



Study of Religion («Religiovedenie»)
Academic and theoretical journal
Four volumes/year

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

Editorial board:	International Council:
I.L. Alekseev	A.P. Derevianko (Russia)
I.P. Davydov	M. Godelier (France)
P.V. Basharin	T. Jensen (Denmark)
I.Ya. Kanterov	T. Bubik (Czech Republic)
Yu.A. Kimelev	Wang Yulang (PRC)
N.L. Muskhelishvili	Sh.N. Virani (Canada)
E.V. Orel	A. Lavrillier (France)
N.N. Trubnikova	G. Lacaze (France)
S.V. Filonov	T. Musch (Germany)
N.V. Shaburov	K. Runge (Germany)
M.M. Shakhnovich	H. Hoffmann (Poland)
I.N. Yablokov	

Founders:
Amur State University
with participation of
the Faculties of Philosophy
of Moscow State University
and St. Petersburg State University

Editorial offices:

of. 107, build. 7, 21
Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
Russia, 675027

of. G-502, GSP-1, 1
Leninskie Gory,
Moscow,
Russia, 119991

E-mail: sciencia@yandex.ru
<http://www.amursu.ru/religio>

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662 Выходит 4 раза в год Key title: Religiovedenie

3
2018



Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет
А.П. Деревянко (Россия)
М. Годелье (Франция)
Т. Йенсен (Дания)
Т. Бубик (Чехия)
Ван Юйлан (КНР)
Шафик Н. Вирани (Канада)
А. Лаврилье (Франция)
Г. Лаказ (Франция)
Т. Муш (Германия)
К. Рунге (Германия)
Х. Хоффман (Польша)

Редакционная коллегия
И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
Н.Л. Мухелишвили
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

С О Д Е Р Ж А Н И Е

История религии

Шнайдер Л.В. Социокультурный статус женщины в христианстве второго века.....5
Чирков Н.В. Развитие концепции взаимосвязи инкультурации христианства и культуры нехристианских народов в послесоборный период РКЦ.....11

Религии России

Бутов И.С., Томин Н.В. Обновления икон на историческом фоне.....20

Религии Востока

Лепехова Е.С. Проблема посвящения первых буддийских монахинь в Японии.....35
Уймина Ю.А. Буддизм и тантра как источники осознанности и тотальности в учении Ошо.....46

Антропология религии

Винокурова И.Ю. Христианство и мифоритуальный комплекс в народной медицине вепсов.....53

Философия религии

Чо Сунквон. Структура силлогизмов в книге «Вопросы царя Милинды».....64
Аринин Е.И., Маркова Н.М. Образы «религиозного образования» в России как имплицитный феномен (религиоведческий анализ).....71
Боков Г.Е. Православное богословие в современной России об академической науке и светском образовании.....83

Религиозная философия

Сенько Н.А. Духовно-академический теизм и славянофильство: становление и сопоставление религиозно-философских воззрений.....95
Зубковская А.А. Религиозная философия постмодернизма о секуляризации и «постхристианской религиозности».....104
Слепцова В.В. Основные элементы теории М.М. Каплана.....110

Социология религии

Симонов И.В. Религиозная ситуация в Нижегородской области: аналитический обзор.....117

Психология религии	
Мухелишвили Н.Л., Базлев М.М. О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы.....	128
Шмельфениг О.В. О личном опыте постижения религиозно-философских текстов.....	140

К сведению авторов.....	152
Оформление подписки	154

Адрес редакции журнала:
675027, Амурская область, г. Благовещенск,
ул. Игнатьевское шоссе, 21,
Амурский государственный университет,
корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение»

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

Сайт журнала: <https://religio.amursu.ru>

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

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

ISSN 2072-8662

Quarterly journal

Key title: Religiovedenie

3
2018



Editor in Chief
Andrey P. Zabiako

Executive Editor
Ekaterina S. Elbakyan

International Council
Anatoly P. Derevianko (Russia)
Maurice Godelier (France)
Tim Jensen (Denmark)
Tomas Bubik (Czech Republic)
Wang Yulang (PRC)
Shafique N. Virani (Canada)
Alexandra Lavrillier (France)
Gaëlle Lacaze (France)
Tilman Musch (Germany)
Konstanze Runge (Germany)
Henryk Hoffmann (Poland)

Editorial Board
I.L. Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davidov
I.Ya. Kanterov
Yu.Ya. Kimelev
N.L. Muskhelishvili
E.V. Oryol
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

C O N T E N T S

History of Religion

- Lidiya V. Schneider.** Socio-Cultural Status of Woman in the Christianity of the 2nd Century.....5
Nikolai V. Chirkov. Development of the Concept of the Relationship between Inculturation of Christianity and Culture of non-Christian Nations in the Post-Synodal Period of the Roman Catholic Church....11

Religions of Russia

- Ilya S. Butov, Nikita V. Tomin.** Icons Renewals on Historical Background.....20

Religions of the East

- Elena S. Lepekhova.** The problem of Initiation of the First Buddhist Nuns in Japan.....35
Yulia A. Uimina. Buddhism and Hindu Tantra as the Sources of Mindfulness and Totality in Osho's Teaching.....46

Anthropology of Religion

- Irina Yu. Vinokurova.** Christianity and Mythoritual Complex in Vepsian Traditional Medicine.....53

Philosophy of Religion

- Cho Sungkwon.** The Structure of Syllogisms in the "Milinda's Questions" Book.....64
Evgeniy I. Arinin, Natalia M. Markova. Images of "Religious Education" in Russia as an Implicit Phenomenon (Religious Analysis).....71
German E. Bokov. Orthodox Theology in Contemporary Russia on Academic Science and Secular Education.....83

Religious Philosophy

- Natalia A. Senko.** Spiritual and Academic Theism and Slavophilia: Formation and Comparison of Religious and Philosophical Views..95
Anastasya A. Zubkovskaya. Religious Philosophy of Postmodernism on Secularization and "Post-Christian Religiosity".....104
Valeriya V. Sleptsova. Basic Elements of the Theory of M.M. Kaplan.....110

Sociology of Religion

- Igor V. Simonov.** Religious Situation in Nizhny Novgorod Region: Analytical Review.....117

Nikolay L. Muskhelishvili, Mikhail M. Bazlev. On the Visions in the «Spiritual Diary» of Ignatius of Loyola.....	128
Oleg V. Shimelfenig. On the Personal Experience of Comprehending Religious and Philosophical Texts.....	140

Information for authors	153
Subscription	155

Address of the editorial office of the journal:
of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe shosse, the Amur State University,
Blagoveshchensk, the Amur Region, Russia, 675027

The journal is included in the "List of leading peer-reviewed scientific journals and editions, approved by the Higher Attestation Commission for publishing the works required for academic degrees" by the decision of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The journal is also included in the Russian Science Citation Index.

The journal's website: <https://religio.amursu.ru>

The editorial board's opinion can not coincide with opinion of authors of articles. Reviews of articles are sent at the request of authors, manuscripts are not given back.



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.5-10

Шнайдер Л.В.

Социокультурный статус женщины в христианстве второго века

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию вопроса о месте, роли и статусе женщины в христианской общине второго века. На основании литературных свидетельств апологетов и критиков христианства обозначенного периода автор приходит к выводу о важном участии женщин в христианской миссии. Христианская проповедь провозгласила равенство мужчин и женщин (Гал. 3:28) в доктринальном отношении, а это, в свою очередь, привело к изменению положения женщины в рамках дихотомии общественное/мужское – частное/женское: отныне женщина играла важную роль в публичном пространстве христианской общины. Более того, изменения коснулись и частной жизни женщины. Автор предлагает рассмотреть, как раннехристианский аскетизм повлиял на выбор женщиной брачной или безбрачной жизни и, тем самым, вызвал конфликт с обычным идеалом женской идентичности и поведения. Автор оспаривает утверждение о том, что замужняя женщина, в отличие от незамужней, будучи заключённой в рамки патриархального семейного союза, утрачивала возможность для проявления активной религиозной позиции. Напротив, она становится активным миссионером в частном, домашнем пространстве. Проводимая христианством идея о преодолении мужского и женского реализовывалась также на уровне организационной и социальной практики общины. В этой связи необходимо описать социокультурные роли христианских женщин второго века, речь пойдёт о служении вдов, девиц, диаконов. В связи с начавшимся процессом институционализации Церкви только эти три служения сохранили своё значение и были оформлены в институты. Таким образом, автор приходит к заключению о том, что христианство существенным образом изменило жизнь женщины в частном и публичном пространстве, но не произвело женской эмансипации в полной степени и не разрушило традиционное для античного общества гендерное дифференцирование социального пространства.

Ключевые слова: женщина, христианство, христианская апологетика, женские служения, дихотомия общественное/мужское – частное/женское, социальные роли женщин



Lidiya V. Schneider

Socio-Cultural Status of Woman in the Christianity of the 2nd Century

Abstract. This article deals with the problem of the place, role and status of woman in Christian community of the second century. Based on the literary evidence of the apologists and critics of Christianity of the designated period, the author comes to the conclusion that women's role in the Christian mission was of great importance. Christian discourse proclaimed equality of men and women (Gal. 3:28) in doctrinal aspect, and that led to a change in the status of woman within public/male – private/female dichotomy: hence woman played an important role in the public space of the Christian community. Moreover, changes concerned also private life of a woman. The author explores how early Christian asceticism influenced women's choice between marriage or celibate life and thereby caused the conflict with usual ideal of female identity and behavior. The author disputes the assertion that a married woman, unlike an unmarried one, being imprisoned in the framework of a patriarchal family union, was losing the opportunity to manifest an active religious position. On the contrary, she became the active missionary in private, household space. Christian idea of overcoming male and female was implemented also at the level of organizational and social practice of community. In this regard it is necessary to describe socio-cultural roles of Christian women of the 2nd century: ministry of widows, virgins, deaconesses. In connection with the inceptive process of institutionalization of the Church only these three ministries kept the value and were institutionalized. Thus, the author comes to the conclusion that the Christianity essentially changed woman's life in private and public space, but did not produce full women's emancipation and did not destroy gender differentiation of social space, traditional for antique society.

Key words: woman, Christianity, Christian apologetics, female ministries, public/male – private/female dichotomy, social roles of women

Шнайдер Лидия Владимировна – аспирантка кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; 119192, г. Москва, Ломоносовский проспект, 27, к. 4; lida_shnaider@mail.ru

Lidiya V. Schneider – Postgraduate student at the department of Philosophy of Religion and Religious Studies of Lomonosov Moscow State University; build. 4, 27 Lomonosov prospect, Moscow, 119192; lida_shnaider@mail.ru

Совершенно очевидно, что феминизм открыл перспективы для новых исследований в рамках социальных и гуманитарных наук. В этом контексте весьма интересной и вместе с тем малоизученной в отечественной исследовательской литературе представляется тема роли и статуса женщины в социально-культурном пространстве христианства II века. Мы сознательно ограничиваем тему этими временными рамками «века апологетов», поскольку именно в этот период основные тенденции в отношении женщин, обозначенные в I веке, получают пересмотр в связи с начавшимся процессом институционализации Церкви.

Отметим, что в своих рассуждениях на данную тему мы исходим из тезиса о существовании в античном обществе пространственного дифференцирования, связанного с полом. Разумеется, надо учитывать специфику конкретного региона, ведь мир античного Средиземноморья не был гомогенен, а состоял из региональных культур, во многом отличных друг от друга. Поэтому мы можем говорить о том, что местные культуры были патриархальны в разной степени. Но все же и на символическом уровне, и на уровне конкретных ежедневных действий женщина была связана с частной областью дома отца, а затем своего мужа. Итак, мужчине принадлежало общественное пространство, а женщине – частное.

Как отмечает отечественный историк-антиковед И.С. Свенцицкая, положение женщин изменилось в первые века нашей эры, и связано это с распадом семейных связей и желанием женщины играть самостоятельную роль в жизни общества [Свенцицкая, 1995, 156–157]. Стремления женщин не находили полного самовыражения и наталкивались на традицию недопущения их к активному участию в социальной, политической и религиозной жизни общества. На этом историческом фоне христианская практика призыва женщин была нетрадиционной и подрывавшей существующие патриархальные структуры [Александр, 2005, 430; Schüssler Fiorenza, 1983, 121].

Первый вопрос, который встаёт перед исследователем данной темы, – это вопрос о численности женщин в раннехристианской общине. Американский социолог религии Родни Старк полагает, что именно женщины были более восприимчивы к христианской проповеди, обращение среди них случалось гораздо чаще, чем среди мужчин [Stark, 1995, 233]. И поскольку нет никаких статистических данных о гендерном составе ранних христианских общин, подтверждение тезису о преобладании женского элемента обычно находят в литературных источниках II века. Речь идёт в данном случае о сочинениях античных критиков христианства, которые заявляют, что по большей части новообращённые в христианской общине представлены женщинами¹. Стоит отметить, что свидетельства идейных противников христианства могут быть как субъективно тенденциозными, так и объективно беспристрастными.

Христианская религия значительным образом изменила частную жизнь женщины. Дело в том, что христианство, терпимо относившееся к браку, но вместе с тем придававшее высокое значение женскому целомудрию, по сути, развило мощную критику социальной системы воспроизводства Римской империи, согласно которой предназначение женщины заключалось в деторождении². Христианские апологеты II века с особенной энергией утверждают ценность девственности и сексуального воздержания³, которые были отметкой исключительной близости к богу⁴ и маркером разграничения с языческим миром на символическом уровне⁵.

В римской религии девственность не имела личного характера, это состояние было вызвано общественными религиозными потребностями. А тип христианской девушки, выбравшей путь безбрачия, свидетельствует о двух принципиально новых смыслах: во-первых, отныне у женщины появилась большая свобода относительно собственного тела, и, во-вторых, брак для женщины не есть необходимое,

единственно нормальное состояние, вне которого она теряет своё значение. Деннис Макдональд, американский исследователь раннего христианства, полагает, что привлекательность раннего христианства для женщин была связана со свободами, предлагаемыми в безбрачии, которое он определяет как «контркультурную силу в патриархальном обществе»⁶. Бесспорно, христианство освобождает незамужнюю женщину от социальных ограничений языческого общества, ведь теперь она может отказаться от брака и деторождения, может позволить себе жить в одиночестве, с родителями или в женской общине. Отсюда напрашивается вывод о том, что незамужние женщины, приобретая независимость в вопросе выбора брачной или безбрачной жизни, вступают в конфликт с обычным идеалом женской идентичности и поведения, тогда как замужние женщины остаются заключёнными в рамки патриархального семейного союза⁷. Однако данный вывод не исчерпывает всей сложности вопроса о положении замужней христианки.

В данном отношении особой представляется ситуация, когда брак был заключён между христианкой и язычником. Если Павел признаёт смешанные браки (1 Кор. 7: 12–16), то уже во II веке явно слышатся голоса против такого семейного союза, особенно громким среди всех был голос африканского апологета Тертуллиана⁸. К тому же были случаи-исключения из общего правила, предписывающего не разводиться с супругом-язычником. Один из таких описан греческим апологетом Иустином во «Второй апологии».

Иустин пишет о римской женщине, которая присоединилась к христианскому вероучению и имела в своём сердце желание обратить своего мужа. Под влиянием советов друзей, убеждавших, что ещё есть надежда на перемены в супруге, женщина отказалась от своего намерения расторгнуть брак, но в конечном счёте сообщение о недостойном поведении мужа заставило её искать развода [Иустин, 1995a, 105–108]. В основе желания этой женщины прекратить супружеские отношения с мужем-язычником лежит особая религиозная чувствительность. Из текста апологии становится ясно, что она стремится избежать любой ассоциаций с языческим миром. Иустин описывает особое беспокойство женщины: разделяя с мужем-язычником стол и кровать, она «сделается участницей его нечестия». Эту схожую мысль высказывал позднее Тертуллиан, писавший, что женщина, «угождая язычнику, поневоле сама станет язычницей» [Тертуллиан, 1994a, 341]. Также нельзя не отметить справедливое суждение известного американского антиковеда Питера Брауна о том, что «Вторая апология» показывает сильное влияние христианского аскетизма на расторжение брачных союзов с язычниками [Brown, 1988, 34].

Однако простым разводом история, рассказываемая Иустином, не заканчивается. Свидетельство о расторжении брака приводит в движение спровоцированный бывший мужем христианки юридический конфликт, в ходе которого несколько христиан были осуждены на смертную казнь. Данный отрывок из апологии Иустина уникален тем, что он содержит описание того, как религиозное преобразование женщины, состоящей в браке с неверующим, могло вызвать насилие над христианами. И особо интересно, что это насилие простирается далеко за пределы домашнего хозяйства, выходит из частной сферы в публичную. Конечно, не каждая христианка могла позволить себе развод с неверующим супругом, ведь в истории Иустина речь идёт о зажиточной женщине, но вместе с тем она даёт основание для заключения об исторической роли замужних христианок. Во-первых, женщина, которая состоит в браке с неверующим, становится, по выражению канадского исследователя раннего христианства Маргарет Макдональд, «тихим евангелистом» [Macdonald, 1996, 182], она – активный миссионер в частном пространстве; во-вторых, такая женщина становится яркой иллюстрацией угрозы языческому обществу.

Христианство установило новую модель религиозной партиципации женщин, дало им возможность выйти за пределы дома и играть публичную роль в социальном и религиозном пространстве. Это утверждение в полной мере относится к женщинам евангельского и апостольского повествования, женщинам, выполняющим функции религиозного лидера общины, проповедника, учителя. Со временем публичного пространства для выражения женщиной своего религиозного энтузиазма становится все меньше, но нельзя сказать, что женщина вовсе исключается из

активной жизни общины. Речь идёт, в частности, о служении вдовы, девственницы и диакониссы.

В Новом Завете вдовы фигурируют не только как женщины, находящиеся на материальном попечении общины (Деян. 6:1, 9:39), но и как женщины, имеющие определённое служение (1 Тим. 5:3–16). Такая вдова избиралась общиной из числа женщин и должна была соответствовать определённым требованиям: возрастом не менее 60 лет, отказавшаяся от второго брака, воспитавшая детей, принимавшая странников. Её служение состояло в активной молитвенной практике, благотворительности, духовном наставлении женщин. Сложно говорить о степени участия вдов в церковных службах. Так, Ипполит Римский писал, что, поскольку вдова не выполняла литургических обязанностей, она назначалась устно, а не через рукоположение [Ипполит Римский, 1970, 286], а, например, в Северной Африке, согласно Тертуллиану, вдовы, как и девственницы, фигурировали в литургической практике⁹.

На основании всех фрагментов из Нового Завета и апологетической литературы II века, касающихся описания жизни девушек, выбравших безбрачный образ жизни, едва ли можно говорить об особом служении девственниц в рамках христианской общины. Эти авторы пишут скорее об особой индивидуальной религиозной практике девушек-христианок. Институт девственниц складывается лишь в начале III века, о чем свидетельствует Тертуллиан¹⁰. Ординация над девственницей не совершалась, вместо этого она давала публичную клятву хранить целомудрие всю свою жизнь¹¹. На символическом уровне девственница, основное служение которой заключалось в церковной молитве, сочеталась браком с Христом, отсюда обычай ношения покрывала [Тертуллиан, 1994а, 336; 1994в, 303].

Вряд ли можно говорить о существовании женского диаконата как структурно организованного института в христианском сообществе I – II веков, поскольку статус диаконисс был определён позднее, в конце III века, «Апостольской дидаскалией». Но это вовсе не значит, что до этого времени служения диаконисс не было как такового. Так, в Послании к Римлянам мы встречаем первое конкретное упоминание женщины-диакониссы по имени Фива (Рим. 16:1–2). Единственный источник II века, в котором возможно упоминаются диакониссы, – письмо Плиния Младшего к императору Траяну, в котором он сообщает, что «счёл необходимым под пыткой допросить двух рабынь, называвшихся служительницами (ministrae)» [Письма, 1982, 205]. Вполне возможно, что эти две девушки не были рядовыми членами христианской общины, а выполняли обязанности диаконисс¹². На эту мысль наводит тот факт, что латинское «ministra» использовалось для обозначения женского культового служения.

Заключение. Тон античного общества во многом был изменён идеями и идеалами христианства – религии, пусть не радикальным, но существенным образом изменившей жизнь женщины. Христианство предложило новое понимание женственности, свободной от исключительно биологического определения¹³, новые социальные роли. Но вместе с тем повторяющийся призыв к женскому «молчанию в церкви» (1 Кор. 14: 34–35, 1 Тим. 2: 11–12) ударил, в первую очередь, по тем социальным ролям, в которых женщина могла быть равной мужчине или выше него, – это роли лидера общины, проповедника, учителя. По мере институционализации и инкультурации Церкви в античное общество эти харизматические служения вытесняются в пространство еретических общин¹⁴. В этом отношении служения вдов, девственниц и диаконисс, сохранившие своё значение в рамках Церкви, были «молчаливыми». Речь идёт в данном случае об ограничении религиозной деятельности женщин в публичном пространстве. Таким образом, христианство не произвело женское освобождение в полной степени, но предложило различные способы реализации женщины в рамках социального пространства общины, причём выбор той или иной социальной роли оставался за женщиной.

Библиографический список

1. Александр, М. Женщины в раннем христианстве / М. Александр; пер. с англ. И.А. Школьникова // История женщин на Западе: в 5 т. Т.1: От древних богинь до христианских святых; пер. с англ. / под ред. П. Шмитт Паттель. – СПб.: Алетей, 2005. – С. 420–456.
2. Афинагор. Прошение о христианах / Афинагор // Сочинения древних христианских апологетов / введ., пер. с др.-греч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с др.-греч., введ., коммент., библиогр. и указ. А.Г. Дунаева. – СПб.: Алетей, 1999. – С. 53–92.
3. Ипполит Римский. Апостольское предание / Ипполит Римский; пер. с лат. Свящ. П. Бубуруза // Богословские труды. – М.: Издание Московской патриархии. – 1970. – № 5. – С. 283–296.
4. Иустин. Вторая апология / св. Иустин Философ и Мученик // Творения / пер. с др.-греч., введ. и примеч. прот. П. Преображенского. – М.: Паломник, 1995. – С. 105–121.
5. Иустин. Первая апология / св. Иустин Философ и Мученик // Творения / пер. с др.-греч., введ. и примеч. прот. П. Преображенского. – М.: Паломник, 1995. – С. 31–104.
6. Минуций Феликс. Октавий / Минуций Феликс // Сочинения древних христианских апологетов / введ., пер. с др.-греч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского; сост., общ. ред., пер. с др.-греч., введ., коммент., библиогр. и указ. А.Г. Дунаева. – СПб.: Алетей, 1999. – С. 226–271.
7. Ориген. Против Цельса / Ориген; пер. с др.-греч. Л. Писарева // Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб.: Библиополис, 2008. – С. 404–790.
8. Письма Плиния Младшего: Книги I–X / Плиний Младший; пер. с лат. – М.: Наука, 1982. – 408 с.
9. Свенцицкая, И.С. Женщина в раннем христианстве / И.С. Свенцицкая // Женщина в античном мире: Сб. статей. – М.: Наука, 1995. – С. 156–167.
10. Тертуллиан. К жене / Тертуллиан; пер. с лат. Э. Юнца // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Стоярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 334–342.
11. Тертуллиан. К язычникам / Тертуллиан; пер. с лат. И. Маханькова // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Стоярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 37–82.
12. Тертуллиан. О молитве / Тертуллиан; пер. с лат. Н. Шабурова // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Стоярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 294–306.
13. Тертуллиан. О поощрении целомудрия / Тертуллиан; пер. с лат. Э. Юнца // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Стоярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 358–368.
14. Тертуллиан. О прескрипции против еретиков / Тертуллиан; пер. с лат. А. Стоярова // Избранные сочинения / общ. ред. и сост. А.А. Стоярова. – М.: Прогресс, 1994. – С. 106–129.
15. Brown, P. The body and society: men, women and sexual renunciation in early Christianity / P. Brown. – New York: Columbia university press, 1988. – 504 p.
16. Küng, H. Women in Christianity / H. Küng. – London–New York: Continuum, 2005. – 140 p.
17. Macdonald, D. The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon / D. Macdonald. – Philadelphia: Westminster and John Knox Press, 1983. – 148 p.
18. Macdonald, M. Early Christian women and pagan opinion / M. Macdonald. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – 276 p.
19. Schüssler Fiorenza, E. In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins / E. Schüssler Fiorenza. – London: SCM Press, 1983. – 351 p.
20. Stark, R. Reconstructing the Rise of Christianity: the Role of Woman / R. Stark // Sociology of Religion. – 1995. – № 3. – P. 229–244.

Текст поступил в редакцию 04.03.2018 г.

¹ Цельс [Ориген, 2008, 642–643] и Цецилий [Минуций Феликс, 1999, 233] упрекают христиан в том, что их проповедь в частных домах обращена, в первую очередь, к детям и глупым женщинам.

² «Молодые люди и женщины были мобилизованы с тем, чтобы использовать их тела для воспроизводства. Давление на молодых женщин было непреклонным. Для того, чтобы население Римской империи оставалось постоянным, каждая девушка должна была произвести в среднем пять детей. ... Средний возраст римских девочек в браке, возможно, был всего четырнадцать» [Brown, 1988, 6].

³ Например, Иустин Философ [Иустин, 1995б, 44], Тертуллиан [Тертуллиан, 1994г, 358], Минуций Феликс [Минуций Феликс, 1999, 262].

⁴ Эту идею, высказанную Павлом (1 Кор. 7:31–34), развивает Афинагор: «Между нами найдёшь даже многих и мужчин, и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь теснее соединиться с Богом» [Афинагор, 1999, 89]. Подобным образом высказывается и Тертуллиан [Тертуллиан, 1994г, 365].

⁵ «Аскетизм безбрачия казался им более лёгким способом избежать загрязнения мира, чем благородный путь семейной жизни» [Macdonald, 1996, 178].

⁶ «Возможно, мы должны интерпретировать эту девственность как восстание – сознательное или несознательное – против мужского доминирования. Возможно, это символизирует не только моральную чистоту, но также и независимость, и критику супружества» [Macdonald, 1983, 40].

⁷ «Теологический аргумент Павла (1 Кор. 7:34), что женатые «разделены» и неодинаково посвящены делам господина в отличие от неженатых, неявно ограничивал замужних женщин в границах патриархальной семьи. Это дисквалифицировало женатых людей как менее занятых миссионеров и менее преданных христиан. Это установило отчуждение между замужней женщиной, обеспокоенной мужем и семьей, и не состоящей в браке девственницей, которая была чиста и священна» [Schüssler Fiorenza, 1983, 225–226].

⁸ «Как мало подобный муж совместим с обязанностями христианки! В состоянии ли жена исполнять их, имея под боком служителя дьявола, которому тот поручил мешать этим обязанностям?» [Тертуллиан, 1994а, 341].

⁹ «Ты станешь приступать к исполнению святых Тайн, совершаемых руками священника единократного, а может быть и девственника, окруженного своими диаконами и канониссами тоже единократными или девственницами» [Тертуллиан, 1994г, 366].

¹⁰ «Сколько святых мужей, сколько девственниц в духовном звании (de ecclesiasticis ordinibus можно перевести как «в церковном звании») посвятили себя воздержанию и предпочли сочетаться с единым Богом!» [Тертуллиан, 1994 г, 368].

¹¹ «На девственницу не возлагается рука, ибо только её заявление делает её такой» [Ипполит Римский, 1970, 286].

¹² Такого мнения придерживаются И.С. Свенцицкая [Свенцицкая, 1995, 161], М. Макдональд [Macdonald, 1996, 51].

¹³ «В христианстве альтернативные формы жизни (речь о вдовах, девственницах) были теперь возможны для многочисленной группы женщин, формы жизни, которые не были определены биологической детерминацией. Эта институционализация гарантировала женщинам высокую степень социального признания» [Küng, 2005, 22].

¹⁴ «А сколь дерзки сами женщины-еретички! Они осмеливаются учить, спорить, изгонять духов, обещать исцеление, а может, даже и крестить» [Тертуллиан, 1994д, 127].

References

1. Aleksandr M. *A History of Women in the West: in 5 Volumes. Vol. 1: From Ancient Goddesses to Christian Saints*. Ed. P. Shmitt Pattell. Cambridge, Massachusetts–London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992, 572 p. (Russ. ed.: Aleksandr M. *Istoriya zhenshchin na Zapade: v 5 tomah. T.1: Ot drevnih bogin' do hristianskih svyatyh*. St. Petersburg: Aleteya, 2005, 600 p.).
2. Afinagor. *Sochineniya drevnih hristianskih apologetov* [The Works of Ancient Christian Apologists]. Ed. A.G. Dunaev. St. Petersburg: Aleteya, 1999, pp. 53–92 (in Russian).
3. Ippolit Rimskij. *Bogoslovskie trudy* [Theological Works]. Moscow: Izdanie Moskovskoj patriarii, 1970, no. 5. pp. 283–296 (in Russian).
4. Justin. *Tvoreniya* [Works]. Moscow: Palomnik, 1995, pp. 105–121 (in Russian).
5. Justin. *Tvoreniya* [Works]. Moscow: Palomnik, 1995, pp. 31–104 (in Russian).
6. Minucius Felix. *Sochineniya drevnih hristianskih apologetov* [The Works of Ancient Christian Apologists]. Ed. A.G. Dunaev. St. Petersburg: Aleteya, 1999, pp. 226–271 (in Russian).
7. Origen. *O nachalah. Protiv Cel'sa* [On First Principles. Against Celsus]. St. Petersburg: Bibliopolis, 2008, pp. 404–790 (in Russian).
8. *Pis'ma Pliniya Mladshego: Knigi I–X* [Letters from Pliny the Younger]. Moscow: Nauka, 1982, 205 p. (in Russian).
9. Svecickaya I.S. *Zhenshchina v antichnom mire: Sb. Statej* [Woman in the Ancient World: Collection of Articles]. Moscow: Nauka, 1995, pp. 156–167 (in Russian).
10. Tertullian. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Ed. A.A. Stolyarov. Moscow: Progress, 1994, pp. 334–342 (in Russian).
11. Tertullian. *Izbrannye sochineniya* [Selected works]. Ed. A.A. Stolyarov. Moscow: Progress, 1994, pp. 37–82 (in Russian).
12. Tertullian. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Ed. A.A. Stolyarov. Moscow: Progress, 1994, pp. 294–306 (in Russian).
13. Tertullian. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Ed. A.A. Stolyarov. Moscow: Progress, 1994, pp. 358–368 (in Russian).
14. Tertullian. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Ed. A.A. Stolyarov. Moscow: Progress, 1994, pp. 106–129 (in Russian).
15. Brown P. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia university press, 1988, 504 p. (in English).
16. Küng H. *Women in Christianity*. London–New York: Continuum, 2005, 140 p. (in English).
17. Macdonald D. *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia: Westminster and John Knox Press, 1983, 148 p. (in English).
18. Macdonald M. *Early Christian Women and Pagan Opinion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 276 p. (in English).
19. Schüssler Fiorenza E. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. London: SCM Press, 1983, 351 p. (in English).
20. Stark R. *Sociology of Religion*. Oxford: Oxford university press, 1995, no. 3, pp. 229–244 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.11-19

Чирков Н.В.

Развитие концепции взаимосвязи инкультурации христианства и культуры нехристианских народов в послесоборный период РКЦ

Аннотация. В послесоборный период в миссиологии¹ РКЦ инкультурация христианства явилась основной стратегией и позицией в миссионерской деятельности среди нехристианских народов. Итоги работы II Ватиканского собора, на котором была осуществлена экклезиологическая реформа, несут в себе особую ценность по вопросам использования культурных и религиозных традиций нехристианских народов, а также современных культурных тенденций в миссионерской деятельности РКЦ. Одним из ключевых моментов в ходе проведения II Ватиканского собора стало переосмысление понятия *культура*, повлиявшее на пересмотр принципов осуществления проповеди христианства среди нехристианских народов и развития миссионерской деятельности в разных странах и регионах, где христианство не является традиционной религией. Автор анализирует официальные документы РКЦ послесоборного периода, корпус которых составляют: папские конституции II Ватиканского собора (*Gaudium et Spes*, *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*), энциклики и обращения римских отцов послесоборного периода (*Christifideles laici*, *Slavorum Apostoli*, *Ecclesia in Asia*, *Verbum Domini*, *Evangelii Gaudium*), в которых отражена официальная позиция РКЦ относительно инкультурации христианства и её взаимосвязи с культурой нехристианских народов в миссионерской деятельности католической церкви.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, культура, евангелизация, миссионерская деятельность, II Ватиканский собор, послесоборный период, понтифик, апостольское обращение, энциклика, миссия *ad gentes*, традиционная культура, нехристианские народы

Nikolai V. Chirkov

Development of the Concept of the Relationship between Inculturation of Christianity and Culture of non-Christian Nations in the Post-Synodal Period of the Roman Catholic Church

Abstract. In the post-synodal period of the Roman Catholic Church in Catholic missiology inculturation of Christianity was the main strategy and the position in missionary work among non-Christian nations. The results of the work of the Second Vatican Council are of particular value in the use of cultural and religious traditions of non-Christian nations, as well as modern cultural trends in the missionary activities of the Roman Catholic Church. One of the key points during the Second Vatican Council was the rethinking of the concept of culture, which influenced the revision of the principles of preaching Christianity among non-Christian peoples and the development of missionary activity in different countries and regions where Christianity is not a traditional religion. The author analyses the official documents of the Roman Catholic Church post-synodal period, including the pastoral Constitution of the Second Vatican Council (*Gaudium et Spes*, *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*), encyclical and apostolic exhortation of the pontiffs of the post-synodal period (*Christifideles laici*, *Slavorum Apostoli*, *Ecclesia in Asia*, *Verbum Domini*, *Evangelii Gaudium*) that reflect the official position of the Roman Catholic Church concerning the inculturation of Christianity and its relationship with the culture of non-Christian nations in the missionary activity of the Catholic Church.

Key words: Roman Catholic Church, inculturation of Christianity, culture, evangelization, missionary work, the Second Vatican Council, post-synodal period, pontiff, apostolic exhortation, encyclical, mission *ad gentes*, traditional culture, non-Christian nations

Чирков Николай Викторович – религиовед, соискатель ученой степени кандидата философских наук; 05804, Словакия, г. Поппрад-Велька, ул. Величка площадь, 1; chirkovniko@gmail.com.

Nikolai V. Chirkov – religious studies scholar, PhD applicant (Philosophy); 1 Velické nám, Poprad-Velká, Slovakia, 05804; chirkovniko@gmail.com.

Контакт с различными культурами народов мира на протяжении истории развития РКЦ являлся неотъемлемой частью миссионерской деятельности церкви. Сталкиваясь с той или иной культурой, католическая церковь заимствует в практике проповеди христианства некоторые национальные, культурные и социальные компоненты и элементы конкретной страны или региона, где осуществляет свою миссию [Чирков, 2018, 144–145]. Примерами здесь могут служить: использование национального костюма в богослужении и литургический танец с элементами традиционной культуры африканских племён; молитвы и литургические обряды в Индии, сконцентрированные на медитации с размышлениями над текстами Священного Писания; адаптированные элементы конфуцианского культа предков в католической молитвенной практике и богослужениях в Китае и др. Свидетельством развития данной стратегии в миссионерской деятельности являются новые способы евангелизации и формы совершения богослужения среди различных народов; переводы богослужебной и церковной литературы на национальные языки, где РКЦ в целях лучшего восприятия местным населением основных вероучительных идей эксплицирует понятия из локальных религиозных верований и культурных парадигм. В переводах христианского понятийного аппарата на местные языки РКЦ прибегает к заимствованию дефиниций из иных религиозных систем и нехристианских культур². Более того, проявление стратегии инкультурации христианства отчётливо прослеживается в появлении новых художественных стилей в церковном искусстве, а именно в архитектуре, экстерьере и интерьере католических богослужебных помещений, которые гармонично вписываются в национальный колорит конкретных регионов. В качестве примеров возможно представить: католический храм в форме юрты в Монголии и иконографическое изображение Богородицы или Иисуса Христа с внешностью, свойственной монголоидной или негроидной расам³. Представленные примеры демонстрируют, что сталкиваясь с той или иной культурой, католическая церковь принимает новые формы выражения христианских идей и ценностей, формы совершения литургии и других богослужебных обрядов, сохраняя при этом свою целостность и верность Евангелию⁴. Иными словами, церковь вбирает в свою практику проповеди христианства некоторые локальные культурные и социальные компоненты и элементы конкретной страны или региона, где осуществляет свою миссионерскую деятельность. Таким образом, следует заключить, что *инкультурация христианства* представляет собой стратегию распространения христианской религии, в основе которой лежит изучение культуры христианизируемого народа, адаптацию определённых сторон этой культуры к нормам христианства и включение в процесс евангелизации адаптированных к христианству компонентов мировоззрения, обрядности, культуры и языка христианизируемого народа⁵.

Предпосылки появления понятия «инкультурация христианства» в католическом лексиконе тесно связаны с итогами трехлетней работы II Ватиканского собора⁶, на котором были пересмотрены вопросы, касающиеся миссионерской деятельности католической церкви в мире. Итоговые решения II Ватиканского собора стали примечательными в истории РКЦ тем, что впервые Римская курия предоставила официально задокументированную концепцию взглядов на общественную и культурную жизнь общества как единого целого, включающего в себя все экономические, политические, бытовые, социальные и религиозные аспекты. В 1965 г. в процессе работы собора был принят декрет *Ad gentes*⁷, посвященный вопросам миссионерской деятельности РКЦ. Выражение декрета «*Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est*» (Лат. Странствующая Церковь по природе своей является миссионерской) [Ad Gentes, 1998, 299] явилось основополагающим тезисом развития новой концепции миссионерской деятельности РКЦ. Основной темой декрета стала *инкультурация*, под которой Римская курия понимает приспособление проповеди христианства к реалиям местных условий и культурных особенностей на территориях осуществления миссионерской деятельности католической церковью [Горелов, 2005, 267].

Пересмотр позиций совершения миссионерской деятельности РКЦ, осуществлённый в решениях II Ватиканского собора, повлиял на развитие процесса инкультурации христианства в этнические традиции народов. На соборе был сформулирован принцип миссии *Ad gentes*⁸, означающую проповедь христианства среди

нехристианских народов и развития миссионерской деятельности в различных странах и регионах, где христианство не являлось или же не является традиционной религией. Начиная с середины прошлого столетия РКЦ стала использовать более гуманистические методы в проповеди христианства, отвечающие культурным настроениям общества.

Итоги работы II Ватиканского собора несут в себе особую ценность по вопросам использования культурных и религиозных традиций нехристианских народов, а также современных культурных тенденций в миссионерской деятельности РКЦ. В рамках II Ватиканского собора было переосмыслено определение *культуры*. Новое понимание данной дефиниции послужило отправной точкой для развития теологических обоснований, формирующихся новых методов евангелизации культур и инкультурации христианства. В пастырской конституции II Ватиканского собора «*Gaudium et Spes*»⁹ под *культурой* понимается «всё то, чем человек утончает и развивает различные дарования души и тела; старается своими познаниями и трудом подчинить своей власти весь мир; делает более гуманной общественную жизнь<...> выражает, сообщает и сохраняет в своем творчестве на протяжении многих веков великий опыт и возвышенные духовные стремления, чтобы они послужили на пользу многих, – более того: всему человеческому роду» [Gaudium et Spes, 1965, II, 53]. В конституции сказано, что человеческая культура включает в себя исторические и социальные аспекты, однако зачастую слово *культура* приобретает социологический и этнологический смысл¹⁰. В пастырской конституции «*Gaudium et Spes*» изложена концепция множественности культур, а также взаимосвязи культуры и Евангелия. РКЦ убеждена, что различия культур выражены в формах трудовой деятельности, самовыражении, в религиозной практике и нравственном воспитании, в законодательстве, в развитии наук и искусств, а также в преклонении перед категорией *прекрасного* [Gaudium et Spes, 1965, II, 53]. Всё это, по мнению РКЦ, приводит к возникновению различного уклада общественной жизни и появлению разнообразных форм отношения к жизненным благам. Постепенно из подобных установлений создаётся культурное наследие, генетическая программа культуры, передающаяся из поколения в поколение. Культура соотносится с целостным развитием человеческой личности, и, более того, – со всем человечеством [Gaudium et Spes, 1965, II, 59]. Всё это, по мнению РКЦ, творит историю человеческого общества. РКЦ заявляет, что культуру следует относить к целостному усовершенствованию человеческой личности, к благу общества и всего человеческого рода [Cristifideles laici, 1999, 127, 44]. Исходя из этого РКЦ призывает своих верующих уважать культуру того или иного народа.

В пастырской конституции «*Gaudium et Spes*» обозначена позиция РКЦ по вопросу взаимосвязи культуры и Евангелия. РКЦ указывает, что существуют многочисленные связи между культурой и проповедью Евангелия. На протяжении веков католическая церковь прибегала к использованию достижений разных культур в проповеди христианства среди различных народов. В истории миссионерской деятельности РКЦ использовала элементы традиционной культуры народов для объяснения христианских идей и ценностей в целях лучшей адаптации христианского вероучения среди них. Вместе с этим церковь прибегала к использованию компонентов культуры народов мира, выражая их посредством включения в богослужение и иные христианские священные обряды.

Следует отметить, что в пастырской конституции сказано, что РКЦ не отождествляет себя с одной или несколькими культурами. РКЦ позиционирует себя как вселенскую церковь, посланную ко всем народам всех эпох и стран, не связанную исключительно и нерасторжимыми узами ни с одной расой, национальностью, народом и языковой группой. Более того, в конституции указано, что РКЦ не связана ни с особыми нравственными установлениями, ни с каким-либо древним или новым обычаем [Gaudium et Spes, 1965, II, 58]. Церковь, осознавая свою «вселенскую миссию», благодаря собственной традиции может вступать в контакт с разнообразными культурами, в процессе которого происходит взаимовлияние и взаимообогащение обеих культур. В конституции также заявлено, что культура является общим благом каждого народа, выражением его достоинства, свободы и творческих способностей, а также свидетельством его исторического пути.

Следует также отметить, что РКЦ позиционирует себя как толерантный религиозный социальный институт. В социальном учении РКЦ сказано, что церковь признает важность культуры как неотъемлемой части жизни каждого человека, исходя из того, что феномен культуры в его разнообразных аспектах и формах представляет составную характеристику опыта человечества. Говоря иными словами, человек живёт согласно присущей ему культуре. В свою очередь, культура помогает создать связь между людьми, определяя межлические и социальные отношения [Речь в ЮНЕСКО, 1980]. Согласно социальной доктрине РКЦ, различные преграды, стоящие между культурами, языками и принадлежащими к ним религиозными традициями, снимаются именно в процессе евангелизации [Бюркле, 2001, 65].

Вопрос взаимодействия культур и процесса евангелизации отражён в конституции «Sacrosanctum Concilium»¹¹, в которой заявлено, что РКЦ поддерживает адаптацию богослужения к характеру и традициям различных народов мира. Наравне с этим в конституции подчёркивается положительная оценка разнообразия форм богослужебных практик, устройства храмов, формы духовности и богословия восточной ветви христианства, протекающих из различия культур. Более того, в документе говорится о том, что всё это разнообразие, не противоречащее единству церкви, увеличивает её красоту.

