов, историков, философов. В стране вышли десятки работ, посвященных анализу современного ислама. Это труды Е.А. Беляева¹⁶³, Е.А. Дорошенко¹⁶⁴, Л.И. Климовича¹⁶⁵, М.М. Саттарова¹⁶⁶, М.В. Вагабова¹⁶⁷, Н. Аширова¹⁶⁸, И. Джаббаров¹⁶⁹, Г.М. Керимова¹⁷⁰, И.А. Манатова¹⁷¹, Т.С. Саидбаева¹⁷², М.Т. Степанянц¹⁷³, коллективная монография «Ислам и его влияние на общественно-политическую жизнь народов Ближнего и Среднего Востока»¹⁷⁴ и др. Вышел ряд работ по проблемам иудаизма и буддизма¹⁷⁵.

С середины 1980-х гг. стал издаваться новый ежегодник «Религии мира», посвященный теории и методологии религиоведения, истории религии и ее роли в современном мире. На фоне имеющейся к тому времени литературы он выглядел менее идеологизированным и не столь атеистически ангажированным.

Развивалась в 1950-е – 1980-е гг. и социология религии. Работа в этом направлении велась, в основном, академическими институтами: Институтом истории СССР, Институтом философии, Институтом социологических исследований Академии наук СССР, Институтом научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, а также академическими институтами Украины, Белоруссии, Узбекистана, Молдавии. Ряд конкретных социологических исследований был проведен Московским государственным университетом им. М.В. Ломоносова, а также Киевским и Чувашским государственными университетами, Государственным музеем

истории религии и атеизма (г. Ленинград) и др. В Казани было осуществлено репрезентативное выборочное исследование степени и характера религиозности населения; в Орловской области проведено исследование религиозности сельского населения; изучение внутреннего духовного мира атеистов и верующих было осуществлено в Воронежской, Пензенской областях, Марийской, Чечено-Ингушской АССР; исследование процессов формирования научно-материалистического мировоззрения проводилось в Армянской ССР, в Ленинградской, Пермской, Брянской и Андижанской областях, в Ставропольском крае.

На основе социологических исследований были подготовлены и опубликованы коллективные монографии «Конкретные исследования современных религиозных верований»¹⁷⁶, «Баптизм и баптисты»¹⁷⁷, «Конкретно-социологические изучения состояния религиозности и опыта атеистического воспитания» (Конкретно-социологические изучения 1969)¹⁷⁸, а также работы Н.П. Андрианова, Р. А. Лопаткина, В. В. Павлюка¹⁷⁹, Е.К. Дулумана, Б.А. Лобовика, В.К. Танчера¹⁸⁰, Е.М. Байкова¹⁸¹, И.Н. Яблокова¹⁸², А.И. Клибанова¹⁸³, М.Ф. Калашникова¹⁸⁴, А.А. Лебедева¹⁸⁵, В.С. Соловьева¹⁸⁶, Г.Н. Плечева¹⁸⁷, В.Д. Кобецкого¹⁸⁸ и др.

Несмотря на очевидную тенденциозность и ограниченность исследований заранее заданными концептуальными рамками, социологические исследования все же позволяли в определенной мере раскрыть более или менее реальную картину соотношения религиозности и атеизма в ряде областей, районов и населенных пунктов, выяснить социально-демографическую дифференциацию верующих и атеистов по роду занятий, возрасту, образованию, полу и т.п. Анализ динамики обыденного сознания советского человека того времени показывал, что у большинства верующих представления о сверхъестественном переплетаются с нерелигиозными и даже научными воззрениями. И по мере осуществления социального прогресса в этом «раздвоенном сознании» все большее место занимают материалистические идеи. Помимо этого, данные социологических исследований тех лет свидетельствовали, что нарастает расхождение между предписаниями религии и практическим поведением верующих людей, которые все в меньшей степени действуют в соответствии с рекомендациями религиозных организаций.

Расширение исследований в сфере религии и атеизма, в том числе конкретно-социологических, совершенствование их методики и техники позволяли получать результаты, подтверждающие важную социально-идеологическую роль религии и атеизма в обществе, их влияние на трудовую и социальную активность масс, формирование жизненной позиции, мировоззренческих и нравственных ориентиров. Помимо того, исследовались причины и последствия индифферентности по отношению к вопросам религии и атеизма той довольно многочисленной части нерелигиозного населения, особенно молодежи, которую вообще не интересовала религиозная проблематика.

Еще одной стороной советского религиоведения была разработка истории атеистической мысли. В шеститомной «Истории философии» (1957-1967), «Истории философии в СССР» (1961-1971), в издававшейся Институтом научного атеизма АОН при ЦК КПСС «Научно-атеистической библиотеке», в выпусках «Вопросов научного атеизма» и других изданиях раскрывались основные вехи развития атеизма на протяжении веков. Были изданы многочисленные труды по истории атеизма и свободомыслия за рубежом. Среди них, например, книга «От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела»¹⁸⁹. В систематической форме история атеизма была изложена М.М. Григорьяном¹⁹⁰, З.А. Тажуризиной¹⁹¹. Большое внимание уделялось изучению народных социальных утопий и свободомыслия народных масс. Они рассматривались в трудах А.И. Клибанова¹⁹², М.М. Пересец¹⁹³, Л.А. Когана¹⁹⁴, Л.И. Емелях¹⁹⁵ и др. Отдельно, в качестве важ-

ного этапа советскими учеными выделялся ленинский атеизм как высшее достижение мировой атеистической мысли. Истории ленинского этапа в развитии атеизма были посвящены монографии М.И. Шахновича¹⁹⁶, С.И. Никишова¹⁹⁷, В.И. Гараджи¹⁹⁸, Ю.Б. Пищика¹⁹⁹, Г.М. Лифшица²⁰⁰, коллективный труд «Ленинское атеистическое наследие и современность»²⁰¹, затрагивались эти проблемы и в работах Б.М. Кедрова²⁰², М.Т. Иовчука²⁰³, А.Ф. Окулова²⁰⁴, Б.В. Мееровского²⁰⁵ и др. В данный период появились публикации, в которых освещалась деятельность соратников В.И. Ленина на атеистическом поприще²⁰⁶.

Десятки книг и брошюр были написаны на тему социалистической обрядности. Наиболее известные из них – коллективный труд «Социалистическая обрядность»²⁰⁷, а также монография Д.М. Угриновича²⁰⁸. Среди менее известных авторов, писавших на эту тему, можно назвать Н.М. Заковича²⁰⁹, Л.А. Тульцеву²¹⁰, Р.А. Лопаткина, И.И. Фурсина²¹¹, В.А. Руднева²¹², И.В. Суханова²¹³ и др.

Определенное развитие в 1950-е – 1980-е гг. получила и психология религии. В работах тех лет много внимания уделялось анализу обыденного сознания верующих и неверующих, взаимодействию между религиозно-психологической и религиозно-идеологической сферами, психологической эффективности атеистической работы. Среди авторов книг и статей на эту тему можно назвать К.К. Платонова²¹⁴, Б.Р. Букина²¹⁵; М.А. Попову²¹⁶, Д.М. Угриновича²¹⁷, В.В. Павлюка²¹⁸, И.Н. Букину²¹⁹, С.С. Соболева²²⁰, М.А. Малахову²²¹ и др., а также в коллективных монографиях – «Критика религиозной психологии и формирование атеистического мировоззрения»²²², «Психология и религия»²²³ и др.

Борьбе с клерикализмом и клерикальным антикоммунизмом, критическому анализу места и роли религии и атеизма в идеологической борьбе был посвящен ряд работ таких советских ученых как Н.А. Ковальский²²⁴, Э.И. Лисавцев²²⁵, А. Белов, А. Шилкин²²⁶, В.Ю. Нюнка²²⁷, Н.С. Гордиенко, И.С. Комаров, П.К. Курочкин²²⁸, а также коллективные монографии – «Религия в планах антикоммунизма»²²⁹, «Атеизм и религия в современной борьбе идей»²³⁰, «Клерикальный антисоветизм: система идеологических диверсий»²³¹ и др. Ту же разоблачительную цель преследовало и издание Издательством политической литературы ежегодника «Аргументы».

Политике социалистических стран – в первую очередь, Советского Союза, – в отношении решения религиозного вопроса, положения церкви и верующих в СССР был посвящен ряд тенденциозно излагающих факты работ, в которых указывалось, что советское государство в законодательстве руководствовалось ленинскими принципами отношения к религии и церкви, обеспечивая всем гражданам полную свободу отправления религиозного культа. Среди таких работ можно назвать книги В.А. Куроедова²³², возглавлявшего Совет по делам религий при Совете Министров СССР, В.В. Клочкова²³³ и др.

В советский период религиозоведение, несмотря на навязываемую ему атеистически-идеологическую оболочку, прошло определенные этапы конструктивного развития, вобравшие в себя труд нескольких поколений ученых, вносивших посильный вклад в общественную мысль того времени, наращивая потенциал подготовки кадров, формируя научную школу специалистов в области религии и атеизма, работа которой, несмотря на все идеологические рамки, искажения, ограничения, политическое давление составляла часть постоянно развивающегося философского, социологического, психологического и исторического знания. При этом, однако, такие принципиальные для любой науки проблемы как выбор методологии, который был просто невозможен в тех условиях, и разработка категориально-понятийного аппарата, по существу, не были решены. Не было и не могло быть объективных и неангажированных социологических и соци-

ально-психологических исследований феномена религиозности в советском обществе, а следовательно, не было и достоверных теоретических работ, посвященных положению религии, верующих, церкви, различных конфессий в СССР. Соответственно, не сбывшимся оказался и прогноз эволюции религии в современном обществе, ибо политические трансформации, последовавшие после 1988 г. (празднование 1000-летия принятия христианства Киевской Русью), постепенно изменили положение Русской Православной церкви и других религиозных организаций на территории теперь уже бывшего СССР, изменили характер, степень и уровень религиозности бывшего советского народа, его самоидентификацию и социально-политические воззрения.

Сегодня современное российское религиоведение, вобрав в себя все лучшее из советской религиоведческой школы, развивается в русле мирового религиоведения. Издаются объективные, свободные от идеологического пресса труды российских религиоведов, осуществляются переводы значимых работ классиков мирового религиоведения, выпускаются учебники и учебные пособия, словари и энциклопедии, хрестоматии и антологии религиоведческой мысли, проводятся социологические исследования, издается научно-теоретический журнал «Религиоведение», работают интернет-ресурсы, информирующие о научном изучении религии (например, ReligioPolis), создаются религиоведческие сообщества, например, Российское сообщество преподавателей религиоведения (издающее свой «Вестник»), Московское религиоведческое общество на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова (издающее журнал «Религиоведческие исследования», альманах «RELIGO» и поддерживающее одноименный с альманахом сайт), Нижегородское и Казанское религиоведческие общества, проводятся общероссийские и международные конференции, в том числе в формате интернет-конференций, симпозиумы, региональные «круглые столы», летние и зимние религиоведческие школы и т.д. Вместе с тем остается еще ряд нерешенных вопросов и задач развития российского религиоведения.

Задачи развития российского религиоведения

Известно, что ключевая основа науки о религии, религиоведения, отличающая ее от всех иных суждений о религии и способах ее изучения, это беспристрастное исследование религии и религий. То есть религии – как социокультурного духовного феномена и отдельных конфессий и религий мира с их специфическими особенностями.

Сегодня интерес к религии и всему, что с ней связано, в том числе к изучающей ее науке, в России чрезвычайно велик. Следствием такого интереса является устоявшийся стереотип, что в вопросах религиоведения, не имея соответствующей подготовки, может быть компетентен каждый. Появление такого представления вполне понятно, т.к. рассуждать о религии стало модно, людям кажется, что в той или иной степени соприкасаясь с ней в повседневной жизни, все они в религии разбираются. С одной стороны, это свидетельствует об актуализации всего, что связано с религией, а значит и с ее изучением, с наукой о религии. С другой стороны, – это же создает и громадные риски вульгаризации религиоведения, вплоть до таких искажений представления о нем, за которыми исчезает сама его суть.

В этой связи важно обратить внимание на некоторые первоочередные задачи, стоящие перед российским религиоведением сегодня.

Задача 1. Интеграция российского религиоведения с мировым

Выход российского религиоведения в мировое религиоведческое пространство²³⁴ – одна из задач, требующих решения от российских религиоведов в самое ближайшее время. Несмотря на то, что российские уче-

ные периодически участвуют в конференциях – например, Европейской Ассоциации изучения религии, – представляется, что связи российского религиоведческого сообщества с мировым настоятельно нуждаются в развитии и упрочении. Для этого, однако, представляется необходимым не только участвовать в тех или иных религиоведческих конференциях за пределами России, но и развить систему совместных научных мероприятий, а также российских мероприятий с участием зарубежных специалистов; стимулировать переводы и внедрение в учебный процесс ключевых работ в области изучения религии (примером такого перевода может служить перевод работы Р. Отто «Das Heilige», осуществленный только в 2008 г.²³⁵, т.е. через 91 год после издания оригинальной работы).

Задача 2. Развитие «практического» религиоведения

Уже отмечалось, что существует мнение, согласно которому можно говорить о религиоведении в «узком» – как о науке, сформировавшейся в Европе во второй половине XIX в., – и в «широком» смыслах. Под «широким смыслом» имеется в виду «ведение», знание о религии как совокупность абсолютно всех, сформулированных на протяжении истории человечества знаний и представлений о религии вообще. Но, используя этот расхожий стереотип «узкого» и «широкого» смыслов, можно иметь в виду и нечто иное. А именно: под «узким смыслом» следует подразумевать совокупность лишь теоретических религиоведческих дисциплин, тогда, как под «широким» – и теорию, и то, что можно назвать «практическим религиоведением». Последнее представляет собой включенность религиоведения в ткань повседневной жизни, так сказать в социокультурный контекст с выявлением ключевых тенденций в развитии современной религиозной ситуации в России и других странах и регионах мира.

В сегодняшнем российском религиоведческом сообществе далеко не все религиоведы разделяют эту точку зрения. Вероятно, из-за этого и возникают вопросы, которые общество адресует религиоведам, но ответы на которые не получает: вопросы, которые обобщенно могут быть сведены к одному – «какова практическая польза от религиоведения»?

Вероятно, до тех пор, пока будущие религиоведы продолжают изучать исключительно теоретические дисциплины и историю религий, молодые специалисты – выпускники кафедр религиоведения – и вряд ли окажутся широко востребованными на рынке труда. Однако практически, на всех должностях – в государственном аппарате, в силовых структурах или в медиа-сообществе, где, безусловно, учитывается значимость религиозного фактора и его влияния на современную жизнь, работают люди, не имеющие специальной религиоведческой подготовки, объективно отмечается острая нужда в таких специалистах.

Задача 3. Формирование академического религиоведения в современной России

Если взглянуть на состояние современного российского религиоведения непредвзято, то, несмотря на ряд его академических успехов, в целом оно развивается как ВУЗовская, обучающая наука. Вместе с тем в последнее время наука и научные исследования в России идут на спад, в отличие, например, от Китая, Тайваня, Южной Кореи, США и стран Западной Европы²³⁶. Конечно, в данном случае речь идет о науке в целом и, скорее всего, с перевесом в сторону технических и естественных наук. Но сама эта печальная тенденция, безусловно, касается и гуманитарного знания.

В этой связи российским религиоведам важно усиливать именно научно-академическую составляющую, объединяя усилия отечественных религиоведов, направленные на объективное изучение религии и религий во всем многообразии их проявлений, что следует делать с учетом всех религиоведческих дисциплин, методов исследования и практических методик. Для этого в перспективе, в виде стратегической цели видится опти-

мальным создание Института религиоведения, который объединит и соединит разрозненные ныне исследования в единое целое. Это создаст возможность для решения многих научно-исследовательских задач и существенно усилит позиции подлинно научного религиоведения в обществе.

*Задача 4. Размежевание с теологией
и отстаивание необходимости научного религиоведения*

В перечень научных дисциплин Высшего Аттестационного комитета с недавнего времени включена теология (православное богословие), которой придается статус науки. Это является серьезным упущением российского академического сообщества, так как для причисления богословия к науке нет никаких оснований. Одна из фундаментальных характеристик науки – возможность пересмотра и отказа от устоявшихся научных доктрин при получении нового знания. В этом, в том числе, заключается принципиальное отличие науки от других способов мировосприятия, в число которых входит и теология. Если религиоведение в качестве своего предмета изучает религию во всем многообразии и изменчивости ее проявлений, то теология рассматривает в качестве своего объекта абсолютную и неизменную Реальность (Бога). Если говорить, например, о христианстве, то «развитие догматов» в нем невозможно, ибо это словосочетание заведомо не имеет смысла. Также не могут быть изменены и столпы ислама, хотя в мире ислама понятия «теология» вообще, строго говоря, отсутствуют.

Теология всегда конфессиональна. Над- и внеконфессиональной теологии не может существовать в принципе. Религиоведение же, как наука, напротив – принципиально внеконфессионально, объективно и беспристрастно, особенно сегодня, когда оно не сковано идеологическими рамками. Нынешнее светское религиоведение, со свойственным ему уважением к религии, вере людей и самим верующим, не занимается поиском ответов на предельные вопросы – существует ли Бог? каков Он? «истинна» ли та или иная вера? Религиоведение исключает вопрос о природе трансцендентного, также как и личной веры/неверия в Него самого религиоведа, приступающего к научным изысканиям или преподаванию своего предмета. Только так – будучи никак не ангажированным и беспристрастным, религиоведу – исследователю и преподавателю – можно оставаться на твердых научных позициях.

Библиографический список

Забияко А.П. Религиоведение в России // Религиоведение. Энциклопедический словарь / ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. – М., 2006. – С. 859-861.

Никольский В.К. Место Эдуарда Тэйлора в исследовании первобытной культуры // Тэйлор Э. Первобытная культура / пер. с англ.; под ред., с предисл. и прим. В.К. Никольского. – М., 1939. – С. XXVI–XXVII.

Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. – М., 1973.

Меньшикова Е.В. Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е – 30-е годы XX века // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. – Вып. 1 / отв. за выпуск: И.Н. Яблоков; сост. В.В. Винокуров, П.Н. Костылев. – М., 2008. – С. 70-77.

Shakhnovich M.M. The Study of Religion in the Soviet Union // Numen: International Review for the History of Religions. – Leiden: Brill, 1993. – Vol. 40, № 1. – P. 67-81.

Kolkunova K.A., Kostylev P.N., Miroshnikov I.Y., Safronov R.O. Religious Studies in Russia: Bibliographical Essays // Archaeus: Études d'Histoire des Religions / Studies in the History of Religions. – Vol. XI-XII (2007-2008). – Bucarest, 2009. – P. 305-331.

Энциклопедия религий / ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. – М., 2008.

Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990; Токарев С.А. Избранное. В 2-х т. – М., 1999.

Гараджа В.И. В.И. Ленин и критика современного фидеизма. – М., 1970.

Кимелёв Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М., 1988.

¹ См. содержательную статью Забияко А.П. Религиоведение в России // Религиоведение. Энциклопедический словарь / ред. А.П. Забияко, А.Н.Красников, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 859-861.

² Никольский В.К. Место Эдуарда Тэйлора в исследовании первобытной культуры // Тэйлор Э. Первобытная культура / пер. с англ.; под ред., с предисл. и прим. В.К. Никольского. – М., 1939. – С. XXVI-XXVII.

³ Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. – М., 1973.

⁴ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985.

⁵ Меньшикова Е.В. Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е – 30-е годы XX века // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / отв. за выпуск: И.Н. Яблоков; сост. В.В. Винокуров, П.Н. Костылев. – М., 2008. – С. 70-77.

⁶ Shakhnovich M.M. The Study of Religion in the Soviet Union // Numen: International Review for the History of Religions. – Leiden: Brill, 1993. Vol. 40. №1. – Pp. 67-81.

⁷ Kolkunova K.A., Kostylev P.N., Miroshnikov I.Y., Safronov R.O. Religious Studies in Russia: Bibliographical Essays // Archæus: Études d'Histoire des Religions / Studies in the History of Religions. – Vol. XI-XII (2007-2008). – Bucarest: 2009. – P. 305-331.

⁸ Религиоведение. Энциклопедический словарь / ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. – М., 2006.

⁹ Религиоведение. Учебный словарь / ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. – М., 2007.

¹⁰ Энциклопедия религий / ред. Забияко А.П., Красников А.Н., Элбакян Е.С. – М., 2008.

¹¹ См.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986; Пропп В.Я. Фольклор и действительность. – М., 1989.

¹² См.: Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990; Токарев С.А. Избранное. В 2-х томах. – М., 1999.

¹³ См.: Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981.

¹⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики. В 8-и тт. – М., 1963-1994; Лосев А.Ф. Философия имени. – М., 1990; Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993; Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994; Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. – М., 1995; Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – М., 1996.

¹⁵ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М., 1990; Дьяконов И.М. Пути истории: от древнейшего человека до наших дней. – М., 1994; Дьяконов И.М. Книга воспоминаний. – М., 1995.

¹⁶ Переломов Л.С. (пер.) Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / пер. с кит. – М., 1993; Переломов Л.С. Конфуций: Жизнь, учение, Судьба. – М., 1993.

¹⁷ Елизаренкова Т.Я. Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков. – М., 1974; Елизаренкова Т.Я. Индоарийские языки. Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Современное состояние и проблемы. – М., 1981.

¹⁸ Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература: Учебное пособие для филологических факультетов университетов. – М., 1979.

¹⁹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: (Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов). – М., 1974.

²⁰ Гараджа В.И. В.И. Ленин и критика современного фидеизма. – М., 1970; Гараджа В.И. Социология религии. – М., 2005.

²¹ Кимелёв Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М., 1988; Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989; Кимелёв Ю.А. Современные социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна. – М., 1996.

²² Левада Ю.А. Современное христианство и социальный прогресс. – М., 1962; Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М., 1965.

²³ Митрохин Л.А. Религия и культура. – М., 2000; Митрохин Л.А. Философские проблемы религиоведения. – СПб., 2008.