Согласно позиции РКЦ, задачей церкви не является уничтожение той или иной культуры в процессе евангелизации культур и народов [Бюркле, 2001, 65]. Главную свою задачу РКЦ видит в передаче «Божественного Откровения», которое существует в формах, обусловленных той или иной культурой¹². Говоря иными словами, РКЦ желает осуществлять экспликацию христианства на язык той или иной культуры, а также использовать в жизнедеятельности церковной общины формы, характерные той культуре, среди которой осуществляет евангелизацию. Выполнение поставленной перед церковью задачи осуществляется посредством инкультурации христианства в миссионерской деятельности среди различных народов мира. Это подчёркивает значение самого процесса инкультурации христианства, выраженное в воплощении христианства в конкретной культуре. Согласно теологическому обоснованию РКЦ, посредством инкультурации христианства происходит внутреннее очищение и преобразование культуры. РКЦ убеждена, что, так как культура является творением человека, она отмечена грехом. Исходя из этого, культура и любая её форма нуждается в очищении, она должна быть «исцелена, облагорожена и возведена к совершенству во славу Божию, на благо человека» [Lumen Gentium, 1964, 17]¹³.

История РКЦ изобилует примерами инкультурации Евангелия и его взаимодействия с культурами народов мира. Для начала следует обратиться к текстам Священного Писания. В Новом Завете мы находим истории о том, как апостолы, проповедуя среди греков и иудеев, прибегали к использованию категорий соответствующих культур¹⁴. Апостол Павел проповедовал, опираясь на диалог с философскими, религиозными и культурными ценностями своих слушателей [Ecclesia in Asia, 20]¹⁵. В период патристики в истории церкви происходит взаимодействие христианства с греческой и римской культурами. Это взаимодействие получило своё выражение в разных сторонах церковной жизни, прежде всего – в богословии, литургии, аскезе, формировании церковного канона и права.

Другим известным примером является миссионерская деятельность свв. Кирилла и Мефодия в культуре славянских народов. Способствуя воплощению Евангелия в самобытной культуре тех народов, которым они проповедовали христианство, свв. Кирилл и Мефодий имели особые заслуги перед становлением и развитием этой культуры или, вернее, многих культур. Понтифик Иоанн Павел II в энциклике «Slavorum Apostoli»¹⁶ замечает, что «...культуры всех славянских народов обязаны своим возникновением именно трудам солунских братьев» [Slavorum Apostoli, 2010, VI, 21]. Переводы текстов священных книг, осуществлённые свв. Кириллом и Мефодием, открыли новые культурные возможности и придали достоинство литургическому славянскому языку, который на многие века стал языком не только церковным, но официальным и литературным, а также языком общения среди образованных слоёв и элиты у большинства славянских народов – прежде всего, у славян, принявших восточный христианский обряд [Slavorum Apostoli, 2010, VI, 22].

Пример проповеднической деятельности свв. Кирилла и Мефодия является выражением значения процесса инкультурации христианства и его взаимосвязи с культурой в рамках развития межкультурного диалога в миссионерской деятельности РКЦ¹⁷.

Примерами встречи Евангелия и национальных культур могут также послужить методы евангелизации католических миссионеров эпохи Нового времени, которые старались найти новые формы проповеди христианства среди неевропейских народов. Выдающимися миссионерами в истории РКЦ эпохи Нового времени считаются иезуиты – Маттео Риччи¹⁸ и Микеле Руджери¹⁹, – одни из основателей миссии в Китае, а также их последователи, успешно изучившие китайскую культуру, что положительно отразилось на адаптации христианства и проповеди Евангелия среди китайцев. Миссионерская деятельность и инкультурация христианства в лице первых миссионеров в Поднебесной империи в XVI–XVII вв. явилась «культурным мостом» между Европой и Китаем на продолжительное время [Чирков, 2014а, 113–124].

В последнее десятилетие в апостольских обращениях и энцикликах понтификов РКЦ большое внимание уделяется вопросу взаимосвязи Священного Писания и культуры. В энциклике «Verbum Domini»²⁰ папа римский Бенедикт XVI обосновывает важность культуры для жизни человека, с учётом взаимоотношения Евангелия с различными культурами. Понтифик акцентирует внимание на взаимосвязи Священного Писания и культуры, выраженной в культурных произведениях мирового наследия. Папа Бенедикт XVI называет Библию великим «культурным кодом» [Verbum Domini, 2011, 110, 126], подразумевая под этим разнообразные произведения византийской иконописи, западные художественные произведения на религиозную тематику, храмовую архитектуру и скульптуру, шедевры христианской музыки и духовной литературы, которые в совокупности составляют историческую сокровищницу выражения Священного Писания посредством языка культуры. Каждая из этих форм способствовала украшению церквей и обогащению христианского богослужения.

В энциклике «Evangelii Gaudium»²¹ римский папа Франциск говорит о многообразии народов и культур. Понятие культуры охватывает все сферы жизни человека и общества. Каждый народ в ходе своего исторического становления развивает собственную культуру. Понтифик заявляет, что культуре присущ динамизм. Каждый народ или нация создает культуру непрерывно. Понимание культуры является важным ключом к пониманию различных выражений христианской жизни. Понтифик пишет, что за первые два тысячелетия христианства многие народы обрели благодать веры, приняв христианское вероисповедание и образ жизни и передавали её с учётом присущих им культурных особенностей [Evangelii gaudium, 2014, 116, 78]. История РКЦ демонстрирует факт того, что христианство, не обладающее конкретным культурным образом, может принять облик различных культур и народов, в которых оно укоренилось. Этим тезисом понтифик вновь указывает на вселенскость и универсальность христианства. Когда Евангелие инкультурируется в каком-либо народе, впоследствии происходит передача христианской веры²². Понтифик делает заключение, что по этой причине особо важна евангелизация, понимаемая как стратегия инкультурации Евангелия.

Помимо вопроса взаимосвязи Евангелия и культуры различных народов мира понтифики в своих обращениях неоднократно пишут наставления миссионерам, осуществляющим своё служение среди нехристианских народов. Во время проведения II Ватиканского собора отцами синода было отмечено, что в процессе подготовки миссионеров следует обратить особое внимание на изучение местной культуры, традиций и языка. Данная задача была обозначена первостепенной в процессе подготовки будущих миссионеров, которым надлежит отправиться в регионы, где христианство является чуждой религией. Изучение местной культуры, по мнению РКЦ, заключающееся в освоении основных компонентов и ценностей, ориентировано на поиски миссионерами возможных точек соприкосновения христианства с евангелизируемой культурой.

Для осуществления своей миссии, заключающейся в проповеди христианства всем народам, РКЦ реализует свою деятельность в конкретном обществе, в конкретной культуре. Инкультурация христианства требует выражения содержания

вероучения на языке, доступном для понимания представителей различных народов и культур, а также использования приемлемых для католической церкви традиционных символов, обрядов и обычаев, свойственных конкретной евангелизируемой культуре. Исходя из этого в настоящее время в инкультурации христианства можно выделить несколько аспектов: визуальный, лингвистический и акциональный²³.

Заключение

Подводя некоторые итоги, стоит отметить следующее.

Итоги работы II Ватиканского собора несут в себе особую ценность по вопросам использования культурных и религиозных традиций нехристианских народов, а также современных культурных тенденций в миссионерской деятельности РКЦ. В послесоборный период католической церкви в миссиологии РКЦ инкультурация христианства явилась основной стратегией и позицией РКЦ в миссионерской деятельности среди нехристианских народов. Одним из ключевых моментов в ходе проведения II Ватиканского собора стало переосмысление понятия *культура*, повлиявшее на пересмотр принципов осуществления проповеди христианства среди нехристианских народов и развития миссионерской деятельности в разных странах и регионах, где христианство не является традиционной религией.

В развитии концепции взаимосвязи инкультурации христианства и культур нехристианских народов РКЦ, позиционируя себя как религиозный институт неограниченный расовыми, национальными, культурными и языковыми критериями, постулирует свою универсальность (*церк. вселенскость*), выраженную в глобальности послания ко всем народам с их культурами. Заинтересованность РКЦ во встрече с людьми иных культур и религий напрямую связана с миссионерским посланием церкви, заключённым в провозглашении Евангелия всем народам. Не отождествляя себя с одной или несколькими культурами, следуя собственной традиции, РКЦ прибегает к использованию стратегии инкультурации, осуществляя экспликацию христианства на язык той или иной культуры. Используя различные компоненты традиционных культур народов в миссионерской деятельности, РКЦ выражает основные вероучительные положения посредством их включения в богослужение и иные христианские священные обряды.

В послесоборный период в последующей миссиологической рефлексии развитие аспектов, методов и форм инкультурации христианства получило теологические обоснования в документах понтификов РКЦ. В рассматриваемых документах РКЦ излагается концепция инкультурации христианства и её взаимосвязи с культурой нехристианских народов в миссионерской деятельности РКЦ.

Список сокращений

РКЦ – Римско-католическая церковь

Библиографический список

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.
2. Бюркле, Х. Человек в поисках Бога. Проблема нехристианских религий / Х. Бюркле; пер. с нем. Г. Вдовина (Серия «Аматека»). – М.: Христианская Россия, 2001. – 232 с.
3. Горелов, А.С. Инкультурация / А.С. Горелов // Католическая энциклопедия. Том II / под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. – М.: Изд-во Францисканцев, 2005. С. 267.
4. Догматические постановления о Церкви // Священный Вселенский II Ватиканский Собор. – Милан, 1966.
5. Забияко А.П., Чирков Н.В. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии / А.П. Забияко, Н.В. Чирков // Религиоведение. 2014. – № 4. – С. 162–179.
6. Катехизис Католической церкви. – М.: Изд-во Рудомино, 1996. – 758 с.
7. Компендиум социального учения Церкви. – Минск: Paoline, 2006. – 623 с.
8. Речь в ЮНЕСКО (2 июня 1980 г.). Иоанн Павел II. 6: AAS 72 (1980), 738.
9. Чирков, Н.В. Акциональный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2017. – № 3. – С. 5–16.

10. Чирков, Н.В. Визуальный аспект инкультурации христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: культурные трансформации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 107–120.
11. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.
12. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога Римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 144–155.
13. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 41–47.
14. Чирков, Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации католичества Маттео Риччи в Китае / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014а. – № 1. – С. 113–124.
15. Чирков, Н.В. Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) в Якутии / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014б. – № 3. – С. 152–160.
16. Ad Gentes. Декрет о миссионерской деятельности Церкви // Документы II Ватиканского Собора. – М.: 1998. – С. 64–131.
17. Christifideles Laici. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II, обнародованное после Синода Епископов, о призвании и миссии мирян в Церкви и в мире. – М.: Издательство Францисканцев, 1999. – 194 с.
18. Chupungco Anscar. Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis. Collegeville, 1992.
19. Ecclesia in Asia. Постсинодальное апостольское обращение папы Иоанна Павла II, (6 ноября 1999 г.).
20. Evangelii Gaudium. Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска о возвещении Евангелия в современном мире. – М.: Издательство Францисканцев, 2014. – С. 155.
21. Evangelii Nuntiandi, Апостольское обращение Павла VI, 53: loc. cit. 41f.
22. Faith and Inculturation. International Theological Commission, 1988.
23. Gaudium et Spes. Pastoral Constitution On the Church In the Modern World. Second Vatican Council. – Vatican City, 1965.
24. Lumen Gentium. Догматическая конституция о Церкви, II Ватиканский Вселенский Собор, 1964.
25. Nostra Aetate, Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council. Vatican City, 1965.
26. Redemptor Hominis. Энциклика Иоанна Павла II, 1979, 12: loc. cit., 279.
27. Redemptoris Missio. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II. – М.: Издательство Францисканцев, 1990.
28. Sacramentum Caritatis. Постсинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI. Libreria Editrice Vaticana. – М.: Издательство Францисканцев, 2011.
29. Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council. – Vatican City, 1963.
30. Sharkey Michael and Thomas Weinandy eds. International Theological Commission: Texts and Documents, Volume 2, 1986–2007 (San Francisco: Ignatius, 2009).
31. Slavorum Apostoli. Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II, в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. Одиннадцать веков спустя. Libreria Editrice Vaticana. – М.: Издательство Францисканцев, 2010.
32. Verbum Domini. Послесинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI. – М.: Издательство Францисканцев, 2011. 117. – С. 132.
33. William R. Burrows. Intercultural Formation for Mission Missio Ad et Inter Gentes. SEDOS Residential Seminar Ariccia, 24–28 April, 2007.

Текст поступил в редакцию 26.02.2018 г.

¹ От *лат. missio* – миссия и *греч. λόγος* – учение, автономная богословская дисциплина, предметом изучения которой является миссионерская деятельность.

² См. подробнее: [Чирков, 2015, 15–29].

³ См. подробнее: [Чирков, 2016, 107–120].

⁴ См. подробнее: [Чирков, 2017, 5–16; 2016, 107–120].

⁵ См. подробнее: [Забияко, Чирков, 2014, 162–179; 2017, 5–16; 2016, 107–120; 2015, 15–29].

⁶ XXI Вселенский собор, проходивший в период с 11 октября 1962 г. по 8 декабря 1965 г. в базилике св. Петра в Риме.

⁷ Декрет о миссионерской деятельности «Ad Gentes» 1965 г. [Ad Gentes, 1965].

⁸ Термин *Ad gentes* в переводе с латинского языка дословно означает «к народам» и является одним из названий декрета II Ватиканского собора «Ad Gentes» о миссионерской деятельности Римско-католической церкви.

⁹ *Лам.* Радость и Надежда.

¹⁰ Согласно определению, представленному в Католической Энциклопедии: Культура (*лат.* cultura – исходно «возделывание») – исторически развивающаяся и передаваемая из поколения в поколение совокупность образцов и норм человеческой деятельности, поведения и коммуникации, характера для определённого сообщества людей. См. подробнее: Горелов А.С. Культура // Католическая энциклопедия. Том II / под ред. о. Григорий Цёрох OFMConv. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. С. 1425–1430.

¹¹ *Лам.* О Священной литургии, 1963 г.

¹² Так, например, для интерпретации текстов Священного Писания библейские экзегеты говорят о необходимости учитывать исходные значения библейских образов и символов, перенятых из месопотамской, египетской, эллинистической и иудейской культур. Различные церковные догматы, символы, определения, формы литургии, а также иерархического устройства католической церкви несут на себе отпечаток происхождения и развития в рамках определённых культур. Однако, РКЦ не отождествляет себя с конкретной культурой.

¹³ РКЦ убеждена, что, так как культура является творением человека, она отмечена грехом. Исходя из этого, культура и любая её форма нуждается в очищении, она должна быть «исцелена, облагорожена и возведена к совершенству во славу Божию, на благо человека». См. подробнее: [Lumen Gentium, 1964, 17].

¹⁴ См. подробнее: Деян. 13, 16–41; 17, 22–31.

¹⁵ См.: Деян 14, 13–17; 17, 22–237; [Ecclesia in Asia, 20].

¹⁶ *Лам.* Апостолы славян.

¹⁷ См. подробнее: [Чирков, 2018, 113–124].

¹⁸ Маттео Риччи (принял кит. имя 利瑪竇, *Ли Ма-доу*), 1552–1610 гг., итальянский монах, иезуит.

¹⁹ Микеле Руждери (кит. имя 羅明堅, *Ло Мин-цзянь*), 1543–1607 гг., католический священник, иезуит.

²⁰ *Лам.* Божье Слово. Оригинальное название: *Verbum Domini*. Послесинопальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI епископату, духовенству, лицам, посвящённым богу и верным мирянам о слове божием в жизни и миссии Церкви.

²¹ *Лам.* Радость Евангелия. Оригинальное название: *Evangelii Gaudium*. Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска о возещении Евангелия в современном мире.

²² Примером здесь служат европейские государства, такие как Словакия и Польша, где католики составляют большинство. Это может быть выражено следующей формулировкой: передача католической веры по наследству, от поколения к поколению. Рождённый в семье католиков, в большинстве случаев принимая христианство, традиционно будет крещён в католической церкви и будет воспитываться в этой традиции.

²³ См. подробнее: [Чирков, 2015, 15–29].

References

1. *Ad Gentes. Dekret o missionerskoy deyatel'nosti Tserkvi. Dokumenti II Vatikanskogo Sobora* [Ad Gentes. Decree on the Missionary Activity of the Church. Documents of the Second Vatican Council]. 1998, pp. 64–131. (in Russian).
2. *Christifideles Laici. Apostolskoe obraschenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II, obnarodovannoe posle Sinoda Episkopov, o prizvanii i missii miryan v Tserkvi i v mire* [Christifideles Laici. Post-Synodal Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II Arose from the Synod of Bishops on the Vocation and Mission of the Laity in the Church and the World]. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 1999, 194 p. (in Russian).
3. *Ecclesia in Asia. Postsinodal'noe apostol'skoe obrashchenie papy Ioanna Pavla II, (6 nojabrja 1999 g.)* [Ecclesia in Asia. Post-Synodal Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II. 6 November, 1999] (in Russian).
4. *Evangelii Gaudium. Apostolskoe obraschenie Svyateyshego Ottsa Frantsiska o vozveschenii Evangeliiya v sovremennom mire* [Evangelii Gaudium. Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II on the Church's Primary Mission of the Evangelization in the Modern World]. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2014, p. 155 (in Russian).
5. *Evangelii Nuntiandi. Apostolskoe obraschenie Pavla VI* [Evangelii Nuntiandi. Apostolic Exhortation by Pope Paul VI]. 53: loc. cit. 41f. (in Russian).
6. *Lumen Gentium. Dogmaticheskaya konstitutsiya o Tserkvi, II Vatikanskiy Vselenskiy Sobor* [Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church, Second Vatican Council]. 1964 (in Russian).
7. *Redemptor Hominis. Entsiklika Ioanna Pavla II* [Redemptor Hominis. Encyclical by Pope John Paul II]. 1979, 12: loc. cit. 279 (in Russian).
8. *Redemptoris Missio. Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II* [Redemptoris Missio. Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II]. 1990 (in Russian).
9. *Sacramentum Caritatis. Postsinodal'noe Apostol'skoe obrashchenie Svyateyshego Ottsa Benedikta XVI* [Sacramentum Caritatis. Post-Synodal Apostolic Exhortation by Pope Benedict XVI]. Libreria Editrice Vaticana. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2011 (in Russian).

10. *Slavorum Apostoli. Entsiklika Ego Svyatejshestva Papy Rimskogo Ioanna Pavla II, v pamjat' o zaslugah svyatykh blagovestnikov Kirilla i Mevodija. Odinnadcat' vekov spustja* [The Apostles of the Slavs. Encyclical by Pope John Paul II in Commemoration of the Eleventh Centenary of the Evangelizing Work of the Cyril and Methodius]. Libreria Editrice Vaticana. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2010 (in Russian).

11. *Verbum Domini. Poslesinodalnoe Apostolskoe obraschenie Svyateyshego Ottsa Benedikta XVI* [Verbum Domini. Post-Synodal Apostolic Exhortation by Pope Benedict XVI]. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 2011 (in Russian).

12. *Bibliya: knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo zaveta* [The Bible: Books of the Old and New Testament]. Brussels: Zhizn' s Bogom, 1989, 2535 p. (in Russian).

13. Bjurkle H. *Chelovek v poiskah Boga. Problema nehristsianskih religij* [The Man in Search of God. The Problem of non-Christian Religions]. Transl. Vdovina G. Moscow: Hristianskaja Rossija, 2001, 232 p. (in Russian).

14. Gorelov A.S. *Inkul'turacija* [Inculturation. The Catholic Encyclopedia]. Vol. II. Father Grigori Cjoroh OFMConv. Moscow: Izd-vo Franciskancev, 2005, p. 267 (in Russian).

15. *Dogmaticheskie postanovleniya o Tserkvi. Svyashchenny Vselenskiy II Vatikanskiy Sobor* [Dogmatic Constitution on the Church. Second Vatican Council]. Milan, 1966 (in Russian).

16. *Katekhizis Katolicheskoy tserkvi* [Catechism of the Catholic Church]. Moscow: Izd-vo Rudomino, 1996, 758 p. (in Russian).

17. *Kompendium social'nogo uchenija Cerkvi* [Compendium of the Social Doctrine of the Church]. Minsk: Paoline, 2006, 623 p. (in Russian).

18. *Rech' v JuNESKO (2 ijunja 1980 g.), Ioann Pavel II* [Address to UNESCO. John Paul II, 2 June, 1980]. 6: AAS 72 (1980), 738 (in Russian).

19. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2017, no. 3, pp. 5–16 (in Russian).

20. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 3, pp. 107–120 (in Russian).

21. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, pp. 15–29 (in Russian).

22. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 1, pp. 144–155 (in Russian).

23. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 1, pp. 113–124 (in Russian).

24. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 4, pp. 41–47 (in Russian).

25. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 3, pp. 152–160 (in Russian).

26. Zabyako A.P., Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 4, pp. 162–179 (in Russian).

27. Chupungco Anscar. *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*. Collegeville, 1992 (in English).

28. *Faith and Inculturation. International Theological Commission*, 1988 (in English).

29. *Gaudium et Spes. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Second Vatican Council*. Vatican City, 1965 (in English).

30. *Nostra Aetate. Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Second Vatican Council*. Vatican City, 1965 (in English).

31. *Sacrosanctum Concilium. Constitution on the Sacred Liturgy. Second Vatican Council*. Vatican City, 1963 (in English).

32. Sharkey M., Weinandy T. eds. *International Theological Commission: Texts and Documents*. Volume 2, 1986–2007. San Francisco: Ignatius, 2009 (in English).

33. Burrows W.R. *Intercultural Formation for Mission Missio Ad et Inter Gentes*. SEDOS Residential Seminar Ariccia, 24–28 April, 2007 (in English).



И.С. Бутов



Н.В. Томин

Обновления икон на историческом фоне

Аннотация. В статье приводятся данные о феномене обновления икон, носившем в определённые годы массовый характер. В настоящей статье впервые производится систематизация представлений о возможных причинах обновления икон, бытовавших с XIX по начало XXI века. Авторами статьи предпринимается попытка на основе имеющихся сведений найти в этом явлении определённую закономерность. В первой части статьи проанализированы «естественные» причины таких событий (обман, натирание иконы каким-либо составом, реакция красок или оклада иконы на определённый внешний фактор, действие атмосферного электричества, огня, плесени и т. д.). Обращается внимание на то, что причиной массовой вспышки обновлений икон в начале 1920-х годов стала засуха и последовавший за ней голод. Во второй части статьи производится статистическое исследование имеющейся выборки случаев обновления икон на предмет выявления взаимосвязи с различными космофизическими, социально-политическими и климатическими факторами. Авторы приходят к выводу, что существует статистически значимая отрицательная корреляция количества обновившихся икон и ВВП Российской Империи и СССР. Это означает, что снижение уровня ВВП с большой вероятностью могло влиять на увеличение количества обновлений икон и, возможно, других чудес.

Ключевые слова: иконы, обновление, религия, религиозный символ, чудо, анализ

Ilya S. Butov, Nikita V. Tomin

Icons Renewals on Historical Background

Abstract. The paper contains data on the phenomenon of icons renewals, which in recent years were of a massive nature. The article for the first time presents the systematization of the ideas of possible reasons for icons renewals that existed in the 20th – early 21st century. The authors of the paper tried to find a certain pattern in this phenomenon on the basis of available information. In the first part of the paper the “natural” causes of such events (deception, rubbing of an icon by any composition, reaction of paints or salary of an icon to some external factor, the effect of atmospheric electricity, fire, mold, etc.) are analyzed. Attention is drawn to the fact that the cause of the massive outbreak of icons renewals in the early 1920s was the drought and the ensuing famine. In the second part of the paper the authors conduct statistical studies of the entire existing sample of icons renewals for detecting relationship with various cosmophysical, socio-political and climatic factors. The authors come to the conclusion that there is a statistically significant negative correlation between the number of renewed icons and the Russian Empire/USSR GDP. This means that a decline in the level of GDP could most likely affect the increase in the number of icons renewals and, perhaps, other miracles.

Key words: icons, renewal, religion, religious symbol, miracle, analysis

Бутов Илья Станиславович – кандидат сельскохозяйственных наук, редактор журнала «Картофель и овощи»; 140153, Московская область, Раменский район, д. Верея, стр. 500; illiabutov@gmail.com.

Илья S. Butov – PhD (Agricultural Sciences), editor of the journal “Potato and Vegetables”; 140153, Moscow region, Ramensky district, Vereya village, building 500; illiabutov@gmail.com.

Томин Никита Викторович – кандидат технических наук, старший научный сотрудник Института систем энергетики им. Л. А. Мелентьева СО РАН; 664033, Россия, г. Иркутск, ул. Лермонтова, 130; tomin.nv@gmail.com.

Nikita V. Tomin – PhD (Engineering Sciences), Senior Research Fellow at Melentiev Energy Systems Institute SB RAS; 130 Lermontov Str., Irkutsk, Russia, 664033; tomin.nv@gmail.com.

Введение

Самопроизвольное обновление икон – феномен, отмечавшийся в Российской Империи, СССР и некоторых странах СНГ, и характерный, в основном, для Восточной Европы. Само обновление можно охарактеризовать как сверхъестественное событие, выражающееся в полном или частичном просветлении или восстановлении деталей изображения иконы [Бутов, 2018, 8]. Табуированность данной темы в советское время, а также слабый интерес к ней в новейшее время со стороны фольклористов и антропологов привели к огромной информационной лакуне. В последнее время освещался, в основном, лишь религиозный аспект этой проблемы [Басов, 2001, 50–63; Гришечкина, 2004, 138–164; Семенова, 2010, 85–118]. Авторы настоящей статьи систематизировали представления о возможных причинах обновления икон, бытовавшие с XIX по начало XXI века, и на основе имеющихся сведений, попробовали найти в этом явлении определённую закономерность.

Первые попытки естественных объяснений «чуда» обновлений

Хотя массовые обновления икон наблюдались и в XIX веке, первые попытки объяснения таких случаев какой-либо ещё причиной, кроме божественной, стали встречаться нам только с 1920-х годов. Первоначально были предложены «естественные» объяснения таких событий: обман, натирание иконы каким-либо составом (фосфором, луком, перекисью водорода) или же промывание её, реакция красок или оклада иконы на какой-либо внешний фактор (свет, перепад температур); позже уже рассматривалось действие атмосферного электричества, молнии, огня, плесени и т. д.

Например, как писал журнал «Спутник атеиста», иконы обычно пишутся масляными красками, в состав которых входят соединения свинца. Под действием сероводорода, находящегося в воздухе, свинец со временем превращается в чёрный, сернистый. Поэтому икона темнеет. Чтобы разрушить сернистый свинец и тем самым «самообновить» икону, её поверхность обрабатывают каким-нибудь окислителем, например, перекисью водорода [Спутник атеиста, 1961, 499]. В.Ф. Тимофеев, рассматривая один из опытов для специального вечера по разоблачению чудес, даже сетовал на то, что, если проводить демонстрацию такого действия перед собравшимися, нужно искать старую, потемневшую картину или икону, «что может быть сопряжено с некоторыми затруднениями». Поэтому он предлагал «вместо иконы <...> взять рисунок, поверхность которого покрыта темным слоем из сульфида свинца» [Тимофеев, 1976, 22].

Ещё доктор Будберг, который невольно стал свидетелем такого чуда в Харбине в начале 1920-х годов, объяснял его «скоплением в атмосфере магнетизма и электричества после землетрясения в Японии и напряжением магнетической энергии в людях вследствие особого состояния Солнца» [Губанов, 2011, 315–316].

Влияние разрядов электричества на процесс обновления иконы подтверждается несколькими эпизодами. Во время грозы 23 июля 1888 года в деревне Ключки близ Стекольного завода, в нескольких вёрстах от Петербурга по Шлиссельбургскому тракту, молния ударила в часовню, ожегла внутренние стены и большую часть икон; коснулась и иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость», прикреплённой на шнурке в углу часовни. Икона с потемневшим от времени и копоти ликом обновилась, просветлела и неповреждённой спустилась на землю [Джамал, Братчикова, 2013, 71; Пазо-зерский, 1923, 6]. Схожий случай произошёл и в Воскресенском Горицком девичьем монастыре (ныне в Волгоградской обл.). В конце XIX века образ Тихвинской Божией Матери заметно изменился во время сильной грозы и стал «как бы сейчас написанным» [Летопись, 1994, 322–323; Галунова, 2013, 80]. Писатель П.Г. Паламарчук (1955–1998) приводит описание следующей истории: «Подъезжая к Ростову-Ярославскому, нельзя не заглянуть на деревянную церковь Иоанна богослова на Ише. <...> Случилось [тут] “обновление иконы” – древний лик безо всякого человеческого вмешательства засиял как новый. Произошло это в августе 1959 года, и из-за широко разошедшейся по народу молвы пришлось вдруг запыхавший очаг мракобесия потушить принудительно. А потом в него пришли учёные люди – и запросто объяснили, что виною всему происшествию обыкновенная шаровая молния: “Сам факт не редкий: шаровая молния нет-нет да и объявится. Но здесь она “явила чудо” – обновила икону, сняла

позднейшие наслоения, открыла первоначальную, очень интересную живопись»» [Паламарчук, 2000, 549–550].

В 1964 году молния ударила в старинный деревянный храм XVII столетия во имя Иоанна Богослова на р. Ишне, что близ Суздаля. Разряд прошёл вдоль иконостаса, молния «завязала узлом» увесистый бронзовый подсвечник, а потом, пройдясь по иконе Распятия Христова, обновила её и вылетела вон. Об этом невиданном прежде случае написал исследователь Александр Николаевич Стрижов, видевший нерукотворно «отреставрированную» икону вскоре после происшествия [Гришечкина, 2006, 154]. В настоящее время существует ряд технологий очистки предметов на основе воздействия токов высокой частоты и высокочастотного индукционного нагрева, так что такие факты вполне могли иметь место, но они не объясняют всех случаев.

Однако в ряде эпизодов объяснение обновления икон воздействием атмосферных явлений подвергалось критике. Так, врач С.К. Сажин, лично изучавший в феврале 1924 году постепенный процесс обновления икон Курской Божьей Матери и Спасителя в Чанчуне (Китай), отмечал следующее: «Одновременно и параллельно этому событию со стороны врагов Церкви распространялись объяснения этого явления как не выходящего из круга физических законов – что при известном влиянии атмосферы подобные явления могут наблюдаться. Для меня было неясным, почему атмосфера проявляет своё исключительное действие по принципу избирательного права только в отношении икон, а не других каких-либо ценных частных и общественных картин и прочих изображений; ведь атмосфера как таковая не религиозна и аполитична»¹ [Губанов, 2011, 305–330].

В течение ряда дней он подробно наблюдал обновление двух вышеупомянутых икон, каждый раз замечая поэтапные «просветления снизу вверх». В результате своих изысканий С.К. Сажин не смог найти рациональных объяснений этому явлению.

Как минимум в трёх случаях икона обновлялась, будучи положенной в огонь. В начале декабря 1909 года в г. Гродно Гродненской губернии икона Николая Чудотворца висела на кухне в помещении 3-го батальона 103-го пехотного Петрозаводского полка и от действия пара и сырости покрылась каким-то беловатым налётом², так что изображения угодника совсем уже не было видно. Заметив это, командир 9-й роты капитан П. Панов приказал заменить эту икону другой, а старую сжечь. Спустя несколько минут после того, как икона была положена в огонь, истопник, рядовой Никифоров, заглянул в печь и увидел, что изображение на иконе совершенно прояснилось [Паозерский, 1923, 96–101]. Схожий случай описывает А.П. Липатова (с. Сухой Карсун, Ульяновская обл.): «Пожар у нас был. Пахватали все, что можна и иконы в сундуки пасавали. А жэнщина стала вытаскивать – иконы абнавились» [Липатова, 2012, 189]. По свидетельству В. Губанова, обновилась и икона Николая Чудотворца, которую старик-безбожник из села Лысые горы Тамбовской области бросил в печь [Губанов, 2011, 16–17].

Волны обновлений икон в XX веке

В XX веке началом первой волны самопроизвольного очищения старых образов следует считать 1904 год, а эпицентром волны – Украину. Самообновление приняло здесь массовый характер. Вот, например, что писал по этому поводу архиепископ Одесский и Херсонский Иустин обер-прокурору Синода Победоносцеву (представление № 348): «Обновление икон в Херсонской епархии – явление самое обыкновенное, ежегодно повторяющееся и даже по нескольку раз; в настоящем же году оно приняло характер в некотором роде эпидемический» [Паозерский, 1923, 51].

Действительно, в 1904 году в Херсонской епархии только за три месяца было десять обновлений. Следует отметить, что в этот период как раз закончился мировой экономический кризис (1900–1903 года), переросший в России в депрессию, которая длилась вплоть до 1909 года. Кроме этого в 1904 году Россия вступила в войну с Японией.

К 1921 году в связи с усталостью от Первой мировой войны, разрухой и надвигающимся голодом общество также стало искать спасение в религии [Алексанян, 2012, 142]. М.Ю. Крапивин пишет о том, что во второй половине 1920-х – 1930-е годы участились случаи обновлений икон, и, по свидетельству местных партийных комитетов,

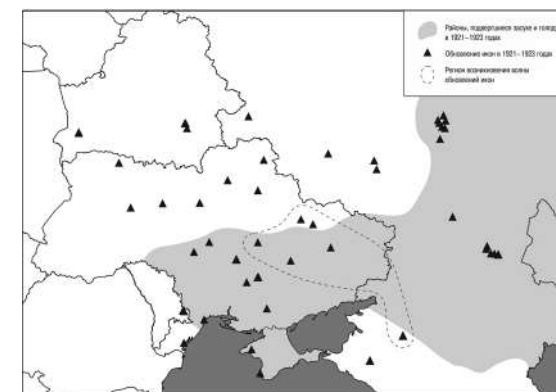
эти явления, как правило, приводили к «ухудшению настроения крестьян» и слухам о близкой войне [Крапивин, 1999, 610]. В докладной записке секретного и информационного отделов ОГПУ от 17 февраля 1925 года было отмечено: «В последнее время среди верующего населения наблюдается некоторый подъем религиозного чувства, что особенно заметно было в местностях, поражённых стихийными бедствиями, как-то: недородом, засухой, вредителями и т.д., а также в местностях, где материальное положение населения особенно тяжело вообще. Реакционная тихоновская церковь приняла все меры к тому, чтобы использовать это явление в свою пользу. Для этого прежде всего были приложены все усилия к разжиганию религиозного фанатизма путём фальсификации всевозможных чудес, как-то: явлений святых, чудотворных икон, колодцев, массового обновления икон, прокатившегося по всему СССР и т.д.» [Совершенно секретно (Т. 2), 2001, 315].

Рост апокалиптических настроений отмечался и за рубежом. Как отмечал в своих воспоминаниях князь Н.Д. Жевахов, характеризую период 1920-х годов, «и в иностранных газетах стали попадаться сообщения о необычных явлениях чудесного порядка, особенно в местах, пострадавших от землетрясений и наводнений и небывалых раньше стихийных бедствий» [Жевахов, 1993, 246].

Начало одной из самых мощных волн обновлений икон в XX веке пришлось на 1920–1921 годы. В этот же период ряд территорий СССР охватила засуха. Она также стала одной из причин голодомора в Украине в 1921–1923 годах и голода в Поволжье (1921–1922 годы). Первые сведения об обновлениях пришли в 1920–1921 годах из Екатеринославской, Харьковской и Полтавской губерний, а также из Кубани и Царицынской губернии, то есть из регионов, где как раз свирепствовал голод (см. илл. 1). Пик голода пришёлся на осень 1921 – весну 1922 года, хотя случаи массового голодания в отдельных регионах регистрировались с осени 1920 года до начала лета 1923 года [Поляков, 2007, 504–625]. С.Р. Лях писал, что в 1921–1922 годы в Украине получили распространение крестные ходы во время неурожая, а также в это время участились обновления икон и другие чудесные события [Лях, 1981, 44]. Секретарь ЦК РКП(б) В. Молотов в сентябре 1924 года направил «на места» по всему СССР следующее секретное донесение: «Из ряда мест, главным образом из районов, подвергнувшихся неурожаю, приходят сообщения о росте религиозных настроений среди крестьянства (требование открытия мощей, массовые мирские молебны, чудесные явления икон и т.д.); меры административного воздействия, принимаемые в этих районах, могут дать и дают лишь резко отрицательный результат, содействуют росту фанатизма и вызывают полное недовольство некоторых слоёв деревни» [ЦД-НИТО, Ф. 849. Оп. 1. Д. 2276. Л. 95].

Стоит подчеркнуть, что вера в обновление икон в преддверии каких-либо социальных потрясений была распространена среди населения отдельных регионов СССР (например, Астраханской обл.) вплоть до конца 1940-х годов [Мордвинов, 2014, 27].

А в вестнике «Коммунистическая революция» в 1924 году было написано: «Каждый раз, когда возникают те или иные стихийные бедствия (эпидемические болезни, наводнения, град, засуха, неурожай, голод), – они вызывают в нашей крестьянской, отсталой, религиозно-настроенной массе прилив религиозности, подъем мистических настроений, попытку стародедовскими способами, усиленными молитвами, жертвами богу и святым отвлечь от себя бедствие, “замоливать грех” перед богами и святыми» [Ярославский, 1924, 127–128].



Илл. 1. Карта районов, подвергшихся засухе в 1921–1923 годах, а также регионов начала распространения массового обновления икон в этот период.

Пик этой волны пришёлся на 1925 год, когда было зафиксировано наибольшее количество сообщений об обновлениях икон (и иных «чудесных явлениях») из разных мест СССР. К примеру, зампред ОГПУ Ягода и начальник информотдела ОГПУ Прокофьев в «Обзоре политического состояния СССР за август 1925 года» пишут: «За истекший месяц зарегистрировано более 1000 случаев по Иваново-Вознесенской, Брянской, Оренбургской, Уральской, Ульяновской губерниям и на Дальнем Востоке» [Смыслов, 2013, 23].

Интересно заметить, что за год до этого пика, в 1924 году, в южных и юго-восточных районах Европейской части СССР разразилась очередная засуха [Кочетков, 2005, 99–131]. В сводке ОГПУ за 12 августа 1924 года уже указано, что «недород охватил 30 районов [Одесской – прим. авт.] губернии, особенно сильно пострадала озимь <...>. По всей губернии отмечается рост религиозных движений. Были случаи “обновления” икон» [Советская деревня, 2000, 234].

Согласно официальной версии советских властей, «недород» 1924 года в отличие от неурожая 1921 года не привёл к массовому голоду [Поляков, 2007, 53]. Однако современные исторические исследования свидетельствуют о другом [Советская деревня, 2000, 7–53]. В действительности последствия засухи 1924 года были не менее трагичными для населения и экономики страны. При этом основная волна очередного голода пришлась как раз на 1925 год, когда был зафиксирован максимум случаев обновления икон. По данным И.В. Кочеткова, всего за период с июня 1924 года по июль 1925 года массовое голодание населения (20–50%) было зафиксировано в 22 губерниях и автономных республиках СССР [Кочетков, 2005, 99].

С другой стороны, засуха могла действовать не напрямую, а опосредованно. Изменение условий внешней среды выводит микробное сообщество из состояния равновесия, что приводит к непредсказуемым реакциям с его стороны. Возможно, такого рода явления могли наблюдаться в СССР в 1920-х и начале 1930-х годов. Известно, что к середине 20-х годов заражение зданий домовым грибом (*Merulius Lacrymans*) достигло угрожающего эпидемического масштаба, охватив почти всю территорию СССР (за исключением Архангельской губернии и Крыма, вероятно, в силу климатогеографических особенностей), а также Польшу и Прибалтийский край. Причиной этого стали скученность населения, дефицит сухой строительной древесины, небрежность строителей, отсутствие ремонта, низкий уровень санитарного и технического контроля и пр. На 1924–1925 годы пришёлся один из пиков этой «грибной эпидемии», а также и пик обновления икон [Мейснер, 1927, 4–5, Слудский, 1938, 68–73]. Так, в 1924 году во время массового обновления икон в Прудском уезде Псковской губернии комиссией была осмотрена икона с изображением «Христа-спасителя», принадлежавшая Василию Кондратьеву, – печатная, олеография второй половины XIX века; икона находилась в сыром помещении и покрылась плесенью; с наступлением лета плесень под влиянием тепла начала сходить, тонкий слой плесени был ещё замечен при экспертизе. Плесень очень легко снималась – в этом и заключалось все обновление [Рафалович, 1925, 24]. 15 марта 1929 года в д. Саюкино комиссией РАО было установлено, что «вследствие сухости воздуха икона приняла более чистый вид, так как налёт сырости высох и отпал» [ЦДНИТО. Ф. 855. Оп. 1. Д. 19. Л. 150].

Ещё одной причиной обновления икон в засушливые годы являлось, по мнению некоторых членов комиссий, которые их обследовали, просыхание икон, находящихся длительное время в сыром микроклимате. Иконы в мастерских иконописцев покрывали олифой³. Попав впоследствии в крестьянские дома, эти иконы в течение долгих десятилетий стояли в так называемых святых углах. От постоянных испарений верхний слой их темнел, и блестящая позолотой икона в результате процессов полимеризации и окисления темнела. Естественно, чем толще покровный слой, тем медленнее развивается его окисление. Чрезвычайно важную роль в качестве катализатора окислительных процессов играет атмосферная влага. Если покровный слой набухает, поглощая влагу воздуха, то процесс окисления становится особенно интенсивным. Скорость реакции окисления сильно увеличивается при повышении температуры воздуха, что, помимо прочего, способствует размягчению плёнокообразующих защитных компонентов. Когда устанавливалась необычайно сильная

жара, крестьянские хаты наполнялись сухим горячим воздухом. Под его влиянием уже разложившийся слой распадался на мельчайшие частицы и в виде мелкой незаметной пыли спалал вниз. При этом обнажался второй слой краски, совершенно чистой и блестящей⁴ [Реставрация икон, 1993, 13–16].

Отмеченные выше природные факторы могли играть существенную роль в развитии волны обновлений икон 1930-х годов. В эти годы наблюдался стремительный рост религиозно-мистических настроений населения СССР. К тому же тяжелейший экономический кризис, неурожай, голод и эпидемии, секуляризация общественной жизни и государственная атеистическая политика вызывали резкий рост коллективных страхов и психозов [Панченко, 2012, 276]. Проявлением духовного радикализма были также православный фундаментализм и мистицизм, особенно характерные для сельских женщин старшего возраста. Все отмеченные явления были отражением глубокого духовного кризиса, охватившего жителей советской деревни.

Очевидно и то, что молодая власть Советов в 20–30-е годы фактически не была готова к такому обилию «чудес», подрывавших позиции её атеистического фундамента. Отчасти это подтверждает определённая растерянность на уровне местных органов власти, которые не всегда понимали, как им нужно поступать при таких происшествиях. Например, 4 октября 1924 года в докладной записке Лубинского волостного исполкома в административный отдел Лужского уездного исполкома его председатель Корнилов отмечал, что «необходимо принятие срочных мер для раскрытия политического шантажа, тем более что обновление приняло массовую форму и проделкам нужно положить конец» [Санкт-Петербургская епархия, 2000, 134].