- ²⁴ Попова М.А. О психологии религии. – М., 1969; Попова М.А. Критика психологической апологии религии. – М., 1972; Попова М.А. Фрейдизм и религия. – М., 1985.
- ²⁵ Угринович Д.М. Философские проблемы критики религии. – М., 1965; Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. – М., 1973; Угринович Д.М. Обряды: за и против. – М., 1975; Угринович Д.М. Искусство и религия. – М., 1982; Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985; Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986.
- ²⁶ См.: Забияко А.П. Религиоведение в России // Религиоведение. Энциклопедический словарь / ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 859-861.
- ²⁷ Архив Академии наук СССР. Фонд. 457. Опись 1. Документ 21. Лист 13.
- ²⁸ Архив Академии наук СССР. Фонд. 2. Опись 1а. Документ 220. Лист 1.
- ²⁹ Архив Академии наук СССР. Фонд. 2. Опись 6. Документ 21. Лист 68.
- ³⁰ См.: Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет (1917–1932). – М., 1932. – С. 380, 440-443, 456, 458; Антирелигиозник. – 1935. – № 6. – С. 56.
- ³¹ Под знаменем марксизма. – 1933. – № 4.
- ³² Антирелигиозник. – 1939. – № 9.
- ³³ Скворцов-Степанов И.И. О живой церкви. – М., 1922; Скворцов-Степанов И.И. Избранные атеистические произведения. – М., 1959.
- ³⁴ Ярославский Е.М. 10 лет на антирелигиозном фронте. – М., 1927; Ярославский Е.М. О религии. – М., 1957; Ярославский Е.М. Библия для верующих и неверующих. – М., 1977.
- ³⁵ Луначарский А.В. Христианство или коммунизм. Диспут А.В. Луначарского с митрополитом А. Введенским. – М., 1926; Луначарский А.В. Почему нельзя верить в бога. Избранные атеистические произведения. – М., 1965; Луначарский А.В. Об атеизме и религии. – М., 1970.
- ³⁶ Лукачевский А.Т. Происхождение религии (обзор теории). – М., 1930.
- ³⁷ Лукачевский А.Т. Введение в историю религии. – М., 1934.
- ³⁸ Никольский В.К. Очерк первобытной культуры. – Петроград, 1923.
- ³⁹ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. – Хабаровск, 1933; Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1937.
- ⁴⁰ Богораз-Тан В.Г. Христианство в свете этнографии. – М.; Л., 1928; Богораз-Тан В.Г. Чукчи. Ч.2. Религия / под ред. Ю.П. Францова. – Л., 1939.
- ⁴¹ Анисимов А. Ф., Религия эвенков. – М.; Л., 1958; Анисимов А.Ф. Исторические особенности первобытного мышления. – Л., 1971.
- ⁴² См.: Францев Ю.П. У истоков религии и свободомыслия. – Л., 1959.
- ⁴³ См.: Никольский Н.М. Иисус и первые христианские общины. – М., 1918.
- ⁴⁴ Виппер Р.Ю. Возникновение христианства. – М., 1918.
- ⁴⁵ Немоевский А. Философия жизни Иисуса. – М., 1923.
- ⁴⁶ Древис А. Миф о Христе. В 2-х тт. – М., 1924.
- ⁴⁷ Древис А. Происхождение христианства из гностицизма. – М., 1930.
- ⁴⁸ Кун П.Л. Загадка Иисуса. – М., 1930.
- ⁴⁹ Мутье-Руссэ Э. Существовал ли Иисус Христос? – М., 1929.
- ⁵⁰ Никольский Н.М. Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства. – М., 1922.
- ⁵¹ Преображенский П.Ф. В мире античных идей и образов / под ред. С.Д. Сказкина, С.Л. Утченко. – М., 1965.
- ⁵² Рожицын В. Происхождение христианства. Хозяйственно-политическая программа раннего христианства. Харьков, 1922; Рожицын В. Раннее христианство в освещении его современников. – М.; Л., 1926.
- ⁵³ Румянцев Н.В. Дохристианский Христос. – М., 1926; Эйльдерман Г. Первобытный коммунизм и первобытная религия. – М., 1923.
- ⁵⁴ Эйльдерман Г. Первобытный коммунизм и первобытная религия. – М., 1923.
- ⁵⁵ Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы. – М., 1933.
- ⁵⁶ Ранович А.Б. Античные критики христианства. Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др. – М., 1935.
- ⁵⁷ Румянцев Н.В. Апокалипсис. Откровение Иоанна. Его происхождение и классовая роль. – М., 1934.
- ⁵⁸ Никольский Н.М. История русской церкви. Изд. 3-е. – М., 1983.
- ⁵⁹ Греков Б.Д. Новгородский дом святой Софии (Опыт изучения организации и внутренних отношений церковной вотчины). – СПб., 1914; Греков Б.Д. Киевская Русь. – М.; Л., 1944.
- ⁶⁰ Тихомиров М.Н. Псковское восстание 1650 года. – М.; Л., 1935; Тихомиров М.Н. Исследование о Русской Правде. – М.; Л., 1941.
- ⁶¹ Черепнин Л.В. Русские феодальные архивы XIV–XV вв. Ч. 1-2. – М., 1948-1951.
- ⁶² Рыбаков Б.А. Первые века русской истории. – М., 1964.

- ⁶³ См.: Кандидов Б.П. Легенда о Христе и классовая борьба. – М., 1930; Кандидов Б.П. Религиозная контрреволюция 1918-1920 гг. и интервенция. (Очерки и материалы). – М., 1930; Кандидов Б.П. Церковь и Октябрьская революция. – М., 1930; Кандидов Б.П. Церковно-белогвардейский Собор в г. Ставрополе в мае 1919 г. – М., 1930; Кандидов Б.П. Церковь и Врангель. – М., 1931; Кандидов Б.П. Церковь и гражданская война на юге. – М., 1931; Кандидов Б.П. Голод 1921 г. и Церковь. – М.; Л., 1932.
- ⁶⁴ См.: Грекулов Е.Ф. Православная инквизиция в России. – М., 1964.
- ⁶⁵ См.: Горев М. Карловацкий Собор. – М., 1922; Горев М. Церковные богатства и голод в России. – М., 1922.
- ⁶⁶ См.: Брихничев И. Патриарх Тихон и его церковь. – М., 1923.
- ⁶⁷ См.: Лукин М.Н. Революция и церковь. – М., 1923.
- ⁶⁸ См.: Рожицин В. Тихоновцы, обновленцы и контрреволюция. – М., 1926.
- ⁶⁹ См.: Зорин Д. Церковь и революция. Церковь и голод. – Ростов-н/Д., 1922.
- ⁷⁰ См.: Степанов И. О живой церкви. – М., 1922.
- ⁷¹ См.: Абросенко К. Религия на службе контрреволюции Сибири. – Иркутск, 1938.
- ⁷² См.: Титлинов Б.В. Новая Церковь. – Пг.; М., 1923; Титлинов Б.В. Церковь во время революции. – М.-Пг., 1923; Титлинов Б.В. Смысл обновленческого движения в истории. – Самара, 1926.
- ⁷³ См.: Амосов Н.А. Октябрьская революция и Церковь. – М., 1939.
- ⁷⁴ См.: Юрин А. Под маской религии. – М., 1939.
- ⁷⁵ См.: Рожицин В. Тихоновцы, обновленцы и контрреволюция. – М., 1926.
- ⁷⁶ См.: Адамов Е.А. Дипломатия Ватикана в начальную эпоху империализма. – М., 1931.
- ⁷⁷ См.: Коровин Е.А. Католицизм как фактор современной мировой политики. – М.; Л., 1931.
- ⁷⁸ См.: Михайлов Я.М. Великая французская буржуазная революция и католическая церковь. – М. 1929. Т. 1; Михайлов Я.М. Великая французская буржуазная революция и католическая церковь. – Т. 2. – М., 1931.
- ⁷⁹ См.: Лозинский С.Г. История папства. 2-е изд. – М., 1986; Лозинский С.Г. История инквизиции в Испании. 2-е изд. – М., 1994.
- ⁸⁰ Бонч-Бруевич В.Д. «Живая церковь» и пролетариат. – М., 1927; Бонч-Бруевич В.Д. О религии, религиозном сектантстве и церкви. – М., 1959; Бонч-Бруевич В.Д. Избранные атеистические произведения. – М., 1973.
- ⁸¹ Красиков П.А. На церковном фронте (1918-1923). – М., 1923; Красиков П.А. Избранные, атеистические произведения. – М., 1964.
- ⁸² Лукачевский А.Т. Сектантство прежде и теперь. – М., 1925.
- ⁸³ Путинцев Ф.М. Методы изучения и критики сектантства // Коммунистическое просвещение. – 1926. – № 5; Путинцев Ф.М. Кабальное братство сектантов. – М.; Л. 1931; Путинцев Ф.М. Политическая роль и тактика сект. – М., 1935.
- ⁸⁴ Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. – Новосибирск, 1930; Долотов А. Сектантство в Сибири // Критика религиозного сектантства. – М., 1974.
- ⁸⁵ Бартольд В.В. Ислам. Общий очерк. – Пг., 1918.
- ⁸⁶ Бартольд В.В. Культура мусульманства. – Пг., 1918.
- ⁸⁷ Бартольд В.В. Мусульманский мир. – Пг., 1922.
- ⁸⁸ См.: Коран. Перевод и комментарии Крачковского И.Ю. – М., 1963; Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. В 6 т. – М.; Л., 1955-1960.
- ⁸⁹ Гордлевский В.А. Бахауддин Накшбанд Бухарский // Избранные сочинения. – М., 1962.
- ⁹⁰ Крымский А.Е. Мусульманство и его будущность. – М., 1899; Крымский А.Е. История мусульманства. В 2 т. – М., 1904. Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной. В 3 т. – М., 1914.
- ⁹¹ Семенов А.А. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // Мир ислама. – СПб., 1912. – Т. 1. – № 4. – С. 523-561; Семенов А.А. Шейх Джелал-уд-Дин Руми по представлениям шугнанских исмаилитов // Мир ислама. – СПб., 1915. – Т. 22. – Вып. 3/4. – С. 247-256; Семенов А.А. К догматике памирского исмаилизма. – Ташкент, 1926.
- ⁹² Рейснер М. А. Идеологии Востока. Очерки восточной теократии. – М.; Л., 1927; Смирнов Н.А., Рейснер М.А. Ислам и современный Восток. – М., 1928.
- ⁹³ Климович Л.И. Ислам. – М., 1965; Климович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – М., 1986.
- ⁹⁴ Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965.
- ⁹⁵ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках (курс лекций). – Л., 1966.
- ⁹⁶ См.: Франк-Каменецкий И.Г. Памятники египетской религии в фиванский период. В 2 т. – М., 1917-1918; Франк-Каменецкий И.Г. Религия Амона и Ветхий Завет. – М., 1920.
- ⁹⁷ Щербатский Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2 т. – СПб., 1903 – 1909.

- ⁹⁸ Ольденбург С.Ф. Культура Индии. – М., 1991.
- ⁹⁹ Рейснер М. А. Идеологии Востока. Очерки восточной теократии. – М.; Л., 1927; Рейснер М.А. Буддизм и его социальная идеология. – М., 1962.
- ¹⁰⁰ Никольский Н.М. Царь Давид и псалмы. – СПб., 1908; Никольский Н.М. Древний Израиль. – М., 1922.
- ¹⁰¹ Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. – М., 1937; Ранович А.Б. Миф об исходе и Моисее // Критика иудейской религии. – М., 1962.
- ¹⁰² Франк-Каменецкий И.Г. Религия Амона и Ветхий Завет. – М., 1920; Франк-Каменецкий И.Г. Пророки-чудотворцы. – М., 1925.
- ¹⁰³ Румянцев Н.В. Дохристианский Христос. – М., 1926.
- ¹⁰⁴ Струве В. В. Израиль в Египте. – Пг., 1920; Струве В.В. Ефрем и Манасей // Еврейская мысль. – Пг., 1922. – С. 130-147; Струве В.В. К истории пребывания Израиля в Египте // Еврейская старина. – Л., 1924, № 11. – С. 45–64.
- ¹⁰⁵ Лурье С.Я. Антисемитизм в Древнем мире. – Пг., 1922.
- ¹⁰⁶ Вороницын И.П. История атеизма. – Вып. 1, [б/м], [б/г]. – С.4.
- ¹⁰⁷ Коновалов Б.Н. К массовому атеизму. – М., 1974.
- ¹⁰⁸ Подробнее об этом см.: Философские проблемы атеизма. – М., 1963; Угринович Д.М. Философские проблемы критики религии. – М., 1965; Молоков В.А. Философия современного православия. – Минск, 1968; Гапочка М.П. Материализм против фидеизма. – М., 1980 и др.
- ¹⁰⁹ Гендель В.Г. К вопросу о предмете атеизма // Философские науки. – 1975. – № 1. – С. 152-153.
- ¹¹⁰ Крянев Ю.В. Противоположность христианской идеологии и научного коммунизма. – М., 1961.
- ¹¹¹ Пашков Н.А. Актуальные проблемы научно-атеистических исследований // Философские науки. – 1974. – № 1. – С. 126-138.
- ¹¹² Яблоков И.Н. О научной интерпретации динамики психологических состояний верующих в молитве и покаянии // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1971.
- ¹¹³ Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. – М., 1973.
- ¹¹⁴ См., например: Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. – М., 1984.
- ¹¹⁵ Шехтерман Е.И. Вера или знание. – Алма-Ата, 1967.
- ¹¹⁶ Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. – М., 1971.
- ¹¹⁷ Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. – М., 1973. Павлюк В.В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. – Львов, 1976.
- ¹¹⁸ Дулуман Е.К. Религия как социально-исторический феномен. – Киев, 1975.
- ¹¹⁹ Андрианов Н.П. Эволюция религиозного сознания. – Л., 1974.
- ¹²⁰ Павлюк В.В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. – Львов, 1976.
- ¹²¹ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985.
- ¹²² См.: Критика религиозной идеологии. – М., 1961; Черняк В.А. О преодолении религиозных пережитков. – Алма-Ата, 1965; Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков. – М., 1966; Общество и религия. – М., 1967 Религия и церковь в социалистических странах // Вопросы научного атеизма. – Вып. 21. – М., 1971; Елфимов В.Ф. О причинах и условиях существования религиозных пережитков в СССР. – Вологда, 1971; Пищик Ю.Б. О специфике исторических корней религии. – М., 1979 и др.
- ¹²³ См.: Габинский Г. А. Критика христианской апологетики. – М., 1967; Крывелев И.А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. – М., 1969; Иванов И.Г. Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. – М., 1969; Бабосов Е.М. Тейяр-дизм: попытка синтеза науки и христианства. – Минск, 1970; Наука и теология в XX веке. – М., 1972; Религия в век научно-технической революции. – М., 1979; Скибицкий М.М. Современное естествознание и религия. – М., 1980; Коширов В.И. Атеизм и научная картина мира. – М., 1979; Черняк В. А. Научный прогресс и религия. – Алма-Ата, 1976.
- ¹²⁴ Крянев Ю.В. Противоположность христианской идеологии и научного коммунизма. – М., 1961.
- ¹²⁵ Шердаков В.Н. Евангельская нравственность и гуманизм. – Л., 1967.
- ¹²⁶ Цамерян И.П. Коммунизм и религия. – М., 1967.
- ¹²⁷ Доля В.Е. Современное православие и мораль. – Львов, 1968.
- ¹²⁸ Филимонов Э.Г. Баптизм и гуманизм. – М., 1968.
- ¹²⁹ Анисимов С.Ф. Ценности реальные и мнимые. – М., 1970.
- ¹³⁰ Копаница М.М. Критика концепции «коммунистического христианства» современного русского православия. – Харьков, 1974.
- ¹³¹ Атеизм, религия, нравственность. – М., 1972.
- ¹³² Губанов Н. И; Простые нормы морали и религия // Нравственность и религия. – М., 1964.

- ¹³³ Зуев Ю.П. Социально-исторический процесс и критика его богословской интерпретации. – М., 1986.
- ¹³⁴ Ипатов А.Н. Православие и русская культура. – М., 1985.
- ¹³⁵ Кичанова И. М. Пути и перепутья буржуазного атеизма. – М. 1976.
- ¹³⁶ Косуха П.И. Наука о происхождении религии. – Киев, 1976; Косуха П.И. Религия в планах антикоммунизма. – Киев, 1980.
- ¹³⁷ Прокофьев В.И. Атеизм русских революционных демократов. – М., 1955; Прокофьев В.И. Мораль и догматы религии. – М., 1979.
- ¹³⁸ Красников Н.П. В погоне за веком (отражение социальных процессов в богословских трудах и проповеднической деятельности православных священнослужителей). – М., 1968; Красников Н.П. Православная этика. – М., 1981.
- ¹³⁹ Писманик М. Г. Личность и религия. – М., 1976; Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. – М., 1984.
- ¹⁴⁰ Сафронов Ю. Н. Общественное мнение и религиозные традиции. – М., 1970.
- ¹⁴¹ Данилов Д. Г., Кобецкий В. Д. Общественное мнение и научно-атеистическая пропаганда. – М., 1976.
- ¹⁴² См.: Модернизация религии в современных условиях // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966.
- ¹⁴³ См.: Второй Ватиканский собор. Замыслы и итоги // Вопросы научного атеизма. – Вып. 6. – М., 1968.
- ¹⁴⁴ См.: Эволюция христианского сектантства в СССР // Вопросы научного атеизма. – Вып. 24. – М., 1979.
- ¹⁴⁵ Новиков М.П. Православие и современность. – М., 1966; Новиков М.П. Тупики православного модернизма. – М., 1979.
- ¹⁴⁶ Гордиенко Н.С. Современное православие. – М., 1968; Гордиенко Н.С. Эволюция русского православия. – М., 1984; Гордиенко Н.С. Современное русское православие. – Л., 1988.
- ¹⁴⁷ Тимофеев В.Д. Социальные принципы коммунизма и религии. – М., 1969.
- ¹⁴⁸ Курочкин П.К. Социальная позиция русского православия. – М., 1969; Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. – М., 1971.
- ¹⁴⁹ Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. – М., 1977.
- ¹⁵⁰ Федин Ю. О современных попытках обновления религии. – М., 1962.
- ¹⁵¹ Мчедлов М.П. Эволюция современного католицизма. – М., 1967.
- ¹⁵² Шейнман М.М. Современный клерикализм. – М., 1964; Шейнман М.М. Христианский социализм. – М., 1969.
- ¹⁵³ Великович Л.Н. Церковь и социальные проблемы современности. – М., 1964; Великович Л.Н. Религия и политика в современном капиталистическом обществе. – М., 1970.
- ¹⁵⁴ Андреев М.В. Католицизм и проблемы современного рабочего и национально-освободительного движения. – М., 1968.
- ¹⁵⁵ Бабосов Е.М. Научно-техническая революция и модернизация католицизма. – Минск, 1971.
- ¹⁵⁶ Ястребов И.Б. Католицизм в современной Франции. – М., 1973.
- ¹⁵⁷ Минкявичус Я.В. Католицизм и нация. – М., 1971.
- ¹⁵⁸ Григулевич И.Р. Папство. Век XX. – М., 1978.
- ¹⁵⁹ Окулов А.Ф. Научное мировоззрение и атеистическое воспитание. – М., 1976; Окулов А.Ф. Социальный прогресс и религия. – М., 1982.
- ¹⁶⁰ См., например: Окулов А.Ф. Социальный прогресс и религия. – М., 1982; Религия и церковь в современную эпоху. – М., 1976; Религия и церковь в капиталистических странах. – М., 1977.
- ¹⁶¹ См.: Религия и церковь в современную эпоху... – М., 1976.
- ¹⁶² См.: Религия и церковь в капиталистических странах... – М., 1977.
- ¹⁶³ Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. – М., 1965.
- ¹⁶⁴ Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. – М., 1965.
- ¹⁶⁵ Климович Л.И. Ислам. – М., 1965.
- ¹⁶⁶ Саттаров М.М. О пережитках ислама. – Баку, 1967.
- ¹⁶⁷ Вагабов М.В. Ислам и женщина. – М., 1968.
- ¹⁶⁸ Аширов Н. Эволюция ислама в СССР. – М., 1973.
- ¹⁶⁹ Джаббаров И. Общественный прогресс, быт и религия. – Ташкент, 1973.
- ¹⁷⁰ Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. – М., 1978.
- ¹⁷¹ Манатов И.А. Атеисты в наступлении. – М., 1978.
- ¹⁷² Саидбаев Т.С. Ислам и общество. – М., 1978.
- ¹⁷³ Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.). – М., 1982.

- ¹⁷⁴ См.: Ислам и его влияние на общественно-политическую жизнь народов Ближнего и Среднего Востока. – М., 1982.
- ¹⁷⁵ См.: Беленький М.С. Что такое Талмуд. – М., 1970; Кочетов А.Н. Буддизм. – М., 1968; Критика идеологии ламаизма и шаманизма. – Улан-Удэ, 1965; Современная историография стран зарубежного Востока. Критика буржуазного национализма. – М., 1977 и др.
- ¹⁷⁶ Конкретные исследования современных религиозных верований. – М., 1967.
- ¹⁷⁷ Баптизм и баптисты. – Минск, 1969.
- ¹⁷⁸ Конкретно-социологические изучения состояния религиозности и опыта атеистического воспитания. – М., 1969.
- ¹⁷⁹ Андрианов Н.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В. Особенности современного религиозного сознания. – М., 1966.
- ¹⁸⁰ Дулуман Е.К., Лобовик Б.А., Танчер В.К. Современный верующий. – М., 1970.
- ¹⁸¹ Байков Е.М. Религия и духовный мир человека. – Саранск, 1972.
- ¹⁸² Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. – М., 1972; Яблоков И.Н. Социология религии. – М., 1979.
- ¹⁸³ Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973.
- ¹⁸⁴ Калашников М.Ф. Молодое поколение и религия. – Пермь, 1977.
- ¹⁸⁵ Лебедев А.А. Конкретные исследования в атеистической работе. – М., 1976.
- ¹⁸⁶ Соловьев В.С. Социологические исследования – в практику идеологической работы. – Йошкар-Ола, 1977.
- ¹⁸⁷ Плечев Г.Н. Социальная основа преодоления религиозности. – Чебоксары, 1972.
- ¹⁸⁸ Кобецкий В.Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма. – Л., 1978.
- ¹⁸⁹ От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. – М., 1969.
- ¹⁹⁰ Григорьян М.М. Курс лекций по истории атеизма. – М., 1970.
- ¹⁹¹ Тажуригина З.А. Актуальные вопросы истории атеизма. – М., 1979.
- ¹⁹² Клибанов А.И. Реформационные движения в России. – М., 1960; Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. – М., 1977. Т. I; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. – М., 1978. Т. II.
- ¹⁹³ Пересиц М.М. Атеизм русского рабочего. – М., 1965.
- ¹⁹⁴ Коган Л.А. Крепостные вольнодумцы (XIX в.). – М., 1966.
- ¹⁹⁵ Емелья Л.И. Антиклерикальные движения крестьян в период первой русской революции. – М., 1965.
- ¹⁹⁶ Шахнович М.И. В.И. Ленин и проблемы атеизма. – М., 1961.
- ¹⁹⁷ Никишов С.И. Ленинская критика философских основ религии. – М., 1968.
- ¹⁹⁸ Гараджа В.И. В.И. Ленин и критика современного фидеизма. – М., 1970.
- ¹⁹⁹ Пищик Ю.Б. Становление атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса. – М., 1983.
- ²⁰⁰ Лифшиц Г.М. Критика идеализма и религии соратниками К. Маркса и Ф. Энгельса. – Минск, 1984.
- ²⁰¹ Ленинское атеистическое наследие и современность // Вопросы научного атеизма. – Вып. 8. – М., 1969.
- ²⁰² См., например: Кедров Б.М. О повторяемости в процессе развития. 2-е изд. – М., 2006.
- ²⁰³ См., например: Иовчук М.Т. (ред.) Атеизм и религия в трудах Г.В. Плеханова. – М., 1984.
- ²⁰⁴ См., например: Окулов А.Ф. Научное мировоззрение и атеистическое воспитание. – М., 1976.
- ²⁰⁵ См., например: Мееровский Б.В. и др. Настольная книга атеиста. 9-е изд. – М., 1987.
- ²⁰⁶ См.: Юровский С.В. А.В. Луначарский – воинствующий атеист. – Л., 1967; Шаров В.В. Иван Иванович Скворцов-Степанов. – М., 1972; Андриенко Л.А. Атеист ленинской школы (жизнь и атеистическая деятельность П.А. Красикова). – М., 1976.
- ²⁰⁷ Социалистическая обрядность. Учебно-методическое пособие. – Киев, 1985.
- ²⁰⁸ Угринович Д.М. Обряды: за и против. – М., 1975.
- ²⁰⁹ Закович Н.М. Советская обрядность и духовная культура. – Киев, 1980.
- ²¹⁰ Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды народов СССР. – М., 1985.
- ²¹¹ Лопаткин Р.А., Фурсин И.И. Некоторые теоретические и практические проблемы социалистической обрядности // Вопросы научного атеизма. – 1974. – Вып. 16. – С. 43-59.
- ²¹² Руднев В.А. Советские обычаи и обряды. – Л., 1974; Руднев В.А. Дерево жизни: об истоках народных и религиозных обрядов. – Л., 1989.
- ²¹³ Суханов И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – М., 1976.
- ²¹⁴ Платонов К.К. Психология религии. – М., 1967.
- ²¹⁵ Букин Б.Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. – М., 1969.
- ²¹⁶ Попова М.А. О психологии религии. – М., 1969; Попова М.А. Критика психологической апологии религии. – М., 1972; Попова М.А. Фрейдизм и религия. – М., 1985.

- ²¹⁷ Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986.
- ²¹⁸ Павлюк В.В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. – Львов, 1976.
- ²¹⁹ Букина И.Н. Психология атеизма. – Л., 1975.
- ²²⁰ Соболев С.С. Психология атеистического воспитания. – М., 1972.
- ²²¹ Малахова М.А. Анатомия религиозной веры. – М., 1980.
- ²²² Критика религиозной психологии и формирование атеистического мировоззрения. – Киев, 1973.
- ²²³ Психология и религия // Вопросы научного атеизма. – Вып. 11. – М., 1971.
- ²²⁴ Ковальский Н.А. Католицизм и дипломатия. – М., 1969.
- ²²⁵ Лисавцев Э.И. Критика буржуазной фальсификации положения религии в СССР. – М., 1975.
- ²²⁶ Белов А., Шилкин А. Диверсия без динамита. – М., 1976.
- ²²⁷ Нюнка В.Ю. Национально-освободительное движение и религия. – М., 1972.
- ²²⁸ Гордиенко Н.С., Комаров П.М., Курочкин П.К. Политиканы от религии. – М., 1975.
- ²²⁹ Религия в планах антикоммунизма. – М., 1970.
- ²³⁰ Атеизм и религия в современной борьбе идей. – Киев, 1976.
- ²³¹ Клерикальный антисоветизм: система идеологических диверсий. – Киев, 1984.
- ²³² Куроедов В.А. Советское государство и церковь. – М., 1984.
- ²³³ Клочков В.В. Религия, государство, право. – М., 1978.
- ²³⁴ В начале 1990-х гг. для участия в международном религиозноведческом сообществе в Советском Союзе была создана Ассоциация советских историков религии, председателем которой был избран член-корр. Академии наук, доктор исторических наук. А. И. Клибанов. Однако она фактически существовала только на бумаге. В 2006 г. по инициативе крупнейших российских специалистов в области религиоведения, среди которых были заведующие кафедрами религиоведения и философии религии четырех университетов, представляющие «Российское сообщество преподавателей религиоведения», руководители академических институтов и учреждений культуры, было восстановлено участие отечественных специалистов в деятельности Международной ассоциации истории религии. Правопреемницей Советской ассоциации была признана Российская ассоциация истории религии, почетным президентом которой был избран академик А.О. Чубарьян, а секретарем – доктор философских наук, профессор М.М. Шахнович, которая позднее была избрана в исполнительный комитет Международной ассоциации истории религии. В июне 2011 г., сохраняя имеющийся статус Российской ассоциации в Международной ассоциации истории религии (IANHR), была произведена ее внутренняя реструктуризация, позволяющая сделать ее, во-первых, более открытой, а во-вторых, более соответствующей современному состоянию российского религиоведения. Ассоциация получила новое название – «Ассоциация российских религиоведческих центров», а ее координирующим органом стал Управляющий совет, включающий представителей наиболее влиятельных религиоведческих центров страны. Почетным президентом был избран академик А.О. Чубарьян, исполнительным секретарем – доктор философских наук, профессор М.М. Шахнович, казначеем – доктор философских наук, профессор Е.С. Элбакян. В Управляющий совет Ассоциации вошли доктор философских наук профессор И.Н. Яблоков, доктор философских наук, профессор А.П. Забияко, доктор философских наук, профессор В.В. Шмидт, доктор философских наук, профессор Е.А. Степанова, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник А.В. Муравьев, кандидат философских наук, доцент Е.А. Терюкова.
- ²³⁵ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. – СПб., 2008.
- ²³⁶ Национальный научный фонд США опубликовал подробную статистическую сводку по глобальной динамике научно-технического развития за 1995-2009 гг. Быстрее всего наука развивается в Китае, который уже сравнялся с США по количеству научных работников. В Западной Европе и США продолжается умеренный рост. В России основные показатели научно-технического развития не растут, а снижаются. Подробнее см.: <http://elementy.ru/news/431243>.

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ НА СТРАНИЦАХ НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОГО
ЖУРНАЛА «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ». К 10-ЛЕТИЮ ОСНОВАНИЯ**

Аннотация. В статье рассматриваются тематика, структура, содержание и авторство материалов, представленных в научно-теоретическом журнале «Религиоведение» за 2001-2011 гг. Сопоставляются количественные и качественные показатели (объемы рубрик, научная квалификация и география авторов и т.д.). Подводятся итоги десятилетней деятельности журнала.

Ключевые слова: религиоведение, журнал, тематика, рубрики, статьи, авторы, научные центры.

Юбилей, как известно, не обходится без подведения итогов, без осмысления пройденного пути, систематизации достигнутых результатов. Не составляет исключения и 10-летний юбилей журнала «Религиоведение». Поздравляя с этим событием главного редактора журнала А.П. Забияко, ответственного секретаря Е.С. Элбакян, членов редакционной коллегии, сотрудников издательства АмГУ, всех авторов и читателей журнала, рассмотрим основные достижения и показатели издания.

Научно-теоретический журнал «Религиоведение» издается с 2001 г. За десятилетие вышло 40 номеров журнала. Журнал выходит ежеквартально, за исключением 2001 г., когда вышло два номера. Периодичность выхода 4 номера в год, один номер в квартал. Тираж 500 экз. Среднее количество статей в номере – около 20. В год публикуется в среднем 75 статей. Средний объем номера 14 – 17 п.л. (170 – 210 страниц), формат – А4.

Главными целями создания журнала являлись интеграция отечественного религиоведческого сообщества, объединение исследователей религии на базе академического издания и развитие религиоведения как науки. Российское религиоведение объективно нуждалось в подобной институционализации и как наука, и как университетская специальность. К началу 2000-х гг. около десятка университетов осуществляли подготовку религиоведов, действовали исследовательские центры в академических институтах. К тому же, как известно, большинство гуманитарных направлений имели к тому времени свои издания. Религиоведение в этом отношении оставалось на периферийных позициях.

Журнал «Религиоведение» в редакционной статье первого номера декларировал свою строго академическую направленность. Десять лет издания подтвердили последовательность выбранного курса: сорок номеров убедительно демонстрируют, что при формировании его содержания редколлегия руководствуется исключительно критерием научности и объективности. Являясь светским изданием, журнал дистанцирован от обличительных и апологетических целей и материалов. Не публикуются статьи мистического, оккультного, псевдоисторического или паранаучного содержания.

Благодаря журналу «Религиоведение», научная общественность получила еще один ресурс доступа к мировому и отечественному религиоведению как теоретическому, так и прикладному. Издание объединило научные исследования философов, историков, лингвистов, психологов, социологов, этнографов, археологов, культурологов, искусствоведов, представителей других гуманитарных отраслей в одном направлении – изучению религии во всем многообразии ее бытия.

Фактически, учредителями журнала стали Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургский государственный университет и Амурский государственный университет. В ред-

коллегию вошли ведущие российские религиоведы, специалисты в разных областях знаний о религии. Преимущественно трудами этого коллектива единомышленников в течение 10 лет выполняется взыскательное рецензирование поступивших материалов, которое обеспечивает в целом высокий уровень публикаций.

Сегодня, как уже отмечалось, тираж «Религиоведения» составляет 500 экземпляров, из них около 300 распространяются по подписке. Как отмечалось выше, номера журнала имеют солидный объем – около 14 – 17 п.л. Редколлегия уже давно не испытывает трудностей с набором материалов. «Портфель» представленных для публикации статей обычно составляет 50 – 70 п.л. В первые годы работы достаточно много поступивших статей отклонялось в процессе рецензирования или подвергалось трудоемкой редакторской обработке, касавшейся не только стиля и оформления текста, но и содержания предоставленных статей. Ныне по итогам рецензирования не рекомендуется к печати около трети статей, что свидетельствует о росте профессионализма пишущих о религии исследователей, а также, отчасти, – о статусе журнала, в который малосведущие в предмете и невразумительно выражающиеся авторы предпочитают уже не посылать свои труды.

В 2003 г. журнал «Религиоведение» был включен в «Перечень периодических научных и научно-технических изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых рекомендуется публикация основных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора наук». С 2006 г. журнал сотрудничает с Российской научной электронной библиотекой, в базе данных которой представлены опубликованные статьи. На фоне огромного количества включенных в РУНЭБ периодических изданий журнал «Религиоведение» имеет неплохие показатели по Российскому индексу научного цитирования (РИНЦ), что свидетельствует о достаточно высоком уровне публикаций.

Несколько лет назад журнал получил развитие в сети Интернет: разработан и совершенствуется сайт (www.amursu.ru/religio), где представлена информация об учредителях и редколлегии издания, архив вышедших в свет номеров (в форматах PDF и DjVu), информация для подписчиков. Ведется работа по переводу всех материалов журнала в электронный формат. На сайте в свободном доступе выставлены полнотекстовые версии всех изданных статей.

Журнал имеет приложение, в рамках которого выходят монографические исследования. Ныне таковых вышло три (Давыдов И.П. Православный акафист русским святым. – Благовещенск: АмГУ, 2004. – 215 с.; Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: АмГУ, 2004. – 148 с.; Куляскина И.Ю. Философская интерпретация идеи Царства Божия. – Благовещенск: АмГУ, 2006. – 152 с.).

Анализируя содержание журнала с 2001 по 2011 гг., можно с уверенностью сказать, что на его базе сформировались контуры отечественного религиоведческого сообщества, хотя до тесной интеграции исследователей еще далеко. Отметим лишь один факт: благодаря распространению по подписке журнал попадает во многие центральные, региональные, вузовские и академические библиотеки, научные, исследовательские и образовательные центры, однако в их числе нет ряда вузов, ведущих подготовку специалистов-религиоведов, и некоторых известных религиоведческих центров.

Очевидно, что издание позитивно влияет на развитие отечественного религиоведения. Журнал задает определенный стандарт науке, формирует исследовательские императивы, векторы и уровни развития, определенные направления и стандарты религиоведческого образования. С уверенностью можно говорить, что журнал представляет достаточно точный слепок отечественного религиоведения, его портрет или даже зеркальное

отражение. На страницах журнала представлены основные исследовательские центры, ведущие научные школы и персоналии. По состоянию издания можно судить о различных направлениях науки, актуальных и развитых темах в отечественном религиоведении. Представляется интересным взглянуть на отечественное религиоведение сквозь призму научно-теоретического издания, подвести итоги десятилетнего пути журнала, проанализировать его количественные и качественные показатели (материалы, авторы, темы и т.д.).

Структура научно-теоретического журнала «Религиоведение» представлена 19 рубриками:

1. История религии.
2. Религии России.
3. Религии Востока.
4. Новые религиозные движения.
5. Философия религии.
6. Социология религии.
7. Религия и культура.
8. История религиоведения.
9. Сравнительное религиоведение.
10. Феноменология религии.
11. Психология религии.
12. Религиозная философия.
13. Классики мирового религиоведения.
14. Религия и право.
15. Переводы.
16. Форум.
17. Кафедра.
18. Кругозор.
19. Архив.

В среднем в одном выпуске публикуются научные статьи не менее чем в 10 рубриках. В рубрике может быть представлено до четырех статей в одном номере. Всего в журнале с 2001 по 2010 гг. было опубликовано 717 статей (табл. 1).

Таблица 1

**Количество опубликованных статей в журнале «Религиоведение»
(2001 – 2010 гг.): классификация по рубрикам**

Рубрики	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	Общ. кол-во
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
История религии	2	6	10	3	5	8	10	9	15	9	77 (10,7%)
Религии России	5	9	5	4	6	11	14	12	11	14	91 (12,7%)
Религии Востока	2	23	5	10	6	5	9	9	5	7	81 (11,3%)
НРД	2	-	2	2	2	3	2	3	-	1	17 (2,4%)
Философия религии	3	6	3	5	7	6	11	4	7	5	57 (8%)
Социология религии	2	2	2	3	4	4	5	5	9	5	41 (5,7%)
Религия и культура	2	2	2	3	5	6	10	10	13	6	59 (8,2%)
Форум	3	2	4	5	1	3	1	1	3	1	24 (3,3%)
Переводы	3	1	3	1			1		1	-	10 (1,4%)
Кафедра	2	4	3	2	2	2	1	1	1	-	18 (2,5%)

Продолжение табл. 1

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
История религиоведения	2	-	1	1	4	3	1	3	-	1	16 (2,2%)
Сравнительное религиоведение	1	-	2	2	2	2	1	4	3	5	22 (3%)
Феноменология религии	1	5	2	-	1	-	1	6	2	5	23 (3,2%)
Психология религии	-	2	4	-	3	5	3	-	3	-	20 (2,8%)
Религиозная философия	-	3	2	2	3	4	8	4	7	10	43 (6%)
Классики мирового религиоведения	-	5	3	4	2	1	-	-	-	-	15 (2%)
Религия и право	-	1	-	1	-	2	3	-	4	2	13 (1,8%)
Архив	-	-	1	1	4	-	-	-	-	-	6 (0,8%)
Специальный раздел	-	-	-	-	-	-	-	-	-	7	7 (1%)
Всего	36	88	66	55	64	70	88	76	90	84	717

Данные о количестве статей в рубриках журнала за 2001 – 2010 гг. были проранжированы и представлены в абсолютных и относительных числах (табл. 2).

Таблица 2

Объем материалов журнала «Религиоведение» по рубрикам

Рубрики	Статьи
Религии России	91 (12,7%)
Религии Востока	81 (11,3%)
История религии	77 (10,7%)
Кругозор	77 (10,7%)
Религия и культура	59 (8,2%)
Философия религии	57 (8%)
Религиозная философия	43 (6%)
Социология религии	41 (5,7%)
Форум	24 (3,3%)
Феноменология религии	23 (3,2%)
Сравнительное религиоведение	22 (3%)
Психология религии	20 (2,8%)
Кафедра	18 (2,5%)
НРД	17 (2,4%)
История религиоведения	16 (2,2%)
Классики мирового религиоведения	15 (2%)
Религия и право	13 (1,8%)
Переводы	10 (1,4%)
Специальный раздел	7 (1%)
Архив	6 (0,8%)
Всего	717

Как видно из табл. 2, наиболее объемными являются рубрики «Религии России», «Религии Востока», «История религии», «Религия и культура» и ряд других. Это, на наш взгляд, вполне закономерное следствие об-

щих тенденций развития науки о религии в России. В этих рубриках помимо авторов, профессионально связанных с религиоведением (преподавателей и аспирантов соответствующих кафедр, сотрудников специализированных центров), печатаются ученые, по роду своей общей специализации относящиеся к смежным научным областям – археологи, историки, востоковеды, филологи, культурологи и т.д.

В отличие от отмеченных выше рубрик, проблематика таких разделов как «Сравнительное религиоведение», «История религиоведения», «НРД», «Феноменология религии», ряда других предполагает знание собственно религиоведческих теорий и требует специальной религиоведческой подготовки, что естественным образом сужает круг авторов.

Необходимо отметить, что представленный рейтинг рубрик носит в известной мере условный характер. Многие статьи журнала характеризуются многообразием направлений, методик и теорий. Грань между рубриками порой очень условна. Например, многие статьи из «Феноменологии религии», бесспорно, могли бы стать в один ряд с лучшими компаративистскими исследованиями, представленными в издании. Очевидно, что эта условность во многом укоренена в традициях развития и специфике религиоведения (известно, к примеру, что феноменология и компаративистика существуют в тесной интеграции).

Научная квалификация авторов журнала представлена в следующих параметрах: доктора наук – 23%, кандидаты наук – 48%, без ученой степени – 29%. Эти данные показывают, что более 70% авторов журнала – квалифицированные научные работники. Совершенно очевидно, что доля «неостепененных» авторов обусловлена во многом требованиями ВАК к защите кандидатской диссертации. Однако данная тенденция к росту «предзащитных» статей не перешла в неконтролируемый процесс: показатели по данной категории составляют 1/3 от количества авторов. Редколлегия журнала сумела в сложных условиях порой лавинообразного предложения со стороны «неостепененных» авторов выдержать общий баланс и не превратила солидное научно-теоретическое издание в «аспирантский сборник». Авторы журнала в основном имеют научную степень по гуманитарным наукам (философским, историческим, филологическим, социологическим, политологическим, а также культурологии), однако на страницах номеров появляются интересные публикации о религии, написанные специалистами в других областях знания – кандидатами архитектуры, биологических, медицинских, физико-математических наук.

Структура званий и должностей авторов журнала за десятилетие сложилась в следующую конфигурацию (табл. 3).

Таблица 3

**Звания и должности авторов журнала «Религиоведение»
за 2001 – 2010 гг.**

Должность/звание	Кол-во статей	%
Доцент	180	25,1 %
Профессор	114	15,9 %
Аспирант	110	15,3 %
Ст. преподаватель	95	13,2 %
Студент	25	3,9 %
Ассистент	22	3 %
Член-корреспондент и академик РАН	5	0,7 %
Другие должности	166	23,1 %
Всего	717	

Как видно из представленных данных, авторы с ученым званием составляют почти половину состава. Это еще раз подтверждает высокий научный уровень авторского коллектива. Отрадно, между тем, отметить и наличие студенческих статей, которые открывают молодым исследователям дорогу в серьезную науку.

Авторский коллектив журнала имеет очень широкую географию. Лидерами по опубликованным материалам за десятилетие являются Москва – 34,8%, Санкт-Петербург – 16,4%, Благовещенск – 9,76%. Солидное представительство Москвы и Санкт-Петербурга закономерно – это крупные религиоведческие и научные центры с фундаментальной философской подготовкой. Заметное положение провинциального дальневосточного города Благовещенска объясняется рядом факторов. Прежде всего расположением здесь Амурского государственного университета, где работают некоторые члены редколлегии и ведется основная работа по подготовке журнала к печати. В АмГУ в 2000 г. была создана выпускающая кафедра религиоведения, которая осуществляет подготовку специалистов, бакалавров и магистров. Здесь же открыта аспирантура по соответствующей специальности. С 2005 г. в АмГУ функционирует Объединенный диссертационный совет по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.14 – «Философия религии и религиоведения». Эти факторы вывели Благовещенск не только в ряд лидеров по географическому представительству авторов журнала, но и позволяют рассматривать его в качестве ведущего дальневосточного религиоведческого центра. Кафедра религиоведения АмГУ тесно сотрудничает с Дальневосточным федеральным университетом, Институтом истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН и другими организациями, где ведутся исследования религиоведческой направленности. Однако при этом, судя по географии авторов, страницы журнала открыты для всех компетентных специалистов, невзирая на столичное или провинциальное местожительство.

Среди авторов журнала – представители многих университетов, научных институтов, академий и исследовательских центров России: Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (МГУ), Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Амурского государственного университета (АмГУ), Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), Уральского государственного университета, Нижегородского государственного педагогического университета, Уссурийского государственного педагогического института, Института востоковедения РАН, Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Российской государственной академии государственной службы при президенте РФ (РАГС), Института археологии и этнографии СО РАН, Института этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая и т.д. В этом ряду десятки образовательных и научных учреждений. Очевидно, что место работы того или иного автора не является критерием для публикации или отклонения редколлегией представленной статьи. Политика предпочтений каким-либо локальным сообществам при анализе состава авторов не просматривается. С другой стороны, такая широкая география и ведомственная принадлежность авторов свидетельствуют о том, что в России существовал прежде, а ныне значительно окреп круг исследователей, которые, несмотря на те или иные формальные различия, образуют не очень многочисленное (в сравнении с экономистами, например), но, по крайней мере, вполне профессиональное и достаточно обширное сообщество.

Примечательно, что за прошедшее десятилетие авторами журнала стали не только сотрудники светских учреждений, но также исследователи, профессионально связанные с конфессиональными организациями – священнослужители, преподаватели религиозных учебных заведений и т.д. Конфессиональные авторы представляют различные вероисповедания: православие, католицизм, протестантизм, буддизм и некоторые другие. За десятилетие существования журнала опубликовано 25 статей исследователей из вузов, центров, учреждений или организаций религиозного характера, что составляет более 3% от всех публикаций журнала за 10 лет.