Для быстрого и оперативного решения проблемы большевики избрали хорошо известную им стратегию репрессий. Так, в 1922 году был арестован и осуждён по делу, связанному с обновлением икон, отец Павел Александровский. Советская пресса объявляла, что «все обновления икон сделаны человеческими руками, а не сверхъестественной силой». «В январе 1922 года в Драматическом театре слушалось дело об обновлении икон. Подсудимые сказали, что верят во вновь обновившиеся иконы. Обвиняемых: одиннадцать священников и одного дьякона Ленинского уезда – Царицынская газета “Борьба” назвала двенадцатью апостолами лжи» [Иосиф (Марьян)].

Только в одном 1925 году в Новгороде по делам, связанным с обновлением икон, были осуждены 48 человек: 31 мужчина и 17 женщин [Сошинский, 1992, 234–236]. Чаще всего обвиняемые привлекались по статье 120 Уголовного кодекса, формулировки выглядели примерно следующим образом: «виновные в совершении обманных действий с целью возбуждения предрассудков в массах населения и получения таким образом выгоды».

Вполне понятно, что подобная репрессивная стратегия не способствовала объективному исследованию случаев «чудесных явлений». Основной целью создаваемых властями специальных комиссий являлось обязательное разоблачение «чудес» с непременным поиском виновных. Предварительно до сведения членов комиссий доводились результаты многочисленных экспертиз в рамках уже завершённых уголовных дел, т. е. когда решение уже было принято. В ходе этих экспертиз были якобы установлены такие «простые средства “обновления культурных предметов”, как вытирание их тряпкой, вымывания мылом, покрытие фосфором» [Лаврик, 2008, 345–354]. Дополнительно делались громкие и фактически необоснованные заявления о заговорах, контрреволюционной деятельности и подготовках свержения советской власти. Так, зимой 1930 года в с. Ураково Репьевского района Центрально-Чернозёмной обл. таким приёмом была разоблачена целая «повстанческая организация», которая «ставила своей задачей срыв мероприятий советской власти, особенно колхозного строительства». По мнению руководителя комиссии Е.В. Ходыкина, «для этого, по предложению попа Попова, решили пустить слухи, что у нас обновилась икона и затем использовать скопление народа для восстания» [Совершенно секретно (Т. 8, Ч. 2), 2008, 267].

Мы полагаем, что выявленная массовость и цикличность обновлений икон свидетельствуют о том, что данный феномен не может быть полностью объяснён в рамках простых рациональных причин (обман, редкие природные явления). Более

того, в основе этого явления, по всей видимости, лежит неучтённый единообразующий фактор, не рассматривавшийся ранее и действующий опосредованно.

Статистические исследования феномена обновлений

С целью выделения каких-либо дополнительных закономерностей была собрана база данных по обновлениям икон на территории Российской Империи и СССР в период с 1901 по 1961 год (всего в неё вошёл 341 случай с известной датой)⁵. В работе И.С. Бутова «Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX – первой половине XX века» на основе указанной базы данных были выделены так называемые «волны обновлений», которые определялись как временными, так и территориальными привязками [Бутов, 2018]. В настоящей работе была поставлена задача провести статистическое исследование полученной выборки обновлений икон на предмет выявления взаимосвязи с различными космофизическими (среднегодовые aa-индексы геомагнитной активности, числа Вольфа), социально-политическими (гонения на церковь⁶, политические репрессии, ВВП на душу населения, прирост населения) и климатическими (обновления икон и интенсивность засухи⁷) факторами.

Для анализа были использованы следующие статистические инструменты: тест Колмогорова-Смирнова, непараметрический коэффициент корреляции Спирмена и анализ Фурье. Расчёты выполнялись в свободной программной среде R. Тест Колмогорова-Смирнова ожидаемо показал, что распределение обновлений икон в период с 1901 по 1961 годы не подчиняется нормальному закону распределения ($D = 0,31067$, $p\text{-value} = 3,116e-16$). Поэтому для анализа взаимосвязей обновлений с другими факторами был использован непараметрический коэффициент корреляции Спирмена.

Некоторые исследования указывают на то, что определённые формы человеческого поведения (нарушения сна, частая смена настроения, увеличение тревоги) могут совпадать с изменением активности геомагнитного поля [Persinger, 1985, 59–65]. Согласно работам невролога М. Персингера и его коллег из Лаврентийского университета в Канаде, повышенная геомагнитная активность может коррелировать с увеличением сообщений от очевидцев о необъяснимых и чудесных явлениях, что подтверждается и статистическими данными. Известно, что увеличение космического излучения, появление пятен на Солнце, солнечные вспышки могут иногда значительно изменить силу геомагнитного поля Земли [Lyon, 2000, 1987–1991].

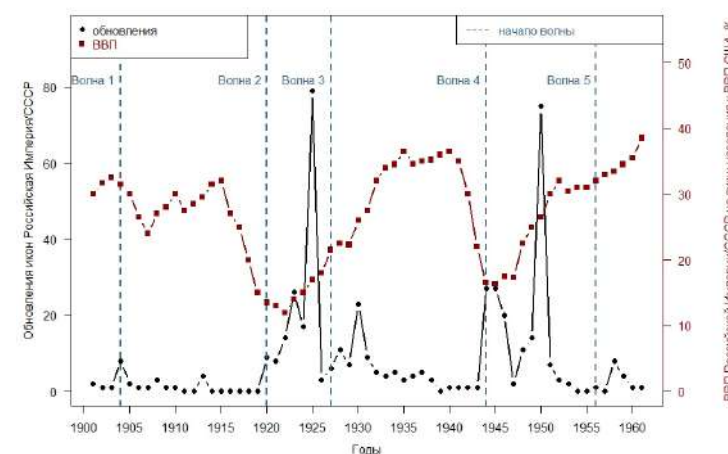
На основании всего вышеизложенного была сформулирована нулевая гипотеза, что такие космофизические показатели, как среднегодовые aa-индексы геомагнитной активности и числа Вольфа, имеют связь с обновлениями икон. Однако проведённый корреляционный анализ показал, что нулевая гипотеза, вероятно, должна быть отвергнута (коэффициент корреляции Спирмена менее 1%, табл. 1). При этом полученный результат является статистически мало значимым (уровни значимости $p\text{-value}$ существенно больше 0,005, табл. 1), что не позволяет утвердительно отвергнуть гипотезу о корреляции обновлений икон с aa-индексом и числами Вольфа. Как правило, подобный неоднозначный вариант связан с недостаточностью данных и общим качеством самой выборки, по которой сложно принять решение относительно всей генеральной совокупности.

Таблица 1. Результаты корреляционного анализа обновлений икон на территории Российской Империи/СССР, 1901–1961 годы

№ п/п	Взаимосвязь	Коэффициент корреляции Спирмена (r_s)	Уровень значимости (p)
1	Обновления – aa-индекс	-0,005	0,9638
2	Обновления – числа Вольфа	0,011	0,9325
3	Обновления – ВВП	-0,401	0,0016
4	Обновления – прирост населения	0,325	0,0563
5	Обновления – гонения на РПЦ	0,115	0,5120
6	Обновления – интенсивность засухи	0,112	0,4534

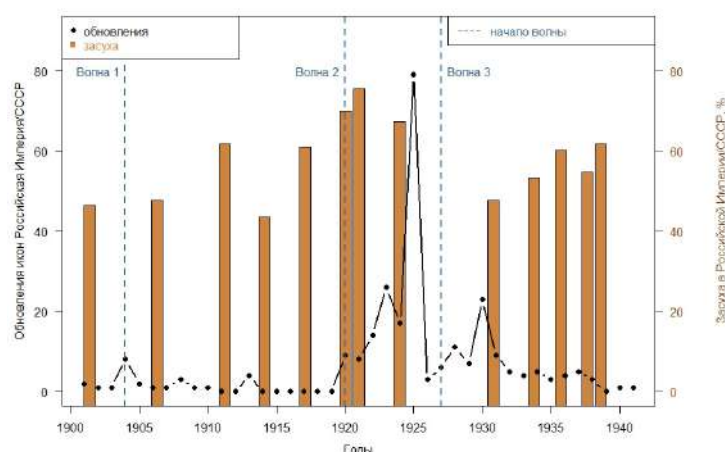
Дополнительно для указанного выше временного периода были проанализированы взаимосвязи обновлений икон с социально-политическими показателями. Прежде всего были взяты общие интегральные показатели – «реальный ВВП Российской Империи/СССР на душу населения, %» и «годовой темп прироста населения в России/СССР». Согласно исследованиям исторического статистического проекта Мэддисона [Markevich, 2011, 672–703], первый показатель, рассчитанный в отношении к ВВП США, отражает общее социально-экономическое положение страны на мировом фоне [Grigoryev, 2016, 498–512]. Второй показатель – численные значения фактических (при отсутствии демографических кризисов) темпов прироста численности населения на территории Российской Империи/СССР в XX веке [Блюм, Захаров, 1997, 1–4]. Согласно этим публикациям, данные показатели (в большей или меньшей степени) интегрированно отражают степень потрясений в обществе Российской империи/СССР: революции, репрессии, войны, голод, экономические спады и т. п. Как отмечалось выше, можно предполагать, что феномен обновления икон также может быть своеобразной массовой реакцией на различные социальные бедствия в обществе.

Результаты проведённого корреляционного анализа действительно показали для этих показателей более тесную взаимосвязь с обновлениями икон: для связи «обновления – ВВП»: $r_s = -0,401$, $p\text{-value} = 0,0016$ и для связи «обновления – прирост населения»: $r_s = 0,325$, $p\text{-value} = 0,0563$ (табл. 1, илл. 2). Особо следует отметить, что отрицательная корреляция порядка 40% с ВВП является статистически значимой $p = 0,0016 < 0,005$. Это означает, что снижение уровня ВВП с большой вероятностью могло влиять на увеличение количества обновлений икон и, возможно, других чудес, что, по сути, подтверждает общую гипотезу о том, что волны обновлений происходили на фоне серьёзных кризисов в истории Российской Империи и СССР.



Илл. 2. Графики изменения числа обновлений икон в Российской Империи/СССР и ВВП на душу населения (корреляция = -0,401).

Также интуитивно предполагалось, что массовые обновления икон могли быть своеобразным откликом на кризисные явления в самой Русской православной церкви (РПЦ). Поэтому за основу дополнительного анализа корреляции был взят такой доступный количественный показатель, как «гонения на РПЦ с 1917 по 1952». В базу данных по этому показателю, составленную по данным Н. Емельянова, включались сведения о представителях РПЦ, осуждённых по так называемым церковным делам [Емельянов]. Проведённый корреляционный анализ показал наличие слабой связи между этими показателями: $r_s = 0,115$. Сам результат также оказался статистически мало значимым ($p\text{-value} = 0,5120$), что не позволяет говорить что-либо утвердительное о степени корреляции.



Илл. 3. Графики изменения числа обновлений икон в Российской Империи/СССР и интенсивность засухи с указанными периодами начала волн обновлений икон (при смещении на год корреляция = 0,112).

Выше нами уже отмечалась возможная причастность засухи и вызванного ею голода к волне обновлений икон 1920-х годов. Но есть ли связь этого климатического фактора с другими волнами? Мерой глубины засухи на илл. 3 служит процент уменьшения урожайности на агротехнических станциях в районе засухи по отношению к среднему уровню. Как видно из графика, в первом десятилетии XX века было два засушливых года (1901 и 1906), когда урожайность падала на 36–38 %. Во втором десятилетии было три засушливых года (1911, 1914, 1917), наиболее тяжёлым был 1911 год, когда урожайность упала на 48 %. В начале 1920-х годов последовал второй удар экологического кризиса: разразилась двухлетняя катастрофическая засуха 1920–1921 годов, причём в 1921 году урожайность упала на 58 %. В дальнейшем на территории СССР было ещё несколько крупномасштабных засух, одна из которых, например, привела к голодомору 1933 года. Известен и голод 1946–1947 годов, имевший место как в БССР, так и на территории РСФСР, Украины и Молдовы, и вызванный очередной засухой [Каштелян, 2012, 162–173]. Так как катастрофические последствия засухи проявлялись примерно через год в виде голода, то корреляционный анализ Спирмена проводился со смещением временного ряда засух на одну позицию назад по отношению к обновлениям. В результате анализ показал наличие возможной слабой связи⁸ между обновлениями икон в Российской Империи/СССР и интенсивностью засух в период 1900–1940 годы ($r_s = 0,112$, p -value = 0,4534).

Анализируя общий график обновлений икон (илл. 2, нижняя шкала), можно увидеть несколько хорошо выделяющихся пиков – 1925 год (79), 1944 год (27), 1945 (27) и 1950 год (75). В контексте проведённого анализа можно предположить, что подобные значимые выбросы должны быть связаны с некими ключевыми (часто – трагическими) событиями в истории СССР. Однако здесь нужно учитывать, что сам пик следует не сразу, а спустя какое-то время после какого-либо кризисного явления, когда ВВП страны достигает локального минимума (годы, когда, по нашим данным, зарождались волны, на илл. 2 обозначены синими линиями). Волна достигает максимума спустя некоторое время после вызвавшего её фактора, т. о., волны обновлений икон, скорее всего, были не индикаторами бедствий, а предвестником их скорого окончания. Поэтому, хотя очередная волна обновлений икон и начала зарождаться уже во время Великой Отечественной войны, её пики пришлись на 1944–1945 годы.

В свою очередь, первый пик 1925 года можно связать не только с возникшим голодом 1921–1922 годов, но и с кризисным переломом в истории РПЦ, часто именуемым как «церковная смута 1921–1926 годов». Суть этой смуты заключалась

в активации движения «обновления церкви» («обновленчество»), декларирующего, прежде всего, демократизацию управления и модернизацию богослужения, а также полную поддержку нового советского режима. Вполне понятно, что РПЦ и многие верующие воспринимали «обновленчество» как «делку с дьяволом» (т. е., с большевиками), целью которых было развал православия в России. Кроме того, 7 апреля 1925 умер глава РПЦ патриарх Тихон, у которого так и не нашлось преемника. В своём «завещании» патриарх призывает церковь быть лояльной к советскому режиму [Известия, 1925, 1]. Важно также подчеркнуть, что 1925 год рассматривается историками как начало конца «обновленчества» [Соловьев, 2007], что отчасти подтверждает гипотезу о том, что волны обновлений икон могли быть предвестниками окончания неких бедствий.

Стоит отметить и некоторые локальные пики, имевшие место в отдельных регионах, например, в БССР пик пришёлся на 1949–1950 годы. Его интерпретация вызывает определённые сложности. Однако, согласно А.В. Сперанскому, гибель на фронте родных и близких, колоссальные материально-бытовые трудности, отсутствие какой-либо поддержки со стороны окружающих, неверие в возможность выхода из критической ситуации и после войны порождали социальную апатию в обществе и подталкивали значительную его часть к поиску решения злободневных проблем в области религиозно-мистических представлений [Сперанский, 1995, 205]. Следует упомянуть и сильный всплеск религиозных суеверий в 1949–1950 годах. В это время получили распространение так называемые «святые письма», многочисленные пророчества о конце света, «слухи религиозного содержания», но, главное, народ ожидал прихода новой войны. Этому способствовало заявление о том, что все последние войны начинались в годы, сумма цифр которых равнялась 15 (1905, 1914, 1941), и 1950 оказался в числе таких лет [НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 25. Л. 245; НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 37, 135–137, 139–140]. В «святых письмах», циркулировавших по БССР, даже называлась конкретная дата начала войны – 12 июня 1950 года, а 15 июня «все реки и озера наполнятся кровью и солнце померкнет и не будет светить» [НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 137]. Именно в июне – июле 1950 года волна обновлений икон достигла в БССР своего максимума, после чего вместе со снижением градуса эсхатологических настроений пошла на спад.

Заключение

Можно резюмировать, что обновления икон в XX веке носили действительно массовый характер, прежде всего в выявленные периоды «волн обновлений». Авторы полагают, что такие волны могли быть своеобразной массовой реакцией на различные социальные бедствия в обществе, что в определённой мере подтверждают выполненные статистические исследования. В частности, проведённый анализ выявил статистически значимую, но невысокую корреляцию обновлений с такими показателями, как «ВВП Российской империи/СССР к ВВП США» и «годовой темп прироста населения в России/СССР» ($r_s = -0,401$, и $r_s = 0,325$, соответственно). Предполагается, что данные показатели интегрированно отражают степень потрясений в обществе Российской империи/СССР.

Важно отметить, что выявленная массовость и цикличность обновлений икон свидетельствует о том, что этот феномен не может быть полностью объяснён простыми рациональными причинами (обман, ошибочные трактовки и/или редкие природные явления). Официальная советская гипотеза, что именно кризисные времена подталкивали «отсталые религиозные слои населения» к массовой фальсификации чудес, оставляет без ответов ряд вопросов. Почему такое множество людей подвергало себя опасности, зная, что за этим практически всегда последуют репрессии, вплоть до смертного приговора? Зачем верующие люди брали на себя «полномочия Бога», имитируя чудо, зная, что это страшный грех? Вероятно, во многих случаях население все-таки было не инициатором «чудесных событий», а лишь невольным очевидцем некоего неизвестного явления. Например, на судебном процессе в январе 1922 года один из обвиняемых священников отец Евфимий Саблин заявил, что «в селе Заплавном обновилось около 200 икон, иконы продолжают обновляться, но люди уже боятся об этом говорить» [Иосиф (Марьян)].

В то же время нельзя не отметить и роста религиозных настроений во все периоды, которые нами обозначены как волны. Стихийные бедствия и аномальные природные явления могли и не затрагивать обширных территорий, достаточно было «возбудить умы» лишь в тех, где население было наиболее подвержено так называемой «чудомании». П.В. Флоренский, председатель экспертной рабочей группы по описанию чудесных явлений при РПЦ, отмечает, что чудомания – это «чрезмерный ажиотаж, некоторая околоцерковная или даже псевдоцерковная активность, центром которой служат события малодостоверные или сомнительные с точки зрения их благодатности» [Московский, 2012, 34]. Исследователь полагает, что при чудомании «нередко хотят видеть чудо там, где его и в помине нет» [Московский, 2012, 15]. И, единожды возникнув, волна двигалась не только в соседние деревни, но и легко преодолевала границы губерний, областей, округов и даже стран. Поэтому уместно завершить этот материал словами Г.П. Федотова, сказанными им в 1920-е годы: «Потребность в чуде, жажда видений небесных тайн и сейчас очень сильна во всех слоях церковного общества, особенно же остро проявилась она в годы гонений и страшных бедствий, постигших родину» [Федотов, 1988, 27].

Благодарности. Авторы выражают признательность Д.В. Кочеткову и Р.В. Солженицыну за ценные замечания и дополнения.

Список сокращений

ВВП – Валовой внутренний продукт
ОГПУ – Объединённое государственное политическое управление
РПЦ – Русская православная церковь
НАРБ – Национальный архив Республики Беларусь
ЦДНИТО – Центр документации новейшей истории Тамбовской обл.

Библиографический список

1. Алексанян, Н.А. Советская власть и церковь в годы Гражданской войны: компромиссы и противостояние / Н.А. Алексанян // Власть. – 2012. – № 1. – С. 140–143.
2. Басов, Д. Чудо мироточения / Д. Басов. – СПб.: Изд-во «А.В.К.-Тимошка», 2001. – 190 с.
3. Блюм, А. Демографическая история СССР и России в зеркале поколений / А. Блюм, С. Захаров // Население и общество. – №17. – 1997. – С. 1–4.
4. Бутов, И.С. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX – первой половине XX века / И.С. Бутов. – Минск: Колорград, 2018. – 168 с.
5. Галунова, С.Н. Иконописное наследие Череповецкого ареала Русского Севера конца XIV–XIX веков: к проблеме формирования региональных и локальных центров художественной культуры: дис. канд. искусств. наук / С.Н. Галунова. – Череповец, 2013. – С. 80.
6. Гришечкина, Н.В. Чудотворные иконы на Руси / Н.В. Гришечкина. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2006. – С. 138–164.
7. Губанов, В. Новые чудеса святителя Николая / В. Губанов. – М., 2011. – 560 с.
8. Джамал, Р. Современная иконопись / Р. Джамал, Е. Братчикова. – СПб.: Питер, 2013. – С. 71.
9. Емельянов, Н. Оценка статистики гонений на русскую православную церковь с 1917 по 1952 годы / Н. Емельянов [Электронный ресурс]. – URL: <http://martys.pstbi.ru/institut/sb/f12.htm> (дата обращения 11.05.17).
10. Жевахов, Н.Д. Воспоминания князя Н. Д. Жевахова: март 1917 – январь 1920 / Н.Д. Жевахов. – М.: Родник, 1993. – С. 246–250.
11. Иосиф (Марьян). Жизнеописание протоиерея Павла Александровского / Иосиф (Марьян) // Сайт успенского кафедрального собора [Электронный ресурс]. – URL: http://uspenskiysobor.narod.ru/html/11_2_7.html (дата обращения 13.03.17).
12. Каштелян, И. Голод в БССР в 1946–1947 гг. и репрессивная политика советской власти / И. Каштелян // Деды: дайджест публикаций о белорусской истории / сост., науч. ред. А.Е. Тарас. – Вып. 10. – Минск: Харвест, 2012. – С. 162–173.
13. Кочетков, И.В. Неурожай 1924 г.: масштабы, причины, последствия / И.В. Кочетков // Россия в XX веке: сб. статей к 70-летию с дня рождения В.А. Шишкина. – СПб.: Нестор-История – Ин-т истории РАН, 2005. – С. 99–131.

14. Крапивин, М.Ю. Религиозный фактор в социально-политической жизни советского общества, октябрь 1917-го – конец 1920-х годов: дис. д-ра ист. наук / М.Ю. Крапивин. – СПб., 1999. – С. 610.
15. Лаврик, Г.В. Правове регулювання свободи совісті, віросповідання і діяльності релігійних організацій у радянській Україні (1919–1929 pp.): дис... доктора юрид. наук / Г.В. Лаврик. – Київ: нац. ун-т внутр. справ, 2008. – С. 338–354.
16. Летопись Горицкого монастыря / публ., вступ. ст. и коммент. Г.О. Ивановой // Кириллов: ист.-краевед. альм. – Вологда, 1994. – Вып. 1. – С. 322–323.
17. Липатова, А.П. Обновление икон / А.П. Липатова // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь. – Т. II: М–Я. – М.: «Индрик», 2012. – С. 186–190.
18. Любомудров, А.М. Обновление икон / А.М. Любомудров // Святая Русь. Энциклопедический словарь Русской цивилизации. – М.: Православное издание Русской цивилизации, 2000. – С. 563.
19. Лях, С.Р. Формирование атеизма как черты советского образа жизни в доколхозной деревне на Украине / С.Р. Лях // Вопросы истории СССР. – 1981. – Вып. 26. – С. 44.
20. Мейснер, А.Ф. Домовой гриб *Merulius Lacrymans* и другие. Борьба с грибами-разрушителями / А.Ф. Мейснер. – М.: Мосгублит. – 1927. – 58 с.
21. Мордвинов, С.В. Русская православная церковь на Нижней Волге и Дону в 1941–1953 гг.: возрождение социокультурных традиций: автореф. дис. канд. ист. наук / С.В. Мордвинов. – Волгоград: Волгогр. гос. мед. ун-т, 2014. – С. 27.
22. Чудеса истинные и ложные / сост. А.В. Московский. – М.: Даниловский благовестник, 2012. – С. 15, 34.
23. НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 25. Л. 245.
24. НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 37, 135–137, 139–140.
25. Обвинительное заключение // Глас Тихий. Божии знамения нашего времени: материалы Комиссии по описанию чудесных знамений, происходящих в Русской Православной Церкви. – М., 2000. – Вып. 1. – С. 337–402.
26. Паламарчук, П. Козацкие могилы. Повесть о пути / П. Паламарчук. – М.: Паломник, 2000. – С. 549–550.
27. Панченко, А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени / А.А. Панченко. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 448 с.
28. Паозерский, М.Ф. Чудотворные иконы / М. Ф. Паозерский. – М. – Пг.: Государственное издательство, 1923. – 174 с.
29. Поляков, В.А. Голод в Поволжье, 1919–1925 гг.: происхождение, особенности, последствия / В.А. Поляков. – Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2007. – 735 с.
30. Поляков, Ю.А. Недород 1924 г. и борьба с его последствиями / Ю.А. Поляков // История СССР. – 1958. – № 1. – С. 52–82.
31. Предсмертное завещание Тихона // Известия. – 1925. – № 86. – С. 1.
32. Рафалович, С. Как «обновлялись» иконы (Псковские и Лужские «чудеса») / С. Рафалович. – Л.: Рабочее изд-во «Прибой», 1925. – 47 с.
33. Реставрация икон: методические рекомендации / под ред. и с ил. М.В. Наумовой. – М.: Изд-во ВХНРЦ им. академика И. Э. Грабаря, 1993. – С. 13–16, 96–99.
34. Санкт-Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных материалов 1917–1941: сб. док. / Центр. гос. архив Санкт-Петербурга; сост.: Н. Ю. Черепенина, М. В. Шкаровский. – СПб., 2000. – С. 134.
35. Семенова, А. Почему плачут иконы: чудеса мироточения и обновления / А. Семенова. – СПб.: Вектор, 2010. – 128 с.
36. Слудкий, Н. Грибы домовые / Н. Слудкий // Техническая энциклопедия. – 2-е изд., испр. и доп. – М., 1938. – Т. 6. – С. 68–73.
37. Смыслов, О. Котовский. Робин Гуд революции / О. Смыслов. – М.: Вече, 2013. – С. 23.
38. «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.): сборник документов / Институт российской истории Российской академии наук и др. – М.: ИРИ, 2001. – Т. 2: 1924 год. – С. 315. – М.: ИРИ, 2008. – Т. 8. – Ч. 2. – С. 267.
39. Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918–1939. Документы и материалы / под ред. А. Береловича, В. Данилова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОС-СПЭН), 2000. – Т. 2: 1923–1929. – 1168 с.
40. Соловьев, И. «Обновленческий» раскол и литургические реформы [Электронный документ] / И. Соловьев // Церковный вестник. – 2007. – №12 (385) [Электронный ресурс]. – URL: http://e-vestnik.ru/church/obnovlencheskij_raskol_liturgia/ (дата обращения 28.01.2018).
41. Сошинский, С.А. Чудо обновления / С.А. Сошинский // Новый мир. – 1992. – № 6. – С. 231–237.

42. Сперанский, А.В. Церковь и Великая Отечественная война: возрождение религиозных традиций в уральской деревне / А.В. Сперанский // Летопись уральских деревень: тез. докл. регион. науч.-практ. конф. – Екатеринбург, 1995. – С. 204–208.
43. Спутник атеиста / под ред. Т. Панфилова, М. Скибицкого. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1961. – С. 499.
44. Тан-Богораз, В.Г. Новый этап // Революция в деревне. Очерки / В.Г. Тан-Богораз. – Ч. II. – М.–Л.: Гос. изд-во, 1925. – С. 7.
45. Тимофеев, В.Ф. К методике проведения антирелигиозных лекций и бесед в школе и для населения / В.Ф. Тимофеев // Некоторые вопросы методики преподавания химии в школе. – Ученые записки. – Вып. 153. – Казань: Казанский государственный педагогический институт, 1976. – С. 3–34.
46. Федотов, Г.П. Полное собрание статей / Г. П. Федотов. – Париж: Ymca Press, 1988. – Т. 1: Лицо России (статьи, 1918–1930). – XXXIV. – 328 с.
47. Центр документации новейшей истории Тамбовской обл. (ЦДНИТО). Ф. 849. Оп. 1. Д. 2276. Л. 95, 150
48. Ярославский, Ем. На антирелигиозном фронте. Сб. статей, докладов, лекций, циркуляров за пять лет 1919–1924 / Ем. Ярославский. – М.: Красная новь, 1924. – С. 127–133.
49. Grigoryev, L. Russia in the System of Global Economic Relations / L. Grigoryev // Strategic Analysis. – 2016. – Vol. 40 (6). – P. 498–512.
50. Lyon, J.G. The solar wind-magnetosphere-ionosphere system / J. G. Lyon // Science. – 2000. – Vol. 288. – P. 1987–1991.
51. Markevich, A. Great War, Civil War, and Recovery: Russia's National Income, 1913 to 1928 / A. Markevich, M. Harrison // Journal of Economic History. – 2011. – Vol. 71(3). – P. 672–703.
52. Persinger, M.A. Geophysical variables and behavior: XXII. The tectonogenic strain continuum of unusual events / M.A. Persinger // Perceptual and Motor Skills. – 1985. – Vol. 60. – P. 59–65.

Текст поступил в редакцию 15.06.2018 г.

References

1. Aleksanian N. A. *Vlast* [Vlast]. 2012, no. 1, pp. 140–143 (in Russian).
2. Basov D. *Chudo mirotocheniia* [The Miracle of Weeping]. St. Petersburg: Izd-vo «A.V.K.-Timoshka», 2001, 190 p. (in Russian).
3. Blum A. *Naselenie i obshchestvo* [Population and Society]. 1997, no. 17, pp. 1–4 (in Russian).
4. Butov I.S. *Areal chudes: volny obnovlenii ikon v XIX – pervoi polovine XX veka* [The Area of Miracles: the Waves of Icons Renewals in the 19th – first half of the 20th Century]. Minsk: Kolodgrad, 2018, 168 p. (in Russian).
5. Galunova S.N. *Ikonopisnoe nasledie Cherepovetskogo areala Russkogo Severa kontsa XIV–XIX vekov: k probleme formirovaniia regionalnykh i lokalnykh tsentrov khudozhestvennoi kultury* [Icon Painting Heritage of the Cherepovets Area of the Russian North at the End of the 14th – 19th Centuries: To the Problem of the Formation of Regional and Local Centers of Artistic Culture. Ph.D. Thesis in Art History]. Cherepovets, 2013, p. 80 (in Russian).
6. Grishechkina N.V. *Chudotvornye ikony na Rusi* [Miraculous Icons in Russia]. Rostov-na-Donu: Feniks Publ., 2006, pp. 138–164 (in Russian).

7. Grigoryev L. *Strategic Analysis*. Vol. 40, no. 6, 2016, pp. 498–512 (in English).
8. Gubanov V. *Novye chudesia sviatitelia Nikolaia* [New Miracles of St. Nicholas]. Moscow, 2011, 560 p. (in Russian).
9. Dzhamal R. *Sovremennaiia ikonopis* [Modern Icon Painting]. St. Petetrsburg: Piter, 2013, p. 71 (in Russian).
10. Fedotov G.P. *Polnoe sobranie statei Litso Rossii: stati, 1918–1930* [Full Collection of Articles, 1918–1930]. Paris: Ymca Press Publ., 1988, XXXIV, 328 p. (in Russian).
11. Emelianov N. *Otsenka statistiki goneniia na russkuiu pravoslavnuu tserkov s 1917 po 1952 gody* [Assessment of the Statistics of Persecution of the Russian Orthodox Church in 1917–1952]. Available at: <http://martyrs.pstbi.ru/institut/sb/fl12.htm> (in Russian).
12. Iaroslavskii Em. *Na antireligioznom fronte. Sb. statei, dokladov, lektsii, tsirkuliarov za piat let 1919–1924* [On the Anti-Religious Front. Collection of Articles, Lectures, Circulars for Five Years 1919–1924]. Moscow: Krasnaia nov, 1924, pp. 127–133 (in Russian).
13. Iosif (Marian). *Zhizneopisanie protoiereia Pavla Aleksandrovskogo* [Biography of Archpriest Pavel Aleksandrovsky]. Available at: http://uspenskiysobor.narod.ru/html/11_2_7.html (in Russian).
14. Kashtelian I. *Dedy: daidzhest publikatsii o belorusskoi istorii* [Grandfathers: Digest of Publications on the Belorussian History]. Ed. A.E. Taras. Minsk: Kharvest, vol. 10, 2012, pp. 162–173 (in Russian).
15. Kochetkov I.V. *Rossia v XX veke: sb. statei k 70-letiiu s dnia rozhdeniia V.A. Shishkina* [Russian in the 20th Century: Collection of Papers to the 70th Anniversary of the Birthday of V.A. Shishkin]. St. Petetrsburg: Nestor-Istoriia, In-t istorii RAN, 2005, pp. 99–131 (in Russian).
16. Krapivin M.Iu. *Religiozni faktor v sotsialno-politicheskoi zhizni sovetskogo obshchestva, oktiabr 1917-go – konets 1920-kh godov* [The Religious Factor in the Socio-Political Life of Soviet Society, October 1917 – the end of the 1920s. Ph.D. Thesis in History]. St. Petersburg, 1999, p. 610 (in Russian).
17. Lavrik G.V. *Pravove reguliuvannia svobody sovisti, virospovidannia i diialnosti religiniikh organizatsii u radianskii Ukraini (1919–1929 rr.): dis... doktora iurid nauk* [Legal Regulation of Freedom of Conscience, Religion, and the Cctivities of Religious Organizations in Soviet Ukraine (1919–1929). Habilitation Degree in Law] Kyiv: nats. un-t vnur. sprav, 2008, p. 338–354 (in Ukrainian).
18. *Letopis Goritskogo monastyrja* [Annals of Goritsky Monastery]. Kirillov: ist.-kraeved. alm. Vologda, 1994, vol. 1, pp. 322–323 (in Russian).
19. Lipatova A.P. *Ocherki traditsionnoy kul'tury Ul'yanovskogo Prisure'ya: etnodialektnyy slovar'* [Essays on the Traditional Culture of Ulyanovsk Prisurey: Ethnodialectic Dictionary]. Moscow: Indrik Publ, vol. II: M–Ya, 2012, pp. 186–190 (in Russian).
20. Liubomudrov A.M. *Sviataia Rus. Entsiklopedicheskii slovar Russkoi tsivilizatsii* [Saint Rus. Encyclopedic Dictionary of the Russian Civilization]. Moscow: Pravoslavnoe izdanie Russkoi tsivilizatsii, 2000, p. 563 (in Russian).
21. Liakh S.R. *Voprosy istorii SSSR* [Questions of the History of the USSR]. 1981, vol. 26, p. 44 (in Russian).
22. Lyon J.G. The Solar Wind-Magnetosphere-Ionosphere System. *Science*, no. 288, 1987–1991 (in English).
23. Markevich A., Harrison M. Great War, Civil War, and Recovery: Russia's National Income, 1913 to 1928. *Journal of Economic History*, vol. 71, no. 3, 2011, pp. 672–703 (in English).
24. Meisner A.F. *Domovoi grib Merulius Lacrymans i drugie. Borba s gribami-razrushiteliami* [Wood Fungus Merulius Lacrymans and Other. The Struggle against Destructive Mushrooms]. Moscow: Mosgublits Publ., 1927, 58 p. (in Russian).
25. Mordvinov S.V. *Russkaia pravoslavnaia tserkov na Nizhnei Volge i Donu v 1941–1953 gg.: vozrozhdenie sotsiokulturnykh traditsii* [The Russian Orthodox Church on the Lower Volga and Don in the 1941–1953 Years: the Revival of Social and Cultural Traditions. Ph.D. Thesis in History]. Volgograd: Volgogr. gos. med. un-t, 2014, p. 27 (in Russian).
26. *Chudesia istinnye i lozhnye* [True and False Miracles]. Ed. A.V. Moskovskii. Moscow: Danilovskii blagovestnik, 2012, pp. 15, 34 (in Russian).
27. *Natsional'nyy arkhiv Respubliki Belarus'* [The National Archives of the Republic of Belarus]. Fund 951, inventory 2, file 25, fol. 245 (in Russian).
28. *Natsional'nyy arkhiv Respubliki Belarus'* [The National Archives of the Republic of Belarus]. Fund 951, inventory 2, file 26, fols. 37, 135–137, 139–140 (in Russian).
29. *Obvinitelnoe zakliuchenie. Glas Tikhii. Bozhii znamenii nashego vremeni: materialy Komissii po opisaniiu chudesnykh znamenii, proiskhodiashchikh v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Closing Indictment in Voice Quiet. God's Signs of Our Time: The Materials of the Commission on the Description of Miraculous Signs Occurring]. Vol. 1. Moscow, 2000, pp. 337–402 (in Russian).
30. Palamarchuk P. *Kozatskie mogily. Povest o puti* [Cossack Graves. A Tale of the Path]. Moscow: Palomnikie Publ, 2000, pp. 549–550 (in Russian).
31. Panchenko A.A. *Ivan i Iakov – neobychnye sviatyie iz bolotistoi mestnosti: «Krestianskaia agiologiya» i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Jacob – Unusual Saints from the Swampy Terrain: “Peasant Hagiology” and Religious Practices in Russia in Modern Times]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012, 448 p. (in Russian).
32. Paozerskii M.F. *Chudotvornye ikony* [Miracle-Working Icons]. Moscow: Pg.: Gosudarstvennoe izdatelstvo Publ., 1923, 174 p. (in Russian).
33. Persinger M.A. *Perceptual and Motor Skills*. 1985, no. 60, pp. 59–65 (in English).
34. Poliakov B.A. *Golod v Povolzhe, 1919–1925 gg.: proiskhozhdenie, osobennosti, posledstviia* [The Famine in the Volga Region, 1919–1925: Origin, Features, Consequences]. Volgograd: Volgogradskoe nauchnoe izdatelstvo Publ., 2007, 735 p. (in Russian).

35. Poliakov Iu.A. *Istoriia SSSR* [History of the USSR]. 1958, no. 1, pp. 52–82 (in Russian).
36. *Izvestiia* [News]. 1925, vol. 86, p. 1 (in Russian).
37. Rafalovich S. *Kak «obnovlialis» ikony (Pskovskie i Luzhskie «chudesa»)* [How the Icons “Changed” (The Pskov and Luga “Miracles”)]. Leningrad: Priboi Publ., 1925, 47 p. (in Russian).
38. *Restavratsiia ikon: metodicheskie rekomendatsii* [Restoration of Icons: Methodical Recommendations]. Moscow: VXHRP im. akademika I.E. Grabaria Publ., 1993, p. 13–16, 96–99 (in Russian).
39. *Sankt-Peterburgskaia eparkhiia v dvadtsatom veke v svete arkhivnykh materialov 1917–1941: sb. dok.* [St. Petersburg Diocese in the 20th Century in the Light of Archival Materials from 1917–1941: Proc.]. Eds. Cherepenina N.Iu., Shkarovskii M.V. Center State Archive of St. Petersburg. St. Petersburg, 2000, p. 134 (in Russian).
40. Semenova A. *Pochemu plachut ikony: chudesna mirotocheniia i obnovleniia* [Why Icons Cry: Miracles of Myrrh and Change]. St. Petersburg: Vektor Publ., 2010, 128 p. (in Russian).
41. Sludkii N. *Tekhnicheskaiia entsiklopediia* [Technical Encyclopedia]. Moscow, 1938, vol. 6, pp. 68–73 (in Russian).
42. Smyslov O. *Kotovskii. Robin Gud revoliutsii* [Kotovskiy. The Robin Hood of Revolution]. Moscow: Veche Publ., 2013, p. 23 (in Russian).
43. *Sovershenno sekretno»: Lubianka – Stalinu o polozhenii v strane (1922–1934 gg.): sbornik dokumentov. Institut rossiiskoi istorii Rossiiskoi akademii nauk i dr.* [“Top Secret”: Lubyanka – to Stalin on the Situation in the Country (1922–1934): Collection of Documents]. Moscow: IRI Publ., 2001, vol. 2, 1924, parts 1, 2, p. 315 (in Russian).
44. *Sovetskaia derevnia glazami VChK-OGPU-NKVD* [Soviet Village through the Eyes of The All-Russian Extraordinary Commission–Joint State Political Directorate–People’s Commissariat for Internal Affairs]. Eds. A. Berelovich, V. Danilov. Moscow: «Rossijskaja politicheskaja jenciklopediia» (ROSSPEN), 2000. Vol. 2: 1923–1929, 1168 p. (in Russian).
45. Solovyov I. *Tserkovnyi vestnik* [Church Bulletin]. 2007, no. 12 (385). Available at: http://e-vestnik.ru/church/obnovlencheskij_raskol_liturgia/ (in Russian).
46. Soshinsky S.A. *Novyi mir* [New World]. 1992, no. 6, pp. 231–237 (in Russian).
47. Speransky A.V. *Tserkov i Velikaia Otechestvennaia voina: vrozozhdenie religioznykh traditsii v uralskoi derevne. Letopis uralskikh dereven: tez. dokl. region. nauch.-prakt. konf.* [The Church and the Great Patriotic War: the Revival of Religious Traditions in the Urals Village in Chronicle of the Ural Villages]. Yekaterinburg, 1995, pp. 204–208 (in Russian).
48. *Sputnik ateista* [Atheist’s Companion]. Eds. Panfilova T., Skibitskii M. Moscow: Gos. izd-vo politicheskoi literatury Publ., 1961, p. 499 (in Russian).
49. Tan-Bogoraz V.G. *Novyi etap. Revoliutsiia v derevne. Ocherki* [New Stage. Revolution in Village]. Part II. Moscow–Leningrad: Gos. izd-vo Publ., 1925, p. 7 (in Russian).
50. Timofeev V.F. *Uchenye zapiski* [Scientific Notes]. Vol. 153. Kazan: Kazanskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institute Publ., 1976, pp. 3–34 (in Russian).
51. *Tsentr dokumentatsii noveishei istorii Tambovskoi obl. (TsDNITO)* [The Center of Documentation of the Newest history of Tambovsk Oblast]. Fund 849, inventory 1, file 2276, fols. 95, 150 (in Russian).
52. Zhevakhov N.D. *Vospominaniia kniazia N.D. Zhevakhova: mart 1917 – ianvar 1920* [Memoirs of Prince N.D. Zhevakhov: March 1917 – January 1920]. Moscow: Rodnik, 1993, pp. 246–250 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.35-45

Лепехова Е.С.

Проблема посвящения первых буддийских монахинь в Японии

Аннотация. В данной статье рассматривается проблема посвящения первых буддийских монахинь в Японии. Автор рассматривает процесс полного монашеского посвящения в буддизме, а также приводит эпизоды из жизнеописаний первых буддийских монахинь в Японии. На основании проведенного анализа автор приходит к выводу, что первые буддийские монахини в Японии происходили в основном из семей иммигрантов из Китая и Кореи. Также отмечается, что первые монахини считались в Японии жрицами-хранительницами Будды. Во многих источниках отмечено, что первые монахини получили вначале неполное посвящение, и этот факт вызывает у некоторых исследователей сомнения в правомерности их монашеских обетов. Возможно, тот факт, что первые монахини почитались в этом статусе покровителем и последователем буддизма Сога-но Умако, несмотря на то, что их первое посвящение не соответствовало канонам винаи, говорит о том, что в рассматриваемый период они воспринимались скорее как служительницы и хранительницы нового божества-Будды, наподобие синтоистских жриц.

Ключевые слова: Япония, первые буддийские монахини, Сога-но Умако, виная, Будда, синтоистские жрицы

Elena S. Lepekhova

The Problem of Initiation of the First Buddhist Nuns in Japan

Abstract. This article deals with the problem of initiation of the first Buddhist nuns in Japan. The author considers the process of full monastic initiation in Buddhism, and also cites episodes from the biographies of the first Buddhist nuns in Japan. Based on the analysis, the author comes to the conclusion that the first Buddhist nuns in Japan were mainly from families of immigrants from China and Korea. It is also noted that the first nuns were considered to be the priestesses of the Buddha in Japan. In many sources it is noted that the nuns received firstly incomplete initiation, and this fact made some researchers doubt about the legality of their monastic vows. Perhaps, the fact that the first nuns were revered in this status by a patron and follower of Buddhism Soga-no Umako, despite the fact that their first initiation did not correspond to the canons of vinaya, suggests that during that period of time they were perceived as the priestess and guardians of the new deity Buddha, like Shinto priestesses.