Авторами материалов стали преподаватели и сотрудники Русского христианского гуманитарного института (Санкт-Петербург), Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва), Тобольской Православной духовной семинарии, Нижегородской духовной семинарии, Теологического института Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии, Института философии, теологии и истории св. Фомы, Института восточного христианства Католического университета г. Наймегена (Нидерланды), Российского православного института св. Иоанна Богослова (Москва) и ряда других. Очевидно, что данная тенденция сохранится и в дальнейшем. Только в двух последних номерах журнала, вышедших в юбилейном 2011 г., публикуются статьи четырех авторов из православных учебных заведений.

Наличие в светском журнале данной категории авторов демонстрирует, что журнал состоялся и востребован в конфессиональной среде. Стремление печататься в светском журнале у конфессиональных авторов подтверждает, на наш взгляд, принципы объективности и непредвзятости редколлегии; с другой стороны, это говорит о диалоге религиоведения и богословия, о признании статуса науки о религии со стороны теологии, о формирующемся общем пространстве дискурса, общих парадигм и дефиниций. В течение 10 лет журнал является независимой площадкой для конструктивного взаимодействия религиоведения и теологии, людей разных вероисповедных и мировоззренческих позиций, верующих и неверующих, объединенных общей целью – понять религию с позиций строго научного изучения.

Интерес к журналу проявляют и иностранные исследователи. Отметим некоторые зарубежные высшие учебные заведения, представители которых публиковались на страницах журнала «Религиоведение»: Университет Бристоля (Англия), Институт исследования проблем времени Болгарской академии наук (Болгария), Институт механики Болгарской академии наук (Болгария), Тбилисский государственный университет (Грузия), Университет Потсдама (Германия), Университет Абу-Нур (Дамаск, Сирия), Еврейский университет (Иерусалим), Университет Калгари (Канада), Университет Трента (Канада), Лондонская школа экономики (Лондон), Институт восточного христианства Католического университета г. Наймегена (Нидерланды), Ченстоховский университет (Польша), Рочестерский университет (США), Парижский университет (Сорбонна), Университет Кэйо (Япония), Институт гуманитарных наук (Таджикистан), Институт философии им. Г.С. Сковороды (Украина), Академия им. Яна Длугоша (Польша), Южно-Казахстанский государственный университет им. М.О. Ауезова (Казахстан). Эти и другие зарубежные учебные заведения Европы, Азии, Северной Америки, стран СНГ составляют более 3% от общего количества образовательных и исследовательских центров, представленных в журнале. В своем большинстве статьи не были предварительно заказаны иностранным авторам, а поступали в порядке свободного предложения. Этот факт говорит о выходе журнала «Религиоведение» на международный уровень религиоведческих периодических изданий.

С журналом «Религиоведение» сотрудничают в качестве авторов и подписчиков работники музеев, архивов, религиозных и военных центров, государственные служащие различных ведомств и рангов, переводчики и научные редакторы других издательств, многие другие люди, чей статус формально не связан специально с религиоведением как видом научно-образовательной деятельности. Читательская аудитория журнала, судя (с определенной долей условности) по материалам подписки, включает студентов, преподавателей, научных работников, священнослужителей, служащих, сотрудников силовых ведомств, а также представителей других социальных групп. География подписки еще более обширна, чем геогра-

фия авторов. По-видимому, каждый подписчик в силу профессиональной занятости или из познавательных интересов находит в журнале что-то важное для себя.

Появление и деятельность журнала «Религиоведение» являются одним из путей формирования и расширения единого научно-исследовательского и научно-образовательного пространства отечественного религиоведения.

Библиографический список

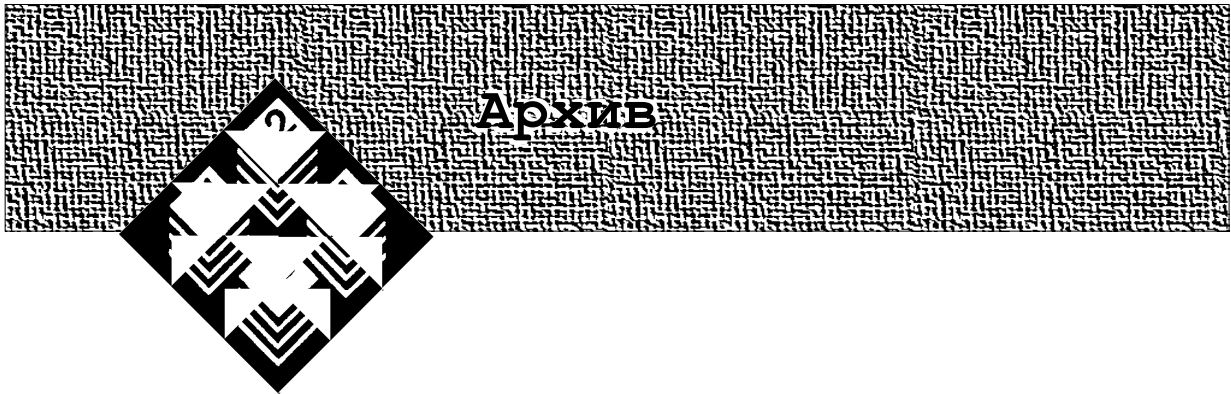
Бюллетень Высшей аттестационной комиссии Министерства образования Российской Федерации. – М., 2003. – № 2. – С.12.

Давыдов И.П. Православный акафист русским святым. Благовещенск: АмГУ, 2004. – 215 с.

Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: АмГУ, 2004. – 148 с.

Куляскина И.Ю. Философская интерпретация идеи Царства Божия. – Благовещенск: АмГУ, 2006. – 152 с.

Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2001 – 2011 (*все номера*).



О ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ, ЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ
(письма к М.И. Шахновичу)

Публикация и комментарии М.М. Шахнович¹

Аннотация. Публикация писем и некоторых архивных материалов, связанных с перепиской М.И. Шахновича 1940-1960-х гг. и открывающих неизвестные страницы истории отечественной фольклористики, этнографии и религиоведения. Публикация и комментарии М.М. Шахнович.

Ключевые слова: история религиоведения, фольклористики и этнографии; В.Г. Богораз, В.Д. Бонч-Бруевич, В.Я. Пропп, Ю.П. Францов, М.И. Шахнович, М.М. Шейнман.

В этом году исполнилось сто лет со дня рождения Михаила Иосифовича Шахновича (23.02.1911 – 4.03.1992), доктора философских наук, профессора, специалиста в области истории философии и истории культуры, философии религии и религиоведения, представителя второго поколения петербургской религиоведческой школы. Его научные интересы определились еще в юности под влиянием школьных учителей, прежде всего преподавателя литературы и классного наставника В.Я. Проппа, историка А.И. Борзмана и А.А. Богданова, у которого он занимался философией. В конце 20-х гг. прошлого века М.И. Шахнович начал активно работать как журналист, писал репортажи, очерки, фельетоны для ленинградских газет и для газеты «Безбожник». В 18 лет опубликовал свою первую научную книгу по истории религии – «Социальная сущность Талмуда». На историко-филологическом отделении Ленинградского университета М.И. Шахнович учился (1929 – 1932) у П.К. Коковцева, Ф.Ф. Щербацкого, В.А. Алексеева, И.Г. Франк-Каменецкого, В.В. Струве. В аспирантуре (1933 – 1936) в Академии наук он занимался у фольклориста М.К. Азадовского, одновременно работая под руководством В.Г. Богораза и Н.М. Маторина в области этнографии и сравнительного религиоведения. В этот же период М.И. Шахнович стал ответственным секретарем журналов «Советская этнография» и «Советский фольклор». В 1936 г. он написал кандидатскую диссертацию «Русские пословицы и поговорки как исторический источник». Он был одним из создателей Музея истории религии АН СССР (1932). Старший научный сотрудник (1932 – 1941), зам. директора этого музея (1944 – 1960); при его непосредственном участии и под его руководством были созданы все экспозиции МИР за первые 30 лет его истории. Во время Великой Отечественной войны М.И. Шахнович был на фронте, награжден орденами и медалями. Во второй половине 1944 г. его как сотрудника Академии наук отозвали из армии для восстановления МИР. За возрождение Музея истории религии АН СССР и восстановление Казанского собора после Великой Отечественной войны был награжден орденом «Знак почета» (1953).

В 1946 г. впервые в России М.И. Шахнович начал преподавать курс «Всеобщая история религии и атеизма» на философском факультете Ленинградского университета, совмещая преподавательскую деятельность с работой в МИР. Был изгнан из университета в 1949 г. в период т.н. «борьбы с космополитизмом» и вернулся туда лишь после смерти Сталина. Старший преподаватель (1960), доцент (1962), профессор философского факультета ЛГУ (1965 – 1991).

Только в 1963 г. он защитил докторскую диссертацию на тему «Ленин и проблемы атеизма. Критика религии в трудах Ленина», хотя еще в 1948 г. им была написана его первая, так и оставшаяся незащищенной, докторская диссертация, написанная на архивных материалах и посвященная историческим и философским воззрениям А.М. Горького. Под руководством М.И. Шахновича было защищено более 120 кандидатских и докторских диссертаций по историческим и философским наукам.

М.И. Шахнович – автор 50 книг и брошюр, более 200 научных статей, демонстрирующих многосторонность его академических интересов. Он исследовал особенности первобытного мышления и возникновение мифологии, впервые в отечественной литературе написал труд, посвященный сравнительному анализу космогонических мифов; рассматривал проблемы возникновения философии, изучал историю этики. Шахнович впервые ввел в научный оборот ряд рукописных памятников XVIII вв., отражающих развитие философии религии и этики в России. Впервые доказал, что пареммография является важным самостоятельным источником информации о культуре России. Он собрал и составил несколько сборников русских пословиц и поговорок; описал и классифицировал русские народные приметы, выявляя происхождение и специфические особенности колдовских примет. Его монография «Ленин и проблемы атеизма» – фундаментальное сочинение по истории марксистской философии религии, анализирующее марксистскую теорию происхождения и сущности религии, проблемы взаимоотношения религии, философии, науки, отношение к православной церкви, религиозным меньшинствам, христианскому социализму и проч. Она была переведена на несколько иностранных языков. Шахнович первым в нашей стране обратился к анализу вневероисповедной мистики, создал классификацию форм мистики, исследовал психопатологию мистицизма. Увлекаясь историей искусства, раскрыл в одной из своих книг философское содержание «зашифрованных» офортов Ф. Гойи. Он исследовал прошлое и настоящее иудаизма и еврейского философского вольнодумства, выступал против антисемитизма и национализма. Писал о проблемах модернизации идеи Бога в современной теологии и философии религии. Многие из написанного М.И. Шахновичем остались неопубликованными, некоторые рукописи, письма были уничтожены им самим, кое-что пропало в годы войны. М.И. Шахнович обладал огромной эрудицией и аналитическими способностями. Он, считая религию важным политическим инструментом, еще в середине 70-х гг. указывал на то, что в ближайшие десятилетия могут произойти события, которые тогда казались невероятными, в том числе: политические изменения в восточной Европе, распространение исламского фундаментализма, раздор на Балканах, рост ксенофобии и национализма. М.И. Шахнович еще в начале 80-х гг. стал сторонником теории «нового мышления», считая, что все мыслящие люди должны объединиться для решения общих глобальных проблем, очень радовался начавшейся «перестройке». В июне 1991 г. закончилась его преподавательская деятельность в университете. Он сосредоточился

на разборе своего архива, подготовке к изданию неопубликованных книг, но через восемь месяцев его не стало.

Публикуемые в журнале письма и архивные материалы, связанные с перепиской М.И. Шахновича 1940 – 1960-х гг., открывают неизвестные страницы истории отечественной науки середины прошлого века, рассказывают не только о судьбах ученых, но и об истории создания и публикации некоторых трудов по фольклористике, этнографии и религиоведению.

1. В этом разделе приводится подборка писем и материалов, рассказывающих о подготовке к изданию трудов по истории религии в 1946 – 1947 гг. в Академии наук СССР.

Из письма М.И. Шахновича² – В.Д. Бонч-Бруевичу³

От [нераборчиво] августа 1946 г.

В ответ на Ваше письмо за № 72 от 17/VIII- с.г. сообщаю, что я с большой радостью принимаю поручение подготовить к печати рукописное наследие В.Г. Богораза⁴ по истории религии. Изучение всех неопубликованных рукописей Богораза, хранящихся в Архиве Академии Наук СССР, позволило мне выявить следующие труды Богораза:

1. Стенограмма курса лекций по эволюции религиозных верований, который Богораз читал в 1928-29 гг. на этнографическом факультете Ленинградского государственного университета. После внимательного прочтения всех стенограмм я пришел к выводу, что сейчас опубликовать следует только стенограммы, обработанные и отредактированные Богоразом, и опустив стенограммы, материал которых он использовал в книге «Христианство в свете этнографии»⁵. Стенограммы, не обработанные Богоразом, относятся главным образом к лекциям, посвященным т.н. «высшим религиям», в области которых Богораз не был выдающимся специалистом. Ценность лекций Богораза – в огромном оригинальном этнографическом материале, который он давал, излагая развитие религий доклассового общества. Не имея даже мысли редактировать стенограммы Богораза, я должен, однако, предупредить, что неуважением к его памяти было бы опубликовать их целиком. В лекциях есть очень много повторений, компилятивных материалов и т.д., что объяснялось учебными целями курсов. Единственный выход – делать купюры, оговарив в соответствующих местах все пропуски. <...> Эта рукопись, помимо очень ответственного труда по определению пропусков, потребует от меня большой работы по оснащению научным аппаратом, который сейчас полностью отсутствует.

2. Последние годы Богораз работал над капитальным трудом «Эволюция шаманства» (примерно 7 авт. л.). <...>

Мечтаю написать вступительную статью «В.Г. Богораз – историк религии». Черновик такой статьи я написал и зачитал его на научном совещании Ленинградского отделения Института Этнографии АН СССР в начале мая 1946 г. Статья встретила полное одобрение специалистов, учеников Богораза. Заместитель директора Института, доктор исторических наук Н.Н. Степанов предложил мне опубликовать ее в журнале «Советская этнография», но я отказался, считая не вправе печатать ее вне изданий Музея.

Из письма М.И. Шахновича – В.Д. Бонч-Бруевичу⁶

18 ноября 1946 г.

Сообщаю Вам, что работу по подготовке к печати труда В.Г. Богораза о шаманстве я заканчиваю, задержка на декаду произошла потому, что пришлось проделать необычайно трудоемкую техническую работу, ибо рукописи Богораза, будучи неоконченными, не имели аппарата, ссылок,

нумерации страниц, рукописи не были пронумерованы, а поэтому из этого хаоса пришлось составлять труд подобно «мозаике».

Все эти трудности преодолены и в конце этого месяца вышла работа со вступительной статьей, примечаниями и т.д.

Из Отчета МИР АН СССР за второе полугодие 1946 г.⁷

<...>

Подготовлен к печати сборник неопубликованных работ В.Г. Богораза (30 авт.лист.), включающий «Стадии развития шаманства» (27 глав), извлечения из стенограмм лекций по эволюции первобытных религиозных верований и неопубликованные статьи: «Шаманы и безбожники у американских [чукчей] и эскимосов», «Стадиальное сознание и диффузное мышление», «Критические замечания о теории Л. Леви-Брюля», «Анимизм и научное мировоззрение», «Женские божества и матриархат у американских эскимосов в религиозных обрядах и фольклоре». А также статья М.И. Шахновича «Богораз – историк религии» размером 4 авторских листа⁸. Он же составил примечания, аннотированный список трудов В.Г. Богораза по истории религии из 75 номеров и указатель цитированной литературы (свыше 200 названий). [Подготовлены] 50 снимков с рисунков чукчей, отобранных М.И. Шахновичем, и около 50 снимков с экспонатов, отобранных Н.Н. Тройницким⁹.

Из письма В.Д.Бонч-Бруевича – М.И. Шахновичу¹⁰

4 апреля 1947 г.

<...>

К величайшему сожалению размах печатания в Академии Наук так мал, что ...такие прекрасные работы как Тана, все-таки приходится откладывать¹¹. <...> Он (Богораз. – *М.И.*) по своему образованию и политическому мировоззрению принадлежал к старому народническому мировоззрению, а переучиваться, чтобы воспринять марксистскую точку зрения, ему было очень трудно. Я помню его в расцвете сил, когда наши убеждения он считал реакционными и рекомендовал нам учиться у Лаврова, Михайловского и др. Еще в 1902 г., когда он приезжал в Париж, он бравировал своим порицанием искристов и вообще социал-демократов, правое крыло которых («Рабочее дело», «Рабочую мысль»)¹² он считал стоящими на том пути, который ближе к истине, и в то же время весь бы в сочувствии к эс-эрам. И особенно для меня было удивительным, – он очень симпатизировал «Освобождению» П. Струве, от которого он много ожидал. Когда я узнал уже в наше время, что он воспринял советскую систему и стал серьезно заниматься изучением Маркса – Энгельса и даже Ленина.

Из письма М. И. Шахновича – В. Д. Бонч-Бруевичу¹³

3 июня 1947 г.

Моя рукопись «А.М. Горький о происхождении религии и мифологии»¹⁴ является четвертой главой моей докторской диссертации, над которой я работаю уже много лет и мечтаю на будущий год защитить. Ввиду того, что в главе использован значительный неопубликованный архивный материал, я не могу послать главу, ибо связан обязательством с архивом Горького, запрещающим мне использовать этот материал помимо узких диссертационных целей. Поэтому я не могу направить сейчас Вам эту главу, тем более, что не знаю лиц, которые хотели бы познакомиться с главой, ибо, как Вы лучше меня знаете, проблема этой главы очень деликатная в связи с известными ошибками персонажа моей диссертации в этой области. В диссертации эта глава занимает свое место, вне ее едва ли сейчас целесообразно выпячивать собранный мною материал.

2. Это письмо проливает свет на историю публикации труда Ю.П. Францова «У истоков религии и свободомыслия» / отв. ред. М.И. Шахнович. – М.; Л.: АН СССР, 1959.

Ю.П. Францев¹⁵ – М. И. Шахновичу¹⁶

Без даты¹⁷

Дорогой Михаил Иосифович!

Посылаю Вам верстку. Кое-где пришлось поправить, имел на это несколько дней, так как болел гриппом. Кое-что из цитат проверил. Но, к сожалению, не было у меня под рукой «Философских тетрадей» Ленина. А надо было бы по ним, а не по IX Лен[инскому] сборнику¹⁸ дать цитату на стр. 69. Если это не затруднит кого-либо из товарищей, может быть еще успеется сделать.

В целом, как будто бы получилось ничего. Конечно не так, как хотелось бы. Но всё же такой попытки еще нет, нет ее и на Западе, где Religionsphilosophie занимались, но такого сквозного труда не дали. Думаю, что это будет полезно и для историков философии (материализм) и для людей, которые будут заниматься происхождением религии. Кое-какие наблюдения полезные тут есть. Принимая во внимание все эти смягчающие вину обстоятельства, подписал это сочинение к печати.

Крайне благодарен Вам за предложение об издании сборника. Надо будет подумать о заглавии. Включить в него можно будет эту работу о материалистах плюс кое-что из книжки о фетишизме¹⁹. По истории христианства, помимо работы «Египет и раннее христианство», хорошо было бы включить главку из «Страдающего бога»²⁰, там, помнится, была даже попытка наметить историю мифа о чудесном зачатии. Сюда же подойдет кое-что из моей работы о «древнеегипетских колдунах» (в «Сов[етском] фольклоре»)²¹. Все это, конечно, придется пересмотреть и поправить. Далее, у меня есть рукопись, продолжающая разговор насчет Египта и раннего христианства. Я ее сейчас не хочу выпускать в свет, так как найдены очень важные коптские материалы, которые сейчас должны быть опубликованы на Западе. Коптский язык я еще помню довольно прилично, в новых материалах, вероятно, сумею разобраться. Тогда можно было бы дать в этот сборник и эту работу. Раздел о христианстве получился бы цельнее.

К происхождению религии, вероятно, можно будет пристегнуть и мою главу (первую) из выходящей сейчас в свет «Истории Философии»²², в главе идет речь о зарождении философской мысли на Древнем Востоке, так сказать «У порога философии». Эту главу тоже можно будет расширить, не стесняясь рамками «Истории Философии». К этой работе примыкает моя статья из «Вестника Древней истории» за 1940 год о развитии представлений о земле в Египте, тоже показан процесс сбрасывания религиозной пелены с глаз древнего человека²³. М.б. даже это был бы небольшой раздел в книге о конфликте между религиозным и научным мышлением в самом зародыше. Может быть, еще что-то добавлю к этому из работ старых (по фольклору, как в сказке происходит то же столкновение здравого мышления и религиозной фантастики).

Статьи из Больш[ой] Сов[етской] Энцикл[опедии] («Религия», «Христианство»), по-видимому, не подойдут, элементарны, примитивны, а переделывать их времени нет. Впрочем, об этом подумаем, увидим, будет ли время. Есть еще у меня статья об Энгельсе (кажется, неплохая), была написана к какому-то юбилею. Но по теме она не подходит, нет Маркса, нет Ленина, один Энгельс будет в сборнике выглядеть случайно.

Итак, большое Вам спасибо за Ваше предложение. Оно доставило мне великое удовольствие. Ни о каких гонорарах по этому сборнику

речи быть не может. Так и надо поставить этот вопрос перед Академией. Я готов свои деньги дать, лишь бы сдвинуть это дело с мертвой точки.

Привет большой.

Ваш Юрий Францев

NB! P.S. М.И.! Я везде сейчас подписываюсь Францев, в «Правде» и т.д. У Вас везде Францов. Пожалуй, это неудобно. Если можно, исправьте, пожалуйста.

3. В этом разделе – письма из личного архива М.И. Шахновича, относящиеся к середине 1960-х гг. Они касаются публикации ряда известных книг и статей по истории религии и особенностей редакторской работы над ними.

М.М. Шейнман²⁴ – М.И. Шахновичу

Дорогой Михаил Иосифович!

Сегодня закончил чтение твоей разборчивой верстки²⁵. Текст с исправлениями передам в издательство, с тем, чтобы все исправления были согласованы с тобой.

Работа интересная, содержит огромный материал. Я думаю, что после Рановича²⁶ это – первая подробная и обстоятельная работа на эту тему. Тем более, должны быть велики к ней требования.

Ты не нуждаешься в моих похвалах. Книга их заслуживает. Прошу не обижайся и за критические замечания, и за исправления, которые, мне кажется, нужно сделать (что я и пытался добросовестно сделать). Какие недостатки текста могут быть исправлены:

1) ты пишешь о вещах незнакомых читателю как о вещах уже ему знакомых. Ты пишешь о Талмуде до того, как объясняешь, что это такое. То же о каббале: сначала критикуешь, ссылаешься и только через несколько страниц сообщаем, что это такое. Ты пишешь «сефирот» (стр.149), не объясняя, что это, «мезуза», «филактерии» (140) и т.д. Это затрудняет читателю понимание ряда мест.

2) О законоучителях – ты о них пишешь на многих страницах, читатель поймет это как будто речь идет о юристах, законниках. Надо было бы объяснить, что в условиях того времени религия и ее руководители, а позже раввины, регулировали не только религиозную жизнь общины, но и всю их жизнь, и «закон» включал как нормы религиозного права, так и семейного, гражданского и проч. Я в некоторых местах вместо «законоучители» вписал «религиозноучители». Подумай, где еще исправить.

3. В ряде мест ты увлекся (стр.110 и др.) приведением талмудических легенд. Ты, конечно, знаешь книгу Бялика – Легенды Талмуда (кажется так она называется)²⁷. Из Талмуда можно набрать много религиозно-назидательных легенд. Их без комментариев в книге не следует приводить. Думать, что читатели сами сделают выводы, не следует. Мы не приводим без критики сказки из «Жития святых». Под этим углом зрения просмотри текст, там, где речь идет о легендах Талмуда.

4. Думаю, что о Маймоне²⁸ (стр. 129) не пропорционально много. В некоторых местах я поставил вопросы на полях.

4. К твоему сведению, на стр. 28 я исправил о Хиви: в № 8 «Вопросы истории религии и атеизма» мы печатаем новую статью Беленького. Он нашел новые данные о Хиви и критике им библии. У него уже 66 возражений²⁹. Поправки в этом духе, как я выше писал, сделай. Просмотри сам текст и исправь.

Мне жаль, и мне кажется, что это большой недостаток, что в книге нет содержания вероучения иудаизма и его критики. Дана история иудаизма, но нет четкого изложения, что такое иудаизм как религия. Точно также

плохо то, что нет о праздниках и обрядах иудаизма. Конечно, сейчас не сделаешь ничего в этом направлении. Но я считал бы полезным в предисловии, очень большом, выбросить несколько абзацев и написать, что иудаизм как всякая другая религия – это вера в бога-творца, ангелов, чертей и т.д., что все его ответвления, как бы они не переосмысливались, придерживаются этой чертовщины. Надо сказать, что иудаизм – это антинаучная система взглядов, что он опутал верующих массой ограничений, пут, правил и т.д., принижающих человека, что он культивирует нац[иональную] обособленность евреев и рел[игиозную] вражду и т.п. Вот это надо вписать в предисловие, в конце его.

Вот и все. Повторяю, книга хорошая, но требования большие, поэтому прошу меня понять правильно.

Думаю, что нужно так назвать книгу: «Иудаизм, его история и реакционная сущность»³⁰.

Привет. М. Шейнман
17/IV-1960.

В.Я. Пропп³¹ – Л.И. Емелях³²
17.X.65

Спасибо Вам, дорогая Любовь Исааковна, за Вашу книгу «Антиклерикальные движения крестьян в период первой русской революции»³³. Это – серьезный труд, настоящее исследование, и Вы легко можете себе представить, как важен он и для меня, и для наших студентов, изучающих крестьянские настроения на совершенно другом материале. Кроме того, она легко читается и очень интересна. С выходом в свет этой книги Вас можно от души поздравить.

Передайте, пожалуйста, мой привет Михаилу Осиповичу и поблагодарите его от моего имени за польскую рецензию на мои «Аграрные праздники»³⁴.

Моя мечта съездить с ним в общежитие, представить его студентам и выслушать настоящее разъяснение вопроса о религиозности и антирелигиозности русских писателей, разбилось окончательно, т.к. мне было указано, что такого рода пропаганда – дело не кафедры, а парткома (?).

А между тем студенты бредят Достоевским и гордятся тем, что он идеалист (не все, конечно).

С сердечным приветом
Ваш В. Пропп

В.Я. Пропп – М.И. Шахновичу
10.VI.67

Спасибо Вам, дорогой Михаил Иосифович, за дружеские чувства, за статью и за слова обо мне, которых я не заслужил. Статью³⁵ я прочел с большим вниманием и нашел для себя много нового. Как много у нас, при всех весьма разнообразных трудностях, было сделано! – Видно, что редактор немилосердно резал и кромсал Вашу работу – и это жаль, т.к. статья богата и интересна – даже в явно окургуженном виде она дает очень много.

Я серьезно болел (воспаление легких), сейчас я выздоравливаю, и Ваша статья помогла поднять настроение, а тем самым и здоровье.

Видно, что у Вас в заначке большая работа. Желаю Вам завершения своего творческого замысла.

Всего Вам лучшего. Всегда вспоминаю Вас хорошо. Большое Вам спасибо.

Ваш В. Пропп

Продолжение публикации в следующем номере.

¹ Публикация подготовлена в рамках проекта РГНФ 10-03-00294а.

² ПФА, Ф 221, оп.2, № 159. Л. 26-27а.

³ Бонч-Бруевич Владимир Дмитриевич (1843–1955), выдающийся знаток религиозных движений, историк и публицист. Был директором МИР с 1946 по 1955 гг., совмещая этот пост с рядом должностей в Москве, в том числе возглавляя с 1947 г. Сектор истории религии и атеизма Института истории АН СССР.

⁴ Богораз (Тан) Владимир Германович (1865–1936), выдающийся этнограф, лингвист, историк религии, основатель Музея истории религии Академии наук СССР.

⁵ Богораз В.Г. Христианство в свете этнографии. – М.; Л.: Гос. издательство, 1928.

⁶ ПФА, Ф 221, оп.2, № 159. Л. 58.

⁷ Там же. Л. 69.

⁸ Статья была опубликована позже в сокращенном виде: М.И. Шахнович. Советский историк религии В.Г. Богораз-Тан (К столетию со дня рождения) // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. – М.; Л., 1966. – С. 269–297.

⁹ Троицкий Николай Николаевич – зав. фондами МИР в 1946 г.

¹⁰ ПФА, ф. 221, оп. 2, № 166. Л. 28-29.

¹¹ Этот корпус подготовленных к печати рукописей В.Г. Богораза так и не был издан. Он хранится в Архиве ГМИР.

¹² Социал-демократические журнал «Рабочее дело» и газета «Рабочая мысль» были осуждены Лениным в работе «Что делать?» (1901) за утверждение приоритета борьбы за экономические интересы рабочего класса перед борьбой за его политические интересы. Издаваемая Лениным газета «Искра» боролась с этим т.н. «экономизмом».

¹³ ПФА, ф. 221, оп. 2, № 166. Л. 74.

¹⁴ Через 10 лет, в 1957 г., М.И. Шахнович опубликовал статью, написанную на основе упоминаемой в письме главы диссертации, но все архивные материалы, не опубликованные в официальном издании «Архив А.М. Горького», из текста были исключены по тем же соображениям, о которых речь идет в письме. См.: М.И. Шахнович. А.М. Горький о происхождении религии // В кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – Т. 1. – М.; Л., АН СССР, 1957. – С. 75-143.

¹⁵ Францев Юрий Павлович (Францов Георгий Павлович) (1903–1969) – историк и философ, партийный общественный деятель, доктор исторических наук, формально был на посту директора МИР с 1937 по 1945 г., затем перешел на дипломатическую и партийную работу; с 1964 г. – действительный член АН СССР.

¹⁶ Письмо находится в личном архиве М.И. Шахновича.

¹⁷ Письмо написано весной 1957 г., скорее всего, в апреле или в начале мая, так как первый выпуск Ежегодника Музея истории религии и атеизма, со статьей Ю.П. Францова, о верстке которой говорится в письме, был полностью подписан к печати 30 мая 1957 г. Статья называлась «Материалисты прошлого о происхождении религии» (в кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Вып. I. – М.-Л.: АН СССР, 1957. – С. 5–74). Рукопись этой статьи была послана Ю. П. Францовым М. И. Шахновичу, который составлял первый выпуск Ежегодника, вместе с сопроводительным письмом (в личном архиве М.И. Шахновича) и отзывами Ю.Я. Когана и И.А. Кривелева еще 22 декабря 1955 г.

¹⁸ «Ленинские сборники» – это собрания речей, писем, подготовительных материалов, документов, дополнявшие издания сочинений В.И. Ленина. Первый сборник вышел под ред. Л.Б. Каменева в 1924 г.

¹⁹ Францев Ю.П. Фетишизм и проблема происхождения религии. – М., 1940.

²⁰ Миф о страдающем боге: (Очерк происхождения и развития мифа). – М., 1934 (совм. с В.И. Недельским)

²¹ Францев Ю.П. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах // Советский фольклор. Вып. 2–3, 1936. – С. 159–231.

²² История философии / под ред. М.А. Дынина, М.Т. Иовчука, В.М. Кедрова, М.Б. Митина, О.В. Трахтенберга. – Т. 1. – М., 1957.

²³ Францев Ю.П. К эволюции древнеегипетских представлений о земле // Вестник древней истории. – 1940. – № 1. – С. 46–51.

²⁴ Шейнман Михаил Маркович (1902–1977), историк религии, один из основателей и руководителей Союза воинствующих безбожников. Работал в Секторе истории религии и атеизма Института истории АН СССР еще под началом В.Д. Бонч-Бруевича; в 50-60-е гг. отвечал за издательскую деятельность в области истории религии и атеизма (член ред. коллегии сб. «Вопросы истории религии и атеизма» и научно-популярной серии издательства АН СССР).

²⁵ В письме речь идет о книге, которая в первоначальной авторской версии называлась «История иудейской религии», во время редакционной работы получила рабочее название «Краткий очерк происхождения и социальной сущности иудейской религии».

²⁶ Ранович А.Б. Очерк истории древнееврейской религии. – М.: ГАИЗ, 1937.

²⁷ Имеется в виду: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей (сост. Х.Н. Бялик и И.Х. Равницкий), авторизованный пер. и введение С.Г. Фруга. – Одесса: Морим, 1910–1912.

²⁸ О Соломоне Маймоне (1751/54–1800), немецком философе еврейского происхождения, в книге тоже идет речь, но далее. Здесь ошибка в написании, явно имеется в виду Моше бен Маймон, или Маймонид (1135–1204), выдающийся еврейский средневековый философ и ученый.

²⁹ Речь идет о т.н. «трудных» местах Священного писания, выделенных еврейским мыслителем IX в. Хиви аль-Балки. См.: М.С.Беленький. Еще 40 возражений Хиви Габалки // В сб. «Вопросы истории религии и атеизма» (ред.колл.: И.А.Смирнов – отв.ред., А.А.Зимин, Ю.М. Коган, М. М. Шейнман). – № 8. – 1960 г. – С. 416–419.

³⁰ Верстка была подписана к печати 18 мая 1960 г. после внесения исправлений (некоторые замечания, все-таки, удалось «отбить»). В заглавии появилось выражение «реакционная сущность» и книга была опубликована под названием «Реакционная сущность иудаизма. Краткий очерк происхождения и классовой сущности иудейской религии». – М.; Л.: АН СССР, 1960.

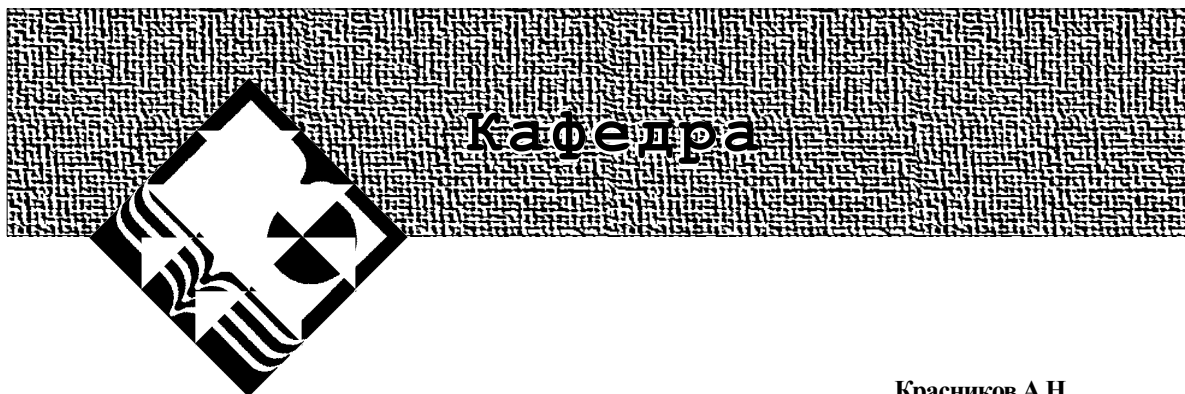
³¹ Пропп Владимир Яковлевич (1895 –1970), выдающийся филолог, фольклорист и историк культуры. В конце 20-х гг. прошлого века был учителем литературы в 102 единой трудовой школе (Ленинград); М.И. Шахнович был его учеником.

³² Емелях Любовь Исааковна (1924–1992), историк; жена М.И. Шахновича.

³³ Емелях Л.И. Антиклерикальные движения крестьян в период первой русской революции. – М.; Л.: АН СССР, 1965.

³⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). – Л., 1963. Рец.: Н. S. – «Euhemer», Warszawa. – 1965. – № 4. Рецензия была написана польским историком религии Хенриком Свенко (Henryk Swienko) (1930–1997), который дружил с М.И. Шахновичем.

³⁵ Шахнович М.И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм // В кн.: Вопросы научного атеизма. – Вып. 4. – М., 1967. – С. 242–266.



Красников А.Н.

**УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС
ПО МАГИСТЕРСКОЙ ПРОГРАММЕ
«ЭТНОГРАФИЯ И ЭТНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ»**

1) Цель изучения курса «Этнография и этнология религии»

Подготовка магистров, владеющих материалом курса, способных ставить и на высоком научном уровне решать ключевые проблемы этнографии и этнологии религии. Курс позволяет понять проблему соотношения этнографии и этнологии религии с другими религиоведческими дисциплинами, место и роль этнографии и этнологии религии в современном религиоведческом комплексе.

2) Содержание дисциплины «Этнография и этнология религии», структурированное по видам учебных занятий с указанием их объемов

Общая трудоемкость курса – 2 кредита (2 зачетных единицы)

№ п/п	Наименование тем и разделов	Всего (час.)	Аудиторные занятия (час.)		Самост. работа
			в том числе		
			лекции	семинары	
1	2	3	4	5	6
1.	Возникновение этнографии и этнологии, социальные, эмпирические и теоретические предпосылки		2		2
2.	Этнография, этнология и религиоведение		2		2
3.	Эволюционистская школа в этнографии и этнологии, ее вклад в религиоведении		4		4
4.	Критический эволюционизм в этнографии и этнологии религии		4		4

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6
5.	Культурно-историческая школа, диффузионизм в этнографии и этнологии религии		4		4
6.	Культурная антропология в США в первой половине XX в.		2		2
7.	Структурный функционализм в социальной антропологии и религиоведении		4		4
8.	Структурализм и постструктурализм в этнографии, этнологии и религиоведении		4		4
9.	Герменевтическая антропология религии		2		2
10.	Этнография и этнология религии в России в XIX – начале XX вв.		4		4
11.	Этнография и этнология религии в СССР и в постсоветской России		4		4
	ИТОГО		36		36

3) Требования к уровню освоения программы «Этнография и этнология религии»

Магистр, прослушавший курс, должен иметь четкое представление о предметной области этнографии и этнологии религии, знать историю этнографического и этнологического подходов к изучению религии, категориально-понятийный аппарат и методологию этнографии и этнологии религии, новейшие зарубежные и отечественные концепции этнографии и этнологии религии.

Программа способствует формированию следующих компетенций.

Общенаучных:

понимание целостности религиоведческого комплекса, входящих в его состав дисциплин, истории их развития, места и значения этнографии и этнологии религии в классическом и современном религиоведении;

иметь представление о предметной области этнографии и этнологии религии;
свободно ориентироваться в истории этнографических и этнологических исследований религии;
владеть категориально-понятийным аппаратом этнографии и этнологии религии;
знать основные методы, используемые в этнографии и этнологии религии;
быть знакомым с современными концепциями и достижениями этнографии и этнологии религии;

организационно-управленческих:

способность и умение организовать и вести профессионально-педагогическую работу по религиоведению, в том числе читать курс «Этнография и этнология религии»;
владение навыками научных исследований, разработки научных проектов и управления ими;

профессиональных:

владение навыками самостоятельной научно-педагогической деятельности в изучаемой области;
умение вести научно-исследовательскую работу в области этнографии и этнологии религии, достигать оригинальных результатов в этой области;
умение четко формулировать и решать проблемы, возникающие в ходе научно-исследовательской и педагогической деятельности;
умение выбирать необходимые методы исследования, модифицировать существующие и разрабатывать новые методы исследования;
умение обрабатывать полученные результаты, анализировать и осмысливать их с учетом имеющихся данных;
умение вести сбор данных с привлечением современных информационных технологий;
умение представлять итоги проделанной работы в виде отчетов, докладов, рефератов, статей, монографий, оформленных в соответствии с имеющимися требованиями;

специальных:

формирование способности оценить качество исследований в области этнографии и этнологии религии;
навыки понимания экспериментальных и наблюдательных способов проверки научных теорий;
навыки участия в работе творческих семинаров, «круглых столов», конференций по этнографии и этнологии религии;
навыки подготовки творческой работы и ее обсуждения в профессиональном сообществе.

4) Учебно-методическое обеспечение курса «Этнография и этнология религии»

а) Перечень основной и дополнительной литературы

1. Рекомендуемая литература ко всем разделам курса:

1. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999.
2. Гирц К. Интерпретация культур. – М., 2004.
3. Гирц К. Ритуал и социальные изменения // Религиоведение. – 2002. – № 2. – С. 137-156.
4. Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. – М., 1990.
5. Культурология XX век. Энциклопедия. – Т. 2. – СПб., 1998.
6. Там же. – Т. 1.

7. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. – СПб., 2002.
8. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994.
9. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 1985.
10. Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. – М., 2004.
11. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. – М., 2004.
12. Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998.
13. Народы и религии мира. – М., 1998.
14. Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М., 2006.
15. Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
16. Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М., 1998.
17. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996.
18. Рэдклифф-Браун А. Р. Метод в социальной антропологии. – М., 2001.
19. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. – М., 2001.
20. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989.
21. Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов XIX-начала XX вв. – М., 1957.
22. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990.
23. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 2005.
24. Токарев С. А. История русской этнографии. – М., 1966.
25. Благодарим судьбу за встречу с ним (о Сергее Александровиче Токареве – ученом и человеке). – М., 1995.
26. Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. – М., 1985.
27. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М., 1986.
28. Шарль де Бросс о фетишизме. – М., 1973.
29. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004.
30. Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли. – М., 2003.
31. Этнология. Учебное пособие. – М., 2006.

2. Рекомендуемая литература по отдельным разделам курса к разделу 3:

1. Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению. – М., 1998.
2. Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
3. Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989.
4. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М., 1985.
5. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М., 1986.
6. Шарль де Бросс о фетишизме. – М., 1973.
7. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004.

б) Методические рекомендации по использованию информационных технологий

используются видео- и аудиоматериалы, посвященные народам мира, их верованиям и обрядам;

для знакомства с теорией этнографии и этнологии религии используются материалы с сайтов, посвященных этнографии и этнологии религии. Большое количество литературы можно найти в Интернете под рубрикой «Anthropology of Religion».

в) *Календарно-тематический план курса, ориентированный на использование инновационных образовательных технологий*

Календарно-тематический план курса «Этнография и этнология религии»

Тема 1. Возникновение этнографии и этнологии, социальные, эмпирические и теоретические предпосылки (1 неделя)

Тема 2. Этнография, этнология и религиоведение (2 неделя)

Тема 3. Эволюционистская школа в этнографии и этнологии, ее вклад в религиоведение (3 и 4 недели)

Тема 4. Критический эволюционизм в этнографии и этнологии религии (5 и 6 недели)

Тема 5. Культурно-историческая школа, диффузионизм в этнографии и этнологии религии (7 и 8 недели)

Тема 6. Культурная антропология в США в первой половине XX в. о религии (9 неделя)

Тема 7. Структурный функционализм в социальной антропологии и религиоведении (10 и 11 недели)

Тема 8. Структурализм и постструктурализм в этнографии, этнологии и религиоведении (12 и 13 недели)

Тема 9. Герменевтическая антропология религии (14 неделя)

Тема 10. Этнография и этнология религии в России в XIX – начале XX вв. (15 и 16 недели)

Тема 11. Этнография и этнология религии в СССР и постсоветской России (17 и 18 недели)

Принципы балльно-рейтинговой системы оценки знаний слушателей по курсу «Этнография и этнология религии»

Общие положения.

1. Балльно-рейтинговая система служит способом контроля за успеваемостью слушателей и степенью усвоения ими материала, а также методом определения итоговой оценки знаний по изучаемой дисциплине.

2. Преимущество данной системы заключается в регулярности осуществляемого контроля, а также в разнообразии форм контроля, позволяющих дать наиболее объективную оценку успеваемости и итоговых знаний слушателей.

3. Данная система служит стимулом более активной работы слушателей на протяжении всего времени изучения курса.

Система оценки

Вид работы	Количество данных форм контроля в течение курса	Максимальное количество баллов	Общее количество баллов по данной форме контроля
Посещаемость	16 занятий по 2 ак. часа	1	16
Письменная контрольная работа	2	10	20
Подготовка и защита реферата	1	20	20
Коллоквиум по литературе	1	30	30
Итого:			86 баллов

Шкала оценок:

75 – 86 баллов – «отлично»;

65 – 75 баллов – «хорошо»;

43 – 65 баллов – «удовлетворительно».

Менее 43 баллов – «неудовлетворительно».

Для получения итоговой положительной оценки необходимо выполнение всех видов работ. В случае получения менее половины максимального балла по какому-либо из видов работ (например, менее 5 баллов по контрольной работе или посещения менее половины занятий, или менее 15 баллов по результату коллоквиума и т.д.) данный вид работы считается невыполненным и требуется переаттестация по данному виду работы. В случае пропусков занятий по неуважительной причине переаттестация может осуществляться в любой форме по выбору преподавателя (устное собеседование, реферат и т.д.).

з) Кейсы

Общие положения.

Кейсы – пакет приложений, обеспечивающий аналитическую проработку студентом фактического содержания курса, что должно способствовать культурологическому и методологическому осмыслению предлагаемых курсом религиозоведческих проблем.

Приложения, как правило, представлены в электронной версии и предлагаются студенту для самостоятельного изучения или для работы на семинарских занятиях.

Основные задачи кейсовой технологии – задействовать образное мышление студента и развить навыки аналитической работы, что способствует лучшему запоминанию и усвоению материала.

Отдельные темы курса в формате кейсовых приложений могут включать фактическую информацию, представленную в текстовом, графическом, числовом, а также мультимедийном виде.