Key words: Japan, first Buddhist nuns, Soga-no Umako, vinaya, Buddha, Shinto priestesses

Лепехова Елена Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН (Москва); 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. Lepekhova – Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; 12 Rozhdestvenka str., Moscow, Russia, 107031; lenalepekhova@yandex.ru

Появление буддизма в Японии было связано с появлением первой буддийской сангхи, которая первоначально состояла из монахинь и потому одновременно являлась также и первой женской буддийской общиной в этой стране.

Это событие неоднократно описывалось как в различных буддийских сочинениях, так и в исторических источниках, при этом, однако, многие исследователи, анализируя данный факт, отмечают, что везде (в явной форме или подтексте) можно проследить неизбежно возникающий вопрос: когда и где получили первые буддийские монахини полное посвящение?

Чтобы лучше понять значение этого вопроса, вначале следует вкратце рассмотреть процесс полного монашеского посвящения в буддизме. Традиционная буддийская сангха, как правило, подразделялась на семь собраний (санскр. *саптантай-кайика*; кит. 七衆). Это были монахи, получившие полное посвящение и призванные соблюдать 250 заповедей (санскр. *бхикиу*; кит. 比丘); монахини, получившие полное посвящение и призванные соблюдать 348 заповедей (санскр. *бхикиуни*; кит. 比丘尼); послушники, соблюдающие десять заповедей (санскр. *шраманера*; кит. 沙彌); монахини, проходящие испытательный срок и обязанные соблюдать шесть заповедей (санскр. *шикшамана*; кит. 式叉摩那); послушницы, соблюдающие десять заповедей (санскр. *шраманерика*; кит. 沙彌尼); миряне (санскр. *упасака*; кит. 優婆塞); мирянки (санскр. *упасика*; кит. 優婆夷) – последним двум категориям достаточно было соблюдать пять заповедей [Deleanu, 2010, 2]. Миряне, желающие вступить в сангху, должны были пройти, соответственно, период послушничества и испытательный срок и только после этого могли получить полное посвящение. Церемония посвящения (санскр. *упасампад*, кит. 具足會) обычно проходила под руководством монаха, который принадлежал к сангхе не менее десяти лет (или двадцати лет, в том случае, если это была монахиня). Они становились наставниками послушника (послушницы), которые во время церемонии вступления в общину давали десять обетов *шила* [Matsunaga, 1987, 55].

Послушники обычно становились полноправными монахами сразу же после окончания периода ученичества. Послушницы же должны были сначала пройти двухгодичный испытательный срок *шикшамана* (яп. *сикисямана* 式叉摩那). На этом этапе им следовало соблюдать шесть обетов *шила*: не убивать, не воровать, не лгать, не общаться с мужчинами, не употреблять опьяняющих напитков и не принимать пищу после полудня.

Во время посвящения послушника в монахи требовалось присутствие так называемых «десяти учителей». Из их числа послушнику следовало выбрать себе наставника *упадхьяйю*, который должен был снабдить своего ученика тремя рясами и чашей для сбора подаяния.

Церемония посвящения начиналась с оглашения имени наставника. Распорядителем церемонии обычно был второй из десяти учителей – *карма карака*. Затем кандидат в монахи должен был показать свое почтение десяти учителям, прикоснувшись головой к их ногам. Третий из учителей, *рахонушасака*, должен был проэкзаменовать послушника, задав ему десять вопросов: как его зовут, имя его наставника, его возраст, имеет ли он три рясы и чашу для подаяния, есть ли у него разрешение родителей, имеет ли он долги, владеет ли рабами, принадлежит ли он к воинскому сословию, какого он пола и нет ли у него каких-либо заболеваний [Matsunaga, 1987, 56].

После этого следовало испросить одобрение десяти учителей три раза. Если они не возражали, то кандидат с этого момента официально считался буддийским монахом (*упасампанна*). Экзамен для монахинь был более строгим, поскольку экзаменуемая монахиня должна была не только двадцать лет принадлежать к сангхе, но и получить официальное подтверждение её статуса от старейшин. Послушница же должна была пройти дополнительную проверку у десяти учителей – монахов. Этот факт был призван показать доминирующее положение мужской сангхи над женской [Matsunaga, 1987, 57].

По иронии судьбы, первая буддийская сангха в Японии была образована, прежде всего, из монахинь. О первых японских монахинях упоминается в «Анналах Японии», где их появление объясняется всепоглощающим желанием министра (*ооми* 大臣) Сога-но Умако исповедовать культ Будды. Запись, датированная 584 г., гласит:

«В этом же году Сога Умако-но *сукунэ* 蘇我馬子宿禰 попросил найти два образа Будды 佛像 (буккё: *дзо*) и отправил Сиба Датито 司馬達等, старосту деревни, где проживали люди из корпорации шорников 鞍部村主 (*курацукуру-но сукуру*), и Хита, *«атаэ»* из Кизёбэ, в четыре стороны света искать «исполняющего деяния» 修行者 *сюгёдзя*. И только в области Харима нашли человека, возвратившегося из монашества в мир 僧還俗者 (*хосикаэри-но моно*). Имя его – Хье Пхьён 惠便 (яп. *Эбэн*) из Когурё (яп. *Кома*) 高麗. *Ооми* тогда сделал его учителем, приказав обратить в буддийскую веру Симамэ, дочь Сиба Датито. Звали её монахиня Дзэнсин 善信, было ей одиннадцать лет. Кроме того, *ооми* приказал обратить в монахини двух учениц 弟子 (*дэси*) монахини Дзэнсин. Одна была Тоёмэ, дочь человека из Китая (*аябито* 漢人) по имени Ябо; имя её – монахиня Дзэндо 禪藏. Вторая была Исимэ, дочь Нисикори-но Цуу. Звали её монахиня Эдзэн 惠善» [«Нихон сёки», 1973, 112–113].

Как следует из этого отрывка, первые монахини происходили из семей переселенцев из Китая (Симамэ и Тоёмэ) и Пэкче (Эдзэн). При этом в тексте практически ничего не говорится о том, как проходило это посвящение в монахини. В тексте для этого употреблён глагол 度 (кит. *ду*, яп. *до*), означающий в буддийском смысле «обретать спасение», «оставлять мирскую жизнь». В буддийском каноне правил для монахов и монахинь *виная*, переведённых на китайский и японский языки, этот иероглиф часто подразумевает санскритский термин *праврадхья* (букв. «направляющийся вперед»), означающий посвящение послушников [Deleanu, 2010, 2]. Флорин Дилиану на основании возраста Дзэнсин делает предположение, что, возможно, она и её ученицы приняли 10 обетов послушниц (*шраманерика*). Согласно *винае* Дхармагуптика (кит. Сыфэнлюй, яп. Сибунрицу 四分律), возраст одиннадцати лет (возраст Дзэнсин) считался подходящим для принятия обетов послушника (или послушницы). При вступлении детей в сангху в качестве послушников от них требовались следующие навыки: умение отгонять ворон, соблюдать буддийские заповеди и есть один раз в день. В «Муласарвастивада винае» упоминается, что соблюдение первого требования было необходимо для того, чтобы послушники могли охранять от птиц урожай на принадлежавших сангхе полях [«Нихон сёки», 1973, 11].

Даже если Дзэнсин и её последовательницы и в самом деле в начале смогли принять лишь обеты послушниц, как следует из источников, их покровитель Сога-но Умако в дальнейшем относился к ним с почтением как к полноправным монахиням. Он поселил монахинь в храме будды Майтрейи (Мироку 彌勒), выстроенном им у ворот своего дома, дабы они провели там буддийский обряд *упосадха* (大會 設齋 *дайэ но вакамису*) [«Нихон сёки», 1973, 112–113]. Данный обряд подразумевал очищение постом, обусловленное заповедью, запрещавшей убивать живые существа и употреблять в пищу мясо животных.

Другой источник, храмовая хроника «Гангодзи гаран энги нараби нируки сидзайтё» («Записи об основании монастыря Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих» 元興寺伽藍縁起并流記資財帳), составление которой принято относить к VIII в., сообщая о первых монахинях, прежде всего упоминает о том, что в провинции Харима, помимо бывшего монаха из Когурё, проживала и старая монахиня (санскр. *бхикиуни*, яп. *бикунни* 比丘尼) по имени Хомэй. У неё обучались семнадцатилетняя дочь Курацукуру-но обито Татто по имени Симамэ, дочь Аябито-но хоси по имени Тоёмэ и дочь Нисикибито Цубуёси по имени Исимэ [Сакураи, 1975, 87].

Следует упомянуть, что современные японские исследователи (в частности, Ёсида Кадзухико) выражают сомнения по поводу надёжности данного источника, считая его компиляцией более позднего периода [Yoshida, 2015, 89–107]. Однако поскольку наряду с «Нихон сёки» и «Риссю коё» это один из немногих источников, повествующих о первых японских монахинях, следует рассмотреть указанные сообщения, хотя бы для того, чтобы понять, как возникновение первой буддийской сангхи в Японии интерпретировалось в последующие века – в периоды Нара-Хэйан (время составления «Гангодзи энги») и Камакура (время составления «Риссю коё»). При анализе сообщения из «Гангодзи энги» сразу становятся заметными две детали, которые отсутствуют в «Нихон сёки». Во-первых, помимо бывшего монаха из Когурё появляется монахиня Хомэй, у которой учатся и, судя по всему, принимают посвящение три девушки. Во-вторых, изменён возраст самой Симамэ, которой

теперь семнадцать лет. Эти детали позволяют автору предположить, что в данном случае составитель «Гангодзи энги» сознательно подкорректировал изначальные события, изложенные в «Нихон сёки». Во-первых, тот факт, что три монахини получили посвящение у оставшего монашество корейского монаха, делал легитимность данного события сомнительным с точки зрения буддийской сангхи, придерживающийся винаи. Поэтому в повествование введена монахиня Хомэй, которая в качестве полноправной *бхикиуни* могла наставлять будущих монахинь. Хотя ее возраст нигде не упомянут, то, что она названа «старой» (老比丘尼), отнюдь не случайно, поскольку, согласно правилам винаи, только монахиня, двенадцать лет принадлежавшая к сангхе, могла принимать посвящение.

Во-вторых, возраст первой японской монахини Дзэнсин также был изменён не случайно. Если предположить, что в действительности в 584 г. ей было не одиннадцать, а семнадцать лет, то тогда в 590 г., когда она и другие монахини отправились в Пэкче, чтобы принять полное монашеское посвящение, ей было бы уже двадцать три – двадцать четыре года. Это существенная деталь, если учесть тот факт, что девушкам разрешалось становиться монахинями только с двадцати лет. В *винае* Дхармагуптика строго запрещалось давать полное посвящение в монахини женщинам, не достигшим двадцати лет. Если же этот запрет сознательно нарушался монахинями, проводившими церемонию принятия обетов, такой проступок расценивался как «прегрешение, требующее покаяния (пали. *пачиттъя*; кит. 波逸提)» [Хиракава, 2000, 278–279]. Только статус замужней женщины позволял вступать в сангху молодым девушкам в более раннем возрасте – с двенадцати и даже с десяти лет [Сато, 2003, 356–357]. Флорин Дилиану указывает, что в Древней Индии была распространена такая система ранних браков для девочек. В случае вдовства или развода (даже если консумация брака не имела места) такая девушка считалась достаточно зрелой для того, чтобы принять монашеские обеты. Правда, согласно *винае* Дхармагуптика, предварительно она должна была пройти двухгодичный испытательный срок *шикшамана* [Deleanu, 2010, 14]. Возможно, по этой причине в другом источнике «Риссю коё 律宗綱要» («Собрание школы Рицу») Симамаэ названа «женой Сима 斯末妻», а сам иероглиф 妻 в значении «жена» также применяется к двум другим монахиням [Deleanu, 2010, 22]. «Риссю коё» было составлено в 1306 г. монахом Гёнэном 凝然 (1240–1321), известным историографом и знатоком традиций школ Кёгон (кит. Хуаянь) и Рицу (*виная*). Поскольку в других источниках о Симамаэ сказано, что она была дочерью Сиба Датито, и нигде, кроме «Риссю коё», не говорится о том, что на самом деле она была его женой, исследователь Исида Мидзумаро полагает, что Гёнэн просто записал последний слог мэ в имени Симамаэ 斯末賣 другим иероглифом, поставив вместо 賣 одинаковый по звучанию 妻 [Deleanu, 2010, 24]. Это предположение выглядит маловероятным, учитывая тот факт, что Гёнэн был известен, прежде всего, своей эрудицией, и вряд ли стал бы проявлять непоследовательность в написании имён. Возможно и другое объяснение данного факта. Известно, что в том же 1306 г. Гёнэн был назначен старшим монахом, принимающим обеты (長老), в храме Тодайдзи 東大寺 в Нара [Deleanu, 2010, 24]. Как знаток заповедей *винаи*, Гёнэн в своем труде стремился показать, что монашеские традиции в Японии с самого начала своего возникновения соответствовали канонам *винаи*. Поэтому, возможно, видя, что возраст и социальное положение первых японских монахинь не соответствуют данным традициям и вызывают сомнения в легитимности их посвящения, он решил сознательно «подкорректировать» некоторые факты, заменив иероглиф 賣 в имени Симамаэ (букв. «девица из рода Сима») на другой иероглиф 妻, употребляющийся также в значении «замужняя женщина», одновременно приписав такой статус и двум другим монахиням. Все же, несмотря на подобные корректировки, Гёнэн вынужден был признать, что сами монахини не считали своё первое посвящение полным и решили отправиться в Пэкче, чтобы там принять монашеские обеты [Deleanu, 2010, 24].

Этот факт подтверждается другими источниками. Как сообщают «Нихон Сёки», в 588 г. монахини обратились к Сога-но Умако с просьбой отправить их в Пэкче для обучения буддийскому канону (*гаку дзюкайхо* 學受戒法) [Сакураи, 1975, 88]. В конце концов монахиням удалось получить разрешение от Умако на поездку в Пэкче, где они приняли полное монашеское посвящение.

Как сообщает «Гангодзи гаран энги», после своего возвращения из Пэкче монахини выступают инициаторами дальнейшего строительства буддийских храмов в Японии, прежде всего, храма Сакураи [Сакураи, 1975, 88]. При этом императрица Суйко, вняв наставлениям монахинь, приказала перестроить свой собственный дворец Тоюра в женский монастырь и даровала ему также угодья, поля, пруды, крестьянские дворы и рабов [Сакураи, 1975, 88].

Как видно из вышеприведенного отрывка из «Гангодзи энги», сами монахини сообщают, что за два года пребывания в Пэкче они приняли сначала обеты послушниц (*рокухокай* 六法戒), а затем полное посвящение (*дайкай* 大戒). В «Нихон сёки», напротив, ничего не говорится о том, какое посвящение получили монахини в Пэкче и каков был их монашеский статус, когда они возвратились в Японию в 590 г. Для их обозначения в летописи употреблен термин 學問尼 (*мононарахи-но ама*). Первые два иероглифа 學問, по мнению Флорина Дилиану, в китайском языке подразумевают того, кто получил базовое образование в той или иной области [Deleanu, 2010, 16]. Исследователь Накамура полагает, что термины 學問尼 и 學問僧 применительно к «Нихон сёки» подразумевают, прежде всего, монахов и монахинь, обучавшихся на континенте [Накамура, 1981]. Этот факт может означать, что первые монахини получили за время пребывания в Пэкче какое-то базовое буддийское образование, однако он не проясняет, какой монашеский статус они там приобрели.

Далее в «Нихон сёки» сообщается, что в том же году, когда монахини вернулись из Пэкче, приняли посвящение ещё одиннадцать человек. Среди них были две жены и дочь вельможи Отомо Садэхико, остальные же восемь были выходцами из Китая. Одним из них был брат Дзэнсин, сын Сиба Датито, Тусуна, который получил монашеское имя Токусай-хоси [Нихон сёки, 1973, 125]. При этом в «Нихон сёки» не приводится никаких подробностей относительно монашеского посвящения этих людей, не сказано, кто именно проводил церемонию. Это могли быть монахиня Дзэнсин и её ученицы, если учесть, что их возвращение в Японию и описываемое событие датируются одним годом. Однако даже если допустить, что первые монахини получили в Пэкче полное посвящение, все равно, согласно *винае*, они могли принимать у других обеты посвящения только через двенадцать лет после своего вступления в сангху и при этом могли давать посвящение только одному послушнику в год.

Следует обратить внимание и на тот факт, что ранее, в 588 г., из Пэкче прибыло новое посольство и с ним шестеро монахов, которые поднесли мощи Будды, а также строители буддийских храмов и художники. Возможно, именно эти монахи могли проводить церемонии посвящения, однако достоверных данных об этом нет ни в тексте «Нихон сёки», ни в других источниках. Что касается основного занятия первых японских монахинь, то в «Гангодзи энги» сообщается, что оно состояло в совершении приношений (*куё* 供養, санскр. *пуджана*) и молитв (*райхай*, или *иямаи-огамики* 禮拜) перед каменной статуей (*иси дзо* 石像) Будды Майтрейи (Мироку), привезённой в 584 г. из Пэкче и подаренной Сога-но Умако, который поместил её в храме Сакураи. [Сакураи, 1975, 87] Даже после своего возвращения из Пэкче они не занимались распространением Дхармы в Японии, как этого следовало бы ожидать, а продолжали жить в храме Сакураи, о чем говорится и в «Гангодзи энги», и в «Нихон сёки». В дальнейшем роль монахинь по-прежнему сводилась к проведению ритуальных буддийских церемоний, для чего в храме Сакураи предназначался специальный зал поклонения Будде.

Деятельность первых японских монахинь, состоявшая в поклонении статуе Будды, скорее напоминает обязанности синтоистских жриц, чья роль как посредниц между людьми и богами включала проведение ритуальных церемоний, призванных умиротворять богов и способствовать процветанию страны.

Это предположение выглядит правдоподобным, если учесть тот факт, что на раннем этапе распространения буддизма в Японии в летописях буддийские божества так и назывались – «чужеземные боги» (*адасикуни-но kami* 他國神) и, по мнению Марка Тееувена, первоначально в сознании японцев ничем не отличались от синтоистских *ками* [Teeuwen, Rambelli, 2003, 7]. В официальной версии о появлении буддизма в Японии, представленной в «Нихон сёки», неприятие министров Мононобэ

и Накатоми буддизма объясняется именно как восприятие ими Будды в качестве чужеземного бога [Нихон сёки, 1997, 53].

Противодействие Мононобэ и Накатоми буддизму становится более понятным, если учесть положение того клана, к которому они принадлежали. В то время все аристократические кланы в Ямато подразделялись на три категории: *симбэцу*, *кобэцу* и *бамбэцу*. *Симбэцу* возводили свой род к синтоистским богам с Великой Небесной Равнины. *Кобэцу* назывались потомки императоров, правивших после легендарного императора Дзимму. И, наконец, к *бамбэцу* принадлежали кланы иммигрантов из Кореи и Китая. Клан Мононобэ принадлежал к *симбэцу*, наиболее влиятельной аристократической ветви, и был свято предан синтоистским традициям. Роду Мононобэ противостоял род Сога, считавшийся *кобэцу*, который не мог похвастаться своим древним происхождением от исконных японских богов и поэтому стоял несколько ниже в социальном отношении [Matsunaga, 1987, 82]. По этой причине Сога прилагали все усилия, дабы упрочить своё влияние при дворе. С помощью системы браков, положивших начало институту регентства *сэккан*, они породнились с императорской семьёй, однако представители этого клана понимали, что полная реализация их амбиций невозможна при сложившейся системе правления родовой аристократии. Они стремились установить такую же систему государственного правления, которая была принята на материке, в Китае и Корее, система, которая превратила бы Ямато из варварской страны в государство. Поэтому Сога покровительствовали иммигрантам и проявляли интерес к новостям с континента. Так, в «Нихон сёки» говорится о том, что в 555 и 556 гг. Сога-но Инамэ руководил расселением корейских иммигрантов из Когурё и Пэкче в провинциях Ямато и Бидзэн [Нихон сёки, 1997, 61].

Учитывая все это, неудивительно, что именно Сога-но Инамэ высказался за принятие буддизма, в котором он увидел новую религию, открывавшую безграничные возможности для людей, независимо от их происхождения.

Далее в источниках упоминается, что в стране разразилась эпидемия (*иями аманэку омотэ* 疫疾流行) и, воспользовавшись этим, министры Мононобэ и Накатоми объявили, что виной всему новое божество, которому поклоняется Сога-но Умако (*Ани хи такумэ ни ёру ни Сога-но ооми корэ когё ни хотокэ но хо во я* 豈非專由蘇我臣之興行佛法歟). Мононобэ по велению государя приказал сжечь храм Будды и его статую, а мощи выбросить в канал Нанива. Он также подверг экзекуции монахинь и велел чиновникам отобрать у них три их облачения (*Сикаса цудэ ни убатта ама надо но сан э* 有司便奪尼等三衣) [Нихон сёки, 1973, 114]. Очевидно, тем самым министры стремились лишить монахинь их священного статуса и вернуть их к тому положению, которое они занимали в миру. Министру Сога, однако, удалось убедить императора позволить ему снова «поклоняться Будде», и ему было разрешено вернуть монахинь в свой дом [Нихон сёки, 1973, 115]. Примечательно, что в «Нихон сёки» Будда представлен не как воплощение сути своего Учения, являющий верующим свой истинный облик (что характерно для буддийской литературы), а как божество, обладающее функциями повелителей природных стихий, аналогичное синтоистским *ками*. В «Нихон сёки» повествуется, что во время гонений на буддизм в ясную погоду обрушивались ветер и дождь (*Коно хи ни накутэ кумо кадзэ ни амэ* 是日無雲風雨) [Нихон сёки, 1973, 114]. В «Гангодзи гаран энги» также говорится о том, что в императорском дворце случился пожар (*Цуй ни оомиа ни синка идэтэ якарэ-тари* 終大宮神火出燒), а в стране свирепствовали эпидемии [Сакураи, 1975, 85].

Как и синтоистские божества, Будда в описании «Нихон сёки» также способен насылать на людей вред или несчастье. Когда в 585 г. Сога-но Умако заболел, то он обратился к гадателю-*урабэ* 卜者, который определил причину его болезни как проклятие со стороны нового божества – Будды (*хотокэ ками-но микокоро ни нари* 佛神之心), культ которого воспринял его отец – Сога-но Инамэ. Ооми сейчас же послал доложить императору об ответе гадателя. Указ императора гласил: «Делай приношения и поклоняйся божеству отца (*Ихани масиру казо-но ками во* 祭祠父神). Ооми, получив императорский указ, поклонялся каменному образу и просил о продлении жизни (*Ооми татэмацурутэ сё во райхай ситэ иси-но дзо во. Кои во это дзюмё* 大臣奉詔禮拜石像. 乞延壽命)» [Нихон сёки, 1973, 114].

Следует пояснить, что в данном отрывке речь идет вовсе не злокозненности нового божества. Формулировка «проклятие из сердца божества-ками (*ками-но микокоро* 神御心)» характерна для синтоистских источников. В синтоизме боги-ками не были носителями этики и морали в христианском смысле слова: причиняя вред, они, собственно, тем самым подавали людям знак о своём существовании или о своей воле и устанавливали, таким образом, канал связи с ними (приказав воздвигнуть святилище, назначить определённого человека жрецом, принести такие-то дары и пр.) [Ермакова, 2002, 30].

В «Кодзики» 古事記 («Записи о деяниях древности», VIII в.) встречаются упоминания о том, как болезни членов императорской семьи, эпидемии и стихийные бедствия были истолкованы как «проклятия *ками*». Так, во время правления десятого императора Судзина 崇神 страну поразили различные болезни (*эями* 疫病). Когда император пытался спросить богов о причине этого бедствия, ему явился во сне синтоистский бог Оомонуси-но ками (大物主大神), и ответил, что причиной было «его сердце» (*Ко ва вага га микокоро дзо* 是は我が御心ぞ) [Кодзики, 1958, 179].

Также «Кодзики» сообщает о принце Помутивакэ, сыне императора Сунина 垂仁, который был немым от рождения. Причина его болезни, как выяснил император с помощью гадания, заключалась «в сердце великого божества Идumo (Идзumo) *Идзumo-но ооками но микокоро* 出雲大神御心». Как поведало императору божество, он специально наслал на принца порчу, чтобы в честь его выстроили храм [Кодзики, 1958, 197].

Для молельни, выстроенной Сога для каменной статуи Будды Майтрейи, в «Нихон сёки» употребляется эпитет «чистое жилище», несущий в себе синтоистский контекст, поскольку место обитания богов-ками подразумевало отсутствие всякой скверны.

Одной из основных обязанностей синтоистских жриц была их посредническая роль между богами и людьми, которым они сообщали божественную волю. Обычно они вступали с богами в контакт посредством игры на музыкальных инструментах, поскольку считалось, что музыка и пение принадлежат потустороннему миру.

Хотя в «Нихон сёки» и «Гангодзи энги» нет прямого упоминания о подобных функциях буддийских монахинь, тот факт, что Сога-но Умако и императрица Суйко безоговорочно выполнили требования монахинь отправить их в Пэкче и построить в стране полноценные женские и мужские монастыри, позволяет предположить, что желание монахинь могло быть истолковано как воля божества Будды, выраженная их устами.

В «Нихон сёки» содержится интересный отрывок, связанный с установлением статуи Будды в храме Гангодзи, датируемый 606 г. Согласно записи, мастер Куратукури-но Тори изготовил статую Будды для храма [Нихон сёки, 1997, 101]. За это он удостоился похвалы со стороны государыни, которая отметила связь между искусством Куратукури и историей его рода, происходившего от небезызвестного Сиба Датито. Как отметила императрица, его тётка Симамэ была первой, кто принял монашество, опередив в том других монахинь, и исповедовала учение Будды [Нихон сёки, 1997, 101].

Возможно, здесь императрица хотела подчеркнуть преимущество служения Будде в роду Куратукури-но Тори, который в её глазах являлся кланом буддийских священнослужителей, наподобие потомственных синтоистских жрецов. То, что Куратукури был племянником Симамэ, является ещё одним свидетельством в пользу данного предположения, поскольку синтоистские жрицы-*мико* обычно передавали свои обязанности по наследству детям своих братьев и сестёр. Осуми Кадзуо также полагает, что причина, по которой в Японии в качестве первых служителей Будды были выбраны женщины, а не мужчины, заключается в том, что в Древней Японии именно женщины главным образом выполняли обязанности жриц-посредниц между богами и людьми. Что же касается первых буддийских монахинь, то они могли быть неслучайно выбраны из среды дочерей китайских и корейских иммигрантов, поскольку те уже были знакомы с буддизмом и его ритуалами, и потому именно они лучше всего подходили для служения иноземному божеству Будде [Osumi, 2008, 3–4].

Отношение к буддийской монахини как культовой служительнице божества Будды продолжает сохраняться и позднее, в эпоху Нара. В «Нихон рёики» – сборнике буддийских легенд и преданий, составленном на рубеже VIII–IX вв. буддийским монахом Кёкаем из храма Якусидзи, содержится рассказ о буддийской монахини из провинции Кавати, которая возглавляла местную общину. Для местного храма она нарисовала изображение Будды, которому поклонялись и монахи, и миряне. Как-то монахиня отлучилась по делам, и в это время изображение было похищено. Когда она вместе с другими монахинями отправилась в Наниву для проведения обряда отпускания животных на волю, они увидели висящую на дереве корзину торговца, из которой доносились голоса живых существ. Монахини захотели выкупить их у хозяина и когда открыли корзину, обнаружили там похищенное у них изображение Будды, чему они были безмерно рады [Нихон рёики, 1995, 72]. Итак, в «Нихон рёики» монахиня, создавшая образ Будды, была одновременно и его почитательницей, и хранительницей. В тексте говорится, что после утраты изображения монахиня «продолжала наставлять паству». Это подразумевает, что она оставалась в храме, но в глазах общины лишилась своей главной функции – жрицы Будды. Когда же изображение Будды чудесным образом вернулось к монахиням, они начали проводить в храме поминальные службы. Иначе говоря, возвращение образа Будды на прежнее место вновь дало монахиням право проводить религиозные обряды и обрести свой прежний полноценный статус [Нихон рёики, 1995, 72].

Примечательно, что в том же «Нихон рёики» описываются истории женщин-мирянок (санскр. *унасики*, яп. *убаи* 優婆夷) – ревностных почитательниц и распространительниц Учения Будды, деятельность которых сопровождается различными чудесными явлениями. Например, о женщине Токари-но Убаи из провинции Кавати говорится, что «она верила в Три Сокровища и неустанно читала сутру “Сингё”¹. Голос её был столь благозвучен, что и монахи, и миряне склонялись перед ней. Во времена правления государя Сёму как-то легла Убаи спать и, дурноты не ощущая, вдруг умерла. И предстала она перед царём Эмма²». Далее в тексте говорится о том, что царь Эмма вызвал к себе Убаи для чтения сутры «Сингё», прослышав об её славе. Убаи провела в его дворце три дня, читая сутру. Её голос так понравился царю, что он отпустил её обратно в мир людей и она снова ожила. Также благодарность Эмма по отношению к Убаи проявилась в том, что после своего воскресения из мёртвых она смогла обрести три сутры, которые когда-то были у неё похищены [Нихон рёики, 1995, 128–129].

Другая история из «Нихон рёики» рассказывает о дочери Тоёбуку-но Хирогими из села Тоёбуку уезда Якусиро провинции Хиго. Она родилась чудесным образом из мясного шарика и внешне отличалась от других людей отсутствием шеи и подбородка, отчего люди смеялись над ней и называли «обезьяньей святой». С рождения она была очень умна и уже в возрасте семи лет могла читать и толковать сутру «Хоккёкё» (санскр. «Саддхармапундарика сутра» – «Лотосовая сутра») и сутру «Кэгонкё» (санскр. «Аватамсака сутра»). В конце концов она оставила родительский дом и стала монахиней [Нихон рёики, 1995, 194–195].

Далее рассказывается о том, что в седьмом или восьмом году эры Хоки, т.е. приблизительно в 776 или в 778 г., управитель уезда Сага провинции Хидзэн пригласил монаха Каймё из столичного храма Дайандзи для проведения публичных чтений сутры «Кэгонкё». Как говорится в комментариях «Нихон рёики», Каймё обучался в Китае в эру Хоки (770–780) и специализировался на сутре «Кэгонкё». [Нихон рёики, 1995, 233] Очевидно, по этой причине его пригласили для проповеди этой сутры в Сага. На проповеди среди других слушателей была и монахиня, дочь Тоёбуку-но Хирогими. Проповедник, увидев её, стал насмехаться над ней, однако монахиня попросила растолковать один трудный стих, и проповедник не мог ответить. Её стали испытывать, но монахиня выдержала испытание, и тогда все присутствующие стали называть почитать её как бодхисатву Сари [Нихон рёики, 1995, 195].

При этом следует отметить, что у этой истории из «Нихон рёики» есть свои особенности. Во-первых, хотя дочь Тоёбуку-но Хирогими названа монахиней, нигде в тексте не говорится, в каком буддийском храме она приняла посвящение в монахини и проживала затем после пострига. На этом основании можно сделать вывод,

что она не принимала официального посвящения и была самопровозглашённой монахиней (яп. *сидосо* 私度僧). Это косвенно подтверждается историей из «Нихон рёики», где рассказывается о том, как монахи из государственных храмов (яп. коку-бундзи) порицали монахиню за её наставления и проповеди. [Нихон рёики, 1995]. Пренебрежение монаха Каймё по отношению к монахини также можно объяснить тем, что, будучи монахом высокого ранга, из столичного храма, он усомнился в способности самопровозглашённой монахини понимать буддийские сутры.

История о монахини Сяри содержится также в «Санбоэ», «Хонтё Хоккэ гэнки» и в «Гэнко сякусё» [Osumi, 2008, 7]. Как считает Осуми Кадзуо, это позволяет предполагать, что она принадлежала к числу так называемых «святых отшельников» (*хидзири* 聖), распространявших учение Будды за пределами монастырей. Им также приписывались различные сверхъестественные способности, обретаемые во время религиозной практики. Другим таким примером может служить история монахини Торан, описанная в «Гэнко Сякусё» и в «Хонтё синсэндэн». Эта монахиня обитала в горах Ёсино, где занималась подвижничеством и обрела благодаря этому чудесные способности. Она вознамерилась взойти на священную гору Кимбусэн, куда женщинам запрещалось подниматься. Однако Торан, считая, что она отличается от обычных женщин благодаря своему статусу монахини, нарушила запрет. Далее рассказывается, что во время её восхождения на гору путь её был преграждён ужасным громом и ярким светом, и, несмотря на то, что Торан применила свою магическую силу, она так и не смогла взойти на гору Кимбусэн [Osumi, 2008, 7].

На основании вышеприведённых историй можно заключить, что в народном сознании верующие миряне-буддисты обладали большим авторитетом, нежели монахи из государственных храмов, получившие официальное посвящение. Следует отметить, что Дж. М. Августин, исследуя феномен «бодхисатвы-монаха» (*босацусо* 菩薩僧) в «Нихон рёики» и жизнеописаниях буддийских монахов (*косодэн* 高僧伝), также обратил внимание на то, что в число монахов, именовавшихся «бодхисатвами», могли входить как почтенные монахи высокого ранга (*дайкодзу* 大僧都), так и миряне, принявшие часть буддийских обетов. По его мнению, подобные самопровозглашённые монахи не были связаны конкретно с каким-либо буддийским храмом. Приняв предварительное посвящение в каком-нибудь храме, в дальнейшем они или странствовали по стране, или оставались в своей родной деревне, выполняя функции местных жрецов [Augustine, 2005, 31–32].

Что же касается появления первой буддийской сангхи в Японии, состоявшей в основном из монахинь, здесь можно сделать следующие выводы. Первые буддийские монахини в Японии, в основном, происходили из семей иммигрантов из Китая и Кореи. Судя по всему, это было связано с тем, что буддизм в начале воспринимался в Японии как иноземная религия и потому для служения иноземному божеству были выбраны монахи из среды континентальных мигрантов, уже знакомых с буддизмом. Таким образом, первые монахини воспринимались, скорее, как служительницы и хранительницы нового божества-Будды, поскольку после принятия ими обетов их основной обязанностью было проведение церемоний поклонения перед статуей Будды Майтрейи в доме министра Сога-но Умако. Следует отметить, что Сога на тот момент был единственным аристократическим родом, который открыто покровительствовал иммигрантам, и именно его покровительство сделало возможным появление первой буддийской сангхи в Японии. Тот факт, что первые монахини, подобно синтоистским жрицам, считались в Японии VI в. жрицами-хранительницами Будды, подтверждает то обстоятельство, что после их возвращения из Кореи (куда они ездили, чтобы принять полное буддийское посвящение) о них сообщается только то, что они были поселены в специально построенном для них храме Сакураи. К сожалению, ничего не сообщается о роли китайских монахинь в распространении буддийского учения или основании храмов. Более того, начиная с VIII в. роль монахинь в японском обществе постепенно уменьшается, поскольку большим приоритетом пользуются буддийские монахи, по отношению к которым монахини занимают подчинённое положение. Ситуация стала меняться лишь в период Камакура в XII в., с возникновением движения за обновление буддизма, когда начали появляться активно действующие монахини, стремящиеся восстановить женские монастыри.

Библиографический список

1. Ермакова, Л.М. Культы и верования в раннем периоде японской культуры / Л.М. Ермакова // «Синто: путь японских богов», Очерки по истории Синто / под ред. Е.М. Ермаковой, Г.Е. Комаровского, А.Н. Мещерякова. – Т. 1. – СПб.: Гиперион, 2002. – 704 с.
2. «Кодзики» («Записи о деяниях древности») // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Исследования по классической японской литературе). – Токио: Иванами сётэн – 1958 – 382 с.
3. «Нихон рёики. Японские легенды о чудесах» / пер., предисл. и коммент. А.Н. Мещерякова. – СПб.: Гиперион, 1995. – 256 с.
4. «Нихон сёки» («Анналы Японии») / пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. – Т. II. – Св. 22. – СПб: Гиперион, 1997. – 428 с.
5. Накамура, Хадзимэ. Буккёго Дайдзитэн (Большой словарь языка буддизма) / Хадзимэ Накамура. – Токио: Токё сёсэки, 1981. – 157 с.
6. Нихон сёки («Анналы Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / под ред. Куройта Кацуми. – Т. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – 285 с.
7. Сакураи, Токутаро. Гангодзи гаран энги нараби ни руки сидзайтё. Дзися энги (Записи об основании храма Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих. Храмовые записи) / Токутаро Сакураи, Тацуо Хагивара, Нобору Миата // Нихон сисо тайкэй (Исследования по японской философской мысли). – V. XX. – Токио: Иванами Сётэн, 1975.
8. Сато, Мицуо. Рицудзо (Виная) / Мицуо Сато. – Токио: Дайдзо сюппан кабусики гайся, 2003. – 392 с.
9. Хиракава, Акира. Рицудзо-но кэнкю (Исследования винаи) / Акира Хиракава. – Токио: Сюндзюся, 2000. – 377 с.
10. Augustine, J.M. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition / J.M. Augustine. – London: Routledge Curzon, 2005. – 173 p.
11. Deleanu, F. Transmission and Creation: Ordinations for Nuns in Ancient and Early Medieval Japan / F. Deleanu // Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (国際仏教学大学院大学研究紀要第14号). – 2010. – Vol. XIV – P. 1–99.
12. Matsunaga, A. & D. Foundation of Japanese Buddhism. The Aristocratic Age / A. & D. Matsunaga. – Tokyo: Buddhist Books International, 1987. – Vol. I – 292 с.
13. Osumi, Kazuo. Women and Buddhism in relation to basic Japanese beliefs / Kazuo Osumi // Acta Asiatica. – 2008. – Vol. 97 – P. 1–16.
14. Teeuwen, M. Buddhas and Kami in Japan (Honji Suijaku as a combinatory paradigm) / M. Teeuwen, F. Rambelli. – New York, London: Rutledge Curson, 2003. – 355 с.

Текст поступил в редакцию 27.04.2018 г.

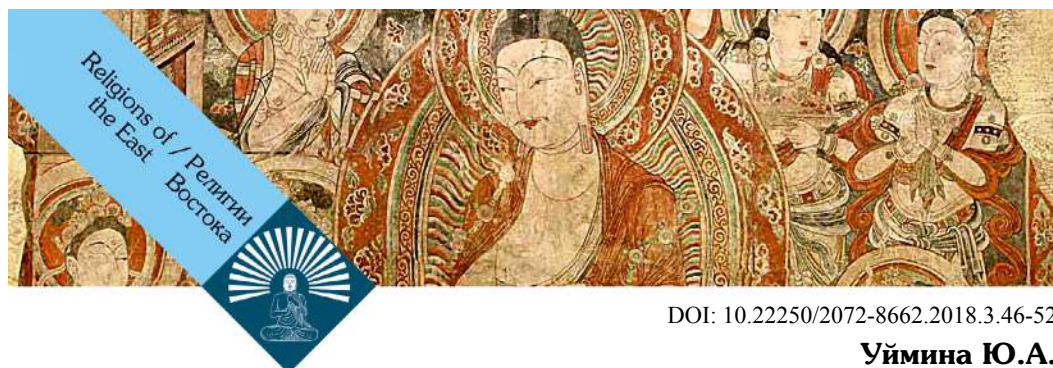
¹ Сутра «Сингё», сокращённое название сутры «Ханья харамичу сингё», санскр. «Праджня парамита сутра».

² Царь Эмма (кит. Яньло-ван, санскр. Ямараджа) – в буддийской мифологии владыка преисподней.

References

1. Ermakova L.M. “*Shinto: put yaponskih bogov*”, *otcherki po istorii Shinto* [“Shinto: the Path of Japanese Gods”, Essays on the History of Shinto]. Eds. E.M. Ermakova, G.E. Komarovskii, A.N. Mesheryakov. Vol. 1. St. Petersburg: “Giperion”, 2002, 704 p. (in Russian).
2. *Nihon ryōiki. Yaponskie legendi o chudesah* [Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition]. Ed. & trans. A.N. Mesheryakov. St. Petersburg: “Giperion”, 1995, 256 p. (in Russian).
3. *Nihon shōki* [Annals of Japan]. Ed. & trans. L.M. Ermakova & A.N. Mesheryakov. Vol. II. St. Petersburg: “Giperion”, 1997, 428 p. (in Russian).
4. Augustine J.M. *Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of Compassion in the Goyki Tradition*. London: “Routledge Curzon”, 2005, 173 p. (in English).
5. Deleanu F. *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. 2010, vol. XIV, pp. 1–99 (in English).
6. Matsunaga A. & D. *Foundation of Japanese Buddhism. The Aristocratic Age*. Vol. I. Tokyo: “Buddhist Books International”, 1987, 292 p. (in English).
7. Nakamura Hajime. *Encyclopedia on the Language of Buddhism* [Bukkyōgo daijiten]. Tokyo: “Tokyō shōseki”, 1981, 157 p. (in Japanese).
8. *Studies on National History* [Kokushi taikēi]. Ed. Kuroita Katsumi. Vol. II. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan, 1973, 285 p. (in Japanese).
9. Osumi Kazuo. *Acta Asiatica*, 2008, vol. 97, pp. 1–16 (in English).
10. Sakurai Tokutaro, Hagiwara Tatsuo, Miata Noboru. *Studies on Japanese Philosophical Thought* [Nihon shisō taikēi]. Vol. XX. Tokyo: Iwanami Shōten, 1975 (in Japanese).

11. Sato Mitsuo. *Vinaya* [Ritsuzō]. Tokyo: Daizō shuppan kabushiki gaisha, 2003, 392 p. (in Japanese).
12. Teeuwen M., Rambelli F. *Buddhas and Kami in Japan (Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm)*. New York, London: “Rutledge Curson”, 2003, 355 p. (in English).
13. Hirakawa Akira. *Studies on Vinaya* [Ritsuzō no kenkyū]. Tokyo: Shunjūsha, 2000, 377 p. (in Japanese).
14. *Kojiki (Records of Ancient Matters). Studies on Classic Japanese Literature* [Kojiki. Nihon koten bungaku taykey]. Tokio: Ivanami syoten, 1958, 382 p. (in Japanese).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.46-52

Уймина Ю.А.



Буддизм и тантра как источники осознанности и тотальности в учении Ошо

Аннотация. Ошо, современный неоиндуистский наставник, в своём учении «свёл воедино все цветы» восточных религиозно-философских концепций. Источниками основных идей его учения – *осознанности* и *тотальности* – являются буддизм и тантра. Раджниша привлекает в буддизме практическая направленность на обретение *мокши*, минимальная обрядовость, идея избавления от всего «несущественного». Он заимствует из буддизма некоторые техники медитаций, помогающие развить наблюдение и сосредоточение, для своего ашрама. В индуистской тантре Ошо импонирует идея свободы, выход за предписанные границы, правила, «внеумственная Истина» тантры, а также философия и практика спонтанности (*сахаджа*), основанная на интуитивном прозрении высшей Реальности, однако обращаясь к тантре, рассматривая её в качестве обоснования своей идеи о тотальной свободе, «протеста против социальной обусловленности», Ошо значительно видоизменил её. Понятия осознанности и тотальности, как две стороны одной медали, существуют в учении неоиндуистского наставника во взаимодействии, уравновешивая друг друга. Наблюдение за своими мыслями, мотивами поведения, искренность к самому себе (*осознанность*) сочетаются со стремлением выйти за пределы собственной личности, жить «по максимуму», на грани возможностей, пребывать в постоянно «текущем», нестабильном состоянии (*тотальности*). Только человек, способный осознавать свои мысли и действия и обладающий достаточной смелостью и отвагой, чтобы выйти за границы комфорта и стабильности, сможет, согласно Ошо, прийти к освобождению, осознанию своей истинной природы.