В кейс входят:

1) небольшие фрагменты текста, схемы, таблицы, графики для сравнительного анализа, иллюстрации, если таковые предусматривает содержание, пояснения к рекомендуемой литературе, возможно, цитаты.

2) практические задания, составленные в соответствии с предложенным материалом, включающие анализ этого материала или поиск дополнительного (возможно, в виде упражнений).

Кейсы должны быть переданы студенту в начале читаемого курса на электронном носителе (CD-ROM) или с помощью других средств коммуникации (электронная почта, Интернет).

1). Предлагается фрагмент кейса, разработанного по магистерской программе «Этнография и этнология религии» по теме: «Эволюционистская школа в этнографии и этнологии, ее вклад в религиоведение».

Содержание темы

Основные представители эволюционистской школы в этнографии и этнологии (Л. Г. Морган, Г. Спенсер, Э. Тайлор, Дж. Фрэнзер). Методология эволюционизма. Религиоведческая проблематика в работах представителей эволюционистской школы. Проблема происхождения религии и ее первоначальной эволюции. Понятия «фетишизм», «анимизм», «тотемизм», «магия», «религия», их разработка в этнографии и этнологии религии. Теория «манизма» Г. Спенсера. Э. Тайлор о «минимуме определения религии». Дж. Фрэнзер о соотношении магии и религии. Значение эволюционистских идей для религиоведения второй половины XIX – начала XX вв.

Фрагмент текста

Идея прогрессивного развития и эволюции не нова, она имеет длительную историю. Однако вплоть до середины XIX в. она разрабатывалась главным образом в рамках философии. Принципиально новый этап в истории идеи эволюции начался с выходом в свет работы Чарльза Дарвина «Происхождение видов...» (1859), вызвавшей небывалый общественный резонанс и оказавшей огромное влияние на все отрасли научного знания. Религиоведение не было исключением, в действительности эволюционная теория внедрялась в религиоведение с большей энергией и интенсивностью, чем в какую-либо другую науку. Особенно отчетливо это проявлялось в этнографических и этнологических концепциях религии.

Этнография и этнология сформировались как самостоятельные научные дисциплины почти одновременно с религиоведением и во многом пересекались с последним, поскольку уделяли большое внимание верованиям и обрядам так называемых «примитивных народов». Еще в середине XIX в. официальная наука смотрела на этнографию и этнологию с нескрываемым презрением. С позиций научного мышления, этнографы и этнологи были «сборищем субъектов», которые что-то невнятно бормотали о змеинном и фаллическом культах, об учениях аркайтов, о десяти затерянных коленах, которые могут внезапно объявиться в самых неожиданных местах. Утверждалось, что этнографы и этнологи испытывают восхищение от нечестивых ритуалов грязных дикарей и пытаются найти рациональное объяснение тому, что в принципе не может быть объяснено. Изгнанники, отверженные, парии науки с неизбежностью попадали в эту странную компанию. Наконец, в этом сумасшествии было обнаружено рациональное зерно и даже выявлен некоторый метод. В нем содержалась идея эволюции. Признание, после многочисленных насмешек, палеолитических орудий реликтами человеческой культуры, по всей видимости, помогло этнографии и этнологии проникнуть в «священный круг» узаконенного знания. Их разработки давали обилие иллюстраций к учению Дарвина.

Теоретическое осмысление эти «иллюстрации к учению Дарвина» получили в работах Г. Спенсера, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера и других представителей эволюционистской школы в этнографии и этнологии. Рассматривая многие аспекты человеческой культуры, они со всей остротой поставили проблему происхождения и эволюции религии. Несмотря на некоторые, порой весьма существенные, разногласия при решении этой проблемы этнографы и этнологи сходились в следующем:

1. Религия не есть нечто неизменное, напротив, она закономерно изменяется, и определенным стадиям развития культуры соответствуют определенные религиозные верования и обряды.

2. В основе всех религий лежит некий «минимум» или простейшая форма религии (фетишизм, поклонение умершим предкам, анимизм, тотемизм и т.п.), изучение которой дает ключ к пониманию более сложных религиозных систем.

3. Изменения религии носят в целом прогрессивный характер, она развивается от простого к сложному или, говоря словами Г. Спенсера, «от неопределенной и неупорядоченной однородности к определенной и упорядоченной разнородности».

4. Эволюция религии есть плавный и постепенный процесс вытеснения простых верований и обрядов более сложными. Наши новейшие исследователи, подчеркивал Э. Тайлор, крепко держатся учения Пифагора о порядке, господствующем в строе Вселенной. Они утверждают вместе с Аристотелем, что в природе нет эпизодов, не связанных между собой, как это бывает в дурной трагедии. Они сходятся с Лейбницем в его аксиоме, что «природа никогда не действует скачками». Отрицание скачкообразного и подчеркивание постепенного развития религии были присущи большинству представителей эволюционистской школы в этнографии и этнологии.

5. Религиозные верования разных народов можно выстроить в один эволюционный ряд, который выглядит следующим образом: «минимум религии» – полидемонизм – политеизм – монотеизм. Примерно так же трактовалось развитие религиозных обрядов и организаций. Концепция «моноголинейной эволюции» доминировала в этнографических и этнологических концепциях религии второй половины XIX в.

Идея эволюции в различных вариациях стала неотъемлемой частью научно ориентированного религиоведения. В области истории религий ее разделяли не только исследователи первобытных верований и обрядов, но и специалисты по религиям Востока, Греции и Рима, по Ветхому и Новому Заветам, по истории христианства. О прогрессивном развитии религии говорили Ф. Макс Мюллер, К. П. Тиле, Э. Ренан, У. Р. Смит, И. Бахофен, Н. Д. Фюстель де Куланж, Ю. Вельгаузен, А. Кюэнен и др. Все крупнейшие социологи религии второй половины XIX – начала XX вв., были эволюционистами. Для них идея эволюции была не гипотезой, требующей серьезного обоснования, а самоочевидной предпосылкой исследования всех сторон общественной жизни.

В целом идея эволюции признавалась и психологами религии, хотя иногда они не уделяли ей должного внимания. Это зависело от того, как трактовались предмет и задачи психологии религии. Например, один из основателей этой дисциплины У. Джемс считал предметом своих исследований «личностную религию» и предпослал им следующее рассуждение: «Оставаясь в границах психологии, мы будем иметь дело не с религиозными учениями и обрядами, а с религиозными чувствами и настроениями. Материалом для нас послужат те субъективные явления, которые наблюдаются только на самых высоких ступенях религиозного развития, и поэтому мы обратимся к религиозной литературе, главным образом к автобиографиям людей, достигших полного самосознания. Несмотря на интерес, какой представляют происхождение и первые ступени развития какого-нибудь явления, необходимо, – чтобы оценить его значение и смысл во всей полноте, – как можно внимательнее всмотреться в наиболее законченные и наиболее выраженные его формы. Поэтому самыми важными документами для нас будут свидетельства людей, глубже других ушедших в религиозную жизнь и способных дать сознательный отчет в своих идеях и побуждениях». Подобная трактовка предмета и сознательное ограничение материала привели к тому, что У. Джемс и другие американские психологи писали главным образом о чувствах и переживаниях «религиозных виртуозов» христианского вероисповедания, а чаще всего – о религиозном опыте протестантов, проживавших в Северной Америке.

Гораздо большее распространение эволюционизм получил в европейской психологии религии, особенно в трудах В. Вундта, который уделял большое внимание сравнительным методам и эволюционистским моделям, распространенным в современной ему антропологии, для того чтобы сформировать собственный функциональный подход к изучению основ религиозного поведения. Подобно антропологам, этнологам и социологам, он разработал учение о стадиях развития человеческого сознания, к которым отнес первобытный ритуализм, тотемизм, мифы о героях и богах, гуманизм. Вообще для европейской психологии религии было характерно более широкое понимание предмета и задач исследования и привлечение для объяснения чувств, переживаний и поведения верующих людей методологии, данных и выводов смежных наук, что делало ее более восприимчивой к идее эволюции.

Философия религии XIX в. в значительной степени находилась под влиянием идей Г.В.Ф. Гегеля, великая заслуга которого состоит в том, что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т.е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и

развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития». В полемике с идеями Г.В.Ф. Гегеля складывались воззрения на религию Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Энгельса, С. Кьеркегора и других мыслителей XIX в. Они вскрывали противоречия, содержащиеся в историческом и философском синтезе Г.В.Ф. Гегеля, критиковали отдельные положения его учения, утверждали, что его система знаменует собой конец целой философской эпохи, что философствование а la Гегель больше невозможно, но никто из них не подверг сомнению идею развития. Даже самый непримиримый оппонент Г.В.Ф. Гегеля С. Кьеркегор, сделавший предметом своего рассмотрения личность и проблемы ее существования, трактовал человека как становящееся существо и выделял в его развитии, совсем по-гегелевски, три стадии: эстетическую, этическую и религиозную.

Философия религии либерального протестантизма вдохновлялась идеями Ф. Шлейермахера. Он, подобно Г.В.Ф. Гегелю, располагал религии мира на разных ступенях эволюционной лестницы, ведущей к христианству. Такой ход мысли был присущ многим либеральным теологам. Они признавали развитие религии от низших форм к более сложным, но тут же оговаривались, что высшей целью религиозного развития является христианство. Для обоснования этой идеи им приходилось пересматривать многие традиционные взгляды. «Что же делать тогда с библейским творением, с раем, с золотым веком человечества?», – вопрошал О. Пфлейдерер и отвечал на этот вопрос вполне в духе времени: «Место этой мирной идиллии занимает полуживотное начало нашего рода со всеми ужасами жестокой борьбы за существование, с длительным и трудным восхождением к человеческой культуре. Восхождение от ничтожества животной натуры к духовному освобождению, в конце концов, это более вдохновляющая идея, чем церковная догма о падении с мистических высот в пропасть испорченности!».

Конечно, не все теологи готовы были пойти на подобные уступки эволюционизму, большинство из них придерживалось теории вырождения культуры, которая позволяла сохранить в неприкосновенности библейские взгляды на происхождение человека и его первоначальную историю. И все же, это важно подчеркнуть, эволюционизм, как метод исследования, использовался не только в научном религиоведении, но и в либерально-теологических концепциях религии.

2). Практические задания, составленные в соответствии с предложенным материалом, включающие анализ этого материала или поиск дополнительного.

Задания, представленные в текстовом виде на данный момент должны быть оформлены в виде презентации. Выполнение заданий, указанных в квадратных скобках, подразумевает работу студента в самой этой презентации. По итогам работы студента презентация либо направляется преподавателю, либо является предметом совместного обсуждения на семинарских занятиях. Технические средства, обеспечивающие такую возможность, входят в задачи реализации магистерских образовательных программ инновационного типа.

Предлагается текст. Необходимо определить автора текста, название работы и раскрыть содержание данного текста в общей концепции данного мыслителя.

Первое, что представляется необходимым при систематическом изучении религии примитивных обществ, – это определение самой религии. Если в этом определении требовать для религии верования в верховное божество или суд после смерти, поклонения идолам, обычаев жертвоприношения или других каких-либо более или менее распространенных учений или обрядов, то, конечно, придется исключить многие племена из ка-

тегии религиозных. Но столь узкое определение имеет тот недостаток, что оно отождествляет религию скорее с частными проявлениями верований, чем с более глубокою мыслью, которая лежит в основе их. Целесообразнее всего будет просто принять за определение минимума религии верование в духовных существ (Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989. – С. 210).

I. Предметно-понятийная составляющая темы.

1. Основные понятия

Религия, фетишизм, магия, тотемизм, анимизм, полидемонизм, политеизм, монотеизм.

Определения понятий, предлагаемые современными специалистами в области этнографии и этнологии религии

Религия – термин, имеющий различные определения, которые обычно включают в себя ритуальные, социальные и этические элементы в сочетании с верой в невидимый мир, иногда – в богов или единое Божество.

Фетишизм – ранняя форма религиозных верований, поклонение неодушевленным предметам, которым приписывались «сверхчувственные» свойства (способность исцелять, предохранять от врагов, помогать на охоте и т.п.).

Магия – совокупность представлений и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность воздействия на людей, предметы и явления окружающего мира сверхъестественным путем.

Тотемизм – одна из ранних форм религии, главным элементом которой является вера в существование сверхъестественного родства между какой-либо группой людей (племя, фратрия, род) и определенным видом животных или растений, реже – природными явлениями.

Анимизм – вера в души и духов. В научный оборот в этом значении термин был введен Э. Тайлором для описания первобытных религиозных верований.

Полидемонизм – вера во множество самостоятельно существующих духов.

Политеизм – многобожие, поклонение многим богам.

Монотеизм – религиозные представления и учения о едином Боге. К монотеистическим религиям обычно относят иудаизм, христианство и ислам.

2. Персоналии

Л.Г. Морган, Г. Спенсер, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер.

3. Первоисточники

1. Тайлор Э. Первобытная культура. – М., 1989.
2. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М., 1985.
3. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М., 1986.
4. Шарль де Бросс о фетишизме. – М., 1973.
5. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – М., 2004.

4. Концепции

Теория существования дорелигиозного периода, теория происхождения религиозных верований из фетишизма (Ш. де Бросс), теория анимизма (Э. Тайлор), теория манизма (Г. Спенсер), теория соотношения магии и религии (Дж. Фрэзер), теория тотемизма.

5) Формы итогового, текущего и промежуточного контроля

а) контрольные работы как форма промежуточного контроля: задания, тесты

Примеры теоретических заданий по теме «Эволюционистская школа в этнографии и этнологии, ее вклад в религиоведение»:

1. Становление эволюционизма в этнографии, этнологии и религиоведении.
2. Основные признаки эволюционистской школы в религиоведении.
3. Эволюционизм исторический и философский, их сходства и различия.
4. Особенности эволюционизма в американской и европейской психологии религии.
5. Эволюционизм в либеральной протестантской теологии.

Примеры тестов к теме «Эволюционистская школа в этнографии и этнологии, ее вклад в религиоведение»

1. Эволюционизм в этнографии, этнологии и религиоведении XIX в. – это:

теория регрессивного развития;
теория кругообразного развития;
теория развития по спирали;
теория прогрессивного и монолинейного развития.

2. Теория манизма связана с термином:

манна (библейский термин);
мана (полинезийский термин);
Мани – основатель манихейства;
маны – в Древнем Риме духи предков и боги загробного мира.

3. Магия:

предшествует религии и исчезает вместе с возникновением религии;
входит составной частью во все религии;
сосуществует с религией;
находится в состоянии конфликта с религией.

4. Согласно Э. Тайлору, существование дорелигиозного периода в истории человечества:

подтверждается этнографическими данными;
опровергается ими;
является возможным;
является невозможным.

5. Теория тотемизма разрабатывалась:

Г. Спенсером;
Э. Тайлором;
Дж. Фрэзером.

б) зачет как форма итогового контроля

Примерный перечень вопросов к зачету по всему курсу

1. Возникновение этнографии и этнологии, социальные, эмпирические и теоретические предпосылки.
2. Этнография, этнология и религиоведение.
3. Методы и категориально-понятийный аппарат этнографии и этнологии религии.
4. Эволюционистская школа в этнографии и этнологии, ее основные представители.
5. Теория «манизма» Г. Спенсера.
6. Анимистическая концепция происхождения религии Э. Тайлора.
7. Дж. Фрэзер о соотношении магии, религии и науки.
8. Религиоведческая концепция Э. Лэнга.
9. Теория «динамизма» Р. Маретта.
10. Н. Зёдерблом о происхождении идеи Бога.

11. Культурно-историческая школа в этнологии, ее основные представители.
12. Методология диффузионизма и ее использование для объяснения сходства элементов разных культур.
13. Теория культурных кругов в этнографии и этнологии.
14. Теория прамонотеизма В. Шмидта.
15. Культурная антропология в США в первой половине XX в о религии.
16. Школа Ф. Боаса, ее представители о религии и мифологии.
17. Р. Лоуи, методология дескриптивизма в изучении первобытных верований и обрядов.
18. П. Рэдин, психологическая трактовка религии.
19. Формулировка идей структурного функционализма в работах А.Р. Рэклифф-Брауна и Б. К. Малиновского.
20. Постулат универсальной функциональности, трактовка религии, магии, тотемизма в структурном функционализме.
21. К. Леви-Строс, его трактовка понятия «социальная структура».
22. Цель структуралистских исследований и метода достижения этой цели.
23. Анализ структур родства, тотемизма, мифов, ритуалов, масок в трудах К. Леви-Строса.
24. Использование структуралистской методологии при изучении Ветхого и Нового Заветов.
25. Антропология религии К. Гирца и В. Тернера.
26. Предпосылки становления этнографии и этнологии в России.
27. Изучение мифологии, верований и обрядов древних славян в отечественной этнографии и этнологии религии.
28. Изучение верований и обрядов народов, населяющих Россию.
29. Изучение русской культуры, православия как важнейшего элемента русской культуры.
30. Изучение культур народов СССР в советский период.
31. Основные направления научных исследований Института этнографии АН СССР.
32. С.А. Токарев как виднейший представитель советской этнографии и этнологии религии.
33. Работы С.А. Токарева «Религиозные верования восточно-славянских народов XIX –XX вв.», «Ранние формы религиозных верований», «Религия в истории народов мира», «История русской этнографии».
34. Проблемы этнографии и этнологии религии в трудах современных отечественных ученых.

Примерная тематика рефератов, курсовых работ

1. Социальные, эмпирические и теоретические предпосылки возникновения этнографии и этнологии.
2. Этнография, этнология и религиоведение.
3. Методы, категории и понятия этнографии и этнологии религии.
4. Эволюционизм в этнографии и этнологии религии.
5. Теории происхождения религии в этнографии и этнологии религии.
6. Критический эволюционизм в этнографии и этнологии религии (Э. Лэнг, Р. Маретт, Н. Зёдерблом).
7. Культурно-историческая школа в этнографии и этнологии религии, критика эволюционизма и разработка методологии диффузионизма.
8. Культурная антропология в США в первой половине XX в.
9. Структурный функционализм в социальной антропологии и религиоведении.
10. Структурализм в этнографии и этнологии религии.
11. Интерпретативная антропология религии.
12. Отечественная этнография и этнология религии, ее основные представители и этапы развития.

13. С.А. Токарев, его вклад в отечественную этнографию и этнологию религии.

Примеры тестов к зачету

1. Кто из перечисленных ученых принимал участие в полевых исследованиях? (нужно назвать несколько персоналий):

Дж. Фрэзер;
Г. Спенсер;
Б. Малиновский;
Р. Маретт;
К. Л. Строс;
Р. Лоуи;
Э. Тайлор;
С. А. Токарев;
А. Я. Штернберг;
В. Г. Богораз-Тан.

2. Принцип «бинарных оппозиций» использовался:
представителями классического эволюционизма;
структуралистами;
этнологами-диффузионистами;
представителями ленинградской школы этнографии;
сторонниками критического эволюционизма.

3. Теория прамонотеизма утверждает, что:
в основе всех религий лежит почитание умерших предков;
«анимизм есть минимум определения религии»;
первобытным людям была присуща вера в единого Бога;
вера в единого Бога возникает только в библейских религиях.

4. Какие понятия являются общими для этнографии, этнологии и религиоведения (нужно выделить несколько понятий):

номовая общность;
совет племени;
кросс-кузенный брак;
священные места и объекты;
погребальные обряды;
брак отработкой;
табу;
промискуитет;
камлание.

5. Принцип универсальной функциональности использовался:
постструктуралистами;
представителями американской культурной антропологии;
представителями английской эволюционистской школой;
структурными функционалистами;
диффузионистами.

АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ПРОГРАММА УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

1.1. Цели и задачи учебного курса.

Подготовка по учебной дисциплине «Антропология религии» является составной частью основной образовательной программы (ООП) по направлению 031800 «Религиоведение» с присвоением квалификации (степени) бакалавра. Рабочая программа по этой дисциплине реализуется на основе требований компетентностно-ориентированного учебного плана и нацелена на приобретение студентами определенных общекультурных и профессиональных компетенций в том объеме, который задается характером проблематики, теоретико-методологическими основаниями и практико-прикладными аспектами современной теории и практики религиоведческой науки. Компетенции, на которые ориентирована рабочая программа по учебной дисциплине «Антропология религии», должны дополняться знаниями, умениями и навыками, полученными в результате обучения другим дисциплинам в рамках ООП подготовки бакалавра.

Исходя из этого, сформулированы следующие задачи и цели курса «Антропология религии» в рамках образовательного стандарта по направлению «Религиоведение».

Задачи изучения дисциплины.

Общепредметные:

расширение категориального и понятийно-терминологического аппарата; повышение уровня общетеоретической и культурной компетенций.

Специальные:

выбор необходимых методов исследования, модификация существующих и разработка новых методов, исходя из целей конкретного религиоведческого исследования;

формулировка, анализ и решение проблем, возникающих в ходе научно-исследовательской деятельности, требующих углубленных знаний в области антропологии религии.

Цель изучения дисциплины – познакомить студентов с важнейшими теоретическими и методологическими проблемами антропологии религии как одного из основных направлений религиоведения.

1.2. Требования к подготовленности обучающегося к освоению содержания учебных занятий (пререквизиты).

Дисциплина «Антропология религии» относится к профессиональному циклу учебного плана направления 031800 «Религиоведение» и является неотъемлемым компонентом совокупности учебных мероприятий (программ, практик, семинаров), самостоятельной и научно-исследовательской работы обучающихся. Она ориентирована на профессиональное и личностное становление будущих бакалавров религиоведения. Студент, обучающийся по данной дисциплине, должен иметь знания, умения и навыки, соответствующие полному среднему образованию, а также овладеть знаниями, полученными в рамках курсов первого семестра обучения. Эта дисциплина является обязательной. Форма отчетности – экзамен.

1.3. Перечень формируемых компетенций (результаты обучения).

1.3.1. Совместно с другими дисциплинами участвует в формировании следующих общекультурных базовых и профессиональных компетенций:

логически верно строить устную и письменную речь, использовать навыки публичной речи, ведения дискуссии и полемики;

владеть культурой мышления, быть способным к обобщению, анализу, восприятию информации, постановке цели и выбору путей ее достижения, быть способным анализировать мировоззренческие, социально и личностно значимые проблемы;

владеть основами методологии научного исследования, быть готовым при-

менять полученные знания и навыки для решения практических задач в процессе обучения и в профессиональной деятельности;

использовать методы и приемы логического анализа, работать с научными текстами и содержащимися в них смысловыми конструкциями;

применять навыки анализа и профессиональной аргументации в области религиоведения;

использовать приемы и методы устного и письменного изложения базовых религиоведческих знаний;

применять навыки использования информационных технологий в составлении библиографических обзоров;

использовать основные методы и принципы религиоведческих исследований;

участвовать в научно-исследовательской деятельности в составе творческого коллектива;

использовать основные приемы и методы педагогики и психологии и владеть методиками организации и проведения учебного процесса в преподавании дисциплин религиоведческого цикла.

1.3.2. В рамках курса решается задача формирования у студентов следующих навыков и умений:

знание истории становления и развития антропологии религии, ее основных теоретических школ и направлений, в том числе в отечественном религиоведении;

знание основных направлений современного антропологического изучения религии;

знание и умение оперировать терминологическим аппаратом антропологии религии;

знание основных методов и техник антропологического исследования религиозности и повседневных религиозных практик;

знание этики антропологического исследования религии;

умение применять методологические принципы антропологического религиоведения в собственных исследованиях.

1.4. Перечень и объем активных и интерактивных форм учебных занятий.

Семинары, коллоквиумы, доклады, презентации самостоятельной работы (не менее 50% аудиторной работы).

1.5. Организация учебных занятий

1.5.1. Трудоемкость, объемы учебной работы и наполняемость групп обучающихся.

Код модуля в составе дисциплины, практики и т.п.	Аудиторная учебная работа учащихся (в часах)									Самостоятельная работа (в часах)						трудоёмкость (в зач. ед.)
	лекции	семинары	консультации	практические занятия	лаб. работы	контрольные работы	коллоквиумы	в т.ч. текущий контроль	промежуточная аттестация	под руководством преподавателя	в присутствии преподавателя	в т.ч. с использованием метод. материалов	в т.ч. текущий контроль	промежуточная аттестация	объем активных и интерактивных форм учеб. занятий	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
<i>Очная форма обучения</i>																
Б.3.4	12	20	4	12		8	8			32		32				
															116	4

1.5.2. Виды, формы и сроки текущего контроля успеваемости и промежуточной аттестации.

Занятия проводятся в группе до 20 чел. 4 ч. в неделю в течение второго семестра обучения в лекционной, семинарской форме, а также в форме практических занятий. В качестве текущего контроля успеваемости используются тесты, коллоквиумы, короткие эссе; итоговая аттестация по курсу – экзамен, который принимается в устной форме, в виде ответа на вопросы, указанные в билете.

Код модуля в составе дисциплины	Итоговая аттестация		Текущий контроль	
	виды	сроки	формы	сроки
очная форма обучения				
БЗ.4	Устный экзамен	В период сессии с 25.05-25.06	Коллоквиумы	30,36 недели
			Написание реферата и выступление с докладом на тему прочитанных текстов (объем – 5000-6000 знаков):	28 неделя
			Написание реферата и выступление с докладом на тему прочитанных текстов (объем – 5000-6000 знаков):	31 неделя
2 семестр			Написание эссе на тему прочитанных текстов (объем –4000-5000 знаков):	33 неделя
			Контрольные работы в форме тестов	27, 30, 34, 35 недели
			Написание заключительной письменной работы (20-25 тыс.знаков)	37 неделя

1.6. Структура и содержание учебных занятий (темы дисциплины, их краткое содержание и виды занятий).

Модуль 1. Теоретический.

Тема 1. Антропология религии как наука (лекция – 2 ч., самостоятельная работа – 4 ч.).

Антропология религии в системе наук о религии (социология, феноменология, психология и история религий). Этнология, этнография, фольклористика и антропология религии. Личность исследователя в изучении религиозности иных культур. Этика антропологического исследования.

Тема 2. Проблема происхождения религии в истории и антропологии религии (лекция – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Проблема первобытного мышления и теории происхождения религии. Первобытная культура и религия. Символическое значение погребений и первобытного искусства. Проблема ранних форм религии. Становление антропологического изучения религии и проблема происхождения религии. Архаический тип культуры и религии эпохи цивилизаций.

Тема 3. Антропологические определения религии (семинар – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Э. Тайлор: анимизм – «минимум религии». Р. Кодрингтон: формула «манатабу». Р. Маррет. Представление о священном; священное как сила. Дж. Фрэзер о магии и религии. Э. Дюркгейм: коллективные представления и религия; священное и мирское; тотемизм как форма социальной организации. М. Мосс: дар и религия. Дюркгейм и Мосс о происхождении и значении архаических

форм классификаций. Б. Малиновский: религия как культурная привычка. Религиозное сознание и проблема вербализации религиозного опыта (Р. Отто, К. Юнг, М. Элиаде). Религия как система символов культуры (К. Гирц, М. Спиро).

Тема 4. Религия и религиозность (лекция – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Религия и повседневность. Мироощущение, мировосприятие, мировоззрение. Религия и категории культуры. Символизм. Народная религиозность. Повседневные религиозные практики и современные трансформации религии. Религиозные представления и народная этика.

Тема 5. Мифологическая и религиозная картины мира (лекция – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Священное и мирское. Пространственные и временные характеристики универсума и человеческой деятельности. Понятие центра и периферии. Мировая ось, вертикальное и горизонтальное членение пространства. Космогоническая и эсхатологическая мифологии. Цикличность и линейность времени. «Золотой век» и «вечное возвращение». Табу и ритуальные запреты. Сакрализация власти.

Тема 6. Этологический и социобиологический подходы к изучению религии (лекция – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Этология как наука. Учение об агрессии и этология человека (К. Лоренц). Теория ритуала как фактора канализации агрессивности и страха (И. Эйбл-Эйбесфельдт). В. Буркерт: «Происхождение священного: следы биологии в ранних религиях» (1996). Проблема биологических оснований жертвоприношений, ритуалов избегания, инициаций, гадательной практики. Современный эволюционизм и антропология религии (С. Атран).

Тема 7. Ритуал как научное понятие и социальная реальность (семинар – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Что такое ритуал. Типы ритуалов (А. Ван Геннеп; Э. Дюркгейм; Э. Гофман, В. Тэрнер). Ритуальный символизм. Классификационная структура ритуального процесса. Структурно-функциональные теории ритуала (А. Рэдклифф-Браун). Коммуникативные теории ритуала (А. Юбер, М. Мосс, Э. Лич). Когнитивная теория ритуальных действий (Т. Лоусон, П. Бойер, Р. Макколей).

Тема 8. Семантический анализ религии (лекция – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Метафора и ее роль в создании языковой картины мира. Метафоризация и формирование мифологии. Язык и мифологическая модель мира. Мифология и фольклор. Реконструкции мифологической семантики современными семиотическими методами. Проблема естественности религиозных идей (С.Э. Гатри). Когнитивный аспект религиозного символизма (П. Бойер).

Тема 9. Символические аспекты телесности (семинар – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Понятия «техники тела» и «хабитус» (М. Мосс.). Тело как источник символизации и классификации (К. Леви-Строс, К. Гирц.). Бинарные структуры и дихотомия правое-левое/жизнь-смерть/мужское-женское. Ритуальная чистота и нечистота, чистота и опасность (М. Дуглас). Лиминальность (В. Тернер).

Тема 10. Жизнь и смерть в религиях (семинар – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Рождение и смерть. Смерть как религиозный феномен и социальное событие. Выражение чувств и его ритуализация. Обряды инициаций. Смерть как обряд перехода. «Иной» мир и ритуальные способы коммуникаций с ним.

Тема 11. Изучение измененных состояний сознания (семинар – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Шаманизм как система психотехники. Три направления изучения ИСС: культурное и социальное значение ИСС в рамках традиционных или синкретических религий (Э. Бургиньон); влияние наркотических веществ–галлюциногенов на формирование анимистических представлений и шаманизм (У. Ла Баре, Ж. Сискинд); изучение физиологии человека и ИСС.

Тема 12. Магия (колдовство) в народной культуре (семинар – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Социальные функции магии в традиционном обществе. Колдовство и власть. Магия и религия (Дж. Фрэзер, Э. Дюркгейм, М. Дуглас). Магические действия как элемент ритуала. Знахарство. Изучение феномена колдовства в современной исторической науке. Психология колдовства, «ведовские» процессы.

Тема 13. Гендерные исследования в антропологии религии (семинар – 2 ч., самостоятельная работа – 8 ч.).

Гендерное измерение проблем антропологии религии. Мужское и женское. Образ женщины в религиях. Богини-«воительницы» и богини-«резидентки». Отношение к женщине в религиях мира. Анализ женской религиозности.

Модуль 2. Практический (практические занятия – 12 ч.).

Тема 14. Методология и методы проведения эмпирического антропологического исследования религиозного сообщества.

Понятия «насыщенное описание» и «интерпретация культур». «Культурные институты» и «культурные практики». Описание культурных институтов и понимание «культурных смыслов». Описание «действия» и «поведения» (бихевиоризм и культурная антропология).

Правила построения исследовательской программы. Стадии исследования и качественные методы. Включенное наблюдение и его ограниченность. Полевые интервью, их направленность и специфика. Биографический метод. Экспертные интервью. Способы применения этих методов и границы их применимости. Анализ документов: критерии отбора документального материала, способы анализа, исследовательское предназначение. Определение истинности полученных данных. Обработка результатов. Выводы.

Раздел 2. Обеспечение учебных занятий

2.1. Перечень материально-технического обеспечения, необходимого для реализации курса.

аудитория для занятий, оборудованная компьютерами, видеопроектором, экраном, средствами звуковоспроизведения и имеющая доступ к сети Интернет;

копировальная техника: принтер и сканер.

2.2. Методическое обеспечение самостоятельной работы.

2.2.1. Самостоятельная работа студентов в рамках дисциплины «Антропология религии» является важным компонентом обучения, приобретения общекультурных и профессиональных компетенций, предусмотренных основной образовательной программой и рабочей программой учебной дисциплины.

В состав методического обеспечения самостоятельной работы входят программа дисциплины и планы семинарских занятий, примерные вопросы для промежуточной аттестации (экзамена), методические указания по подготовке докладов, рекомендации по использованию информационных технологий и написанию письменных работ.

К самостоятельной работе студентов относятся:

написание рефератов или эссе на тему прочитанных текстов (объем – 6000 знаков);

написание контрольных работ в форме тестов;

написание заключительной письменной работы (20-25 тысяч знаков);

практические занятия под руководством преподавателя по изучению методологии и методики проведения эмпирического антропологического исследования религиозного сообщества (используются видео фильмы и Интернет, музейные экспозиции и фонды).

Самостоятельная работа студентов без участия преподавателя составляет 64 ч.

2.2.2. Требования к письменным работам.

Реферат представляет собой изложение взглядов автора того или иного труда по определенному вопросу. Реферат должен иметь введение, основную часть и заключение. Необходимо излагать взгляды автора своими словами и

избегать цитат, более длинных, чем 5-6 строк. Цитаты должны выделяться курсивом и иметь сноску на страницу источника.

Эссе должно быть построено следующим образом: введение, содержащее постановку проблемы; основная часть, в которой самостоятельно на основе прочитанной литературы раскрывается поставленная проблема; заключение, в котором формулируются общие выводы. Цитаты должны выделяться курсивом и иметь сноску на страницу источника.

Итоговая письменная работа (итоговое эссе или реферат) должна быть построена следующим образом: оглавление; введение, в котором сформулированы цель и задачи работы, ее практическая значимость, обзор литературы по рассматриваемой проблеме и подходам к ее решению; основная часть, имеющая четкую структуру из озаглавленных разделов и параграфов; заключение, содержащее основные выводы. Итоговая письменная работа является отчетной формой обучения студентов с элементами самостоятельного научного исследования. Изложение материала в этой работе должно быть последовательным и логичным. Особое внимание следует обратить на логические переходы от одного раздела к другому, от параграфа к параграфу. Текст работы должен продемонстрировать:

- знакомство автора с основной литературой вопроса;
- умение выделить проблему и определить методы ее решения;
- умение последовательно изложить существо рассматриваемых вопросов;
- владение соответствующим понятийным и терминологическим аппаратом;
- определенный уровень языковой грамотности, включая владение функциональным стилем научного изложения.

2.2.3. Список рекомендуемой литературы по курсу.

Учебники.

Религиоведение / под. ред. М.М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2006.

Хрестоматии.

Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. – М., 1994.

Религия и общество. Хрестоматия. – М.: Аспект-Пресс, 1996.

Антология исследований культуры. Т. 1. – СПб.: Университетская книга, 1997.

Религиоведение. Хрестоматия. – М.: Юрайт, 2001.

Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. Хрестоматия. – М.: Смысл, 2001.

Источники.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Асадемия-центр, 1995.

Ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: Восточная литература, 1999.

Гирц К. Интерпретация культур. – М.: РОССПЭН, 2004.

Дуглас М. Чистота и опасность. – М.: Канон-пресс, 2000.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Социология религии: классические подходы. Хрестоматия. – М., 1994.

Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество. Хрестоматия. – М., 1996.

Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. – М.: Восточная литература, 1996.

Жирар Р. Насилие и священное. – М.: НЛО, 2000.

Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М.: ОГИ, 2003.

Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. – М.-СПб.: Университетская книга, 2002.

Крёбер А. Л. Избранное: Природа культуры. – М.: РОССПЭН, 2004.

Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. Психологический очерк. – М.: Прогресс, 1977.

Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. – М.: Когито-центр, 1997.

Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства. – М.: Республика, 2000.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-пресс, 1994.

Леви-Стросс К. Мифологии. Т.1. Сырое и приготовленное. Т. 2. От меда к пеплу. – М.-СПб.: Культурная инициатива; Университетская книга, 2000.

Леви-Строс К. Деяния Асдиваля // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – М., 1986. – С. 35–76.

Леви-Строс К. Тотемизм сегодня // Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 37–110.

Лоренц К. Обратная сторона зеркала. – М.: Республика, 1998.

Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. – М.: Восточная литература, 2001.

Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М.: Рефл-бук, 1998.

Малиновский Б. Научная теория культуры. – М.: ОГИ, 1999.

Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. – М.: РОССПЭН, 2004.

Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. – М.: РОССПЭН, 2004.

Мосс М. Общество, обмен, личность. – М.: Восточная литература, 1996.

Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000.

Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.

Рэдклифф-Браун А. Метод в социальной антропологии. – М.: Канон-пресс, 2001.

Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в первобытном обществе. – М.: Восточная литература, 2001.

Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Восточная литература, 1989.

Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. – М.: РОССПЭН, 2004.

Уорнер У. Живые и мертвые. – М.-СПб.: Университетская книга, 2000.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1930.

Эванс-Причард Э. Э. Колдовство, магия и оракулы у азанде // Магический кристалл. – М.: Республика, 1994. – С. 30–83.

Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. – М.: Восточная литература, 2003.

Ресурсы сети Интернет:

Информационно-образовательный портал www.auditorium.ru

Электронная библиотека www.ihtika.net

Электронная гуманитарная библиотека <http://www.gumfak.ru/>

Электронная гуманитарная библиотека <http://www.gumer.info>

2.2.4. Примерный перечень вопросов к экзамену по дисциплине.

антропология религии как наука;

проблема происхождения религии в истории и антропологии религии;

антропологические определения религии;

религия и религиозность;

представление о «священном»;

ритуал как научное понятие и социальная реальность;

семантический анализ религии;

этологический и социобиологический подходы к изучению религии;

символические аспекты телесности;

представление о жизни и смерти в религиях;

изучение измененных состояний сознания;

колдовство в народной культуре;

гендерные исследования в антропологии религии;

методология и методы проведения эмпирического антропологического исследования религиозного сообщества.

Раздел 3. Краткие методические указания для преподавателя

Антропология религии изучает разнообразные формы религиозной жизни человека, сравнивая религиозные верования и практики в различных культурах в диахроническом и в синхроническом аспектах, то есть «как живую дея-

тельность и как продукт прошлого» (Ф. Соссюр). Одной из главных методологических проблем антропологии религии является вопрос о возможности универсального определения религии. На протяжении многих десятилетий исследователи предлагали различные критерии определения религии.

В 1966 г. американский антрополог Клиффорд Гирц, рассматривавший религию как своеобразный символический культурный код, предложил определение религии, которое стало весьма популярным, так как не было редукционистским (то есть сводящим религию к какой-то иной реальности), но, тем не менее, определяло ее сущность: «Религия – это система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих, устойчивых настроений и мотиваций посредством формирования представлений об общем порядке бытия, она придает этим представлениям такой ореол подлинности, что возникшие настроения и мотивации кажутся единственно реальными». Современные антропологические исследования, опирающиеся на признание любой культурной системы как самодостаточной и равновесной другим системам ценностей, подчеркивающие единство религиозного этоса и религиозного мировоззрения, позволили взглянуть на многообразие религий по-новому.

Как известно, существующие религии включают в себя не только системы религиозных представлений, выраженные в священных текстах и догматических конструкциях, но и практики повседневной жизни, нередко по своему идейному смыслу и внутренней логике далеко отстоящие от этих конструкций или даже противоречащие им. Формы религиозности, связанные с субъективными аспектами веры и неофициальной религиозной практикой, распространенные, прежде всего, в малообразованной низовой социальной среде, в современной антропологии религии получили название «народная религиозность» (ранее использовался термин «народная религия»). Употребление в этом случае понятия «религиозность» подчеркивает проявляющуюся в этом феномене субъективность религиозной повседневной деятельности и индивидуально-специфическое отношение к священному, связанное с религиозным опытом верующего индивида.

В рамках различных письменных религий возникают особые простонародные формы представлений и действий, с одной стороны, безусловно, противоречащие так называемой официальной, или церковной, «интеллектуальной» религиозности, а с другой, – оказывающие огромное влияние на религиозную культуру того или иного общества в целом. Эти представления и практики, по преимуществу, имеют неинституционализированный характер, однако со временем могут настолько распространиться и укорениться, что приобретают необходимую институционализацию и даже легитимируются на официальном церковном уровне; иногда же они воплощаются в формы самостоятельных и даже оппозиционных религиозных институтов. В религиях, имеющих как письменную, так и устную, «высокую» и простонародную традицию, возникает своеобразный «коктейль» представлений, в котором пытаться выделить «ингредиенты» можно лишь методом интеллектуальной деконструкции, настолько плотно в народном сознании перемешивается традиционное, и, условно говоря, «новое», т.е. принесенное письменной культурой. Народную религиозность отличает соединение того, что именуют «суеверием», с официальными обрядовыми предписаниями и нормами; в ней ярче всего проявляется национальная и социально-историческая окрашенность той или иной конфессии (хотя она может иметь и вообще внеконфессиональный характер).

Антропологические исследования того, что иногда называют «народной редакцией» той или иной религии (например, «народное православие»), подразумевают как диахронические исследования (т.е. историю повседневности) на базе архивных источников, так и изучение религиозности на основе экспедиционных (полевых) материалов, но при анализе и того и другого используются новейшие теоретические положения и методологии социальных наук. Не следует думать, что изучение народной религиозности ограничивается лишь воссозданием прошлого; напротив, изучение современного состояния народной религиозной культуры представляет огромный интерес и привлекает ис-

следователей как в России, так и за рубежом. Отличительной особенностью народной религиозности является сведение догматически и символически сложных представлений к простым, понятным, обыденным. В народном сознании происходит опредмечивание «священного» – оно воплощается в мирские образы и действия, поэтому общение со священным (сверхъестественным) может сопровождаться умиловительными приношениями по принципу «ты – мне, я – тебе» в виде пестрых тряпочек, денег, пирогов, полотенец и т.п. Среди объектов поклонения могут быть как официально закрепленные, так и местные святыни, среди которых и могила почитаемого человека, и чудотворная икона, и дерево, уцелевшее при пожаре, и родник или речка, и камень с отпечатком ступни и т.п. Иногда святому или даже самому Богу (как у Стены Плача в Иерусалиме) пишут записочки с просьбами о помощи.

Народная религиозность представляет собой своеобразный вариант преломления догматически оформленной официальной религиозной системы, пропущенной через призму традиционных верований, имеющих порой архаическое происхождение. В результате этого возникает особая простонародная религиозная система, по-своему организующая и регулирующая деятельность человека. Подобно любой другой религиозной системе, она формирует мировоззренческие установки и мотивации: определяет членение времени, создавая календарь; характеризует пространство, в том числе мир иной; придает значение рождению и смерти, свадьбе и похоронам, труду и праздности – т. е. всему тому, что включается в понятие «повседневная жизнь».

Занятия по дисциплине «Антропология религии» должны способствовать получению обучающимися знаний в области этого наиболее динамично развивающегося направления современного религиоведения.

Программа составлена на основе Федерального образовательного стандарта по направлению «Религиоведение» (бакалавриат) третьего поколения, в котором дисциплина «Антропология религии» входит в состав базовых курсов профессиональной подготовки. В Санкт-Петербургском государственном университете этот курс в течение последних 7 лет преподавался как специальный в рамках ФГОС «Религиоведение» второго поколения. С 2011 г. дисциплина «Антропология религии» является базовым курсом профессиональной подготовки в рамках стандарта СПбГУ по ООП «Религиоведение» (бакалавриат).



**Резолюция Второй конференции Российского сообщества преподавателей
религиоведения (Санкт-Петербург, 2-4 июня 2011 г.)**

С середины XX в. существует Международная ассоциация истории религий (IAHR), объединяющая в своем составе религиоведов из разных стран мира. В начале 90-х гг. для участия в этом международном сообществе в Советском Союзе была создана Ассоциация советских историков религии, председателем которой был избран член-корр. Академии наук, д-р ист. н. А.И. Клибанов. Однако она фактически существовала только на бумаге.

В 2006 г. по инициативе крупнейших российских специалистов в области религиоведения, среди которых были заведующие кафедрами религиоведения и философии религии четырех университетов, представляющие «Российское сообщество преподавателей религиоведения», руководители академических институтов и учреждений культуры, было восстановлено участие отечественных специалистов в деятельности Международной ассоциации истории религии. Правопреемницей Советской ассоциации была признана Российская ассоциация истории религии, почетным президентом которой был избран академик А.О. Чубарьян, а секретарем проф. М.М. Шахнович.

Последние пять лет показали, что наиболее удобной и плодотворной формой объединения исследователей религии в нашей большой стране является деятельность локальных и региональных центров, а также профессиональных и молодежных объединений исследователей религии. Активно действуют: наиболее крупное объединение – «Российское сообщество преподавателей религиоведения» при УМО по философии и религиоведению; научные религиоведческие центры в Московском и региональных институтах Российской Академии наук, прежде всего в Екатеринбурге; в Российской Академии государственной службы; в Государственном музее истории религии. Создан и активно работает религиоведческий центр «РелигиоПолис», молодежные общества и ряд других ассоциаций. Большую работу по объединению исследователей религии ведет журнал «Религиоведение», внесенный в список ВАК.