Ключевые слова: неоиндуизм, осознанность, тотальность, буддизм, тантра

Yulia A. Uimina

Buddhism and Hindu Tantra as the Sources of Mindfulness and Totality in Osho's Teaching

Abstract. Osho, the modern Neo-Hinduism teacher, had “gathered together all the flowers” of the religious and philosophical conceptions of the East. Buddhism and Hindu Tantra are undoubtedly the source of the main ideas of his theory of *mindfulness* and *totality*. Practical direction of reaching *moksha*, the minimum of rituals, getting free of everything “unimportant” are the reasons Rajneesh is attracted to Buddhism. He borrows from Buddhism some meditation techniques that help develop observation and concentration, for his ashram. Osho likes the idea of freedom in Hindu Tantra, overcoming the borders of the prescribed. He adores the “unmind Truth” of Tantra, its philosophy and practice of *sahaja*, spontaneous, that is based on the intuitive epiphany of the Supreme Reality. However, appealing to Tantra, Osho had changed and transformed it greatly. The concepts of mindfulness and totality, two sides of the same coin, exist in the teachings of the guru in interaction, balancing one another. Observation of one's thoughts, deeds and motives of the behavior and sincerity to oneself (*mindfulness*) is combined with tendency of overcoming the borders of a personality, to live “on a maximum”, on the edge of the abilities, being in everlasting instable, “flowing” condition (*totality*). Only a person who can observe his thoughts and deeds, obtain courage and daring can, considering Osho, achieve freedom and realize his true nature.

Key words: Neo-Hinduism, consciousness, totality, Buddhism, Tantra

Уймина Юлия Анатольевна – аспирант Гуманитарного университета г. Екатеринбург; ул. Студенческая, 19, Екатеринбург, 620049, Россия; yulia.uimina@yandex.ru

Yulia A. Uimina – post-graduate student at The University for Humanities, Yekaterinburg; 19 Studencheskaya str., Yekaterinburg, Russia, 620049; yulia.uimina@yandex.ru

Учение Ошо, современного неоиндуистского наставника, представляет собой синтез элементов различных религиозно-философских систем, в котором он «свёл воедино все цветы тантры, йоги, дао, суфизма, дзена, хасидизма, иудаизма, мусульманства, индуизма, буддизма, джайнизма» [Ошо, 2004, 230]. Наибольшее значение для исследования его учения имеет рассмотрение концепций джайнизма, индуизма, локаяты, даосизма, буддизма (дзен-буддизма) и суфизма¹, а также тантры, которая повлияла не только на формирование учения Ошо, но и на его имидж гуру, и которую он трактует в своеобразном ключе. Понятия *осознанности* и *тотальности* являются основными в учении Ошо: наблюдение за своими мыслями, действиями, искренность подразумевает осознанность; свобода от различных предписаний, установок, религиозных догм, стремление «идти до конца», жить «по максимуму» – тотальность. Эти понятия уравновешивают друг друга, как две чаши весов, это «инструменты», помогающие человеку найти свой путь, познать истину. Источниками этих ключевых понятий для учения Раджниша являются буддизм (осознанность) и индуистская тантра (свобода, тотальность).

Осознанность буддизма

«Срединный путь», предложенный Буддой, в своё время был, возможно, не менее шокирующим, чем учение Ошо для современного человека: как и Будда, который «отвергал все формы современной ему философии и аскетизма оттого, что считал их *idola mentis*, устанавливающими некий заслон между человеком и абсолютной реальностью» [Элиаде, 2004, 83], Ошо критикует религиозные догмы, отвергая понятие личностного бога. Раджниша привлекает в буддизме минимальная обрядовость, ему нравилась идея избавления от всего «несущественного», «покрова ритуальности и традиционности» [Пахомов, 2007а, 50]. Практическая направленность буддизма, конкретные рекомендации относительно решения главной цели – освобождения человека от страдания² и «трансформации личности», «преобразования» из страдающего сансарического существа, управляемого аффектами и влечениями, в свободное и «исцелённое» от страданий, просветлённое существо» [Торчинов, 2008, 109] – импонируют Ошо, который считает, что «религия должна быть исцелением» [Ошо, 2017, 169], помогающим каждому осознать себя бодхисаттвой [Ошо, 1995, 254]. Понятия «осознанности», «созерцания», «наблюдения», так часто используемые Ошо, являются ключевыми для буддизма. Ссылаясь на «Махасатипаттхана-сутту», М. Элиаде обращает внимание на то, что понятие *осознанности* для буддизма имеет особый смысл и становится неотъемлемой частью жизни аскета: «бхикку, монах <...> должен всегда осознавать все те действия, которые он дотоле выполнял автоматически. <...> он превращает все свои движения и поступки в предлог для медитации» [Элиаде, 2004, 85]. «Осознанность» и «медитация» в данном случае являются синонимами.

Психотехники, медитации, используемые в буддизме, берут своё начало в йоге³, для которой ключевыми моментами являются сосредоточение и созерцание. Развитие внимательности, осознанности – цель многих буддийских практик, которые «сводятся к тренировке разума и познанию собственной истинной природы» [Эррикер, 1999, 145]. К. Эррикер перечисляет «две основные техники», используемые в буддизме: *саматха*, «спокойствие»⁴ и *vipassana*, «интуиция»⁵. Буддийская монахиня Айяа Кхема пишет: «Во время медитации мы учимся отрыватьсь мысленно от того, о чем не хотим думать. Наше стремление – сохранять в сознании только объект медитации. <...> Овладевая этой способностью, мы начинаем пользоваться ею в повседневной жизни» [Khema, 1987, 11]. К. Эррикер отмечает, что широко используется традиционная практика сосредоточения внимания на различных этапах дыхательного процесса (*анапанасати*). Випассана предполагает развитие «интуиции», способности «видения как-оно-есть» [Махаси, Саядо 2004, 7], благодаря которому можно «проникнуть в суть вещей» [Эррикер, 1999, 153]. Примечательно описание О.О. Розенбергом медитации созерцания в японских монастырях школы дзэн⁶: «Иногда учитель прочитывает и объясняет отрывок мистического сочинения. Затем наступает тишина. Сидящие погружаются в созерцание того, что нельзя схватить мыслями, ни описать словами <...> То, что переживается во время созерцания, неопишимо <...> Создаётся лишь необычное чувство лёгкости и душевного спокойствия»

[Розенберг, 2010, 173–174]. Развитие «видения-как-есть» происходит путём «освобождения от “самости”» [Эррикер, 1999, 145], понятий «я», «моё», эгоистических желаний и побуждений. А. Кхема отмечает: «Отречение приводит к пониманию, что эго постоянно чего-то требует...» [Khema, 1987, 6], но «духовный путь состоит в отпускании “я”» [Khema, 1987, 4]. Ещё одна психотехника, используемая в буддизме – техника визуализации – способность представить образ бодхисаттвы: такая медитация позволяет «одновременно совершенствовать концентрацию и развивать сострадание», «сосредоточиться на идее о необходимости самосовершенствования и совершенствовании мира» [Эррикер, 1999, 160]. Предметом визуализации может быть образ Будды или, к примеру, богини сострадания Гуань-инь. Для этой или любой другой буддийской медитации «необходимо полное осознание» [Khema, 1987, 7].

Несомненно, что ключевой аспект своего учения, понятие *осознанности*, Шри Раджниш подчерпнул из буддизма. В своих беседах он неоднократно говорит о том, что осознанность и знание не являются идентичными⁷. Для Ошо осознанность является стремлением познать, она противопоставляется «слепой вере» [Ошо, 2017, 164]. Медитация, с его точки зрения, является «методом пробуждения сознания» [Ошо, 2017, 178], «погружением в своё бытие» [Ошо, 2012, 13]. Все медитации в ашраме Ошо имеют дело с *наблюдением* за каким-либо действием или процессом. Медитации, заимствованные неоиндуистским учителем из практик буддизма – «Випассана», «Надабрама». Суть первой сводится к тому, чтобы «наблюдать и принимать всё, что происходит», а цель состоит в «усилении бдительности, осознанности, свидетельствования» [Ошо, 2012, 96]. «Випассана» состоит из стадий «сидение» и «ходьба», во время которых практикующему приходится справляться с мыслительным потоком, чувством дискомфорта, которые, согласно Ошо, надо «не отрицать, но наблюдать», стараясь концентрироваться на дыхании или ходьбе. «Надабрама», медитация гудения, «основанная на тибетской технике⁸», состоит из трёх стадий: гудения, круговых движений рук и ослабленного неподвижного сидения. Следуя Раджнишу, «через гудение и движение рук различные части вас сонастраиваются в одно», что приносит «гармонию во все существо» [Ошо, 2012, 134]. Используется Ошо и медитация на образ Будды, которая заключается в том, чтобы «просто смотреть» на статуэтку Будды: техника основана на «глубоком вглядывании», когда практикующий не только смотрит, но «фокусирует свой ум через глаза» [Ошо, 2012, 144]. Это «вглядывание» напоминает буддийскую технику визуализации, но воображаемый образ заменяется символом. Так же как и в буддизме, медитации Ошо требуют *наблюдения* за эго, потоком мыслей. По его мнению, избавиться от эго полностью невозможно, но его можно наблюдать [Ошо, 2008, 46], и все медитации направлены на то, чтобы помочь человеку развить состояние безмыслия, «пустого бамбука», благодаря которому можно прийти к «знанию собственной истины» [Osho, 2009, 98].

Тотальность и свобода в контексте тантры

Открыть в себе «внутренний источник», божественное, согласно Ошо, помогает не только осознанность, но и тотальность, тотальная свобода, которые находятся в учении неоиндуистского наставника на другой чаше весов и источниками которых стала *тантра*. Как пишет Г. Ферштайн, «тантра – это практический путь, нацеленный на преобразование человеческого сознания до тех пор, пока не предстанет во всей полноте внеумственная (*аманаска*) Истина» [Ферштайн, 2002, 206]. Раджнишу, чьи медитации направлены на достижение состояния безмыслия, импонировала эта «внеумственная Истина» тантры. Интересной для Ошо была философия и практика спонтанности (*сахаджа*), согласно которой «конечную высшую Реальность <...> просто нужно интуитивно прозреть как своё истинное Состояние» [Там же, 205]. Согласно воззрениям Раджниша, истина раскрывается в человеке спонтанно, «когда эго, личность исчезает» [Osho, 2009, 181], растворяется в божественности, а человек осознает единство всего мира, «неразделённого на имманентное и трансцендентное». «Холистический натурализм»⁹ Ошо, несомненно, имеет много параллелей с тантрой, также холистическим учением [Пахомов, 2005, 87], в котором Вселенная, созданная «игрой Шивы и Шакти», двумя полюсами Абсолюта, виделась «безграничным живым единым созданием, гармоничную мозаику которого составляли все её элементы – от минералов до звёзд» [Кинсли, 2008, 10].

Ошо импонирует идея свободы, выход за предписанные границы, правила: в тантре отрицаются крайности аскетизма, в ритуалах используются вещества и элементы, осуждаемые ортодоксами, а поведение адепта тантры в отдельных случаях противоречит предписанным установлениям¹⁰, однако такая «девиантность» может существовать только «внутри» ритуала «для удовлетворения Богов и Предков и сосредоточения ума на Сущности Брахмана»¹¹ – в противном случае действие считалось греховным, а «людям, склонным к греху, похотливым, невежественным, ленивым, неблагодарным, тантры предписывают отказываться в ученичестве» [Пахомов, 2011, 130] – так в индуистской тантре соблюдается баланс между свободой и дисциплиной. Следует отметить ещё один момент: тантристы, избегая крайнего аскетизма, высоко оценивали тело, считали его храмом, где обитает вечная душа и без которого было бы невозможно духовное развитие человека: «В каком-то смысле можно говорить о создании “культы тела” в тантризме» [Пахомов, 2005, 88] – этот постулат также был привлекательным для Ошо, который считал себя противником аскетизма, «жертвы реальным, осязаемым, чем можно жить» [Ошо, 1995, 112]. Неоиндуистский гуру заимствовал из практик тантры и хатха-йоги также некоторые техники, связанные с подъёмом энергии кундалини, и переработал их для своего ашрама («OSHO Кундалини Медитация»¹²).

Обращаясь к тантре в качестве источника для своих идей, Шри Раджниш значительно видоизменил её. Исследователи отмечают, что движение New Age на Западе способствовало «популяризации (а точнее, профанации) древних мистических учений и сакральных текстов» [Кинсли, 2008, 8]. С.В. Пахомов обращает внимание, что Ошо «намертво связал тантру с идеей сексуальности» [Пахомов, 2007а, 50], в результате чего на Западе она стала ассоциироваться «с так называемым “тантрическим сексом”», привлекательность которого заключалась в особом “духовном” его предназначении» [Кинсли, 2008, 8]. Сам Ошо заявляет: «Вот видение Тантры: секс может стать *самадхи* (*просветлением*)», посредством чего на адепта «может снизойти высший экстаз – первый проблеск *божественного*» [Ошо, 2012, 178]. Раджниш рассматривал тантру в качестве обоснования своей идеи о *тотальной свободе*, «протеста против социальной обусловленности», в результате чего свобода (*мокша*) стала восприниматься как «стирание всех и всяческих авторитетов», а «тантрический путь превращается в увлекательную спонтанную практику, на грани с авантюрой» [Пахомов, 2007а, 50], он «освободил тантру от покрова ритуальности и традиционности», низвёл «до бытийного уровня бытийный и надбытийный смысл духовных текстов» [Кинсли, 2008, 8] – в сущности, современный учитель мудрости отбросил как нечто «несущественное» основы учения тантры. Согласно С.В. Пахомову, в изложении Ошо тантра «подчёркнуто антидисциплинарна» и служит оправданием его идеи «бунтарского духа»: «Мой санньясин <...> должен переживать революцию каждый день» [Ошо, 1995, 204], – хотя для учения и практик тантризма обязательно строгое соблюдение определённых норм, «пресекающих произвол в поведении», «безудержный гедонизм» [Пахомов, 2011, 129].

Ошо, возможно, «не учёл», что для того, чтобы осуществлять «тотальную свободу», необходимо было овладеть и «тотальной осознанностью», неразделённым, *божественным* сознанием. Священные писания тантризма были написаны тайным, символическим языком, обладали несколькими подтекстами, уровнями восприятия, и адекватно понять такие тексты мог только человек посвящённый – адепты Ошо таковыми не являлись. Шри Раджниш делает сокровенные практики открытыми для широкой общественности, в результате «тотальная свобода», неправильно воспринятая последователями Ошо, стала мишенью для критики со стороны религиозных деятелей, СМИ, социума. «Ошибки» в трактовке Раджнишем учения тантры либо допускается им намеренно для оправдания своих идей, привлечения внимания, либо возникает вследствие недостаточной осведомлённости самого гуру, который «и сам подчерпнул довольно много западных воззрений» [Пахомов, 2007а, 50], где тантра «воспринималась как ложная, антиведийская доктрина, выпячивающая магическую и сексуальную стороны в обрядах» [Пахомов, 2007б, 162]. Некоторые исследователи (в частности, Вишала Мангалвади) полагают, что Ошо изучал тантризм в трактовке Г.И. Гурджиева¹³, который своим поведением доводил адептов

«до предела»: учил принимать бессмысленность, бороться с гневом, нарочно создавая стрессовые ситуации и вызывая негативные эмоции – Раджнишу импонировали методы его работы. Доведение до крайности, до «точки сингулярности», в которой происходит переход в другое состояние – так Шри Раджниш определяет *тотальность*. В результате практики тотальности адепт перебарывает себя, свои страхи, предрассудки, переходит через некие границы, раскрывает свой внутренний потенциал и приходит к осознанию своего истинного «я». В беседах Ошо часто говорит о том, что человеку необходимо быть смелым, решительным, «неугомонным», не бояться встречи с неизвестным, так как в «пограничных» ситуациях происходит становление нового: «В духовном путешествии если нет решимости, реализация или удовлетворённость никогда не могут быть достигнуты» [Ошо, 2017, 90].

Заключение

Буддизм и тантра явились для Ошо источниками основных идей его учения: осознанности и тотальности, посредством которых человек обретает знание о своей божественной природе. Эти категории являются двумя сторонами одной медали: для Ошо невозможно прийти к просветлению как без осознания, наблюдения своих действий, так и без пребывания в состоянии крайности, самопреодоления, постоянного раскачивания лодки своего бытия. Его тотальность – это свобода от ограничений, барьеров и догм, осознанность можно заменить понятием ответственности: «Свобода и ответственность приходят вместе» [Ошо, 1995, 279]. Свобода должна постоянно находиться под контролем ответственности, а человеку необходимо быть бдительным и осознанным каждую минуту жизни, которую надо прожить во всей полноте. Однако этот путь кажется лёгким и приятным лишь на первый взгляд: вседозволенность, за которую критикуют Ошо, с одной стороны, – следствие того, что осознанность труднодостижима, а тотальная свобода для адепта более привлекательна, чем ответственность; с другой стороны, синкретизм Ошо, его стремление охватить всё и вся, соединить вместе различные религиозно-философские концепции, приводит к тому, что эти учения универсализируются, искажается их суть. Было бы ошибочно полагать, что какая-то древняя традиция целиком является основой учения Ошо: оно, как мозаика, состоит из различных деталей, «выборки»: идеи, взятые из буддизма и тантры, служат основными «детальками», источниками двух наиболее важных его аспектов.

Библиографический список

1. Кали Тантра [Электронный ресурс] / пер. с санскр. О.Н. Ерченкова [Арьядевы]. – 2014. – URL: <http://www.abhidharma.ru/A/Ioga/Tantra/Kali.htm#o8> (дата обращения: 1.05.2018).
2. Куларнава-тантра [Электронный ресурс] / пер. с санскр. работы Артура Авалона, А.Н. Самсонова. – 2013. – URL: <http://newyogalife.com/images/stories/texts/kularnava-tantra-perevod-a-samsonov.pdf> (дата обращения: 1.05.2018).
3. Кинсли, Д. Махавиды в индийской Тантре / Д. Кинсли; пер. с англ. В. Дмитриевой. – СПб.: Академия исследования культуры, 2008. – 333 с.
4. Махаси, Саядо. Медитация Сатипаттхана Випассана [Электронный ресурс] / пер. с англ. Д. Ивахненко. – 2004. – URL: www.dhamma.ru/lib/authors/mahasi/mahasi.htm (дата обращения: 1.05.2018).
5. Ошо. Медитация – состояние пробужденности. Экспериментальные духовные практики / Ошо; пер. с англ. А.В. Степанова. – СПб.: Весь, 2017. – 256 с.
6. Ошо. Оранжевая книга. Введение в медитации Ошо / Ошо; пер. с англ. А.Э. Тюменевой. – СПб.: Весь, 2012. – 192 с.
7. Ошо. Автобиография Духовно Неправильного Мистика / Ошо; пер. с англ. К. Семенов. – СПб.: Весь, 2008. – 151 с.
8. Ошо. Психология эзотерического / Ошо; пер. с англ. А. Архипова. – М.: Нирвана, 2004. – 160 с.
9. Ошо. Библия Раджниша / Ошо; пер. с англ. Ф. Садыкова, С. Штейнман. – М.: Rajneesh Foundation International, 1995. – Т. 3. – Ч. 1. – 384 с.
10. Пахомов, С.В. Проблема соотношения этики и знания в йоге и индуистской тантре / С.В. Пахомов // Шабдапракаша. Зографский сборник / Отв. ред. Я.В. Васильков, С.В. Пахомов. – СПб.: 2011. – Выпуск 1. – С. 126–137.

11. Пахомов, С.В. Неотантризм в современной России / С.В. Пахомов // Аюрведа – наука жизни. – 2007. – № 1 (15). – С. 48–55.
12. Пахомов, С.В. Тантра и веда / С.В. Пахомов // Письменные памятники Востока. – СПб.: Главная редакция восточных литератур, 2007. – № 1 (6). – Весна-лето 2007. – С. 151–165.
13. Пахомов, С.В. Антропология тантры: психосоматические аспекты / С.В. Пахомов // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока / Отв. ред. С.В. Пахомов. – СПб.: СПбГУ, 2005. – Выпуск 1: К 50-летию со дня рождения профессора Е.А. Торчинова. – С. 87–103.
14. Розенберг, О.О. О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке / О.О. Розенберг, С.Ф. Ольденбург, Б.Я. Владимирцев, Ф.И. Щербатской // Жизнь Будды, индийского учителя жизни: Пять лекций по буддизму. – Самара: Агни, 2010. – С. 173–174.
15. Сиргия, А.С. Творчество Раджниша в контексте взаимодействия культур востока и Запада: дисс. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / А.С. Сиргия. – СПб, 2013.
16. Торчинов, Е.А. Краткая история буддизма / Е.А. Торчинов. – СПб.: Амфора, 2008. – 430 с.
17. Уймина, Ю.А. Йога в учениях и практиках неоиндуизма / Ю.А. Уймина // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 29–35.
18. Уймина, Ю.А. Осознанность и тотальность: революционный путь самопознания Шри Раджниша (Ошо) / Ю.А. Уймина // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистико-эзотерические аспекты современных религий. Сб. материалов Седьмой международной научной конференции (5–7 ноября 2014 г., Екатеринбург) / Отв. ред. С.В. Пахомов. – Екатеринбург, 2016. – С. 97–104.
19. Ферштайн, Г. Энциклопедия йоги / Г. Ферштайн; пер. с англ. А. Горьковой. – М.: Фаир-Пресс, 2002. – 768 с.
20. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода / М. Элиаде; пер. с англ. С.В. Пахомова. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. – 2-е изд. – 512 с.
21. Эррикер К. Буддизм / К. Эррикер; пер. с англ. Л. Бесковой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 302 с.
22. Khema, A. Being Nobody, Going Nowhere / A. Khema. – Boston: Wisdom Publications, 1987. – 40 p.
23. Mangalvadi, V. Acharya Rajneesh / V. Mangalvadi // The World of Gurus: A Critical Look at the Philosophies of India's Influential Gurus and Mystics. – New Delhi: Vikas Publishing House, 1997. – P. 57–85.
24. Osho. The Wisdom of the Aands. Sufism: A Way into the Mysteries of Existence / Osho. – Mumbai: Thomas Press Ltd, 2009. – Volume 1. – 260 p.

Текст поступил в редакцию 28.04.2018 г.

¹ Подробнее см.: [Сиргия, 2013, 46].

² Которое, согласно махаяне, «не требует бегства от мира», что нравилось Ошо.

³ Подробнее см.: [Уймина, 2018, 29–35].

⁴ *Саматха* – тип медитации в буддизме, целью которой является достижение покоя ума, ясности сознания; является частью комплекса медитативных практик *самадхи* («союз, тотальность, поглощённость, полная концентрация ума, соединение», «состояние созерцания, в котором объект раскрывается “как он есть”» [Элиаде 2004, 42]).

⁵ *Випассана* (пали), или *випашьяна*, переводится как «медитация прозрения», «видение как-есть» или «высшее видение» [Махаси Саядо 1998–2004, 7], в тибетском буддизме объединена с *саматхой*.

⁶ Эта школа также была интересна Ошо.

⁷ Осознанность – «внутреннее знание» своей истинной природы, в то время как знание подчерпнуто человеком из внешних источников.

⁸ В тибетских (буддистских) мантрах, в буддийских монастырях во время проведения пуджи часто можно услышать это «гудение».

⁹ Термин употребляется А.С. Сиргией со ссылкой на Е.А. Торчинова [Сиргия, 2013, 90].

¹⁰ «Кали-тантра» (VIII. 19).

¹¹ «Куларнава-тантра» (V. 86).

¹² «ОШО Кундалини Медитация» состоит из четырех стадий по 15 минут: «тряска», «танец», «неподвижное осознание стоя или сидя» и «осознание лёжа». Цель медитации – разбудить энергию кундалини в поясничном отделе позвоночника: «ваша твердая, камнеподобная сущность должна растряситься до самых основ, чтобы стать жидкой, текучей» [Ошо, 2012, 120].

¹³ Подробнее см. [Mangalvadi, 1997, 58].

References

1. *Kali Tantra*. Ed. O.N. Erchenkova [Ar'yadevy]. 2014. Available at: <http://www.abhidharma.ru/A/Ioga/Tantra/Kali.htm#o8> (accessed: May 1, 2018) (in Russian).

2. Kularnava Tantra. Ed. A. Avalon, A.N. Samsonov, 2013. Available at: <http://newyogalife.com/images/stories/texts/kularnava-tantra-perevod-a-samsonov.pdf> (accessed: May 1, 2018) (in Russian).
3. Kinsley D. *Mahavidyas in Hindu Tantra* (Russ. ed.: Kinsli D. *Mahavid'i v indijskoj Tantre*. St. Petersburg: Akademiya issledovaniya kul'tury, 2008, 333 p.).
4. Mahasi Sayadaw. *Meditaciya Satipatthana Vipassana* [Sattipatthana Vipassana Meditation]. Transl. D. Ivahnenko, 2004. Available at: www.dhamma.ru/lib/authors/mahasi/mahasi.htm (accessed: May 1, 2018) (in Russian).
5. Osho. *Experiments with Meditation* (Russ. ed.: Osho. *Meditaciya – sostoyanie probuzhdennosti. Experimental'nye duhovnye praktiki*. Transl. A.V. Stepanova. St. Petersburg: Ves', 2017, 256 p.).
6. Osho. *The orange book. Introduction into Osho Meditations* (Russ. ed.: Osho. *Oranzhevaya kniga. Vvedenie v meditacii Osho*. Transl. A.E. Tyumeneva. St. Petersburg: Ves', 2012, 192 p.).
7. Osho. *Autobiography of spiritual incorrect mystic* (Russ. ed.: Osho. *Avtobiografiya Duhovno Nepravil'nogo Mistika*. Transl. K. Semenov. St. Petersburg: Ves', 2008, 151 p.).
8. Osho. *The Psychology of the Esoteric* (Russ. ed.: Osho. *Psihologiya jezotericheskogo*. Transl. A. Arhipova. Moscow: Moscow meditational Osho centre «Nirvana», 2004, 383 p.).
9. Osho. *Rajneesh Bible* (Russ. ed.: Osho. *Biblija Rajneesha*. Vol. 3, part 1. Transl. F. Sadikova, S. Shteinman. Moscow: Rajneesh Foundation International, 1995, 384 p.).
10. Pahomov S.V. *Shabdaprakasha. Zografskij sbornik* [Shabdaprakasha. Zograf Collection]. Ed. Y.V. Vasil'kov, S.V. Pahomov. St. Petersburg: 2011, no. 1, pp. 126–137 (in Russian).
11. Pahomov S.V. *Ayurveda – nauka zhizni* [Ayurveda – the Science of Life]. 2007, no. 1 (15), pp. 48–55 (in Russian).
12. Pahomov S.V. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka* [Written Monuments of the East]. St. Petersburg: Glavnaya redakciya vostochnyh literatur, 2007, no. 1 (6), pp. 151–165 (in Russian).
13. Pahomov S.V. *Asiatica. Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka. K 50-letiyu so dnya rozhdeniya professora E.A. Torchinova* [Asiaica. Works on the Philosophy and Cultures of the East. To the 50th Anniversary of the Birth of E.A. Torchinov]. Ed. S.V. Pahomov. St. Petersburg: SPbGU, 2005, no. 1, pp. 87–103 (in Russian).
14. Rozenberg O.O. *Zhizn' Buddy, indijskogo uchitelya zhizni: Pyat' lekcij po buddizmu* [The Life of Buddha, Hindu Teacher of Wisdom: Five Buddhism Lectures]. Eds. S.F. Ol'denburg, B.YA. Vladimircv, F.I. Shcherbatskoj, O.O. Rozenberg. Samara: Agni, 2010, pp. 173–174 (in Russian).
15. Sirgiya A.S. *Tvorchestvo Radzhnisha v kontekste vzaimodejstviya kul'tur vostoka i zapada. Diss. kand. filos. nauk* [Rajneesh Creation in the Context of the Cultures of the East and West. Ph.D. Thesis in Philosophy]. St. Petersburg: 2013, 174 p. (in Russian).
16. Torchinov E.A. *Kratkaya istoriya buddizma* [Break History of Buddhism]. Saint Petersburg: Amfora, 2008, 430 p. (in Russian).
17. Uymina Y.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 1, pp. 29–35 (in Russian).
18. Uymina Y.A. *Osoznannost' i total'nost': revolyucionnyj put' samopoznaniya Shri Radzhnisha (Osho)* [Consciousness and Totality: Osho's Revolution Way of Self-Cognition]. Yekaterinburg, 2016, pp. 97–104 (in Russian).
19. Verstein G. *The Yoga Tradition* (Russ. ed.: Verstein G. *Enciklopediya jogi*. Transl. A. Gor'kova. Moscow: Fair-Press, 2002, 768 p.).
20. Eliade M. *Yoga: Immortality and Freedom* (Russ. ed. Eliade M. *Joga: bessmertie i svoboda*. Transl. S.V. Pahomov. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2004, 512 p.).
21. Erricker C. *Buddhism* (Russ. ed. Erricker C. *Buddizm*. Transl. L. Beskova. Moscow: FAIR-PRESS, 1999, 302 p.).
22. Khema A. *Being Nobody, Going Nowhere*. Boston: Wisdom Publications, 1987, 40 p. (in English).
23. Mangalvadi V. *The World of Gurus: A Critical Look at the Philosophies of India's Influential Gurus and Mystics*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1997, pp. 57–85 (in English).
24. Osho. *The Wisdom of the Sands. Sufism: A Way into the Mysteries of Existence*. Vol. 1. Mumbai: Thomas Press Ltd, 2009, 260 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.53-63

Винокурова И.Ю.

Христианство и мифоритуальный комплекс в народной медицине вепсов

Исследование проведено в рамках Государственного задания КарНЦ РАН
[№ АААА-А18-118030190092-2]

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению мифоритуального комплекса, включающего мифологические представления о болезнях и лечебных обрядах, а также пласта явлений христианского происхождения в народной медицине вепсов, которое в какой-то мере позволит ответить на вопрос о степени проникновения православия в народную систему врачевания вепсов. В этномедицине вепсов обнаружены довольно разнообразные взгляды на этиологию заболеваний, среди них выделяются как рациональные причины (от холода, тяжёлого физического труда, плохого питания и др.), так и иррациональные (от природных объектов или олицетворяющих их духов, от животных, людей, потери человеком собственной субстанции – души-тени *iče* и др.). Встречаются и такие заболевания, возникновение которых может трактоваться двояко. Значительное место в лечении болезней рационального и иррационального происхождения занимала магия, направленная на символическое изгнание болезни из организма больного или её уничтожение. Исполнение магических ритуалов сопровождалось произнесением заговоров. Автор приходит к выводу о том, что с принятием православия мир болезней в представлениях вепсов пополнился заболеваниями, объясняемыми грехами людей, обряды врачевания – христианской символикой и церковной атрибутикой, а заговоры – именами святых, словами церковного происхождения. Два направления в вепской народной медицине – магия, основанная на мифологических представлениях, и православно-церковная исцеляющая практика – изредка пересекались, но чаще существовали автономно. Магия могла применяться ко всем болезням рационального и иррационального происхождения, а также к заболеваниям, посланным богом за грехи людей. Совершение церковных обрядов обычно происходило при тяжёлых, врождённых или неизлечимых заболеваниях, полученных естественным путём и «от бога».

Ключевые слова: вепсы, народная медицина, магия, ритуалы, заговоры, христианство

Irina Yu. Vinokurova

Christianity and Mythoritual Complex in Vepsian Traditional Medicine

The research is carried out within the State task of KSC of the Russian Academy of Sciences
[№ АААА-А18-118030190092-2]

Abstract. The article observes the mythological-ritual complex including mythological ideas of diseases and medical ceremonies, and a layer of the phenomena of a Christian origin in Vepsian traditional medicine which anyway can help to answer a question what is the degree of penetration of Orthodoxy in national system of Vepsian healing. In the traditional medicine of the Veps there are quite diverse views on the etiology of diseases, among them there are rational reasons (from cold, heavy physical labor, poor nutrition, etc.) and irrational ones (from natural objects or personifying their spirits, from animals, loss of a person's own substance – the soul-shadow *iče*, etc.). There are also some diseases, occurrence of which can be treated in two ways. A significant place in the treatment of diseases of rational and irrational origin was held by magic aimed to symbolically expulse the disease from the patient's body or to destruct it. Practicing of magical rituals was accompanied by utterance of spells. The author comes to the conclusion that with the adoption of Orthodoxy, the diseases explained by the sins of people, the rituals of healing by Christian symbols and church attributes, and spells by the names of saints and words of church origin added to the world of diseases in the beliefs of the Vepsians. Two directions in Vepsian traditional medicine – magic based on mythological beliefs and Orthodox-church healing practice – occasionally intersected, but more often existed autonomously. Magic could be applied to all diseases of rational and irrational origin, as well as to diseases sent by God for the sins of people. Church rituals were usually used to heal severe, congenital or incurable diseases, obtained naturally and “from God”.

Key words: Vepsians, traditional medicine, magic, rituals, plots, Christianity

Ирина Юрьевна Винокурова – доктор исторических наук, заведующая сектором этнологии Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН; 185035, Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская 11; irvin@sampo.ru

Irina Yu. Vinokurova – DSc (History), Head of the Department of Ethnology at the Institute of Language, Literature and History of the Karelian Research Centre, Russian Academy of Science; 11 Pushkinskaya str., Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia, 185035; irvin@sampo.ru

Судя по археологическим и историческим источникам, XI–XII вв. можно назвать приблизительным временем начала христианизации древних вепсов [Винокурова, 2013, 208; 222]. Новая идеология, представленная величественной простотой Моисеевой веры и её заповедей, несла с собой коренной переворот в религиозном сознании [Мень, 1991, 20]. Многие идеи христианского учения (о Троице, приходе Спасителя, его страданиях во искупление человеческих грехов, всеобщем воскресении мёртвых, болезни как подготовка к смерти в покаянии и др.) не имели прямых соответствий в вепсском язычестве. С присоединением к православному миру у древних вепсов, как и других народов, принявших такую же веру, началась растянувшаяся на века инфильтрация идей православия и церковных ритуалов в основанную на мифологическом восприятии мира народную культуру, их усвоение и модификация в новой среде. Проникновение христианских идей было неодинаковым в разных сферах народной культуры. Одной из многогранных сфер является народная медицина – синкретический комплекс эмпирических знаний и религиозно-мифологических представлений народа о здоровье, болезнях и основанных на них рациональных и магических способах лечения. Возникший в древности, этот комплекс впоследствии преобразовывался под воздействием постепенного освоения этносом природных ресурсов, социально-экономических условий, контактов с другими народами, профессиональной медицины. Среди факторов воздействия, вызывающих научный интерес, следует назвать также официальную религию. Настоящая статья посвящена рассмотрению мифоритуального комплекса, включающего мифологические представления о болезнях и лечебные обряды, и пласта явлений христианского происхождения в народной медицине вепсов, которое в какой-то мере позволит ответить на вопрос о степени проникновения православия в народную систему врачевания вепсов.

Для изучения обозначенной проблемы привлекалась совокупность источников, дополняющих друг друга: лингвистические и этнографические публикации, а также обнаруженные в архивах и собранные автором в экспедициях фольклорные тексты и этнографические материалы. Представленные данные отражают состояние вепсской народной традиции врачевания в конце XIX – первой половине XX в.

В вепсской крестьянской среде были распространены свои особые взгляды на болезни, отличные от официальной медицины. Главный симптом любой болезни – боль. В вепсском языке имеются термины, одновременно обозначающие «боль» и «болезнь»: *kibu* – «боль, болезнь»; *pahuz* – «боль, хворь, недуг». Слово *pahuz* имеет также значение «зло» и отражает взгляд народа на болезнь как на абсолютное зло. Болезнь представлялась как результат воздействия на человека пришедшего извне зла. Об этом свидетельствуют записанные языковедами образцы вепсской речи: «*Jougha eht'ni om*», означающее «Нога заболела», буквально переводится как «В ногу боль вошла», а «*Läzund tartu viluspää*» имеет перевод «Боль пристала от холода»; «*Mindei lom tabaz'*» – «Меня ломает» – буквально означает «Меня ломота поймала» [Зайцева, Муллонен, 1972, 76; 311]. Болезни чаще всего виделись вепсам некими «живыми, невидимо ходящими существами» (ср. то же у русских, удмуртов, бесермян) [Панина, 2014, 32]. Так, по одному из сообщений, «*mit't'e-se pošau käui d'er'üunas, rahvaz l'äzd'ihe*» – «какая-то повальная болезнь ходила по деревне, народ болел». То же самое говорили о кори: «*Rusttain'e kävel'eb d'er'üunas*» – «Корь ходит в деревне» [Зайцева, Муллонен, 1972, 432; 485].

К числу менее распространённых относятся представления о зооморфной ипостаси болезней. Холера рисовалась в облике чёрного кота, а озноб в виде кошки, прицепившейся к спине. Болезнь могла также иметь облик змеи или волосатика [Винокурова, 2006, 170; 182; 342].

Характерные для славянских народов демоны болезней, имеющие женский облик, нашедшие, например, яркое отражение в иконографии, в вепсской традиции представлены лишь одной оспой. У вепсов её почитательно величали по имени-отчеству – Оспа Ивановна или Оспа Андреевна.

Для избавления от болезней наряду с рациональными способами лечения (употреблением лекарственных трав, средств животного и минерального происхождения, физиотерапии), активно задействовались ритуалы, основанные на религиозно-мифологических представлениях. Целью большей части лечебных ритуалов являлось символическое изгнание болезни из организма больного или её уничтожение. Исполнение ритуалов сопровождалось произнесением заговоров. Именно заговоры как вербальная часть лечебных обрядов оказались наиболее проницаемыми для различных слов и выражений, используемых в практике церковного богослужения. Большинство вепсских заговорных текстов содержит выражение «раб божий», которым врачеватель именует себя или называет им больного, подчёркивая тем самым любовь к богу и приверженность обоих к православию. Почти все вепсские заговоры заканчивались церковным «аминь», иногда произносимым три и более раз. У вепсов встречаются особые типы заговоров, включающих зачин, в котором содержится описание пути заговаривающего – раба божьего – в иной мир. В этот мир заговаривающий проникает, только совершив действия, характерные для христианина: благословясь, очистившись, перекрестясь.

Многие тексты вепсских заговоров включали обращение к носителям болезни с целью избавления от недуга и содержали слова прощения или угрозы, либо были безадресными. К более позднему – уже христианскому – времени относятся заговоры, в которых с просьбой о выздоровлении обращаются к святым. Таких заговоров в среде вепсов записано крайне мало. Например, при лечении нарыва (*ajatiž*) северные вепсы обращались с просьбой избавить от болезни к группе святых, начиная с наиболее почитаемых в вепсской традиции св. Николая Угодника (*Mikola*) и Ильи (*Ilja*): «*Openda mindei Mikola, sväti Ilja i Kužmei Demjani, sväti i v'ol Mihaila, v'ol archangel, i Gavriila archangel, i kaik vägi D'umalan lagospäi vesi i minun rindhispäi, i heita kibu i tusk minun silmispäi, i minun rindhispäi, i minun käzipäi, i d'augeispäi, i tusk i kibu i taks igaks kaikeks*» – «Научи нас Микола, святой Илья и Кузьма Демьян святой, и ещё Михаил, ещё архангел, и Гаврила архангел, и все Божьи силы <...> и от моей груди и выбрось боль и тоску с моих глаз, и от моей груди, и от моей руки, и от ног, и тоску и боль так на весь век» [SKS, Sääski, № 3551]. Видимо, для вепсской заговорной традиции, как и для русской, было характерно, по образному выражению Н.Е. Мазаловой, «нагнетание» имён святых, призванное увеличить силу заговорного действия [Мазалова, 2002, 208].

В XX в. в вепсских деревнях были распространены как устные заговоры на вепсском языке, так и рукописные – на русском. Знание этих заговоров имело большое значение.

В этномедицине вепсов обнаружены довольно разнообразные взгляды на этиологию заболеваний, среди них выделяются как рациональные причины, так и иррациональные; встречаются и такие заболевания, возникновение которых может трактоваться двояко. При этом лечебная магия могла применяться к болезням любой этиологии.

Влиянием естественного фактора – охлаждением, как правило, объяснялась простуда. Подтверждением тому служат лексика и образцы вепсской речи: «*Vilu om sä ka küil' mehtuin'*» – «Холодная погода, потому я простудился» [Зайцева, Муллонен, 1972, 255].

Рациональное толкование имели болезни, вызванные тяжёлым физическим трудом. Распространёнными заболеваниями, вызванными, по народным представлениям, непосильной работой, подъёмом тяжестей были грыжа (*pirend*) и поясничный прострел – *äikäiduz* (*čapatus, utiüg*). На это указывают высказывания сельских жителей: «*Jugedas radospei kil päzui*» – «От тяжёлой работы грыжу получил»; «*Havadon l'enz'in', äikäiz runghu*» – «Я поднял мешок, и в спину стрельнуло» [Зайцева, Муллонен, 1972, 204]. При лечении паховой и пупочной грыжи у взрослых и детей деревенские знахарки имитировали её «разгрызание» зубами и произносили заговор.

Приведём один из текстов: «*Miña puhun raba božia Natoi Ivanale rabale božiale. Nouzin blaslovas, pezimoi blaslovas, läksin ukseks ukshe, veřejas veřejaha, vihandaha normhe, lagedaha püüdhö, vihandas normes, lagedas püüdös kiviñe dub, kivižes dubas must kaži, mustal kažil vaššed kiinded, raudaižed hambhad; vaššil kiñzil kiñžib, raudaižil hambhil hambhib, urkindan i purendan, tedan tämän nētsen rod'imetsan, apan arjan, puren purendan, s'ön süjān itše igāks kaikeks nētses rabas (Ivanas – nimi)*» – «Я заговариваю, раба Божья Наталья, Ивану рабу Божьему. Встану, благословясь, вымоюсь благословясь, пойду из дверей в двери, из ворот в ворота, на зелёный луг, на широкое поле, во зелёном лугу, во широком поле каменный дуб, в каменном дубе чёрный кот, у чёрного кота медные когти, железные зубы; медными когтями царапает, железными зубами грызёт грыжу, знаю этот родимчик, заговариваю болезнь, <...> (?), грызу грыжу, ем ртом сама во веки веков в этом рабе (Иване – имя)» [Setälä, Kala, 1951, 515].