В то же самое время международное религиоведческое сообщество активно выражает желание сотрудничать с российскими учеными не только на персональном уровне, но и на уровне национального религиоведческого объединения. Проф. М.М. Шахнович была избрана в исполнительный комитет Международной ассоциации истории религий, что является безусловным свидетельством такой заинтересованности.

Для активизации международной деятельности российских религиоведов необходимо вывести имеющуюся ассоциацию из так называемого «спящего состояния». Это откроет новые перспективы для развития более тесного сотрудничества между российской и международной ассоциацией, связанные не только с поддержкой участия, прежде всего, молодых ученых в международных конференциях, но и с возможностью совместной работы в международных проектах, коллективных монографиях и публикациях в рецензируемых международных религиоведческих журналах.

Поэтому, сохраняя имеющийся статус российской ассоциации в Международной ассоциации истории религий (IANHR), мы производим ее внутреннюю реструктуризацию, позволяющую сделать ее, во-первых, более открытой, а во-вторых, более соответствующий современному состоянию российского религиоведения.

Ассоциация получает новое название – «Ассоциация российских религиоведческих центров», а ее координирующим органом становится Управляющий Совет, включающий представителей наиболее влиятельных религиоведческих центров страны. Позиция Почетного президента ассоциации сохраняется.

Важнейшими направлениями работы Ассоциации и Управляющего Совета на ближайшие полтора года становятся подготовка и проведение Первого конгресса российских исследователей религии в 2012 г. в Санкт-Петербурге на базе Государственного музея истории религии.

Управляющий Совет Ассоциации российских религиоведческих центров в составе:

проф., д-р филос. наук А.П. Забияко (зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, сопредседатель Сообщества преподавателей религиоведения, гл. редактор журнала «Религиоведение»); канд. ист. наук А.В. Муравьев (старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, Москва); проф., д-р филос. наук Е.А. Степанова (главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН, Екатеринбург); доц., канд. филос. наук Е.А. Терюкова (зам. директора по научной работе Государственного музея истории религии, Санкт-Петербург); проф., д-р филос. наук М.М. Шахнович (зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, сопредседатель Сообщества преподавателей религиоведения); проф., д-р филос. наук В.В. Шмидт (Российская Академия государственной службы, Москва); проф., д-р филос. наук Е.С. Элбакян (профессор Академии труда и социальных отношений, Центр религиоведческих исследований «РелигиоПолис», Москва); проф., д-р филос. наук И.Н. Яблоков (зав. кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета, сопредседатель Сообщества преподавателей религиоведения).

Почетный президент Ассоциации – академик РАН А.О. Чубарьян (директор Института всеобщей истории РАН, Москва).

Секретарь Ассоциации – профессор М.М. Шахнович (зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета).

Казначей Ассоциации – профессор Е.С. Элбакян (профессор Академии труда и социальных отношений, Центр религиоведческих исследований «РелигиоПолис», Москва).

Первый конгресс российских исследователей религии состоится в ноябре 2012 г. в Санкт-Петербурге. Название конгресса – «РЕЛИГИЯ В ВЕК НАУКИ».

Заявки на организацию секций и «круглых столов», а также заявки на выступления будут приниматься оргкомитетом и программным комитетом начиная с 1 октября 2011 г. Информация будет опубликована на сайтах журнала «Религиоведение», Государственного музея истории религии, на портале «ReligioPolis» и др., а также появится в соответствующих рассылках.

**Resolution of the meeting of the Association of Russian Centers for Study of Religions
(Saint-Petersburg, June 4, 2011)**

Summary:

To strengthen the international activities of Russian scholars in the field of religious studies we stop the so-called «dormant» status of the membership of Russian association in International Association for the History of Religions (founded in 2006).

Maintaining the existing position in IAHR of the Russian Association, we produce the internal restructuring of it. Association gets a new name – the Association of Russian Centers for Study of Religions, which allows it to be, firstly, more open, and secondly, a more appropriate to the current state of the study of religions in the large country of Russia with different local, regional, professional and youth associations of scholars in this field.

The coordinating body of the Association now is the Governing Council, comprising representatives of the most influential centers of religious studies of the country. The position of Honorary President of the Association remains.

The major focus of the Association and the Governing Council over the next year is the preparation of the First Congress of Russian scholars in the field of religious studies in 2012 in Saint-Petersburg at the State Museum of the History of Religion.

The Governing Council of the Association of Russian Centers for Study of Religions includes:

Professor Andrey Zabiako (Head of the Department of Religious Studies, Amur State University, Editor in chief of the journal «Study of Religion», Blagoveschenk-on-Amur); Doctor Alexey Muraviev (Senior Researcher, Institute of General History, Moscow); Professor Ekaterina Elbakyan (professor of the Academy of Labour and Social Affairs, the Center for Religious Studies «ReligioPolis», Moscow); Professor Elena Stepanova (Chief Researcher, Institute of Philosophy and Law of Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg); Doctor Ekaterina Teryukova (Deputy Director of the State Museum of History of Religion, Saint-Petersburg); Professor Marianna Shakhnovich (Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint-Petersburg State University); Professor William Schmidt (Russian Academy of State Administration, Moscow); Professor Igor Yablokov (Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Moscow State University).

Honorary President of Association – Academician Alexander Chubarian (Director of the Institute of General History, Moscow)

Secretary of the Association – Professor Marianna Shakhnovich (Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint-Petersburg State University)

Treasurer of the Association – Professor Ekaterina Elbakyan (professor of the Academy of Labour and Social Affairs, the Center for Religious Studies «ReligioPolis», Moscow)

The first congress of Russian scholars of religion will take place in November 2012 in Saint- Petersburg. The title of the Congress is «RELIGION IN THE AGE OF SCIENCE».

Organizing committee and program committee will be ready to receive applications for the organization of sections and round tables, as well as applications for presentations since October 1, 2011. Information will be posted at the sites of the journal «Study of Religion», State Museum of the History of Religion and the portal «ReligioPolis», also it will appear in the respective lists.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ РОБЕРТА ЛАНГЕРА

Langer, Robert: Pīrān und Zeyāratgāh: Schreine und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier im neuzeitlichen Iran (Acta Iranica 48). – Leuven/Paris/Walpole, MA: Peeters 2008. XVII+708 S. Mit einem Bilder-DVD. 97,00 €. ISBN 978-90-429-2193-1.

Исследование немецкого ориенталиста и этнолога Роберта Лангера *Pīrān und Zeyāratgāh: Schreine und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier im neuzeitlichen Iran* (Пирь и зейараты: Алтари и места паломничества заратуштрийцев в современном Иране) было опубликовано в серии *Acta Iranica* в 2008 г.

Выполненная в лучших традициях западной ориенталистики, работа представляет собой более чем семисотстраничный труд, великолепно изданный в бельгийском издательстве «Пеетерс». Спустя один год после защиты одноименной инаугурационной диссертации на звание доктора философии Гейдельбергского университета (2002) исследование было отмечено первым призом министерства культуры и исламского направления ИРИ. К работе приложен DVD-диск, содержащий фотографии мест паломничества, религиозных специалистов, кроме того, отдельных объектов и надписей.

Первые два термина в названии монографии являются зороастрийскими авторитетами, которые используются исключительно среди зороастрийцев Ирана и чужды парсийскому зороастризму.

Не считая предисловия, технических примечаний, включающих заметки о транскрипции и различных традиций календарного времяисчисления, текст разделен автором на пять смысловых частей:

(1) Введение (стр. 7-20), где обсуждается предмет исследования, конструируется историография исследования, описываются характер источников, а также дальнейшее содержание основных блоков работы, проблемы и цели;

(2) Структура и компоненты заратуштрийских алтарей в Иране (стр. 29-192). В этой концептуально важной для целого исследования теоретической части Лангер делает попытку создать подробную таксонометрическую картину пиров, исходя из анализа множества исторических, архитектурных, когнитивных, социальных и ритуальных параметров. Так, Лангер предлагает пути возможной типологизации мест паломничества, разрабатывая специальный «архитектонико-топографический» критерий, включающий персональные, локальные, транслокальные, региональные, трансрегиональные и виртуальные пирь. В заключение исследователь рассматривает тему в компаративном ключе, пытаясь ответить на вопрос, каковы различия между заратуштрийской и ярковыраженной мусульманской традицией паломничества к святым местам, анализируя терминологию, топографию, архитектурную репрезентацию, финансирование и использование последних в ритуальных или др. целях;

(3) Общая документация иранско-заратуштрийского инвентаря (стр. 197-656), систематизированная по географическому принципу, с учетом исторически сложившихся провинций Ирана, является самой объемной главой работы Лангера, где подробно зафиксированы 106 пиров и зейаратов на территории Ирана (большой частью находящиеся в местах концентрации зороастрийских поселений в Йазде и Кермане), увиденные и проанализированные автором во время полевых исследований. Собственный материал Лангера дополняет уже известные европейские и иранские научные описания;

(4) Результаты (стр. 659-662); эта глава контрастирует с предыдущей, являясь, пожалуй, самой сжатой. Она представляет основные выводы о структурах алтарей и паломнических сооружений и их значение;

(5) Список литературы (стр. 665-708), включающий среди прочего большое количество современных иранских публикаций.

Лангер приходит к заключению, что пиры и зейараты являются одними из центральных элементов формирования религиозной идентичности иранских зороастрийцев. Кроме того, влияние паломнических практик распространяется на парсов и западные диаспоры посредством религиозного туризма – например, к таким крупным трансрегиональным ритуальным центрам как Пир-е Сабз вблизи Йазда.

Данная работа будет интересна не только специалистам, занимающимся зороастризмом, но и исследователям религиозных меньшинств в исламских культурах. Полевой материал и разработанный в рамках работы типологический растр могут быть использованы для сравнительного изучения мест паломничества в других культурах и религиях.

CONTENTS

10 Year's Anniversary of Our Journal	3
--	---

History of Religions

<i>Iliya S. Vevyurko</i> , The pre-existent Christ in Psalm 71 of the Septuagint	4
--	---

Being the main subject of the early Christian theological conversation, a belief in Christ who pre-existed as Divine being before his incarnation, is rooted in the ancient Old Testament exegesis as well as in the intertestamental religious literature. The first known written translation of the Bible made in Greek, the Septuagint (III-II c. BC) may be considered as one of the most important witnesses of Hebraic messianic hopes during the age of Hellenism.

Key words: Bible, Christ, Septuagint, messianism, Judaism, Hellenism.

<i>N.V. Shaburov</i> , Hermeticism in the eyes of christian theologians in IV-V centuries	11
---	----

The article is dedicated to the reflection in the texts written by Christian authors of the attitude to hermeticism. The author turns to the texts of the three Christian theologians (Lactantius, Augustin and Kirill of Alexandria). The author of the article reveals in Christian texts similarities and differences of the attitude to hermeticism.

Key words: Christianity, hermeticism, theology, antiquity, philosophy, mythology.

<i>Ksenia P. Trofimova</i> , Cosmological elements (components) in Rroma religious concepts	21
---	----

This article is an attempt to represent schematically the foundations of the cosmology which is typical for various Rroma groups. Such a reconstruction is based on the hypothesis that the invariant cosmological concepts could be explicated from the particular complexes of beliefs and rites of the religious traditions that have common cultural basis.

Key words: Rroma religion, cosmology, syncretism, multiculturalism, structure.

Religions of the East

<i>Pavel V. Basharin</i> , To Express Inexpressible (Shath as Pattern of Paradoxical Thinking)	34
--	----

The present paper examined the phenomenon of ecstatic expressions (*shathiyat*) in Sufi tradition. The pattern of shath assumes the refusal of mind. The seeker who went into ecstasies and uses *shathiyat* shows that his nature was completely dissolved in God. *Shathiyat* are pronounced on behalf of God. The main problem is represented by expressions that have not ecstatic character, but are classified as *shathiyat* in the Sufi tradition.

Key words: ecstatic expressions, al-Hallaj, Ruzbihan Baqli, ecstasy, intoxication, *da'wa*, *iltibas*, *takfir*, *zandaka*.

<i>Nadezhda N. Trubnikova</i> , the Renewal of Japanese Buddhism beginning (12 th -13 th c.): the Vinaya Restoration Movement	46
---	----

The article discusses the movement for the restoration of monastic discipline in Japanese Buddhism in 12th-13th cent. - the premises and the first steps in the work of Jichihan (1089-1144) and Gedatsubō Jōkei (1155-1213). The appendix contents Jōkei's «Gedatsu-shōnin kairitsu kōgyō gansho» translated into Russian.

Key words: Japanese Buddhism, Vinaya, Jichihan, Jōkei.

Comparative Religion Studies

<i>Mohammad Reza Zakerabbasali, An Introduction to the Comparative Study of Religions in Explaining Punishment</i>	55
--	----

Comparative Theology is a modern science which has flourished since last century and has attracted the attention of the researchers. Although Muslims have been the founders of this science, the western researchers have taken special measures and tried to improve and expand this science. The goal of comparative study of religions is to examine and compare religions thoughtfully and impartially beside each other so that the followers of religion become closer to each other. Comparative theology has numerous Fields and sub-fields among which we can refer to comparative criminal laws of religions and of course less attention has been paid to them. Therefore, religion experts should try to achieve this goal.

Key words: religion, Comparative Study of Religions, Criminal Laws of Religions, Fields of Comparative study of Religion, theology.

Philosophy of Religion

<i>Ivan P. Davydov, Functional Analysis of Religion</i>	61
---	----

The article is dedicated to contemporary problems of functional analysis of religion in the Sociology of Religion and Social Anthropology. The author suggests to add five narrowly-specialized functions of religion, that are soteriological, ritualisating, sacred cosmisation, prophetic, culpabilisation, as they characterise religion itself, and not some parareligious social phenomenon, to the traditional list of seven functions of religion, adopted by Moscow school of Religious Studies. The latter are namely these: compensatory, communicatory, regulatory, integrating and disintegrating, transmitting of culture, legitimizing and dislegitimising. The author's concept is based on the works of Igor Yablokov, Franz-Xaver Kaufmann and Robert K. Merton.

Key words: Methodology of religious studies, functionalism, structure-functional approach, functional analysis of religion, functions of religion, functions of the philosophy of religion, ritualisation, prophetism, sacred cosmisation, culpabilisation.

<i>William W. Schmidt, Sign and Symbol in Religion and Society as a Problem of Interinstitutional Dialogue</i>	69
--	----

The paper concerns with the problem of traditional religious systems' profanation in the process of their conversion into quasi-religious forms (generally, the civil religion) in postmodern world. The author discusses the concomitant process of desacralization of axiological and semiotic systems and comes to a conclusion about the degradation of classic existence model (which is wrongly considered as civilizations' collision) and the ontological emptiness of such quasi-religions, which cause the deification of simulacra and put the world into a cosmocentric chaos, confirmed by the metaphysics of cratocratism.

Key words: sign, symbol, State and Church relations, axiology, value, ontology, civil religion, semiotics, desacralization, postmodernism, quasy-religion, cratocentrism, simulacra.

Religious Philosophy

<i>Kirill I. Nikonov, Contemporary Theology of Religions: Anthropological Aspects of Interreligious Dialog</i>	75
--	----

The paper deals with anthropological aspects of the religious studies in the modern philosophical theology. The study of discussions in contemporary catholic and protestant theology allows saying that in the theology of religion there are four models of religious interrelations – inclusivist dialogical optimism and realism, exclusivist realism and pessimism – in coordination with anthropological maximalism and minimalism.

Key words: anthropology of religions, exclusivism, inclusivism, interreligious dialog, religious studies, philosophical anthropology, philosophical theology, theology of religions.

<i>Zinaida P. Trofimova, Unitarian ideas of W.E. Channing.</i>	<i>83</i>
--	-----------

The article is concerned with study of W.E. Channing's (1780-1842) religious, literary and political ideas. The author examines the development of his thoughts on relation of man to God and nature, on the autonomy of individual.

Key words: religion, unitarian, church, transcendentalism, liberalism, puritanism.

Phenomenology of Religion

<i>Andrey P. Zabyako, Phenomenology of Religion (part 3)</i>	<i>88</i>
--	-----------

The paper concerns with genesis and methodology of phenomenology of religion. The author focuses his attention on the debates about the object, the subject and the status of the phenomenology of religion in the world of science.

Key words: religion, study of religion, phenomenology of religion, comparative religion, sacred, phenomenon.

<i>Elizabete Taivāne, The World Community for Christian Meditation: Transformation of Doctrine and Practice in the Contemporary Western Christianity (phenomenological explication)</i>	<i>95</i>
---	-----------

In the situation of crisis of contemporary Western spirituality various revitalistic movements emerge inside Roman-Catholic and Protestant Churches. The article is dedicated to such a movement called The World Community for Christian Meditation. The movement has become rather popular all over Europe from the beginnings of 90ies. Christian meditation came to Latvia about four years ago provoking a great resonance in the academic and church circles. Although the founders of the community apply for the return to the cradle of Christian contemplative tradition, they perform a profound transformation of Christian doctrine and practice according to Hindu and Buddhist patterns.

Key words: Christian Meditation, John Main, Laurence Freeman, revitalistic movements, Western Church.

Sociology of Religion

<i>Salamat U. Dushenbiev, in Modern Kyrgyzstan: Status and Problems</i>	<i>107</i>
---	------------

The article investigates the development of Islam in Kyrgyz Republic in conditions of independence. Over 20 years of independence, there have been fundamental changes in all spheres of society, including religion.

The article based on factual materials identifies the main patterns and trends of the Islamic religion, which is showing the basic, traditional religion in Kyrgyzstan. Studying process of development Islam in Kyrgyzstan in modern conditions suggests that this process can be described as reislamization, which is the continuing development of Islam in new historical conditions. Moreover, reislamization involves a process of modernization, struggle between developing Islam and pre-Islamic polytheistic cults, national customs and traditions, as well as trends and other religions, particularly Christianity.

The author concludes that in the country the process of islamization of population grows very fast, struggle of new Islam with old from the ideological plane turns to more radical methods and techniques. There are observed all signs of radicalization and politicization of Islam. The transition of ethnic Muslims to other religions become widespread and gradually it is turning to a factor threatening state and national security, all these and other issues put new challenges before the government and population of Kyrgyzstan.

Key words: Kyrgyz Republic, islam, reislamization, modernization, traditions and customs, pre-islamic faiths, ahmadiya, bahaism, the politicization of religion, religious extremism, tolerance.

History of Religion Studies

Igor N. Yablokov, Study of Religion and History of Study of Religion. Discussions in Russian Literature 127

The object of Study of Religion differs from the one of History of Study of Religion. The first is religion itself, while the second is developing knowledge of religion. The History of Study of Religion gives the researchers of religion some «lessons», including the ones of: 1) object and structure of Study of Religion; 2) correlation between Philosophy of Religion and Study of Religion; 3) correlation between empiric and theoretic knowledge; 4) secular and confessional Study of Religion; 5) preserving the historic memory during the process of study the religion..

Key words: Study of Religion, History of Study of Religion, «the lessons» of History of Study of Religion, Russian Study of Religion, the fazes of Russian Study of Religion development.

Ekaterina S. Elbakyan, The Phenomena of Soviet Study of Religion 141

The article considers premises, problems and progress of religious studies in Russia, also the historiography of the proceeding well known soviet scholars is brought up, and periodization of religious studies in Russia. The author analyzes basic phases and tendencies of the academic study of religion in Russia in soviet period. Academic religious studies, its orientation and branches are analyzed as well. The author formulates objectives which are facing modern religious studies in Russia.

Key words: Religious studies in USSR, Russian religious studies, atheism, academic religious studies, sociology of religion, psychology of religion, philosophy and history of religion.

Roman A. Kobyzov, Study of Religion on Pages of Scientific and Theoretical Journal «Study of Religion (Religiovedenie)». The Journal's 10 years' Anniversary Dedication 163

The author considers themes, structures, contents and authorship of the materials presented in scientific and theoretical journal «Study of Religion (Religiovedenie)» in 2001-2011 years. In article quantitative and qualitative factors (the amounts rubrics, scientific qualification and geography of the authors and etc.) are compared. The paper sums up the 10 years' activity of the journal.

Key words: Study of religion, «Religiovedenie», journal, themes, rubrics, articles, authors, research centre.

Archive

On the study of folklore, ethnography and history of religion (Letters to the Mikhail Shakhnovich). *Publ. and comm. by Marianna Shakhnovich*. 171

The publication of letters and some archival material relating to correspondence of M. Shakhnovich in 1940-1960's opens up the unknown pages of the history of ethnography, folklore and religious studies in Russia

Key words: history of religious studies, folklore studies and ethnography; V.G. Bogoras, V.D. Bonch-Bruевич, Y.P. Frantsev, V.J.Propp, M.I.Shakhnovich, M.M. Sheinman.

Cathedral

Alexander N. Krasnikov, The Program for the Educational Magister Discipline «Ethnography and Ethnology of Religion» 180

The educational program of discipline «Ethnography and Ethnology of Religion» according to new standards of educational programs in Russian higher education system is given in paper.

Key words: ethnography, ethnology of religion, educational programs, study of religion in Russian education system.

Marianna M. Shakhnovich, The Program of the Educational Discipline «Anthropology of Religion» 193

The educational program of discipline «Anthropology of Religion» according to new standards of educational programs in Russian higher education system is given in paper.

Key words: anthropology of religion, educational programs, study of religion in Russian education system.

Score

Resolution of the meeting of the Association of Russian Centers for Study of Religions (Saint-Petersburg, June 4, 2011) 202

To strengthen the international activities of Russian scholars in the field of religious studies we stop the so-called "dormant" status of the membership of Russian association in International Association for the History of Religions (founded in 2006). Maintaining the existing position in IAHR of the Russian Association, we produce the internal restructuring of it. Association gets a new name - the Association of Russian Centers for Study of Religions, which allows it to be, firstly, more open, and secondly, a more appropriate to the current state of the study of religions in the large country of Russia with different local, regional, professional and youth associations of scholars in this field. The coordinating body of the Association now is the Governing Council, comprising representatives of the most influential centers of religious studies of the country. The position of Honorary President of the Association remains. The major focus of the Association and the Governing Council over the next year is the preparation of the First Congress of Russian scholars in the field of religious studies in 2012 in Saint-Petersburg at the State Museum of the History of Religion.

Key words: Association of Russian Centers for Study of Religions, study of religion in Russia.

Anna Tessmann, Review of a Book by Robert Langer 205

The review of the book written by the German ethnologist Robert Langer «Pīrān und Zeyāratgāh: Schreine und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier im neuzeitlichen Iran» (2008), devoted to altars and sacred places of the Zoroastrians in modern Iran.

Key words: Zoroastrians, modern Zoroastrianism, Iran, altar, sanctuary, Robert Langer.