Одним из магических приёмов лечения поясничного прострела (*äikäiduz*) было разрубание болезни. Человек, страдающий недугом, ложился животом на порог дома, головой или, наоборот, ногами к выходу. Использование порога в лечении было связано с представлениями о нем как о границе между своим и чужим мирами, а также со взглядами о приходе болезни из иного мира, куда её следует отправить обратно, чтобы выздороветь. На поясницу больного клали голик или веник, символизирующий прострел. Важное значение в обряде имели его исполнители. Один из них должен быть перворождённым в семье, а второй – родившимся последним. Первый и последний символизировали начало и конец болезни. Человек, рождённый в семье последним, брал топор и делал крестообразно осторожные рубящие движения по голику. Между ним и перворождённым участником ритуала происходил обрядовый диалог. Старший спрашивал: «*Min' čapad?*» – «Что рубишь?», а младший отвечал: «*Eikeidusen*» – «Прострел». Старший заключал: «*Čapa igaks keikeks*» – «Руби навсегда» [Винокурова, 2015, 466].

Самыми распространёнными в вепсских деревнях были желудочно-кишечные заболевания, объясняемые некачественным питанием населения. Их частым симптомом была боль в животе (*kohtaiduz*). Вызывают интерес магические способы избавления от боли в животе. Один из них включал употребление воды с растворенной в ней солью и троекратное чтение заговора, в котором болезни приказывалось умереть: «*Kole kohtāduz! Kibu kivhe! Solad pekste! Kündhe suu! Raba Božjaspäi. Neciš časud! Neciš aigaiš! Amiñ!*!» – «Умри кохтадуз! Боль в камень! Соль перемешайся! В когти рот! От раба божьего. В этот час! В это время! Аминь!» [Винокурова, 2015, 175]. Другой способ представлял собой «отправление» болезни на тот свет. С этой целью также готовили водный солёный раствор, выливали его в сапог и давали выпить больному не через край голенища, а с середины. Как известно, в похоронной обрядности многих народов обуви умершего придавалось большое значение, она связывалась с мотивом «пути на тот свет». Использование сапога в лечебном обряде также могло означать необходимую экипировку болезни при её успешном отправлении в иной мир. Немаловажна и такая деталь, как питье солёной воды из середины голенища. Возможно, в основу такого лечебного правила легли мифологические представления о том, что исцеление происходит в центре иного мира. Они отражены, например, в некоторых вепсских заговорах, рисующих картину выздоровления в центре иного мира (на камне, на острове), окружённого морскими (озёрными) водами.

В то же время в вепсской народной медицине выделяется целая группа болезней, которые по народным воззрениям появлялись у человека от воздействия природных стихий (леса, воды, ветра, огня, земли), хозяйственной постройки – бани, или олицетворяющих их духов-«хозяев». Большая часть из них объяснялась наказанием человека за непочтительное отношение к одухотворённым объектам окружающего мира.

Чаще всего болезни посылались как наказание за ругань: «*mecas lajitoi, ka tartub mecan'ena, mecamehid' ala johtutеле*» – «если в лесу ругаешься, так пристаёт лесная болезнь, леших не вспоминай» [Зайцева, Муллонен, 1972, 323]. В одном из рассказов ругань в лесу карается заболеванием в ротовой полости – зубной

болью: «Ругалась: “Ой, *mecamez*’ (лесной человек), уходи”. И начала болеть, и прихватило зубы»¹.

Болезни от ветра объединялись понятием *tul'l'ažn'ena* («ветряной нос»). Одной из причин болезни *tul'l'ažn'ena* была месть стихии за то, что человек ругался на ветру. Неслучайно слово *tul'l'ažn'ena* представляло собой также лёгкое ругательство. Болезнь *tul'l'ažn'ena* могла возникнуть и в результате навязчивых мыслей о ветре как источнике заболевания, которые были оскорбительны для этой природной силы.

Болезни, появившиеся из-за бани или её духа-хозяина, были связаны преимущественно с поражением кожи (зуд, чесотка, нарыв). На это указывают их названия – *kül'betpagan* (букв. «банная чесотка») *kül'betpahk* (букв. «банный нарыв, чирей»). Они возникали от мыслей, что баня грязна, возникавших во время её посещения. В Пондале был известен способ, по которому определяли, что кожная болезнь получена от бани. Человек, страдающий недугом, брал нагретый дресвяной камень (*čuurkivi*) от банной каменки и бросал его в ёмкость с водой. Если камень шипел, значит – болезнь банная. Банник мог наказать человека также угаром или ожогом за то, что тот пришёл мыться в баню за полночь [Винокурова, 2015, 219].

Наиболее распространённым способом избавления от болезней, насланных различными духами-«хозяевами», являлась просьба о прощении у духов за плохое поведение, иногда сопровождаемая жертвоприношением. Например, если человек получил болезнь от ругани в лесу, нужно было идти к месту, где он бранился, и просить прощения у лесных духов: «*Mecanižandažed, mecanemagaižed! Pros't'kat taga minun vigan, hubin, pros't'kat!*» – «Лесные хозяйчики, лесные хозяйшкы! Простите за мою вину, плохое, простите!». Примечательно, что под влиянием православия местом произнесения слов извинения, адресованных духу, мог стать не только локус его обитания, но и красный угол, где располагались иконы. Данный пример отражает одну из гибридных форм сложившегося у вепсов языческо-христианского синкретизма².

В основе некоторых способов избавления от болезней, связанных с природными стихиями и баней, лежал принцип лечения их средствами источника заражения, т.е. «подобное лечили подобным». В с. Пондала возникшие вокруг губ сыпь или болячки (*lendoi tuli*), полученные за плевание в огонь, лечили образовавшимся на печном горшке жирным налётом сажи, которую собирали безымянным пальцем и мазали им вокруг рта по солнцу³. В северновепсских деревнях поражения на коже, возникшие «от бани», сначала прижигали огнём банной печи-каменки, а затем намазывали золой.

По вепским представлениям, от мира фауны также исходила угроза заболеваний. Болезни от некоторых животных, часто почитаемых (например, от ласточки, собаки, кошки, свиньи), как правило, объяснялись наказанием за обиду, нанесённую представителю фауны. Против подобных недугов обычно применяли обряды, основывающиеся на передаче их обратно. Например, для избавления от таких «собачьих» недугов, как ячмень (*koiranniža*) и лишай (*koiranlap*), пекли хлеб или другое мучное изделие, прикладывали его в горячем виде к больному месту, а затем скормливали собаке со словами: «*Koir, na, ota itšeiz niža!*» – «Собака, на, возьми свой сок» или «*Ota itšeiz hüvuz, anda itšein pahuz*» – «Возьми своё добро, отдай своё зло» [Rainio, 1973, 296].

У вепсов обнаружена также значительная группа болезней, по народным представлениям возникающих в результате нарушения человеком каких-то бытовавших в прошлом этикетных норм. Поскольку к хлебу относились с почтением, то считалось, что человек порежет руку, если оставит недорезанным кусок хлеба в ковриге. Запрещалось класть на ковригу нож, иначе заболят зубы [НА КНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15. Л. 118].

Выделяются также заболевания, источник которых – общественные взаимоотношения. К ним относились болезни, объясняемые вредоносной магией людей – порчей (*portež*) или сглазом (*prizor*). По поверьям, порчу насылали колдуны (*noid*), а также мстительные и завистливые люди. Порча всегда была заранее продумана. В отличие от порчи, сглаз (*prizor*) мог носить непреднамеренный характер. Круг людей, способных сглазить, мог по сути дела включать любого члена сельского

сообщества, нечаянно или умышленно выразившего зависть, сильное удивление или восхищение. В наиболее опасную группу входили колдуны, бездетные женщины, люди, обладающие тяжёлым характером, а также темноволосые и темноглазые [Винокурова, 2015, 337]. К этой группе можно отнести и такое психическое заболевание, как *tusk* (русс. тоска) – чувство душевной горечи, возникающее у человека в результате неразделённой любви, разлуки или потери близких. Судя по обрядовым и вербальным текстам, тоска ассоциировалась с появлением у человека жара, который необходимо было охладить с помощью противоположных стихий – воды, земли. Например, для того, чтобы новобранец не скучал по дому, мать вела его к озеру или реке и мыла лицо, сопровождая ритуал заговором. Известен случай, когда после такого смывания тоски некрут полностью потерял интерес к родному дому и родителям и не захотел возвращаться обратно.

Наряду с представлениями о внешних причинах болезни – вселившемся в человека зле, – особняком стоит группа заболеваний, основой названий которой является корень *iče*, означающий самое себя, или определение *ičeze* «свой», т.е. «свои» болезни: паралич (*ičeze*), эпилепсия (*ičhiin'e*) и родимчик (*ičeze pahuz'*). Их характерными симптомами являются конвульсии и потеря сознания. Привлечение данных по другим финно-угорским народам позволяет обозначить этиологию этих болезней. Для финно-угров в древности были характерны представления о существовании у человека двух или более душ, выраженных в двух или нескольких названиях [Чернецов, 1959, 117]. Одна из душ связана с дыханием. Считалось, что, когда она покидает тело в виде тёплого пара, человек умирает. Вторая душа представлялась подвижной тенью, двойником человека. У вепсов известна только одна душа, связанная с дыханием человека (*heng'*). Тем не менее, след былых представлений финно-угорского происхождения о душе-тени, двойнике человека остался в вепсских названиях болезней с корнем *iče*. По мнению исследователей, в древности наиболее ранним названием подвижной души-тени, которая могла покидать тело человека во время сна и представлять самого человека или эго, у хантов было *is*, у мордвы *es*, у коми *ас*, у саамов (*j)ies*, у финнов *itse* (в настоящее время фин. *itse*, как и вепс. *iče*, означает самое себя) [Häkkinen, 1990, 185]. По поверьям многих финно-угорских народов, спящего нельзя будить внезапно, иначе путешествующая во время сна душа не успеет вернуться обратно [Пентикайнен, 1990, 44]. Такая ситуация сопровождается тяжёлой сонливостью, слабостью и бессознательным состоянием человека. Таким образом, причиной заболеваний рассмотренной группы была потеря человеком собственной субстанции – души-тени *iče*.

С распространением православия вепсский мифологический комплекс заболеваний пополняется болезнями, объединёнными понятием *Jumalanviga* – «Божья кара», насылаемыми на людей за грехи и осквернение христианских святынь [Винокурова, 2015, 151]. Они проявлялись в виде различных симптомов. Например, при венчании в церкви молодым запрещалось дотрагиваться до церковных стен и священника, иначе можно было заболеть чирьями, а также ступать на порог, потому что так можно было получить кожную болезнь (*нечисть*) [НА КНЦ. Ф. 26. Оп. 1. № 15. Л. 117]. Частым симптомом недуга был паралич. В советский период борьбы с религией появилось много легенд о получении человеком тяжёлой болезни от бога за уничтожение им икон, участие в разрушении крестов, часовен и церквей. Например, по сведениям жителей с. Ладва⁴, у человека, который сломал крест на местной церкви св. Егория, отнялись руки. Таким образом, паралич (*ičeze*), который в древности связывался с потерей человеком собственной субстанции – души-тени *iče*, со временем получил новую интерпретацию. Приведём его симптоматику и этиологию в записи финского исследователя Ю. Райнио от информанта из Рыбреки (Карелия): «Паралич пройдёт по руке, по ноге, по голове, по языку, по половине тела. Паралич от Бога, его нельзя вылечить» [Rainio, 1973, 304]. К неизлечимым заболеваниям «от бога» вепсы относили также эпидемические заболевания и среди них наиболее часто упоминаемые в источниках оспа (*paharubi*) и корь (*rusttain'e*). Воззрения на эпидемии, объясняемые божьим вмешательством за несправедную жизнь, были широко распространены в Западной Европе Древней Руси, естественно, что они стали известны и среди вепсов. В русских летописях можно встретить сообщения, что

морские поветрия, определяемые как божьи наказания, случались на новгородских и псковских землях, т.е. в непосредственной близости от вепсского расселения. Так, новгородская эпидемия 1352 г., по мнению летописца, является закономерным явлением, которое насыщается на людей богом за искоренения людских грехов [Медведь, 2017, 54]. По широко распространённому в России представлению, от эпидемического заболевания бесполезно лечиться, требовалось лишь каяться, молиться и соблюдать пост.

Тем не менее, на основе данных о распространении эпидемий среди вепсских крестьян можно сделать вывод, что отношение к ним не было пассивным. С помощью особых обрядов вепсы пытались избавиться или уберечься от этих болезней. Так, оспу и корь не пытались лечить, полагая, что иначе они только разгневаются и останутся на продолжительное время, осложнив состояние больного [SKS, Perttola, № 460]. По отношению к этим недугам использовались различные формы задобривания. У северных вепсов при появлении *оспитсы* в двух домах деревни хозяйка одного из них готовила лучшую еду и шла вместе с больным просить прощения в другой дом. Поскольку в этот дом соседей не пускали, они тайком просили прощения у оспы за окном, а принесённую для неё снедь клали в какое-нибудь укромное место. Вселившаяся в человека оспа и больной отождествлялись. По реакции больного определяли «настроение» оспы. Ни в коем случае нельзя было, чтобы больной сердился, иначе могла «рассердиться» и болезнь. Если больной просил чего-нибудь поесть, ему предлагали несколько блюд, полагая, что тогда оспа «смягчится» [SKS, Perttola, № 234].

При избавлении от кори (*ruskei*) руководствовались такими же соображениями. В вепсском Прионежье из дома, в котором появилась корь, шли в дом, откуда она пришла. Исполнитель обряда вставал перед больным соседом, протягивал ему гостинцы и просил прощения у кори. Если страдающий недугом брал гостинцы, то считалось, что *ruskei* смиловилась и уйдёт, а больной, ради которого исполнялся обряд, поправится [SKS, Perttola, № 443]. В Шимозере, если дети в доме заболевали корью, совершалось ритуальное потчевание болезни. В избе развешивали нарядные полотенца с кружевами и красными каймами – красный цвет был приятен кори. Специально приготовленные в этот день пряженые пироги и другую выпечку, а также кисель выставляли на стол. Больных детей отводили в другое помещение, им запрещалось находиться в избе во время исполнения ритуала. Бабушка или мать кланялись в пояс и обращались к невидимой кори: «*Adivoihe, adivoihe rusttain'e tuli. Hivä-ke, hivä. Adivoiče!*» – «В гости, в гости корь пришла. Хорошо-то, хорошо. Угощайся!». Затем молились богу, который послал болезнь. Так делали каждый день утром, пока больные не выздоравливали.

Известным приёмом было отпугивание и изгнание эпидемической болезни стрельбой. Ружейными выстрелами, например, выживали горячку и разные тифы. В окна дома, где лежал больной горячкой, стреляли холостыми зарядами (Корвала) [АРЭМ. Ф. 2. Оп. 2. № 37. Л. 89].

Наиболее действенным лечебным средством в борьбе с эпидемиями, эпизоотиями, различными заразными заболеваниями считался огонь, полученный трением или высеканием. Так, в начале XX в. в д. Прокушево⁵ от холеры избавились в результате обхода деревни с «чистым огнём», добытым по совету стариков трением. Особенностью вепсских лечебных обрядов (как можно видеть и по приведённым выше примерам) было широкое использование воды. Христианство укрепило народные представления об оздоравливающих свойствах воды. Считалось, что наибольшей силой обладала святая вода, освящённая священником в водоёмах во время Крещения Господня (6/19 января) и других местных православных праздников. В ней купались для здоровья или, набрав в сосуды, уносили домой и использовали для лечения всевозможных болезней людей и скота. Освящение воды производилось и в домашних условиях, для этого женщины в ёмкость с водой опускали икону или осеняли её крестом.

Православие принесло в лечебную практику вепсского народа различные индивидуальные и коллективные обеты (*zavet* «завет») – добровольное обязательство, налагаемое на себя человеком или целой общиной в качестве благодарности

богу за избавление от различных бед, в нашем случае – болезней [Кремлева, 1994, 15]. При недугах детей и близких родственников женщины часто давали обещание пожертвовать в церковь или часовню кусок холста, полотенце, платок, что-либо из одежды и т.д. Современный интерьер сельских часовен в вепсских деревнях часто поражает обилием отрезков материи, платков, махровых и вафельных полотенец, платьев, развешанных на перекладинах, свидетельствующих о сохранении традиции.



Илл. 1. Интерьер часовни в с. Шондовичи Подпорозжского р-на Ленинградской обл. Фото М.В. Заозерного, 2008 г.

Одной из форм обета при избавлении от тяжёлой болезни было паломничество для поклонения святым местам. До революции вепсы Прио-
яты были тесно связаны с рядом монастырей – Александро-Свирским, Соловецким, Тихвинским, Валаамским и Ниловой пустыней Тверской губ. Наиболее посещаемым был Александро-Свирский монастырь. Вторым монастырём, привлекавшим большое число народа, был Паданский монастырь (Виницкая вол. Лодейнопольский у. Олонецкая губ.). У оятских вепсов был распространён обычай жертвовать крупный скот в один из этих монастырей в связи с болезнями и разными неудачами в хозяйстве. Дарственную или

обещанную скотину, например, из Ладвы в Александро-Свирский монастырь гнали в продолжение недели. В монастыре получали от игумена благословение иконой с изображением явления Троицы Александру Свирскому, затем обедали в общей трапезной и возвращались обратно. В Соловецкий монастырь совершались паломничества отдельными лицами [Малиновская, 1930, 198–199]. Кроме того, у вепсов Прио-
яты и Прионежья, как и у русских Вологодчины, существовал обычай, по которому родители в случае болезни сына, обещали после выздоровления и достижения определённого возраста отдать его на полгода, год или более на послушание в Соловецкий монастырь [Малиновская, 1930, 198–199]. В монастыре он должен был указанное время выполнять ту или иную возложенную на него бесплатную работу. Некоторые обучались в монастыре какому-либо ремеслу, которое по возвращении домой являлось значительным подспорьем для поддержания семьи.

Исаевские вепсы⁶ из отдалённых святынь выделяли именно Соловецкий монастырь; в остальных монастырях никто не бывал – не было принято. Во время тяжёлых болезней, в исключительно редких случаях, крестьяне Исаевского сельского общества давали обет посетить Соловецкий монастырь [Русские крестьяне, 2008, 139].

При тех или иных болезнях чаще всего обращались за помощью в ближайшие погосты и часовни. З.П. Малиновская в своих полевых записях 1920-х гг. по этому поводу приводит местное выражение «в Корвалу ходят для ушей, а Немжу к троеручице для рук, в Ладву к коршинской божьей матери по обещанию, в Миргиничи на р. Ояти тоже по обещанию и т. д.» [Малиновская, 1930, 199].

Одной из форм коллективных обетов были праздники (*zavetan praznikad*), которые учреждались самими жителями по обещанию, данному при чрезвычайных событиях, случавшихся в жизни вепсского поселения. Таким чрезвычайным событием часто бывала эпидемия, которую удалось предотвратить, обратившись к помощи бога, Пресвятой Богородицы или святого. До сих пор в вепсских деревнях заветный праздник обязательно включает церковные обряды, совершаемые для оздоровления.

Подводя итоги, можно сказать, что с принятием православия мир болезней в представлениях вепсов пополнился заболеваниями, объясняемыми грехами людей, обряды врачевания – христианской символикой и церковной атрибутикой, а заговоры – именами святых, словами церковного происхождения. В вепсской народной медицине

два направления: магия, основанная на мифологических представлениях, и православно-церковная исцеляющая практика изредка пересекались, но чаще существовали автономно. Магия могла применяться ко всем болезням как рационально-го, так и иррационального происхождения, а также к заболеваниям, посланным богом за грехи людей. Совершение церковных обрядов происходило, как правило, при заболеваниях, полученных естественным путем, и «от Бога»; и те и другие обычно определялись как тяжёлые, врожденные или неизлечимые.



Илл. 2. Омовение святой водой на заветном празднике св. Николая Чудотворца (22 мая) в с. Ладва. Фото И.Ю. Винокуровой, 2011 г.

Список сокращений

АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.
НА КНЦ – Научный архив Карельского научного центра
ПМА – Полевые материалы автора.
SKS – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto – Фольклор-
ный архив Общества финской литературы.

Библиографический список

- Винокурова, И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции) / И.Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2006. – 448 с.
- Винокурова, И.Ю. Народные представления об Илье Пророке и Николае Чудотворце в вепсской традиционной культуре» / И.Ю. Винокурова // Православие в вепском крае. – Петрозаводск: Карельский научный центр, 2013. – С. 208–224.
- Винокурова, И.Ю. Мифология вепсов: энциклопедия / И.Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2015. – 527 с.
- Зайцева, М.И., Муллонен, М.И. Словарь вепсского языка / М.И. Зайцева, М.И. Муллонен. – Л.: Наука, 1972. – 745 с.
- Кремлева, И.А. Обеты в народной жизни / И.А. Кремлева // Живая старина. – 1994. – № 3. – С. 15–17.
- Мазалова, Н.Е. Христианские элементы в русских лечебных заговорах / Н.Е. Мазалова // Христианство в регионах мира – СПб.: МАЭ РАН, 2002. – С. 207–219.
- Малиновская, З.П. Материалы по этнографии вепсов / З.П. Малиновская // Западнофинский сборник. – Л., 1930. – С. 163–200.
- Медведь, А.Н. Болезнь и больные в Древней Руси: от «рудомета» до «дохтура». Взгляд с позиций исторической антропологии / А.Н. Медведь. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2017. – 283 с.
- Панина, Т.И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов / Т.И. Панина. – Ижевск, УИИЯЛ УрО РАН, 2014. – 240 с.
- Пентикайнен, Ю. Жизненный цикл и годичный ритм природы в финском фольклоре / Ю. Пентикайнен // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. – Сыктывкар: СГУ, 1990. – С. 39–55.

11. Прот. Александр Мень (Боголюбов, А.). Сын человеческий / Прот. Александр Мень (А. Боголюбов). – М.: «Р.С.», 1991. – 463 с.
12. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т.6. – СПб: ООО «Навигатор», 2008. – 600 с.
13. Чернецов, В.Н. Представления о душе у обских угров / В.Н. Чернецов // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М.: Академия наук СССР, 1959. – С. 114–156.
14. Häkkinen, K. Mistä sanat tulevat. Suomalaista etymologiaa / K. Häkkinen. – Helsinki: SKS, 1990. – 326 с.
15. Rainio, J. Vanhaa äänisvepsäläistä lääkintätietoa / J. Rainio // Kalevalaseuran vuosikirja. – Porvoo, Helsinki. – 1973. – № 53. – С. 289–312.
16. Setälä, E.N., Kala J.H. Näytteitä Äänis- ja Keskiepsän murteista // E.N. Setälä, J.H. Kala. – Helsinki: SUS, 1951. – 621 с.

Текст поступил в редакцию 08.05.2018 г.

¹ ПМА, 2008, с. Ладва, информант А.С. Соколова, 1915 г.р., урож. с. Мягозеро.

² ПМА, 2008, с. Ладва, инф. А.С. Соколова, 1915 г.р., урож. с. Мягозеро.

³ ПМА, 1998, с. Сяргозеро, инф. М.С. Иудина, 1925 г.р., урож. с. Пондала (Бабаевский р-н Вологодской обл.).

⁴ Подпорожский р-н Ленинградской обл.

⁵ Бокситогорский р-н Ленинградской обл.

⁶ Вытегорский у. Олонецкой губ.

References

1. Vinokurova I. Yu. *Pravoslavie v vepsskom krae* [Orthodoxy at Vepsian Region]. Petrozavodsk: Karel'skij nauchnyj centr, 2013, pp. 208–224 (in Russian).
2. Prot. Aleksandr Men' (A. Bogolyubov). *Syn chelovecheskij* [The Son of Man]. Moscow: "P.S.", 1991, 461 p. (in Russian).
3. Zajceva M.I., Mullen M.I. *Slovar' vepsskogo yazyka* [Dictionary of Vepsian Language]. Leningrad: Nauka, 1972, 746 p. (in Russian).
4. Panina T.I. *Slovo i ritual v narodnoj medicine udmurtov* [Word and Ritual in Traditional Medicine of the Udmurts]. Izhevsk, UIIYAL UrO RAN, 2014, 238 p. (in Russian).
5. Vinokurova I. Yu. *Zhivotnye v tradicionnom mirovozzrenii vepsov (opyt rekonstrukcii)* [Animals in Traditional World-Outlook of Vepsians (Experience of Reconstruction)]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo PetrGU, 2006, 448 p. (in Russian).
6. *Folklore Archive of Society of the Finnish Literature* [Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto]. Fund Sääski S., № 3551 (in Finnish).
7. Mazalova N.E. *Hristianstvo v regionah mira* [Christianity in World Regions]. St. Petersburg: MAEH RAN, 2002, pp. 207–219 (in Russian).
8. Setälä E.N., Kala J.H. *Models of Speech of Northern and Middle Dialects of Vepsian Language* [Näytteitä Äänis- ja Keskiepsän murteista]. Helsinki: SUS, 1951, 621 p. (in Finnish).
9. Vinokurova I. YU. *Mifologiya vepsov: ehnciklopediya* [Vepsian Mythology: Encyclopedia]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo PetrGU, 2015, 522 p. (in Russian).
10. Rainio J. *Year-book of Society of Kalevala* [Kalevalaseuran vuosikirja]. Porvoo, Helsinki, 1973, no. 53, pp. 289–312 (in Finnish).
11. *Nauchnyj arhiv Karel'skogo nauchnogo centra (NA KNC)* [Scientific Archive of the Karelian Scientific Center]. Fund 26, inventory 1, file 15, fol. 294 (in Russian).
12. Chernecov V.N. *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnyh religioznych verovanij* [Studies and Materials Concerning Primitive Religious Beliefs]. Moscow: Akademiya nauk SSSR, 1959, pp. 114–156 (in Russian).
13. Häkkinen K. Where Words Came from. Finnish Etymology [Mistä sanat tulevat. Suomalaista etymologiaa]. Helsinki: SKS, 1990, 326 p. (in Finnish).
14. Pentikajnen Yu. *Tradicionnaya duhovnaya kul'tura narodov Evropejskogo Severa: ritual i simvol* [Traditional Spiritual Culture of the People of the European North: Ritual and Symbol]. Syktyvkar: SGU, 1990, p. 39–55 (in Russian).
15. Medved' A.N. *Bolezn' i bol'nye v Drevnej Rusi: ot «rudometa» do «dohtura»*. *Vzglyad s pozicij istoricheskoj antropologii* [Illness and Patients in Ancient Russia: from "the Blood Actuator" to "Doctor". A Look from Positions of Historical Anthropology]. St. Petersburg: "Izdatel'stvo Olega Abyshko", 2017, 283 p. (in Russian).
16. *Folklore Archive of Society of the Finnish Literature* [Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunouden arkisto]. Fund Perttola J., № 234, 443, 460 (in Finnish).
17. *Arhiv Rossijskogo ehnoğraficheskogo muzeya (AREHM)* [Archives of Russian Ethnographic Museum]. Fund 2, inventory 2, file 37, fols. 74–89 (in Russian).

22. Kremleva I.A. *Zhivaya starina* [Living Antiquity]. Moscow, 1994, no. 3, pp. 15–17 (in Russian).
23. Malinovskaya Z.P. *Zapadnofinskij sbornik* [West Finnish Collection]. Leningrad, 1930, pp. 163–200 (in Russian).
24. *Russkie krest'yane. Zhizn'. Byt. Nравы. Materialy «Ehtnograficheskogo byuro» knyazya V.N. Tenisheva* [Russian Peasants. Life. Mode of Life. Customs. Materials "Ethnographic Bureau" of knyaz V.N. Tenishev]. Vol. 6. St. Petersburg: ООО "Navigator", 2008, 599 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.64-70

Чо Сунквон

Структура силлогизмов в книге «вопросы Милинды»



Аннотация. В 1989 г. А.В. Парибок, представитель петербургской буддологической школы, издал комментированный перевод книги «Вопросы царя Милинды» (Милиндапаньха). Данный перевод знакомит российского читателя с широким перечнем проблем истории древнеиндийской мысли, а также древнеиндийской культуры в целом. По мнению автора статьи, работа А.В. Парибoka сильно выигрывает по сравнению с переводом устаревшим Т.У. Рис-Дэвиса. Милиндапаньха, как было установлено исследователями буддизма, единственное сочинение из корпуса древнеиндийской литературы, в котором говорится о реально жившем и названном по имени древнем греке. Этот правитель, несомненно, был наиболее значительным из греко-индийских властителей Северной Индии.

Достоверность существования обоих главных героев Милиндапаньхи, необычность фигуры царя-иноземца в индийской литературе позволяют сделать вывод об имевшем место в реальности факте их встречи. Основываясь на данном предположении, А.В. Парибок полагает древнейшие части текста Милиндапаньхи собирательным и преломлённым отражением случившегося греко-индийского культурного контакта в его индийской интерпретации. На материале книги «Вопросы царя Милинды» (Милидопаньха) в переводе А.В. Парибoka с пали на русский язык автор исследует отражение в древнеиндийской философии буддизма процесса построения силлогизмов. Раскрываются достоинства данного перевода, его ясность и доступность для широкого круга читателей, а также роль А.В. Парибoka в популяризации индийской культуры и мысли.

Ключевые слова: силлогизмы, философско-доктринальный диалог на буддийские темы, формы диалогического философского общения, опровержение, объяснение, «Вопросы Милинды» (Милидапаньха)

Cho Sungkwon

The Structure of Syllogisms in the “Milinda's Questions” Book

Abstract. In 1989 A. V. Paribok, a disciple of the St. Petersburg Buddhist studies school, published translation of the book “Questions of King Milinda” (Milindapanha) with commentary. This translation introduces the Russian reader to a broad list of problems of the history of ancient Indian thought, as well as ancient Indian culture in general. In the author's opinion, the work of A. V. Paribok wins greatly in comparison with the outdated translation by T. U. Rice-Davis. Milindapanha, as it has been found by researchers of Buddhism, is the only work in ancient Indian literature, which refers to the actual lived and named ancient Greek. This ruler, undoubtedly, was the most significant among the Greek-Indian rulers of Northern India. The reliability of the existence of both Milindapanha's two main characters, the unusual character of the foreign king's figure makes it possible to conclude that the fact of their meeting took place in reality. Based on this assumption, A. V. Paribok believes the most ancient parts of the Milidopanha text to be a collective and refracted reflection of the Greek-Indian cultural contact that occurred in his Indian interpretation. The article discusses issues related to reflection in Buddhist philosophy of the process of constructing syllogisms, analyzes of the structure of syllogisms conducted on the basis of the book “Milinda's Questions” (Milidopanha) translated by A. V. Paribok from the Pali into Russian language. The advantages of this translation, its clarity and accessibility for a wide range of readers, as well as the role of A. V. Paribok in the popularization of the Indian culture and thought are observed in the article.

Key words: syllogisms, philosophical and doctrinal dialogue on Buddhist topics, forms of dialogical philosophical communication, retraction, explanation, “Milinda's Questions” (Milindapanha)

Чо Сунквон – аспирант кафедры философии и методологии науки философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова; Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корпус 4; hyedham@gmail.com

Cho Sungkwon – Postgraduate at Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University; build. 4, 27 Lomonosovsky prospect, GSP-1, Moscow, Russia; hyedham@gmail.com

Для полноценного знакомства с буддийской логикой (*hetuvidyā*) в России необходимо обращаться к работам, в которых производится точный перевод терминов с языка пали на русский. Это делает перевод более доступным для широкого круга интересующихся и неспециалистов. Одним из виднейших российских буддологов и переводчиков был Ф.И. Щербатской. Его философский подход к переводу позволил привлечь внимание к индийским теориям профессиональных философов и историков философии.

Видный современный представитель петербургской буддологической школы А.В. Парибок в 1989 г. издал комментированный перевод с пали на русский язык книги «Вопросы царя Милинды» (Милиндапаньха) – интереснейшего памятника древнеиндийской культуры и философии [Шохин, 1998]. Данный перевод знакомит российского читателя с широким перечнем проблем истории древнеиндийской мысли, а также древнеиндийской культуры в целом. Эта работа оставила далеко позади устаревший и довольно «обтекаемый» перевод Т.У. Рис-Дэвиса. К сожалению, необходимо отметить, что текст книги «Вопросы Милинды» в новом переводе недостаточно широко используется современными индологами.

Как известно, интерес учёных к книге «Вопросы царя Милинды» вызван редкой возможностью ознакомиться с культурным взаимодействием между древнегреческим и древнеиндийским мирами, которые представляют греко-бактрийский царь Менандр (Милинда) и философ-буддист Нагасена соответственно. Пионером, впервые увидевшим в Милиндапаньхе индийский ответ на привнесённый из Греции жанр платоновского диалога, был А. Вебер. С платоновским диалогом в той или иной мере сравнивали Милиндапаньху и некоторые другие авторы.

Сложно однозначно отнести «Вопросы царя Милинды», не подвергая тщательному анализу специфическую композицию этого текста, к таким сопоставляемым жанрам, как философский диалог или беседа царя с мудрецом. Единственный шаг в этом направлении был предпринят Я. Гондой, отметившим, что, в отличие от греческих текстов, основная часть Милиндапаньхи заканчивается обращением царя (Милинда-Менандр) в веру его оппонента (буддизм), что продолжает традицию более древних индийских текстов, где побеждённый в диспуте нередко становится учеником победителя.

До наших дней текст «Вопросов Милинды» сохранился в двух версиях – пространной палийской, с которой сделан перевод А.В. Парибoka, и значительно более короткой – китайской, соответствующей двум первым книгам палийской версии. Сочинение в целом неоднородно по жанру, стилю, а отчасти и языку, что говорит о длительности процесса его преобразования в нынешний вид и отсутствии единого автора. За исключением первой книги – «Внешнего повествования», выполняющей по отношению ко всему тексту вводную функцию, в целом, сочинение имеет форму бесед между греческим царем Милиндой и буддийским монахом Нагасеной.

Милиндапаньха, как было установлено исследователями буддизма, единственное сочинение из корпуса древнеиндийской литературы, в котором говорится о реально жившем и названном по имени древнем греке. Ещё раз он упомянут в средневековом трактате кашмирца Кшемендры Бодхисаттва-вадана-кальпалата, но уже менее содержательно и более туманно. Этот правитель, несомненно, был наиболее значительным из греко-индийских властителей Северной Индии. Ему удалось продвинуть границы греческих владений в Индостане вплоть до Сакеты. Достоверность существования обоих главных героев Милиндапаньхи, необычность фигуры царя-иноземца в индийской литературе позволяют сделать вывод об имевшем место в реальности факте их встречи. Основываясь на данном предположении, А.В. Парибок полагает древнейшие части текста Милиндапаньхи собирательным и преломлённым отражением случившегося греко-индийского культурного контакта в его индийской интерпретации.

Доля этих частей в общем объёме палийского текста невелика. По своей литературной форме первая книга относится к жанру авадана, а вторая книга напоминает некоторые из канонических сутр. Но вторая книга имеет и существенные отличительные особенности: её синтаксис яснее, методы ведения беседы совершеннее, чем в сутрах, а повествование, за исключением реплик собеседников, фрагментарно.

Содержательно вторая книга являет собой философско-доктринальный диалог на буддийские темы, вносящий немало оригинальных моментов в буддийскую мысль. В целом Милиндапаньха погружает читателя в буддийскую религиозно-философскую проблематику своей эпохи, а архитектура данного текста в известной степени связана с автохтонно-индийской традицией устного философского диспута и, возможно, с ритуальным «диалогическим словопрением», из которого в своё время и развилась практика философской дискуссии.

Не исключается возможное влияние на структуру Милиндапаньхи более ранних текстов, в которых непосредственно отражается реальность архаического «словесного агона». Так или иначе, но в передвижениях участников диалога Милиндапаньхи, чередовании их ролей и позиций согласно первым древнейшим книгам памятника можно выявить определённую закономерность, которая прослеживается в анализе текста. Сначала царь Милинда удостаивает своим визитом Нагасену, который пребывает на «собрании» (паришад). Потерпев поражение в споре, где он выступал вопрошающей стороной, царь возвращается домой. На другой день сам Нагасена посещает Милинду в его дворце, т.е. происходит переворачивание статусов «гость – хозяин». По архаическому порядку, вопросы надлежало задавать гостю, но в Милиндапаньхе, судя по всему, в силу господствующих буддийских представлений и более того – концепции отношений между учителем и учеником, характерной для «классической» Индии, Нагасена весь второй день наставляет Милинду, отвечая на его вопросы. Однако стоит принять во внимание, что в тексте беседы второго дня содержится единственный во всем сочинении отрывок, где вопросы Нагасене адресует Милинда, на это указывает сохранившаяся фраза «закончены вопросы Нагасены к царю Милинде».

На основании этого отрывка можно предположить, что в более ранней редакции текста вопросы Нагасены к Милинде, гостя к хозяину, играли более весомую роль в беседе второго дня и занимали больше места, чем в сохранившемся тексте Милиндапаньхи. Завершив беседу второго дня, царь Милинда щедро награждает Нагасену и при прощании возносит ему царские почести: «Тебя проводят домой, как меня самого...», что может быть понято исходя из сути архаической индийской ситуации церемониального визита и словесного состязания. Здесь мы снова наблюдаем перемену ролей, Нагасене как бы придаётся статус «царя», хозяина церемониального приема, сидящего в собственном паришаде. Наконец на третий и завершающий тур беседы «гость» Милинда является к «господину» Нагасене, чтобы снова задавать вопросы. Интересным представляется то, что из жилища Нагасены собеседники переходят в безлюдный лес, что символизирует, видимо, перемену в отношениях между ними: известно, что Милинда сделался последователем Нагасены и после второй беседы принял буддизм, а ученичество в индийской традиции как раз связывается с лесом. Налицествует и вероятность возрастания теоретического уровня проблем, которые затрагиваются в предлагаемых Милиндой дилеммах или «вопросах-рогатирах» Нагасене.

Многие позиции (споры), содержащиеся в тексте Милиндапаньхи, по мнению большинства авторов, обусловлены античной концепцией личности. К примеру, А.В. Парибок находит в речи Милинды к Аюпале элементы греческой риторики, хотя, по его мнению, говорить о влиянии греческой философии на «Вопросы Милинды» преждевременно. К полному пониманию по данной проблеме можно будет прийти лишь после скрупулёзного сравнительного анализа текста и накопления нового материала.

Всеми теми моментами, которые были обговорены ранее Милиндапаньха, богатство её историко-культурной информации не исчерпывается. Это подтверждается знакомством героев книги с античной культурой в её бытовом, а возможно и в научно-теоретическом аспекте. Во второй книге Милиндапаньхи Милинда говорит: «Почтенный Нагасена, вы утверждаете, что земля держится на воде, вода – на воздухе, воздух – на пространстве. Мне в это не верится». Тхера взял сосуд с очень узким горлышком, перевернул его и спросил Милинду: «Эту воду воздух держит, государь?» – «Да, почтенный». – «Вот так же, государь, и ту воду воздух держит». Отметим, что здесь перевод, который сделал А.В. Парибок, по его же собственному

мнению условен буквально от начала фразы: «Тхера, набрав воды (сосудом) дхаммакара...».

Наиболее целесообразно, на наш взгляд, искать следы греческого влияния на Милиндапаньху не в сфере философских концепций или архитектоники текста, а там, где две философские традиции, представляющие разные цивилизации, сходясь в устном диспуте, скорее всего, могли действительно позаимствовать что-либо друг у друга, например, в области техники философской аргументации.

В своём переводе Милиндапаньхи А.В. Парибок попытался по возможности максимально полно и достоверно передать художественный стиль подлинника, максимально приблизить русского читателя к тому впечатлению, которое оказывает оригинальный текст на индийского читателя, не слишком разбирающегося в буддизме. Основная проблема здесь сводится к тому, чтобы русские переводы буддийских понятий своим строением не только не противоречили возможности точно толковать их терминологический смысл, но и, напротив, помогали, а не мешали думать, т.е. не делали из языка непреодолимого препятствия. Подобный перевод должен быть полностью свободен как от западноевропейских заимствований, так и от недостаточности смыслового значения.

А.В. Парибок полагает, что переводу подлежат все слова исходного текста, оставить слово без перевода – значит не доделать работу до конца, независимо от того, обусловлено ли это неумением перевести данное слово, или языковыми или культурными факторами. Разумеется, полное осуществление данного принципа оказалось практически нереализуемым. Перевод – дело тонкое и сложное, а посему его принципы крайне затруднительно изложить в виде лёгких и кратких механических правил, прилагаемых к материалу.

Стремясь создать адекватный перевод, А.В. Парибок употребил некоторые слова и сделал определённые отступления, переставив местами обрывки текста для того, чтобы исключить неоправданные сбои в изложении, которыми была полна палийская версия. В общем, труд переводчика можно сравнить с работой реставратора хрупких материальных памятников культуры: он устранил все, что мешает восприятию целого, и подкрепил древний фасад незаметными и не портящими вида современными опорами.

Внимательнее рассмотрим перевод в Милиндапаньхе силлогизмов, которые А.В. Парибок отобразил как реализацию объяснения и опровержения. Известно, что впервые силлогизм появляется в Ньяясутрах в виде пятистопного высказывания, рассматриваемого этой школой впоследствии под влиянием реформы Дигнаги как вербальное выражение «вывода-для-другого». В отличие от аристотелевских силлогизмов, в их индийских пятичленных аналогах гораздо отчётливее проявляется процесс получения нового знания, правда, с существенной оговоркой: это получение нового знания другим лицом, процесс совместного проговаривания, служащий для облегчения воспроизведения одним сознанием знания, уже наличествующего в другом сознании.

Однако А.В. Парибок отмечает, что рассмотрение членов силлогизма в Милиндапаньхи почти не отсылает к тексту Ньяясутр или другим ранним произведениям этой школы. Отображение реального процесса воспроизведения нового знания имеется лишь в некоторых поздних сочинениях ньяи, например в Таркасанграхе. Почти невозможно догадаться о таком гносеологическом значении силлогизма, исходя только лишь из ранних текстов. Их авторы не утруждали себя тем, чтобы по отдельности описать содержание сознания каждого из собеседников и этапы их изменения. Всё это выпадает из круга вопросов, которые интересуют авторов трактатов по ньяе (логика). Предложенное же объяснение основывается на ранних образцах диалогического философского общения, представленных в текстах буддийского Канона и в книге «Вопросы Милинды».

Пятистопное высказывание подаётся в форме диалога, в котором происходит усвоение или опровержение тезиса. К примеру, вторая книга состоит почти целиком из таких силлогизмов, распределённых в виде реплик между собеседниками. В диалоге познавательная роль их обнажена и очевидна. Приведём пример пятичленного суждения.

1. (1а.- вопрос, в котором формулируется тезис, т.е. первый член силлогизма), Царь молвил: «Почтенный Нагасена, каково свойство мудрости?» – (1б.- тезис), «...освещать – свойство мудрости».

2. (2а.- требование указать основание). «Каким образом, почтенный, свойство мудрости – освещать?» – (2б.- формулировка основания, т.е., второго члена силлогизма). «Когда возникает мудрость, государь, она рассеивает потёмки неведения, порождает свет видения, проливает сияние знания, освещает арийские истины, и тогда подвизающийся видит истинной мудростью: [всё это] бренно, тяжко, без самости».

3. (3а.- требование опосредовать отношение основания и наличного бытия уподоблением). «Приведи пример» (ораммам, а не udaharanaga; обсуждение ниже). – (3б. приведение примера, т.е. третий член силлогизма). «Представь, государь, что в тёмный дом внесли светильник. Внесённый светильник рассеет потёмки, породит свет, прольёт сияние, осветит очертания предметов. (Далее, без встречных реплик царя, Нагасена продолжает до конца свою мысль. Реплики царя излишни, поскольку он и тхера пришли к общему содержанию, к единомыслию в рамках данного объяснения и, стало быть, неважно, кто дальше говорит. Нагасена подводит царя к непосредственному, т.е. уверенному, твердому, само собою разумеющемуся принятию исходной формулировки).

4. Подведение, ирапауа- четвёртый член силлогизма. «Вот точно так же, государь, когда возникает мудрость, она рассеивает потёмки неведения, порождает свет ведения, проливает сияние знания, освещает арийские истины; и тогда подвизающийся видит истинной мудростью: [всё это] бренно, тяжко, без самости».

5. Заключение, т.е. последний, пятый член силлогизма. «Вот так, государь, свойство мудрости – освещать».

Происхождение силлогизма, ясное из диалога, являет собой интересное и важное подтверждение общего положения о происхождении дискурсивного мышления как внутренней речи и способности единичного субъекта к интериоризации внешней речи и процессов совместной мыслительно-речевой деятельности. В западной диалектике это убедительно доказывается. Диалектика же современного, постгегелевского периода возникла благодаря внесению внутрь единого мыслящего субъекта разных позиций мысли, теоретического разноречия, первоначально распределённого между реально разными субъектами, как и в античной диалектике. Но для классической логики материал западной философии не даёт подобных данных: происхождение аристотелевского силлогизма из распределённых между участниками дискуссии реплик тщательно затуманено изложением. Индийская традиция, в свою очередь, даёт возможность проследить развитие недиалектической логики из диалога. Само мышление выступает продуктом снятия внешней опосредованности со стороны другого сознания и, благодаря этому, компонент случайного, индивидуального в психическом действии устраняется, становясь конкретно-всеобщим.

То обстоятельство, что диалоги главных героев подаются в форме силлогизмов, особенно во второй книге Милиндапаньхи, позволяет поднять вопрос о функциях повторов. На примере третьей книги мы можем убедиться, что формулировки тезисов Милиндой и их повторы Нагасеной имеют практическое значение. Повторы служат защитой от возможных попыток подмены тезиса, с помощью перефразирования и лёгкого изменения формулировки. Крайняя словесная искусность спорщиков опиралась на достижения древнеиндийской грамматической науки и делала такую опасность вполне реальной. Вот некоторые свидетельства из Милиндапаньхи, где в разговоре о колеснице царь использует синтаксическую неоднозначность выражения «Я? Семь лет» (в оригинале sattavasso'ham, что, может быть понято двояко: либо «я емь семь лет», либо «ко мне относятся семь лет»). Точное воспроизведение тезиса может быть названо лингвистическим соответствием логического закона тождества, что тем более естественно при углубленном интересе индийцев к проблемам взаимоотношения слова и смысла, к философской семантике.

В проведённом анализе силлогизмов А.В. Парибок использовал в переводе психологические и бытовые термины без раскрытия их содержания. Это порождает сомнение в том, относится ли такой «силлогизм» к сфере логических, либо психологических аспектов силлогизмов.

Обратимся к силлогизму из второй книги Милиндапаньхи, где после поражения Милинды в споре используется формат беседы ученика и учителя. У силлогизма в такой беседе педагогическое назначение, т.е. он служит для объяснения собеседнику сути вещей. Суть понимания – улавливание смысла, разумеется, не первичного, элементарного слоя смысла, сводящегося к общезыковому смыслу, а следующего за ним содержания мысли. Данное понимание есть самостоятельная ступень постижения мысли, или, более узко, некоторой части учения, и прохождение его должно предварять постановку вопроса об отношении мысли к её объекту, т.е. вопроса об истинности.

Сомнение в целостности и непротиворечивости помещённого во вторую книгу Милиндапаньхи материала может возникнуть только в отдельных моментах. Ясно, что при изложении и пояснении отдельных дхарм, данное сомнение безосновательно: что-то простое и тождественное противоречивым быть не может. В тех же случаях, когда речь идёт об общей функции дхарм в протекании какого-то целостного процесса, возможность непротиворечиво осмыслить взаимодействие дхарм решается вполне убедительно примером. Проблема возможного противоречия снимается отчасти при ознакомлении с содержанием систематических текстов абхидхармы. Окончательное же решение вопроса об отсутствии противоречий лежит в йогической практике, где человек на самом себе проверяет и в самом себе узнаёт функционирование этих дхарм. Йогическая же практика разрешает вопрос и об истинности учения. Таким образом, по причине известных особенностей предмета буддизма доказательство в ходе постижения учения оказывается маловажным и даже излишним.

Таким образом, несмотря на значительную долю в своём содержании абстрактно-понятийного, т.е. собственно философского, а не религиозного, компонента, древнеиндийская философско-религиозная доктрина изначально могла существовать без приобщения к теории и практике строгого логического доказательства, но с привлечением силлогизма как отвлечённой от случайного, единично-субъективной формы порождения в сознании нового содержания с помощью упорядоченного употребления слов. А.В. Парибок считает, что это и является логикой, пускай и неформальной.

И. Кант определял трансцендентальную логику, в отличие от формальной, как отвлечённую от любого объекта, но сохраняющую в себе понятие о том, что у неё вообще имеется объект. Исходя из этого, логику, в основе которой лежат силлогизмы, можно охарактеризовать как абстрагированную от всякого конкретного субъекта, но сохраняющую в себе понятие направленности на субъект. В сравнении с названными, логика аристотелевских «Аналитик» отвлекается и от объекта, и от субъекта. Она есть в логике в высшей мере рафинированная. Такая позиция издревле подталкивала конструирующих онтологию философов ввести в неё универсального субъекта, т.е. философского бога.

В диспуте, который описывается в Милиндапаньхе, применяется пятизвённый силлогизм, но в отличие от беседы ученика и учителя он применяется как орудие опровержения тезиса оппонента. Любопытно, что опровержение в диспуте достигается путём приведения противника в противоречие с самим собой, а не выводением из его тезиса согласно принятым правилам какого-либо положения, ложного вообще, безотносительно к воззрениям участника. Здесь представляется возможной ситуация, когда из тезиса одного из участников диспута, другой выводил положение, с которым он сам был бы согласен, но которое не устраивало выдвигавшего тезис. Такой исход дела признавался бы полноценной победой, тем более что действительное отношение опровергающего к высказываниям оппонента не важно – это факт мнения, а не оспариваемые высказывания. Следовательно, в диспуте применение силлогизма также не порождает представление об истинности или ложности, противоречивости некоторого множества высказываний самого по себе без связи с совершенно неопределённым, но предполагаемым субъектом.

Наименьшее, что можно сказать о единичном субъекте, к которому адресовано логическое высказывание, это определение того, как совершенно безличный носитель разума воспринимает высказывание: либо он его понимает, либо нет;

и в случае понимания он с данным суждением либо согласен, либо не согласен. Если он понимает и согласен, то применение логики лишено смысла, так как цель, к которой он стремится, уже налицо. Если не согласен, то требуется путём применения логики уничтожить его несогласие, устранить неприятие; если же он не понимает, то требуется объяснение.

Таким образом, индийский силлогизм есть отвлечённо-понятийная форма освоения сознанием содержания мысли, имеющая две разновидности – опровержение и объяснение. Конкретная мысль, осваиваемая адресатом силлогизма в этих версиях, несколько разнится: понимающий воспринимает новую мысль как свою; несогласный убеждается в ложности своего мышления, благодаря чему новая мысль делается его мыслью.

В «Вопросах Милинды» силлогизмы строятся иногда подробно и развёрнуто (так, вся четвертая книга представляет собою один большой силлогизм), а иногда – как неразвитые формы, близко напоминающие простые аналогии (последняя книга), но все они основываются на общем принципе. Часто самоочевидные для обоих собеседников формулировки ими самими же опускаются, но это не мешает им хорошо понимать друг друга.

В своём переводе книги «Вопросы Милинды» (Милиндопаньха), А.В. Паррибок адекватно и содержательно отразил процесс построения силлогизмов. Это даёт возможность российским исследователям провести всесторонний логический анализ структуры философско-доктринального диалога на буддийские темы, сопоставить форму ранней версии индийского силлогизма с более поздней. Это, в свою очередь, не может не вызвать живого отклика в среде специалистов и просто интересующихся историей древнеиндийской культуры и мысли.

Напоследок хотелось бы отметить, что «Вопросы Милинды» рассматриваются как выдающийся литературный памятник древнеиндийской мысли, систематического же изучения его места в буддийской доктрине до сих пор ещё не предпринималось.

Библиографический список

1. Васильков, Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского / Я.В. Васильков // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1989. – С. 178–223.
2. Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Паррибка // Bibliotheca Buddhica. – М.: Наука, 1989. – Vol. XXXVI. Памятники письменности Востока. – Т. LXXXVIII.
3. История отечественного востоковедения до середины XIX века. – М.: Наука, 1990. – 440 с.
4. Семичев, Б.В. Академик Федор Ипполитович Щербатский / Б.В. Семичев, А.Н. Зелинский // Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988. – С. 15–41.
5. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций / Е.А. Торчинов. – СПб., 2006. – 304 с.
6. Шохин, В.К. Ф.И. Щербатский и его компаративистская философия / В.К. Шохин. – М.: ИФ РАН, 1998. – 249 с.

Текст поступил в редакцию 30.03.2018 г.

References

1. Vasil'kov Ya.V. *Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii* [East – West. Studies. Translations. Publications]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 178–223 (in Russian).
2. *Bibliotheca Buddhica. Vol. XXXVI. Pamyatniki pis'mennosti Vostoka* [Bibliotheca Buddhica. Vol. XXXVI. Monuments of the Literature of the East]. Book LXXXVIII. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian).
3. *Istoriya otechestvennogo vostokovedeniya do serediny XIX veka* [History of National Oriental Studies until the 19th Century]. Moscow: Nauka, 1990, 440 p. (in Russian).
4. Semichev B.V., Zelinskiy A.N. in Shcherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 15–41 (in Russian).
5. Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsiy* [Introduction to Buddhist Studies. Series of Lectures]. St. Petersburg, 2006, 304 p. (in Russian).
6. Shokhin V.K. F.I. *Shcherbatskoy i ego komparativistskaya filosofiya* [F.I. Shcherbatskoy and His Comparative Philosophy]. Moscow: IF RAN, 1998, 249 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.71-82

Аринин Е.И., Маркова Н.М.

Образы «религиозного образования» в России как имплицитный феномен (религиоведческий анализ)

Исследование поддержано грантом РФФИ (РГНФ)-ННИС, № 15-23-06002

Аннотация. Данная работа представляет собой описание некоторых аспектов сложной, многоплановой и противоречивой проблемы присутствия различных образов религии в образовательных проектах, рассмотренной в рамках выполнения гранта РФФИ (РГНФ)-ННИС в рамках проекта «Образ» религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности» (2015–2017). Термин «религия» в данном тексте понимается в предельно широком значении как отношение с «неопределённым», отличающимся от «сверхъестественного» и «сакрального» как «установленных» форм. Исторически различаются три формы религиозного образования, начиная с древней устной традиции передачи навыков «надзирания за неопределённым». В урбанистических культурах возникают принудительно установленные формы «надзирания за неопределённым», включая общую «науку страха божьего». Третьей формой является господство прессы, просвещения, науки и философии, порой ведущих к замене религиозного образования светским, особенно в эпоху СССР, что, в свою очередь, привело к современному триумвирату религиозного («конфессионального»), религиоведческого («неконфессионального») и духовно-нравственного образования, формирующих толерантных членов российского общества.

Ключевые слова: образ религии, религиозное образование, религиозная толерантность



Е.И. Аринин



Н.М. Маркова

Evgeniy I. Arinin, Natalia M. Markova

Images of “Religious Education” in Russia as an Implicit Phenomenon (Religious Analysis)

The research is supported by a grant of the RRFBR (RNF) project –NNIS, № 15-23-06002

Abstract. The given work is a description of some aspects of the complex, multifaceted and controversial problem of the presence of various religious images in educational projects considered within the framework of the RFFI–DFG grant under the project “Image of Religion in Russia: Educational Projects and the Construction of Religious Tolerance” (2015–2017). The term “religion” in this text is understood in an extremely general sense as a relation with “indefinite”, distinguished from “supernatural” and “sacred” as “established” forms. Historically, there are three forms of religious education, beginning with the ancient oral tradition of transferring the skills of “overseeing the undetermined”. In urban cultures, compulsorily established forms of “overseeing the undetermined” arise, including the common “science of the fear of God”. The third form is domination of the press, “enlightenment”, science and philosophy, sometimes leading to the replacement of religious education with secular education, especially in the “Soviet era”, which, in turn, led to the modern triumvirate of religious (“confessional”), Study of the Religion (“non-confessional”) and moral education, which form tolerant members of the Russian society.

Key words: image of religion, religious education, religious tolerance

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; eiarinin@mail.ru

Evgeniy I. Arinin – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; eiarinin@mail.ru

Маркова Наталья Михайловна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета; 600000, г. Владимир, ул. Горького, 87; natmarkova@list.ru

Natalia M. Markova – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University; 87 Gorkogo str., Vladimir, Russia, 600000; natmarkova@list.ru

Введение

Данный текст представляет собой описание ряда аспектов сложной, многоплановой и противоречивой проблемы присутствия различных образов религии в образовательных проектах, исследованной в рамках выполнения гранта РФФИ (РГНФ)-ННИС по проекту «“Образ” религии в России: образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности» (15-23-06002, 2015–2017). Выделяются типовые нормативные образы «религии» и «религиозного образования», присутствующие в коллективной памяти общества.

1. Религиозное образование и концепт религии

Термин «религиозное образование», который в ряде предшествующих публикаций мы уже рассматривали в его эксплицитном значении, важно описать и имплицитно, в связи с многообразием представлений как о религии, так и об образовании, создающих соответствующие формы передачи знаний о религии от одного поколения к другому. В поисковой системе Google по запросу религиозное образование обнаруживается (на 20.12.2017) 1 600 000 документов на русском языке, а в системе «Яндекс» – 34 000 000 документов. Очевидно, что весь корпус данных текстов рассмотреть невозможно, но, как известно, необязательно выпивать весь океан, чтобы понять характерные признаки океанической воды. Одну из возможных перспектив анализа этого необозримого количества материалов даёт универсальный подход с позиций философского религиоведения, опирающегося на ряд «гранд-теорий» («Grand Theory»), из которых в данном тексте мы воспользуемся преимущественно концепцией «аутопойетических систем» одного из классиков мировой философии и социологии XX века Никласа Лумана.

Луман определял религию как отношения с «неопределённым» («Unbestimmtheit») [Luhman, 1977, 20]. Иногда этот термин переводят как «неизвестное», когда отмечается, что «магия и примыкающие к ней дальнейшие её религиозные продолжения вроде мифов и ритуалов надзирают за границей с неизвестным» [Луман, 2006, 64]. Термин «неопределённое» («неизвестное») имеет важные семантические отличия от часто используемых при определении религии в отечественной литературе терминов «сверхъестественное» и «сакральное».

Так, термин «сверхъестественное», как показывает филологический ресурс «Национальный корпус русского языка» (далее – НКРЯ), получает широкое распространение в русском языке только начиная с XIX века. Он выразил идеалы «эпохи Просвещения», которые возникли как ответ на вызовы эпохи, когда 1500-летняя нормативная солидарность «Καθολικὴ Ἐκκλησία»/«Ecclesia Catholica» в «Pax Christiana» оказалась в предельно глубоком институциональном кризисе периода Реформации («Schisma Protestantium», 1517–1648), поставив под вопрос древний идеал «Pax Deorum», который поддерживал самосохранение латинской культуры на протяжении более чем 2000 лет [Сини, 2001, 8–9]. Новые нормы «веротерпимости», утверждённые Вестфальским миром (1648), потеснили прежние требования «Кодекса Феодосия» (439), в котором всем «мятежникам» против церкви грозила смертная казнь. Эти изменения происходили на фоне эпохи колониализма («Colonialismus», XV–XX), когда европейские элиты осознали себя как «Запад» и господствующую на планете глобальную «Civilization».

Элиты «Civilization» выступили в качестве просветителей, цивилизаторов и «будителей» для всех «верноподданных» народов, метафорически описываемых как «спящие во тьме невежества». Инструментами «пробуждения» выступили «Наука» («Scientia», знания о «естественном», «природных силах») и «Философия» («Philosophia», знания о путях обнаружения «истины»), которые выделились в качестве универсальных языков коммуникации в международном и межконфессиональном сообществе глобальной «Республики учёных». Это сообщество, в которое

включились интеллектуалы многих стран и конфессий, выделилось в качестве особой самоутверждающейся («аутопойетической») формы предельно общего описания действительности, начиная дистанцироваться от «теизма» в качестве публичного «деизма» или анонимного «атеизма» ряда авторов, которые в лице, к примеру, почётного иностранного члена Петербургской академии наук барона Гольбаха могли утверждать в 1772 году, что все дети рождаются «атеистами». Эти идеи были явно противопоставлены известному тезису Тертуллиана, утверждавшему, что каждая «душа прирождённая христианка» («anima naturaliter christiana»).

В таком контексте термин «религия» с XVIII века начинает использоваться в дипломатической и научной литературе как собирательное наименование, охватывающее «Ecclesia Catholica Romana», «Грекороссийское исповедание», самоопределяющиеся «Confessio» протестантов, духовные сообщества иудеев, магометан, ламайтов, а также верования колонизируемых племён и народов. Наука и философия как рациональное изучение общей для всех «natura» («природа», «естество») начинают отделяться не только от «теологий», но и от «натуральной магии» («Natural magic»).

Важно отметить, что концепция «природы» («φύσις», «natura») со времён античности служила семантическим средством политически важного маркирования «неумолимого», т.е. тех аспектов действительности, которые в качестве «принудительных» и «естественных», требовали подчинения и терпения, обосновываясь необходимостью «соответствовать природе» [Никитюк, 1998, 117–138]. Эта семантика, ставшая популярной в XIX веке, оказалась востребованной в СССР, где, к примеру, в первом издании «Большой советской энциклопедии» статья «Религия» начиналась с цитирования слов Ф. Энгельса о том, что «каждая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в повседневной жизни», что она есть «поклонение богу или богам, вера в сверхъестественные силы», что она «по самому своему существу антинаучна, враг науки, тормоз познания» (сохранены особенности лексики) [Францов, 1941, 567]. Не менее образно описывалась религия и во втором издании «БСЭ», где она трактовалась как «одна из форм общественного сознания, извращённое, фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними природных и общественных сил», «вера в существование сверхъестественных сил, богов, духов, душ и т.п.», «опиум народа». Тот же образный ряд сохранён и для третьего издания, где религия была квалифицирована как «мировоззрение и мироощущение, <...> которые основываются на вере в существование <...> той или иной разновидности сверхъестественного». Только в «Новой российской энциклопедии» было отмечено, что «привлечение для определения религии понятия “сверхъестественное” чревато существенными затруднениями» [Забияко, Красников, Элбакян, 2015, 81].

В СССР, вопреки распространённым стереотипам, так и не удалось, как отмечал М.В. Шкаровский, создать единую стратегию всей «государственной политики» в отношении религии и религиозных объединений. Ряд авторов, к примеру, Ю.А. Левада, критично отмечали, что само понятие «сверхъестественного» представляет собой «экстраполяцию современных религиозно-философских категорий на примитивное сознание» [Левада, 1965, 72]. Действительно, то, что естественно для шамана из Забайкалья, не могло быть таковым, к примеру, для академика Б.В. Раушенбаха из Москвы, одного из основоположников отечественной космонавтики. Известный этнограф С.А. Токарев писал, что невозможно научно «понять роль ислама в сегодняшней международной обстановке» с помощью ссылок на положение, что «ислам есть “вера в сверхъестественную силу”» [Токарев, 1981, 63]. Ислам, как и религия вообще, адекватно может быть понят только как совершенно реальная и огромная сила, о которой и сегодня нам напоминают практически ежедневно сообщения в СМИ.

Для описания этой силы религии использовался термин «сакральное», который, согласно НКРЯ, входит в «советский» русский язык в 70-е годы XX века, маркируя понимание религии как особых интенций в повседневном «жизненном мире», отделяемых от «мирской» («профанной») сферы «освоенного». Упомянутый академик Б.В. Раушенбах известен не только как выдающийся физик, изучающий

и описывающий «осваиваемое», но и автор резонансной публикации 1987 года в журнале «Коммунист» о «неосваиваемом», т.е. о 1000-летию введения христианства на Руси. Сам он вспоминал, что в детстве был крещён в гугенотской церкви в Ленинграде, затем посещал православные службы, а позднее увлёкся иконописью и сложнейшей проблематикой «логики троицности».

Переводы работ Мирча Элиаде, получившие у нас широкое распространение, принесли новый подход к описанию религии, утверждавший, что «если мы хотим понять странные поступки или какую-нибудь систему экзотических ценностей, то их демистифицирование само по себе не представляет никакого интереса», поскольку лишает нас понимания того, что составляет собственно «глубинный смысл религиозного бытия» [Элиаде, 1994, 13]. Это встретило поддержку со стороны ряда церковных изданий, признавших именно такие смыслы «лейтмотивом всякой культуры». А.П. Забияко стал одним из пионеров этого нового направления исследований, отметив, что «историю религиозного сознания можно представить как длинную череду попыток выразить невыразимое» [Забияко, 1998, 5]. Он подчёркивал, что именно «убеждение в существовании сакрального и влечение быть ему сопричастным составляют суть религии» [Забияко, 2010, 482].

Вместе с тем, оба противопоставления («естественное»/«сверхъестественное» и «профанное»/«сакральное»), сложившееся в культуре XIX–XX веков, представляют в символической форме особые «установления», дистанцируемые от всего «неустановленного» («неопределённого»), которое, как представляется, удачно описывается именно в рамках подхода Н. Лумана. Его термин «неопределённое» имеет двойственное значение. С одной стороны, «неустановленное» («неизвестное», «незнакомое» и т.п.) в дальнейшем может оказаться «освоенным», трансформируясь, соответственно, в «установленное» («знакомое», «ясное» и т.п.). В качестве наглядного примера можно привести эпизод из известного фильма «Бриллиантовая рука» (Леонид Гайдай, 1968), где герой Андрея Миронова видит «мальчика, идущего по водам», но вскоре разгадывает это «таинственное чудо». Одна и та же действительность благодаря мастерству кинематографистов за 1 минуту трансформируется из «пропанной» в «сакральную» и вновь «обмирщается». С другой стороны, термин «неопределённое» маркирует и то, что представляется неустранимо (фундаментально, вечно, подлинно) «неясным», т.е. всё то, что видится «неустанавливаемым» («чувственным», «невыразимым» и т.п.). Великолепным примером воплощения такого образа «надзирания за неизвестным» в киноискусстве можно считать порог Комнаты в фильме «Сталкер» (Андрей Тарковский, 1979).

Именно феномен «неопределённого» признается основанием для всего того, что устанавливается в культуре, маркируясь в качестве «сверхъестественного»/«сакрального», оказываясь его вечной «тенью» («неизвестным», «непредсказуемым» и т.п.). Это «неопределённое» обладает неким реальным бытием, периодически заявляя о себе внезапным вторжением в наши практики отношений с действительностью на протяжении всей истории человечества, требуя вечного возвращения к началу и передачи от одного поколения к другому не столько веры, сколько предельно серьёзного знания о том, что необходимо внимательное и неусыпное «надзирание за неизвестным». Эти феномены были наглядно представлены в памятниках латинской культуры, где фиксируется сам термин «religio» и древнейшее деление всего бытия на «акторов», принадлежащих к двум разумным родам («divina» и «humana»), отношения между которыми регулировались «ius divinum» («божественное право», «пontiфикальная теология») и «ius humanum» («естественное право», «право человеческое») [Сини, 2001, 9]. Сходные представления исследователи отмечают и в Древней Греции, усматривая их истоки в первых древневосточных империях и их индоевропейских истоках, понимая сам феномен права как «мировой порядок, озвучиваемый, провозглашаемый и прочерчиваемый здесь, в нашем социуме, тем, кто ведёт», т.е. жрецом, царём, «сильным и знающим, как должно быть» [Шевцов, 2013, 339].

Японский профессор Хироши Исигуро (石黒浩) полагает, что к этим двум мирам («divina» и «humana») добавляется ещё и мир «ags»/«τεχνικός», способный порождать «гуманоидов», «андроидов» и т.п., которые, становясь все более разумными, возможно, окажутся и «одушевлёнными» («религиозными»).

Вместе с тем, близкие идеи утверждались ещё в «Илиаде» Гомера, где говорилось о «золотых служанках», изготовленных искусным богом-кузнецом Гефестом, т.е. своего рода «роботах», обладавших подобием разума (νοῦς): «Навстречу ему золотые служанки вмиг подбежали, подобные девам живым, у которых разум в груди заключён, и голос, и сила, – которых самым различным трудам обучили бессмертные боги» («Илиада», XVIII. 418).

2. Религиозное образование в контексте истории религии

В соответствии с отмеченным выше широким определением термина «религия», взятым нами в качестве рабочего, под «религиозным образованием» имплицитно будет пониматься целый спектр форм передачи от поколения к поколению знаний и навыков «надзирания за неизвестным», которые существовали, как очевидно, всегда в качестве жизненно важного ответа на постоянную возможность «вторжения неопределённого». На наш взгляд, удачным является концептуальный аппарат, предложенный Б. Андерсоном, описывающий историю культуры как развитие «воображаемых сообществ» («Imagined Communities»), поскольку «всякое человеческое „сообщество“ <...>, чтобы быть таковым, должно быть „воображаемо“, будь то нации или „первичные группы“» [Баньковская, 2001, 11]. Такое «воображаемое единство» поддерживается «коллективной памятью», в которой Ян Ассман предложил различать коммуникативную (устные истории, рассказы очевидцев) и культурную (книжные истории, праздничные установления) формы [Ассман, 2004, 52–55]. «Воображаемое сообщество» существует как «аутопойетическая система», самовоспроизводящееся коммуникативное целое (Н. Луман), превращающее индивидов вида «Homo sapiens» в «социальные существа».

В истории человечества, согласно Н. Луману, можно выделить формы коммуникации, которые разделяются на три фундаментально различных типа: 1) «бесписьменную» интеракцию «лицом-к-лицу», 2) книжные «высокие цивилизации» и 3) современное массмедийное «общество обществ» («мировая деревня»). Исторически первый этап («бесписьменная интеракция») становления нашей цивилизации, согласно данным современной антропологии, начинается более 200 000 лет назад с появления Homo sapiens в Африке. Согласно известной концепции Б. Малиновского, во всех культурах сосуществуют три формы «мировоззрения» – магия, религия и наука [Малиновский, 1998, 26]. Многочисленные исследования этнографов фиксируют наличие в этих культурах дифференциаций «запретного», «допускаемого» и «предписанного» [Запретное, 2013]. Мы полагаем, что древнейшими формами религиозного образования можно считать собирательное многообразие традиционных установлений и практик «надзирания за неизвестным», особым образом воображаемых и передающихся от поколения к поколению в локальных сообществах, следы которых хранят сотни тысяч зафиксированных исследователями к настоящему времени литературных памятников («мифы», «сказки», «предания», «былички», «легенды» и т.п.), которые принято именовать «фольклором».

На втором этапе («высокие цивилизации»), начавшемся около 12 000 лет назад, возникают первые города, государства и империи, где изобретается письменность и формируется, примерно 3000 лет назад, само латинское слово «religio». Литература («Litterae») начинает передавать в символической форме важнейшие знания о религии как «установленных» для всех сограждан «должных» практиках «надзирания за неизвестным», которым начинают противопоставлять маргинальную «магию» («плутовство», «шарлатанство», «фокусы» и т.п.), а «знающие законы» оттесняют «знающих практики» («магию») из публичной сферы жизни [Аринин, Атабеков, Видуков, 2015, 101–115]. Эти семантические явления подробно описаны на примерах из греко-латинской культуры, где термин «religio» формируется первоначально как собирательное обозначение скрупулёзного отношения к разным явлениям, постепенно утверждаясь как обозначение форм собственно установленного законодательно (публичного) «богопочитания». Именно такая разделительная «скрупулёзность» («religio») становится важнейшим средством обеспечения вечного самовоспроизведения сообщества на основе следования нормам публичной (законной) «пontiфикальной теологии», объединяющей свободных индивидов («Libertas Populi») в одно гармоничное и солидарное целое «Urbs Roma» и «Civitas» как «res publica».

(«общее дело») в «Pax Deorum» («божественный мир», «мир божий», «благоволение богов», «дружба с богами»), расширившееся до глобального человеческого «общества» в «Imperium Romanum» [Сини, 2001, 10–11]. Вся история того, что мы можем имплицитно назвать «религиозным образованием», на этом этапе выступает как приобщение молодых поколений к ценностям возвышенной «Pax Cultura», позволяющим «схватить» и «поддерживать» тонкое состояние баланса между следованием «традиции отцов» («Mos maiorum», «обычай предков») и всегда необходимыми новыми ответами на вызовы современности.

Достижения греческой и латинской культур позволили создать цивилизацию средиземноморского мира, сформировавшую «одну определённую и последовательную систему образования» [Марру, 1998, 10]. В «Вечном Городе» утверждается идеал «studii humanitatis» («гуманитарные штудии») [Цицерон, 1994, 151]. Его эквивалентом в Афинах была «παιδεία» («paideia», образование, образованность). Единство «humanitas» и «παιδεία» виделось «в переучивании и приучении человеческого существа», открывающих возможности раскрытия его природных задатков и способностей [Хайдеггер, 1993, 350]. Вызовы современности ставят вопрос перед «обычаем предков», который, как прежние нормы «традиционных культовых практик» начинает критиковаться философами, формирующими новое универсальное «книжное» представление, что все мы, согласно Эмпедоклу, представляем человечество и «граждан вселенной», попавших в этот «несовершенный мир» в качестве «переселенцев, чужаков и изгнанников», когда каждая «душа уходит в изгнание и скитается, гонимая божественными решениями и законами».

Воображение себя «гражданами вселенной» ведёт к отказу от «наивного местного патриотизма», поскольку каждый «полис» начинает пониматься как более или менее удачное воплощение должного и рационального «идеального государства» (Платон), где нет места «поэзии» [Платон, 1994, 404]. Древние мифы поэтов должны уступить место новому «логосу», для которого фокус внимания в «надзирании за неизвестным» перемещается от «внешних врагов» на «внутреннюю нечестивость» (кошунство и т.п.) тех сограждан, которые квалифицируются как «безбожники (атеисты)», «прорицатели, люди, занимающиеся всевозможной ворожбой, <...> основатели частных таинств, а также <...> софисты», заслуживающие изгнания или наказаний, вплоть до смертной казни [Платон, 1994, 371]. Казнь Сократа, учителя Платона, обвинённого в «кошунстве» по отношению к традиционным богам Олимпа, привела учредителя «Академии» к обоснованию новых и логически последовательных представлений о подлинном благочестии. «Надзирания» требует не столько «неизвестное», привносимое иноземцами, стихиями или традиционными богами, сколько «несправедливое», исходящее от «своих» и «самого себя». Тем самым утверждается новый идеал религиозного образования, дополняющий приобщение в главных урбанистических центрах мира к: 1) «Mos maiorum» (семейным «частным таинствам»); и 2) скрупулёзно исполняемым установленным законом нормам публичной «пontiфикальной теологии» («religio»).

От Платона, вместе с тем, ведёт свою историю и один из первых глобальных педагогических проектов, где отмечается, что души молодых людей можно убедить в чём угодно, и, соответственно, «законодатель должен найти всевозможные средства, чтобы <...> заставить всех живущих совместно людей постоянно, всю жизнь выражать как можно больше одинаковые взгляды относительно этих предметов (справедливости и несправедливости) как в песнях, так и в сказаниях и рассуждениях», чтобы они привыкли «добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо», привлекая для этого, среди прочего, три возрастных «хора» («хоро-вода»), которые «должны петь песни, очаровывающие молодые, ещё нежные души детей», когда «каждый человек, взрослый или ребёнок, свободный или раб, мужчина или женщина – словом целиком все государство должно беспрестанно петь для самого себя очаровывающие песни», поскольку «природа всех молодых существ пламенна и потому не в состоянии сохранять спокойствие ни в теле, ни в голосе», что естественно «воспитывается» именно участием в «хоре», формирующем порядок как «со-гласие», т.е. подчинение своего голоса требованию гармонии с другими голосами [Платон, 1994, 113–115]. Допустимым он признал даже использование

поэзии мифов, изгоняемой им из публичной сферы, но если они повествуют «об этих же нравственных правилах, основанных на божественном откровении» [Платон, 1994, 114–115]. Эти новые формы религиозного образования граждан будущего «идеального государства» и глобального «космополиса» стремились реализовать в «Академии» («Ἀκαδημία») Платона и «Ликее» («Λύκειον») его ученика Аристотеля, действовавших на протяжении нескольких столетий.

В таком контексте каждый индивид и город выступили в масштабе планетарного уровня как локальная форма (проявление) «идеала должной справедливости», требующей непрерывного контроля общества и сограждан над очищением себя и других от всего «нечестивого» на основании рационального анализа с позиций «первой философии» («πρώτη φιλοσοφία», «philosophia prima»), которая для Аристотеля была ещё и рациональной «теологией» («Θεολογία», «φιλοσοφία θεολογική», «Theologia»), противопоставленной «выдумкам древних «поэтов» («теологов», «θεολόγοι»). Исследователи отмечают, что возникшее в европейской культуре «понятие теологии с самого начала своей истории складывается в конфликте между поэтически-религиозным и философско-понятийным постижением Бога» [Месяц, 2007, 245]. С другой стороны, формируются концепции «φιλοσοφία φυσιολογική» («философии природы»), «физиики», «атомизма», «натурализма», «естествознания» и т.п., символизирующие присутствие «неумолимого бытия».

Эти возвышенные и интеллектуальные идеалы сосуществовали с массовым религиозным образованием, формируя то, что в Риме получило название «Theologia tripartita», включавшее три собирательные формы приобщения сограждан к: 1) «гражданской теологии», т.е. «пontiфикальным», жреческим профессиональным знаниям и практикам, установленным правителями; 2) «баснословной теологии» поэтов и легковесного народа («толпы»); 3) «философской» («физической», «натуральной», «естественной») теологии интеллектуалов и логиков [Месяц, 2007, 242–245].

Такое трёхуровневое «религиозно-теологическое образование», поддерживающее политическую солидарность «Pax Deorum», в IV веке уступило место новым образовательным проектам, создаваемым в сообществе «Pax Christiana», где «истинной религией» («De vera religione», 390, Августин) была провозглашена традиция братской солидарности в «Καθολικὴς Ἐκκλησία»/«Ecclesia Catholica», получившая поддержку императора Константина и его преемников. Начинается унификация догматики «credo» на «Вселенских соборах» (Σύνοδοι Ὀικουμενικαί/Oecumenica Concilia) и критика прежней «Theologia tripartita», где «древними богами» могли именоваться «природные стихии» [Неретина, 2010, 33]. Вместе с тем, ранее это сообщество более двух столетий причислялось властями к «religio nova, peregrina et illicita» («новой, недозволенной законом религии») и «superstitio» («суеверие»), расцениваясь как проявление «моральной деградации своего времени и крайне дурного <...> увлечения Востоком и восточными культами» [Грушевой, 2008, 26, 194, 208].

Религиозное образование в новой глобальной цивилизации «Pax Christiana», полемизирующей с «Pax Judaica» и «Pax Islamica», велось в семьях и общинах при храмах и монастырях, которые становятся «особым царством, физически реальным “царством не от мира сего”» [Померанц, 2006, 131]. Возникает образовательный идеал обучения «науке о грехах, страхе Божиим и муках вечных», которая даст силы «одолеть всякого» [Наука, 1983, 291–292]. Именно этот идеал способен приобщить нищего бродягу и могущественного императора к святости как «духовно и нравственно непорочному, чистому, совершенному» началу жизни всего сообщества. Этому способствуют новые формы образования, призванного формировать «подлинное благочестие», понимание которого начинает ориентироваться с одной стороны, на приобщение к книжной культуре «семи свободных искусств» («septem artes liberales») и, с другой, на собственно «религиозную» культуру «монашества» («religiosus»), описываемую, к примеру, в «Corpus Areopagiticum».

Конфликты и поиски «симфонии» в «Pax Christiana» между элитами «дворца», «храма» и «кели» привели к созданию, начиная с «Universitas Bononiensis» (1108), нового типа институций «Alma Mater Studiorum», учреждаемых папами и императорами для интеллектуальной и юридической защиты своих интересов,

которые получили право давать собственные трактовки сложных проблем «подлинной справедливости» в терминах «Theologia» («Scholastica») и «Ius» (права). Тенденции к «универсализму» империи с унификацией «знания Книги» и «письменного права», сосуществовали с тенденциями к самосохранению локальных «центров силы», опирающихся на собственные «обычаи предков» и соответствующие формы образования.

Новые глобальные изменения начинаются с «Революции Гутенберга» (1450–1455), последовавшей за ней эпохи Реформации (1517–1648) и утверждения абсолютных монархий эпохи Просвещения, когда сформировались два типологически дистанцирующихся идеала религиозного образования в мире, первый из которых, назовём его «конфессиоцентричным», ставил во главу угла сохранение солидарности собственного «братства» («confessio», «denomination» и т.п.), дистанцирующегося от других «братств», тогда как второй, назовём его «гражданоцентричным», наибольшее значение придавал достижению солидарности «сынов Отечества» в мультиконфессиональном социуме страны, города или посёлка. Традиции «Pax Christiana» оттесняются новым языком идеалов веротерпимой «Civilization», где «просвещённые» элиты «дворца» и «университета» начинают контролировать элиты «храма» и «кельи», на которые возлагается ответственность за братоубийственные кровопролития эпохи Реформации.

В таком социальном контексте начинается «битва за детей», когда Дж. Локк обращается древнему, восходящему к античности образу «Tabula rasa», который он противопоставляет концепции «врождённых идей», включая и представление, что каждый является «прирождённым христианином», наглядно опровергаемое ужасами столетия религиозных войн в Европе; в 1772 году Гольбах придёт к ещё более радикальному выводу, что все дети рождаются «прирождёнными атеистами». События «Révolution française» (1789–1799), когда элиты «нации» провозглашают страну «республикой», объединяемой девизом «Свобода, Равенство, Братство» («Liberté, Égalité, Fraternité»), начинают попытки законодательного установления всеобщего бесплатного начального образования граждан в «коммунах». «Конфессиоцентричное» образование в духе благочестия «Ecclesia Catholica Romana» начинает оттесняться «коммунальным» образованием «сынов отечества» в духе «лаицизма» («Laïcisme», «светскость», «народность», «гражданственность», «научность» и т.п.). В середине XIX века в России выдвигается идея «проекта Ушинского», стремившегося утвердить народное религиозное образование в качестве «верного якоря спасения» для всех граждан.

На этой основе начинаются научные попытки разработать «теории детства», среди которых интересна идея «рекапитуляции» Г.С. Холла (прохождения ребёнка в краткой форме основных этапов развития человечества) и другие обобщения эмпирически наблюдаемых «периодов развития религиозности», где выделяется «детство» (до 12–13 лет, которое «представляет почву, благодатную для посевов»), «юность» (от 14 до 24 лет, «пора всходов», когда «жизненные силы <...> приводятся в порядок и соединяются для общего действия») и «взрослость», когда с 24 лет каждый человек «становится положительным фактором в мировой религиозной жизни», в контексте которых объясняется возрастная статистика переходов из одних вероисповеданий в другие [Чемберлен, 1911, 123–124].

Концепция «рекапитуляции» Холла оказалась близка К.И. Чуковскому, который, размышляя о своих маленьких детях, писал в 1911 году, что для них «мир <...> непознаваем, чудесен и одушевлён <...> чудеса реальны, деревья живые, звери умеют говорить, а под кроватью живут страшные чудовища, которых надо умилостивить», т.е. все слова имеют волшебное и предметное значение одновременно, как в т.н. «архаичных культурах», при этом у ребёнка «первобытное мышление не кошунственно, а естественно», он «будет строить свои мифы и сказки из любого подручного материала», и, соответственно, надо позволить ребёнку «взять все самое лучшее из этого таинственного, яркого, насыщенного чудесами времени, воспользоваться им, чтобы заронить в детскую душу не догмат, а теплоту, восхищение и любовь». Известный современный исследователь детской психологии Е.В. Субботский, в свою очередь, пишет о «неуничтожимости волшебного»

[Субботский, 2015, 3–5]. В таком контексте можно говорить о том, что все мы являемся «прирождёнными волшебниками». Таким образом, европейская цивилизация в Новое время сформировала специфическую модель личности, в которой «естественными», «прирождёнными» и «природными» признаются три языка коммуникации и описания «себя/действительности» – магия (волшебное, поэтическое), религия (нравственное, теологическое) и наука (природное, практичное).

В XX веке поиски должных форм религиозного образования были радикально трансформированы в эпоху СССР, ставшего «воображаемым сообществом», где любые формы приобщения к глобальным и отечественным традициям «надзирания за неизвестным» оказались законодательно запрещены как «антинаучные» и «антинародные», превратившись с 1922 года в уголовное преступление, которое наказывалось «принудительными работами на срок до одного года» (ст. 121, Уголовный кодекс РСФСР). В массмедиа, научной и художественной литературе была развёрнута мощная пропагандистская компания против всех видов «религиозных суеверий», изобретается известная метафора «опиума для народа» (персонаж Остап Бендер, «Двенадцать стульев», 1928), а любые формы приобщения к такому «опиуму» изображаются нарочито карикатурно, как, к примеру, в «Антирелигиозной азбуке» (1933).

Только в литературе последних трёх десятилетий термин «религиозное образование», как отмечает Ф.Н. Козырев, ссылаясь на опыт Великобритании, начинает пониматься в трёх дистанцирующихся друг от друга содержательных формах [Козырев, 2005, 52]. Мы будем следовать этому удобному подходу, а термин «религиозное образование» рассматривать в качестве «зонтичного» для обозначения «передачи знаний»:

1) «в религии», т.е. представленных в доктринально-конфессиональной подготовке приверженцев конкретного вероисповедания («братства») со своей «богословской наукой» («теологией»), дистанцирующей себя от «волшебного», «иноверного» и «инославного»;

2) «о религии», представленных религиоведческими, культурологическими и т.п. «конфессионально нейтральными» концепциями различных наук, где «религиозное» и «волшебное» могут отождествляться;

3) «у религии», представляющих собой педагогическое ознакомление с «духовно-нравственным» содержанием религий как «традиций народов» России, включая их «волшебные» и «этические» формы.

Первые («доктринально строгие знания») востребованы всеми религиозными объединениями для собственного самовоспроизведения, тогда как вторые, предполагающие «аналитический подход», способствуют корректному научному («общегражданскому») описанию «религиозных объединений» как легальных и легитимных «социальных акторов», обладающих большей или меньшей силой влияния и электропальным потенциалом, в то время как третьи, утверждающиеся с 01.09.2012 года в государственной системе образования Российской Федерации, призваны, в духе классических идеалов Платона, сформировать из молодёжи «справедливых граждан вселенной», уважающих как локальное «богатство традиций народов России», так и глобальные «этические идеалы». Глобальный, ситуативный и «консенсусный» характер таких проблем наглядно был представлен, к примеру, в резонансном «деле о платках» во Франции (2003–2004).

Интересный проект начала с 2015 года группа исследователей из «Центра изучения и развития межкультурных отношений», которые предприняли попытку заменить принятую в социологических опросах самоидентификацию респондентов на тестирование в соответствии с некоторой «идеальной моделью» данной идентичности, создаваемой «религиозными экспертами», поскольку из истории старообрядчества хорошо известно, что люди, которые сами себя считали «православными», их оппонентами могли квалифицироваться как «еретики» и «раскольники».

Решение этих проблем предполагает приобщение нового поколения россиян не только к глубинам «вечного» в «τὸν φῶς φιλοσοφία» или «критериям религиозности», разрабатываемым экспертами, доступным только для подготовленного взрослого сознания, но и к непосредственной поэтике «мифов» («хоров» Платона), более понятной в детском возрасте, которые талантливо воплощены, к примеру, в мудрых

образах киносказки «Золушка» (Надежда Кошерева, Михаил Шапиро, 1947). Такая актуальная «Theologia tripartite – XXI» позволяет надеяться на возможность обрести современный ответ на вечные вопросы: «Кто мы?», «Откуда мы?» и «Куда мы идём?».

Библиографический список

1. Luhman, N. Funktion der Religion / N. Luhman. – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977. – 323 p.
2. Аринин, Е.И. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным / Е.И. Аринин, Т.Р. Атабеков, И.Е. Видулов // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 101–115.
3. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
4. Баньковская, С. Воображаемые сообщества как социологический феномен / С. Баньковская // Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: Канон-пресс-Ц, 2001. – С. 5–16.
5. Грушевой, А.Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи / А.Г. Грушевой. – СПб.: СПбГУ, 2008. – 484 с.
6. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом «Московский учебник-2000», 1998. – 207 с.
7. Забияко, А.П. Религия / А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян // Новая российская энциклопедия. – М.: Энциклопедия, 2015. – Т. 14 (1). – С. 81–84.
8. Забияко, А.П. Сакральное / А.П. Забияко // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 482–483.
9. Запретное/допускаемое/предписанное в фольклоре [Сб. статей] / ответ. ред. С.Ю. Неклюдов; ред.-сост.: Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. – М.: РГГУ, 2013. – 304 с.
10. Козырев, Ф.Н. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе: монография / Ф.Н. Козырев. – СПб.: Апостольский город, 2005. – 636 с.
11. Левада, Ю.А. Социальная природа религии / Ю.А. Левада. – М.: Наука, 1965. – 261 с.
12. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман; пер. с нем. Б. Скуратов. – М.: Логос, 2006. – 320 с.
13. Малиновский, Б. Магия. Наука. Религия / Б. Малиновский; пер. с англ. А. Хомик; вступ. статьи Р. Редфилда и др. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
14. Марру, А.-И. История воспитания в Античности (Греция) / А.-И. Марру. – М., 1998. – 425 с.
15. Месяц, С.В. Понятие θεολογία в античной философии / С.В. Месяц // Философия религии. Альманах. – М.: Наука, 2007. – С. 228–246.
16. Наука // Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. Ф.П. Филин. – М., 1983. – Вып. 10. – С. 291–292.
17. Неретина, С.С. Теология / С.С. Неретина // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – Т. IV. – С. 33–37.
18. Никитюк, Е.В. Процессы по обвинению в религиозном нечестии в Афинах во второй половине V в. до н.э. / Е.В. Никитюк // Античный мир: Проблемы истории и культуры. Сб. научных статей к 65-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. – С. 117–138.
19. Платон. Государство / Платон // Собрание сочинений в 4 т. / пер. с древнегреч., общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmus, А.А. Тахо-Гад. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79–420.
20. Платон. Законы / Платон // Собрание сочинений в 4 т. / пер. с древнегреч., общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmus, А.А. Тахо-Гад. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4. – С. 71–437.
21. Померанц, Г.С. Великие религии мира. – 3-е изд., испр. / Г.С. Померанц, З.А. Миркина. – М.: Издательский дом Международного университета в Москве, 2006. – 208 с.
22. Сили, Ф. Право и рах деогит в Древнем Риме / Ф. Сили // Древнее право. IVS ANTIQVVM. – М.: Спарк, 2001. – 1 (8). – С. 8–36.
23. Субботский, Е.В. Неуничтожимость волшебного : как магия и наука дополняют друг друга в современной жизни / Е.В. Субботский. – М., Берлин: Директ-Медиа, 2015. – 316 с.
24. Токарев, С.А. Еще раз о религии как социальном явлении (Ответ моим критикам) / С.А. Токарев // Советская этнография, 1981. – № 1. – С. 51–67.
25. Францов, Ю.П. Религия / Ю.П. Францов // Большая советская энциклопедия / гл. ред. О.Ю. Шмидт. – М.: Государственный институт «Советская энциклопедия», 1941. – Т. 48. – С. 567–575.
26. Хайдеггер, М. Учение Платона об истине / М. Хайдеггер // Время и бытие. – М., 1993. – С. 345–361.

27. Цицерон. Речь в защиту поэта Авла Лициния Архия (III) / Цицерон // Цицерон. Эстетика: Трактаты. Речь. Письма. – М., 1994. – С. 150–161.
28. Чемберлен, А.Ф. Дитя. Очерк по эволюции человека / А.Ф. Чемберлен; пер. с англ. – М.: Московское книгоиздательство, 1911. – Ч. 1. – 303 с.
29. Шевцов, С.П. Архаичное понимание права: этимологический подход / С.П. Шевцов. – СХОАН, 2013. – Vol. 7. 2. – С. 326–341.
30. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Текст поступил в редакцию 20.02.2018 г.

References

1. Luhmann N. *Functions of Religion* [Funktion der Religion]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977, 323 p. (in German).
2. Arinin E.I., Atabekov T.R., Vikulov I.E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015., no. 4, pp. 101–115 (in Russian).
3. Assman Ya. *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Memory of the Past and Political Identity in High Cultures of the Antiquity]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2004, 368 s. (in Russian).
4. Ban'kovskaya S. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Imaginary Societies. Thoughts about the Origins and Development of Nationalism]. Moscow : Kanon-press-TS, 2001, pp. 5–16 (in Russian).
5. Grushevoy A.G. *Iudei i iudaizm v istorii Rimskoy respubliki i Rimskoy imperii* [Jews and Judaism in the History of the Roman Republic and the Roman Empire]. St. Petersburg: SPbGU, 2008, 484 p. (in Russian).
6. Zabyako A.P. *Kategoriya svyatosti. Sravnitel'noe issledovanie lingvoreligioznykh traditsiy* [The Category of Sanctity. Comparative Study in Religious Traditions]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Moskovskiy uchebnik-2000», 1998, 207 p. (in Russian).
7. Zabyako A.P. *Novaya rossiyskaya entsiklopediya* [New Russian Encyclopedia]. Moscow: Entsiklopediya, 2015, vol. 14 (1), pp. 81–84 (in Russian).
8. Zabyako A.P. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy]. Moscow: Mysl', 2010, vol. 3, pp. 482–483 (in Russian).
9. *Zapretnoe/dopuskaemoe/predpisannoe v fol'klore* [The Forbidden/Admitted/Ordered in Folklore]. Eds. S.Yu. Neklyudov, E.N. Duvakin, Yu.N. Naumova. Moscow: RGGU, 2013, 304 p. (in Russian).
10. Kozыrev F.N. *Religioznoe obrazovanie v svetskoy shkole. Teoriya i mezhdunarodnyy opyt v otechestvennoy perspektive: monografiya* [Religious Education in Secular School. Theory and International Experience from National Perspective: Monograph]. St. Petersburg: Apostol'skiy gorod, 2005, 636 p. (in Russian).
11. Levada Yu.A. *Sotsial'naya priroda religii* [Social Nature of Religion]. Moscow: Nauka, 1965, 261 p. (in Russian).
12. Luhmann N. *Differentsiatsiya* [Differentiation]. Transl. B. Skuratov. Moscow: Logos, 2006, 320 p. (in Russian).
13. Malinovsky B. *Magiya. Nauka. Religiya* [Magic, Science, and Religion]. Transl. A. Khomik, ed. R. Redfield. Moscow: Refl-buk, 1998, 304 p. (in Russian).
14. Marru A.-I. *Istoriya vospitaniya v Antichnosti (Gretsiya)* [The History of Education in Antiquity (Greece)]. Moscow, 1998, 425 p. (in Russian).
15. Mesyats S.V. *Filosofiya religii. Al'manakh* [Philosophy of Religion. Almanac]. Moscow: Nauka, 2007, pp. 228–246 (in Russian).
16. *Slovar' russkogo yazyka XI–XVII vv.* [The 11th–17th Century Russian Language Dictionary]. Ed. F.P. Filin. Moscow, 1983, vol. 10, pp. 291–292 (in Russian).
17. Neretina S.S. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy]. Moscow: Mysl'. 2010, vol. IV, pp. 33–37 (in Russian).
18. Nikityuk E.V. *Antichnyy mir: Problemy istorii i kul'tury. Sb. nauchnykh statey k 65-letiyu so dnya rozhdeniya prof. E.D. Frolova* [Antique World: Problems of History and Culture. Collection of Papers to the 65th Anniversary from the Birth of Prof. E.D. Frolov]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1998, pp. 117–138 (in Russian).
19. Plato. *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collection of Writings in 4 vols.] Transl.&eds. A.F. Losev, V.F. Asmus, A.A. Takho-Gadi. Moscow: Mysl', 1994, vol. 3, pp. 79–420 (in Russian).
20. *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collection of Writings in 4 vols.] Transl.&eds. A.F. Losev, V.F. Asmus, A.A. Takho-Gadi. Moscow: Mysl', 1994, vol. 4, pp. 71–437 (in Russian).
21. Pomerants G.S., Mirkina Z.A. *Velikie religii mira* [World Great Religions]. Moscow: Izdatel'skiy dom Mezhdunarodnogo universiteta v Moskve, 2006, 208 p. (in Russian).
22. Sini F. *Drevnee pravo. IVS ANTIQVVM* [Ancient Law. IVS ANTIQVVM]. Moscow: Spark, 2001, 1 (8), pp. 8–36 (in Russian).

23. Subbotsky E.V. *Neunichtozhimost' volshebного : kak magiya i nauka dopolnyayut drug druga v sovremennoy zhizni* [Indestructibility of the Fairy: How Magic and Science Complement Each Other in Modern Life]. Moscow, Berlin: Direkt-Media, 2015, 316 p. (in Russian).
24. Tokarev S.A. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1981, no. 1, no. 51–67 (in Russian).
25. Frantsov Yu.P. *Bol'shaya sovetskaya entsiklopediya* [Big Soviet Encyclopedia]. Ed. O.Yu. Schmidt. Moscow: Gosudarstvennyy institut «Sovetskaya entsiklopediya», 1941, vol. 48, pp. 567–575 (in Russian).
26. Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moscow, 1993, pp. 345–361 (in Russian).
27. Cicero. *Tsitseron. Estetika: Traktaty. Rechi. Pis'ma* [Cicero. Esthetics: Treatises. Speeches. Letters]. Moscow, 1994, pp. 150–161 (in Russian).
28. Chamberlain A.F. *Ditya. Ocherk po evolyutsii cheloveka* [The Child: A study on the Evolution of Man]. Moscow: Moskovskoe knigoizdatel'stvo, 1911, part 1, 303 p. (in Russian).
29. Shevtsov S.P. *ΣΧΟΛΗ*. 2013, vol. 7.2, pp. 326–341 (in Russian).
30. Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Transl. N.K. Garbovsky. Moscow: Izd-vo MGU, 1994, 144 p. (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.83-94

Боков Г.Е.

Православное богословие в современной России об академической науке и светском образовании

*Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ
(отделение гуманитарных и общественных наук),
проект № 16-33-01186 «Религия, наука и образование в современной России»*

Аннотация. В статье рассматривается проблема взаимоотношений между религией и наукой с точки зрения православного богословия в современной России. В ней представлена как официальная позиция Русской Православной Церкви в отношении академической науки и светского образования, так и независимые взгляды различных православных авторов по этому вопросу. Особое внимание в статье уделяется введению теологии в систему светского академического образования в Российской Федерации и дискуссиям на эту тему, которые ведутся сегодня в православной среде. Отмечается, что подобная инициатива прот. П.Я. Светлова (1841–1945) не была поддержана на Предсоборном Присутствии 1906 г., хотя многие в то время признавали необходимость реформирования Духовных академий. Сегодня, напротив, Русская Православная Церковь настаивает на введении теологических факультетов и отделений во всех университетах страны, несмотря на протесты со стороны светской общественности. Очевидно, что современные теологические отделения в России, по мнению их учредителей, не должны стать просто калькой с западно-христианских моделей образования, к тому же претерпевших со времён средневековья значительные изменения. Однако существует несколько точек зрения на то, какими именно они должны стать. Кроме того, в статье анализируется проблема восприятия в православной среде теории эволюции, которая до сих пор является наиболее болезненной темой для православной теологии науки и православных верующих. Речь также идет и о некоторых существующих в России объединениях православных учёных, которые заметно отличаются друг от друга.

Ключевые слова: религия и наука, Русская Православная Церковь, православное богословие, факультеты (отделения) теологии, религиоведение, светское образование, теория эволюции

German E. Bokov

Orthodox Theology in Contemporary Russia on Academic Science and Secular Education

The paper is written with the support of a grant of the RFBS (Department of Humanities and Social Science), project № 16-33-01186 “Religion, Science, and Education in Contemporary Russia”

Abstract. The given paper deals with the problem of the relationship between religion and science as perceived through the prism of Orthodox theology in contemporary Russia. It describes both the official position of the Russian Orthodox Church concerning academic science and secular education and separate views of various Orthodox authors. The author pays particular attention to incorporation of theology into the secular sphere of academic education in the Russian Federation and discussions in the Russian Orthodox environment concerning this problem. The author notes that such an initiative of archpriest Pavel Svetlov (1841–1945) was not supported at the Pre-Conciliar Presence of 1906, although many people at that time were aware of the need for reforms of Russian Orthodox Theological Academies. On the contrary, today the Russian Orthodox Church insists on the incorporation of theological departments in all universities of the country despite protests of secular public. Obviously, contemporary theological departments in Russia according to their founders should not be just a copy of Western Christian models of education, which besides have undergone significant transformations since the Middle Ages. However, what exactly they should be is a question widely discussed in the Russian Orthodox environment. The article also analyzes the problem of perception of the theory of evolution in the Orthodox environment, which is still the most painful topic for Orthodox theology of science and Orthodox believers. The author also pays attention to some associations of Orthodox scholars in Russia, which differ significantly from each other.

Key words: religion and science, Russian Orthodox Church, Orthodox theology, departments of theology, religious studies, secular education, Darwin's theory of evolution

Бокков Герман Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского Государственного Университета; 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11, bokovg@gmail.com

German E. Bokov – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; 9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034; bokovg@gmail.com

Проблема введения богословия (теологии) в российских институтах светского образования в качестве науки, как известно, обусловлена отсутствием традиции православного университетского богословия. В России богословие почти всегда преподавалось в духовных заведениях. Общий устав императорских российских университетов 1884 г., появившийся в период реформы образования и пришедший на смену уставу 1863 г., закреплял классическую структуру российских университетов [Зайцева, 2017]. Никакого самостоятельного богословского факультета в ней не было – и не предполагалось. Ратовал за его учреждение, однако, протоиерей, с 1897 по 1912 гг. профессор богословия Императорского университета им. Св. Владимира в Киеве, с 1902 г. доктор богословия Павел Яковлевич Светлов (1841–1945). В своих публикациях и выступлениях он утверждал, что только признав православное богословие одним из видов знания, инкорпорировав его в российские университеты, можно сохранить это богословие, укрепить его и показать его значение для общества и государства.

Прот. П. Светлов был автором многих работ, в том числе и монографии «Религия и наука» (1914), ставшей продолжением его многолетних размышлений на эту тему (одной из первых была работа «О месте богословия в семье университетских наук», 1897 г. [Светлов, 1897]). Он писал, что «религия и наука не враждебны друг другу», что религия вообще, и христианская религия в частности, «наукою не опровергались и никогда не могут опровергаться», тогда как «враждебна вере не наука, а плохая философия, ложно прикрывающаяся именем науки» [Светлов, 1914, 167–168]. Такая позиция характерна для многих выдающихся русских религиозных мыслителей, обращавшихся к этой теме.

Православный философ Семён Людвигович Франк (1877–1950), уже будучи изгнанным из России после утверждения советской власти, писал, что все разговоры об отсутствии согласия между наукой и религией «есть одновременно плод и чудовищного невежества, и жалкого недомыслия» [Франк, 1953]. Он утверждал, что «религия и наука не противоречат и не могут противоречить одна другой по той простой причине, что они говорят о совершенно разных вещах, противоречие же возможно только там, где два противоположных утверждения высказываются об одном и том же предмете» [там же]. Франк обосновывал, что «наука изучает мир и явления, в нем происходящие, без отношения их к чему-либо иному; религия же, познавая Бога, познает вместе с тем мир и жизнь в их отношении к Богу» [там же]. Практически в неизменном виде эти формулировки, характерные не только для Франка, но и для других православных мыслителей, сегодня воспроизводятся в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви (РПЦ)» (XIV.1): «Научное и религиозное познание имеют совершенно различный характер. У них разные исходные посылки, разные цели, задачи, методы. Эти сферы могут соприкасаться, пересекаться, но не противоборствовать одна с другой» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>].

Крайне показательно, что полемика о реформах духовного образования в России в период «смуты» 1905–1906 гг. фактически расколола Духовные академии. В то время главной проблемой, обсуждавшейся на Предсоборном Присутствии 1906 г., стала борьба за автономию [Воробьев, 2004]. В этот период прот. П. Светлов не просто предлагал открывать богословские факультеты в российских университетах, полагая, что философия не может заменить богословия, тогда как богословие *нуждается* в присущей философии свободе, – он ещё и обрушивался с критикой на Духовные академии и выступал за их преобразование или закрытие. Этому вопросу были посвящены такие его публикации, как: «О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в

России» [Светлов, 1906а], «О реформе духовного образования в России» [Светлов, 1906б], «Почему Духовные академии должны быть заменены богословскими факультетами» [Светлов, 1906в].

Следует особенно подчеркнуть, что в то время идеи прот. П. Светлова не получили поддержки в православной среде. Практически никто, за исключением нескольких человек (напр., профессора Московской Духовной академии И.В. Попова), не соглашался с необходимостью инкорпорировать православное богословие в российские университеты, хотя многие осознавали необходимость реформирования Духовных академий. Неизвестно, как именно это могло бы происходить, если бы не Первая мировая война, революция и большевистская диктатура. Однако, по большому счёту, возрождение православия в постперестроечной России не привело к фундаментальным изменениям качества образования в духовных учебных заведениях, хотя они, безусловно, имеют место.

В 1999 г. в докладе «Православное богословие на рубеже столетий. Произойдет ли возрождение русской богословской науки?» митрополит Иларион (Алфеев) сообщил о катастрофической ситуации, сложившейся в сфере православного богословия. Он отмечал, что общий образовательный уровень православных духовных школ «в целом невысок: они явно отстают от времени примерно на одно столетие» [Иларион, митр., 1999]. По его словам, для осуществления реформы духовного образования в РПЦ необходимо «привлекать к преподаванию в духовных школах светских специалистов, профессоров университетов и других высших учебных заведений», а также «отправлять студентов для обучения за границу» [Иларион, митр., 1999]. Такие инициативы на этот раз были услышаны и полностью поддержаны Священноначалием, результатом чего, в частности, стало появление Общецерковной аспирантуры и докторантуры (образована в 2009 г.) Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ). Её ректором и стал митрополит Волоколамский, викарий патриарха Московского и всея Руси Иларион (Алфеев), председатель Отдела внешних церковных связей РПЦ МП.

Безусловно, одним из самых широко обсуждаемых в современном российском обществе событий, связанных с реформой высшего образования, стало появление в 2016 г. новой научной специальности 26.00.01 – «Теология (исторические науки, философские науки)». Первого июня 2017 г. состоялась первая в России защита кандидатской диссертации по теологии протоиерея Павла Владимировича Хондзинского, декана богословского факультета ПСТГУ, на тему: «Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского» [Хондзинский, 2017]. Данное событие вновь обострило ведущиеся уже много лет дискуссии по вопросу об отношениях между РПЦ и светским образованием и наукой. В частности, за десять лет до этой защиты в Открытом письме президенту Российской Федерации (РФ) «Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны?», авторами которого были десять академиков, членов Российской Академии Наук (РАН), теология была определена как «совокупность религиозных догм», которая не может причисляться к научным дисциплинам [Политика, http://scepsis.net/library/id_1346.html]. В этом письме подчёркивалось, что «наука и религия должны избегать друг друга» и «никакой альтернативы» научному знанию «не существует» [Политика, http://scepsis.net/library/id_1346.html].

Не секрет, что появление теологии в государственных ВУЗах РФ сегодня вызывает много вопросов не только в светском, но и в православном сообществе. Среди них все те же вопросы «о наличии социального запроса на теологическое образование; о способах интеграции теологии, традиционной для религиозных организаций, в систему высшего светского образования; о внесении теологии в номенклатуру научных специальностей ВАК» [Шахнович, Шмонин, 2013, 254]. Кроме того, это вопросы об отличиях между теологическими программами в старейших европейских университетах и теологией в современной российской образовательной среде. Очевидно, что теологические факультеты и отделения в России, по мнению их учредителей, не должны стать просто калькой с западно-христианских моделей образования, к тому же претерпевших со времён Средневековья значительные изменения. Важно и то, что новые теологические факультеты в России пытаются

«поглотить» светское религиоведение как научную специальность, что приводит к серьёзным недовольствам в светской академической среде. Наконец, следует учесть и тот факт, что не может быть как «светской теологии» (несмотря на существование подобного проекта как явления протестантского теологического модернизма 1960-х гг.), так и «метатеологии», понимаемой как единое теологическое пространство, которое является общим полем для всех авраамических религий, что также может явиться камнем преткновения для современной православной мысли. Не менее важным является вопрос об отношении современных православных мыслителей к той академической науке, в которую теология сегодня интегрируется. Её понимание зачастую напрямую связано с уровнем образованности самого богослова, что во многом определяет и его позицию в отношении научного знания. В сущности, вопрос об отношении к системе академических наук и определит дальнейшие перспективы развития теологии в российских светских ВУЗах.

Официальная позиция РПЦ в отношении светской науки, культуры и образования выражена в параграфе XIV документа «Основы социальной концепции РПЦ». Там говорится, и это очень важный пункт, что наука явилась результатом развития христианской мысли – христианство, «преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовало возникновению научного естествознания» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>]. Однако, «несмотря на изначальное воздействие христианства на становление научной деятельности», развитие науки и техники в Новое время происходило «под влиянием секулярных идеологий» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>]. Результатом явилась утверждающаяся в XVIII в. вера «во всемогущество научного знания», следствием чего стало ошибочное противопоставление науки и религии некоторыми «атеистически настроенными» мыслителями [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>]. Отмечается, что и сегодня значительное число людей разделяет эту позицию, которую РПЦ называет «ложным принципом». В документе говорится, что «если наука не будет связана этическими, философскими и религиозными обязательствами», то это может привести к глобальной катастрофе [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>].

Таким образом, РПЦ призывает к сотрудничеству между религией и наукой, при этом современные научные достижения понимаются как «меч обоюдоострый, способный не только принести человеку благо, но и отнять у него жизнь» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>]. Поскольку же Церковь ратует за «возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>], в православной среде возникают дискуссии о «христианской науке», которая должна пониматься как «одно из средств познания Бога». Однако здесь существует следующая проблема: должна ли в данном случае идти речь о некоей «альтернативной» науке, и, если да, то как её понимать – как Святоотеческое богословие, или как современную христианскую рефлексии в контексте новейших научных знаний? Ещё более принципиальным вопросом является сама по себе необходимость такую «христианскую науку» создавать, как это иногда пытаются делать, ведь в «Основах социальной концепции» говорится о том, что РПЦ противостоит «идеологизации науки», за которую «народы мира заплатили высокую цену в XX веке» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>]. При этом справедливо отмечается, что «в естествознании нет теорий атеистических и религиозных, но есть теории более или менее истинные» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>], однако попытки создать так называемое «христианское естествознание» сегодня предпринимаются довольно часто.

Несмотря на существующую официальную позицию Церкви, в православном богословии, как и в любом другом (особенно это заметно в протестантской теологической среде), существуют различные позиции. Одна из них, наиболее консервативная, ориентирована на буквальное прочтение Библии как Слова Божьего и призывает вернуться к Святоотеческой традиции понимания мироздания и человека. Эта традиция заключается в том, что только православное богословие (причём далеко не всякое, а только «истинное») может быть названо «истинной наукой». Оно

должно противостоять «подмене» богословия наукой светской, т.е. «ложной», воспринимаемой как часть модернистского проекта с его рационалистической критикой христианства и христианской картины мира. Представителей этой позиции иногда называют «православными фундаменталистами» [Костюк, 2000], хотя это понятие в отношении современной православной культуры является довольно размытым (в отличие от позиции тех протестантов, которые сами определяют себя как «фундаменталисты», и объясняют, что это значит), а сама эта среда ещё недостаточно изученной [Головушкин, 2016]. Однако равным образом это касается и так называемых «православных модернистов» [Головушкин, 2015] (которые, разумеется, сами себя таковыми не считают).

Очевидно одно: говоря о науке, первые могут повторять в своих высказываниях выводы из переводных популярных и, зачастую, примитивных брошюр и буклетов протестантских фундаменталистов-креационистов, но повторять, безусловно, со взятыми оттуда же ссылками на Св. Писание и на некоторые работы и высказывания собственных непосредственных духовных учителей. С другой стороны, «православные модернисты» принадлежат к совершенно иной православной среде. Воспитанные на гораздо более серьёзной современной теологической литературе, разумеется, также протестантского толка, зачастую это верующие, получившие ещё в советский период высшее образование, чаще всего в области естественных или технических наук, напротив, «фундаменталистами-маргиналами», за исключением их наставников из числа духовенства, чаще будут люди без какого-либо высшего образования и определённого рода занятий).

В среде так наз. «модернистов» говорится о безусловной необходимости равноправного диалога богословия и науки. При этом утверждается, что если богослов не может понять то, о чем говорит современная наука, например, астрофизика (учёные, разумеется, знают об этом гораздо лучше богослова), то это проблема именно теологии, а никак не науки. Следует признать, некоторые православные богословы с такой позицией соглашались и, в свою очередь, выступали с проектами реформ самой теологии, что вызывает как одобрение, так и неодобрение у разных православных верующих. Между так наз. «православными фундаменталистами» и так наз. «православными модернистами» практически нет точек соприкосновения: эти люди имеют разные приходы, они ходят на разные собрания и редко пересекаются в обычной жизни. Разумеется, первые считают последних «еретиками», а последние называют оппонентов «фанатиками».

В исследовательской литературе и в журналистике за «православными фундаменталистами» закрепилось название «православных маргиналов». Одной из ярких иллюстраций этого феномена может служить выступление группы «православных активистов» против теории эволюции (Дарвин давно объявлен одним из главных врагов христианства, наряду с Ницше и Фрейдом). В марте 2013 г. была проведена так наз. «флэшмоб акция» в Государственном Дарвиновском музее в Москве. Группа молодых людей, в частности, развернула плакаты и раздавала листовки, в которых говорилось о том, что мир создан Богом 7 522 года назад, а также высказывалось требование ввести «Закон Божий» в каждой школе. Примечательно то, что на одной из листовок было написано, что теория эволюции – это реальная угроза и псевдонаучный миф, которым руководствовались Троцкий и Гитлер «оправдывая убийства миллионов людей» [Православные активисты, <https://www.ridus.ru/news/73497.html>].

Следует отметить, что упомянутая акция, так же как и резонансное дело 15-ти летней школьницы Марии Шрайбер, выступившей в 2006 г. вместе со своим отцом против «безальтернативного навязывания» в школах на уроках биологии теории эволюции [Маша, http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=print_media&id=3146], для России является по-своему уникальной. По сути, она явилась точной калькой с известных акций протестантских, преимущественно американских, фундаменталистов-креационистов, которых Православная Церковь никогда не жаловала. Некоторые представители духовенства открыто осудили эту акцию в Дарвиновском музее. Так, например, протодиакон Андрей (Кураев) в своём Интернет-блоге отметил, что эта «группа хулиганов» – «навязчивые, скандальные и самоуверенные» верующие – «присвоила себе скромное название “Божья Воля”». По его словам, «за одно такое

посягательство этих кощунников стоило бы отлучить до покаяния» [Кураев, диакон, <http://diak-kuraev.livejournal.com/455521.html?page=3>]. Интересно, что говоря о «православных маргиналах» как об особом сообществе, игумен Нектарий (Морозов) называет их «охотниками за ветром». Он пишет, что подобного рода «борцы» с современным миром в Церкви являются меньшинством, но «это меньшинство очень громкое, крикливое, очень беспокойное. А мы знаем, что все, что носит скандальный характер, моментально привлекает к себе внимание» [Нектарий, игум., Балаян, 349]. Тем не менее, в данном случае речь идет о фундаментальных вопросах бытия, в частности, о том, как православный верующий должен относиться и к науке как таковой, и к той картине мира, которая для светского человека в значительной степени определена естествознанием, а не православным богословием.

Хорошо известно, что «православные активисты», выступившие с креационистской флэшмоб акцией в Государственном Дарвиновском музее, были вдохновлены работами непримиримого к эволюционизму молодого, но строгого иерея Даниила (Сисоева) (1974–2009). Другим таким критиком остаётся поддерживавший в своё время судебный иск школьницы Марии Шрайбер прот. Константин (Буфеев) (род. в 1961 г.), кандидат геолого-минералогических наук, называвший величайшим православным богословом XX в. знаменитого американского иеромонаха Серафима (Роуза) (1934–1982) и характеризовавший самого себя как приемника его «духовной эстафеты».

Такие сочинения как «Летопись Начала» (1999) иерея Д. Сисоева, «Православное учение о Сотворении и теория эволюции» (2003) прот. К. Буфеева, сборник публикаций «Шестоднев против эволюции» (2000) и два альманаха «Божественное откровение и современная наука» (2000, 2001), вышедших под ред. о. Даниила (Сисоева), а также и другие работы такого рода, пользуются особой популярностью в среде так называемых «православных фундаменталистов». Эволюционизм описывается здесь не просто как «идеология, глубоко чуждая православному христианскому учению» [Роуз, иером, <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/909>; Буфеев, свящ., http://www.creatio.orthodoxy.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html]. Эволюционизм называется открытым и очевидным злом, которому необходимо противостоять, опираясь на буквальное понимание книги Бытия, равно как и Библии в целом, в качестве незыблемого Слова Божьего. Иерей Д. Сисоев пишет: «Главная задача обвинителей заключается в том, чтобы божественно простое повествование Моисея извратить и тем самым обратить в свою противоположность, используя аллегорический способ толкования Шестоднева» [Сисоев, свящ., 2011, 9]. Таким образом, объектом критики становится не только светский современный мир, безусловно, находящейся для этих авторов в состоянии гораздо более плачевном, чем в прежние времена, и обречённый на погиль, но и само современное православное богословие, «потакающее» чуждым христианству идеям и впадающее в многочисленные ереси.

Сложно найти в XX в. двух крупных православных деятелей и миссионеров, оказавших столь значительное и столь разное влияние на современное православие, как прот. Александр (Мень) (1935–1990) и иером. Серафим (Роуз). Жившие в одну эпоху, хотя и в разных странах, оба переживали невиданные историко-культурные и социально-политические перемены мирового масштаба. Поразительно, насколько читающие православные верующие в Советской России и обратившиеся в православие жители США и других стран были очарованы трудами одного или другого из этих людей, и насколько мало общего между этими двумя группами верующих, которых сегодня можно встретить в современной России. Безусловно, были и другие крупные и выдающиеся православные богословы, такие как протопресвитер Александр (Шмеман), возвращавший к православию советских граждан через передачи по радио «Свобода», и, конечно, также оставивший богатое богословское наследие. Но именно о. А. Мень и о. С. Роуз определили два противоположных вектора современной русской православной богословской мысли, которые сосуществуют, но, в сущности, не приемлют друг друга. При этом Священноначалие, как и большинство православного священства, избегает тех «крайностей» в богословии, с которыми ассоциируется и тот, и другой, и, признавая заслуги обоих, равным образом осуждает каждого за «некоторые перегибы». Однако и у одного, и у второго, есть последователи и продолжатели.

Молодой священник Даниила (Сисоев), человек совершенно новой эпохи, обвиняет во многих различных ересь выдающегося и глубокого православного мыслителя XX в., прот. Александра (Меня). В главе 8 «Богословское осмысление эволюции» сочинения «Летопись начала» иерей Д. Сисоев пишет, что «попытка разорвать область применения науки и религии поработает первую оккультизму, вторую же загоняет на задворки жизни и делает её “культурным пережитком Святой Руси”» [Сисоев, 1999]. Далее он приводит слова прот. А. Мень из приложения к первому тому его фундаментального семитомника «История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни» и критикует позицию их автора.

У о. А. Мень в параграфе «О науке и религии» говорится, что «Наука изучает видимый мир. Объектом её исследования является материальная Вселенная. Религия же есть духовное устремление к миру сверхчувственному, который не может быть постигнут чисто научными методами» [Мень, 1991, 177]. Во всем этом тексте прот. А. Мень следует магистральной линии православных философов, высказывавшихся на указанную тему в XIX–XX вв., таких как С.Л. Франк и др. Позиция свящ. Д. Сисоева также не нова. Её суть заключается в том, что наука, предоставленная сама себе, есть «дьявольское искушение» – «отбросив христианское мировоззрение», она «не стала, да и не могла стать, объективной истиной, ибо единственная Истина – Христос. Она превратилась в мощный инструмент антихристианского наступления на веру...» [Сисоев, свящ., 1999]. Вопреки словам о. А. Мень о том, что наука «никогда не должна останавливаться в своих исследованиях, она должна стремиться объяснить как можно большее число явлений», высказывания о. Д. Сисоева практически повторяют слова иером. С. Роуза, который писал в работе «Православный взгляд на теорию эволюции (письмо А. Каломиросу) о борьбе с «ложным мудрствованием». «Православный, который не борется сознательно против пустой философии века сего, а просто принимает её в себя и находится с нею в мире, потому что собственное его понимание православия искажено, не соотнобразится со святоотеческими установлениями». Иером. С. Роуз утверждает, что «единственная мудрость идет к нам от святых отцов, а все, что противоречит ей – это ложь, даже если она называет себя “наукой”» [Роуз, иером., <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/909>].

Безусловно, такое разное отношение к науке определяет и две характерные позиции в православном богословии, которые ярко проявились в отношении к такой фундаментальной теории, как эволюционизм. Прот. А. Мень, как известно, склонялся к теистическому эволюционизму при объяснении происхождения жизни. Он писал: «величественная картина мировой эволюции, увенчанной созданием человека, не только не ослабляет религиозный взгляд на творение, но обогащает его, раскрывая бесконечную сложность становления твари. Библейские “дни творения” предстают теперь перед нами в виде грандиозного потока, который вынес животное – природное существо на уровень миров сверхприродных» [Мень, 1991, 104]. Иерей Д. Сисоев, обрушиваясь на прот. А. Мень с критикой, заключает: «Любому православному ясна логическая несовместимость самих основ эволюционизма с христианством» [Сисоев, свящ., 1999].

Сегодня мало кто из православных верующих задумывается о том, что у РПЦ нет официальной позиции по вопросу об эволюции (хотя такая позиция имеется у Римско-Католической Церкви). В православном мире есть лишь отдельные взгляды православных авторов, как богословов, так и верующих учёных, и они заметно разнятся. Об этом неоднократно говорил в своих выступлениях и публикациях протоиерей Андрей (Кураев), обращая внимание, что данная проблема не является принципиальным вопросом богословия, как ее пытаются представить некоторые авторы. При этом он писал, что «в православии нет ни текстуального, ни доктринального основания для отторжения эволюционизма», и, следовательно, нет оснований отрицать, что «Творец создал материю способной к благому развитию» [Кураев, диакон., http://svitk.ru/004_book_book/15b/3407_kuraev-pravoslaviya_i_evolyuciya.php]. Несмотря на то, что протоиерей также критиковал по целому ряду пунктов богословскую позицию прот. А. Мень, его самого подверг критике прот. К. Буфеев. Он утверждал в работе «Ересь эволюционизма», что «отмеченную о. Андреем Кураевым эволюционистскую традицию православного академического богословия надо

не воспевать, а изживать. Каких ещё еретических традиций не возникнет в нашей Церкви, если каждую из них мы будем так защищать и лелеять! И напрасно о. Андрей взялся защищать эволюционизм в Православии путём нетрадиционного прочтения библейского текста» [Буфеев, свящ., http://www.creatio.orthodoxy.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html].

Таким образом, в православной среде и сегодня ведутся дискуссии по вопросу о том, каковы должны быть отношения с академической наукой и, главное, как именно следует понимать сегодня православное богословие (теологию), если речь идет о её месте в пространстве секулярного знания. Предпринимаются некоторые попытки создать «христианскую науку», понимаемую по-разному, от различных форм православного креационизма (зачастую с опорой на протестантский фундаментализм и буквализм) до новых философских проектов.

Примером «практической реализации» сказанного в «Основах социальной концепции РПЦ» о выстраивании диалога со светской наукой может быть «Объединение православных учёных», созданное в 2012 г. по инициативе прот. Геннадия (Заридзе) [Объединение, <http://www.ortsci.ru/ru/>]. На сегодняшний день это «межрегиональная просветительская общественная организация», возникшая в Воронежской области, целью которой является «привнесение православных ценностей в российскую науку и образование» [Объединение, <http://www.ortsci.ru/ru/>; Косинова, 2017]. Следует сказать, что это Объединение проводит большое количество просветительских мероприятий, в том числе и среди школьников, а также международные конференции, как в России, так и за рубежом (Греция, Польша, Белоруссия, Сербия). У организации есть и своя концепция, содержание которой представляет собой сокращённую версию параграфа XIV.1 «Основ социальной концепции РПЦ» «Светские наука, культура, образование» [Объединение, <http://www.ortsci.ru/ru/>]. В проводимых под эгидой Объединения научных мероприятиях участвуют представители разных наук. Среди них есть как учёные-естественники, выступающие против эволюционизма и пускающие в свободные богословские дискуссии, так и гуманитарии, ратующие за духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения и пытающиеся найти адекватные способы реализации этих инициатив.

Другим интересным примером налаживания сотрудничества между религией и наукой в РФ является «Научно-богословский центр междисциплинарных исследований» при Санкт-Петербургском государственном университете (СПбГУ) [Научно-богословский центр, <http://scitheol.spbu.ru/>], который возглавляет прот. Кирилл (Копейкин). На этой площадке проходят регулярные циклы лекций, конференции и семинары, посвящённые истории и современному состоянию отношений науки и религии. Они объединяют учёных и студентов СПбГУ вне зависимости от вероисповедания или мировоззренческой позиции и этим принципиально отличаются от «Объединения православных учёных». Будучи по первой специализации кандидатом физико-математических наук, а затем – кандидатом теологии и доцентом Санкт-Петербургской Духовной академии, прот. Кирилл (Копейкин) выступает с оригинальной богословской концепцией «новой онтологии». Он пишет, что сегодня востребована «идея универсальности знания», то есть синтез естественнонаучного, гуманитарного и богословского опыта. По его словам, в результате происходящих революций в науке возникает новая парадигма, при которой выстраивается новое, «более целостное видение мира, человека и Бога – в перспективе времени и в перспективе вечности» [Копейкин, прот., <http://www.bogoslov.ru/text/487713.html>; Копейкин, 2014].

О формировании «новой мировоззренческой парадигмы» говорят сегодня и многие современные философы по всему миру, а процесс пересмотра идеалов парадигмы классической научной рациональности происходит уже полтора столетия. Весьма показательны в этой связи слова философа, члена-корреспондента Ин-та философии РАН И.Т. Касавина, который пишет, что потребность в «новом мировоззрении» приводит к тому, что «наука и религия, знание и вера, логика и риторика, теории и метафоры, факты и фантазии могут успешно взаимодействовать и образовывать единые концептуальные системы» [Касавин, 2006, 6]. Подлинный парадокс современности заключается в том, что именно наука, которая в классической

механистической новоевропейской парадигме так настойчиво противопоставлялась религии, сегодня, в отдельных случаях, способствует развитию религиозной мысли. Можно смело утверждать, что среди теологов различных христианских конфессий по всему миру всё больше становится тех, кто приходит в богословие из науки, в особенности – из физико-математических наук. Вместе с тем, в христианском мире есть и непримиримые критики науки и техники, готовые видеть в этих явлениях исключительно прямую угрозу человеческой личности и человеческому сообществу. Поскольку же опасения бурного научно-технического прогресса не являются беспочвенными, РПЦ настаивает на скорейшем диалоге с наукой «во имя спасения жизни и её должного устройства» [Основы, <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>]. Вопрос заключается только в том, как именно этот диалог может осуществляться. Это порождает не только полемику о науке и образовании между РПЦ и светским академическим сообществом, но и дискуссии в самой православной среде.

Таким образом, введение теологии в академическую систему наук в России приводит к необходимости определить как предметное поле современного теолога в светском ВУЗе, так и саму «парадигму» нового богословского дискурса. Такой теолог может тяготеть, например, к религиозной философии, до революции существовавшей именно в пространстве философских факультетов (что станет сегодня определённой проблемой для академической философии, если с ней будет «соперничать» теологический факультет), либо к библейской экзегетике (чем занимаются на отделениях библеистики филологических факультетов), либо к истории и феноменологии религии, к чему был склонен прот. А. Мень (в этом случае теология в светском ВУЗе может инкорпорировать, т.е. «поглощать» религиоведение, как это уже и происходит). Существует также масса других вариантов развития событий, но даже если на теологическом факультете в светском ВУЗе упор будет сделан на историю христианского богословия, или, к примеру, на межрелигиозный диалог, это не избавит от множества вопросов ни со стороны светского, ни со стороны церковного сообщества. Однако, несмотря на многочисленные возражения, то, чего так добивался на рубеже XIX–XX вв. профессор Духовной академии прот. П.Я. Светлов, происходит в XXI в. Теология в России становится частью академической системы наук и высшего образования, но совершенно неизвестно, к каким результатам это приведёт в будущем и как произошедшее отразится на православном богословии.

Библиографический список

1. Буфеев, К., прот. Православное учение о Сотворении и теория эволюции / Протоиерей К. Буфеев. – М.: Русский издат. центр имени Св. Василия Великого, 2014. – 438 с.
2. Буфеев, К., свящ. Ересь эволюционизма [Электронный ресурс] / Священник К. Буфеев. – URL: http://www.creatio.orthodoxy.ru/sbornik/rev_kbufeev_eresy.html (дата обращения 20.05.2018).
3. Воробьев, И.В. Реформы духовных академий 1905–1911 гг.: дис. ... канд. ист. наук: 09.00.02 / И.В. Воробьев. – Ярославль, ЯГПУ им. К.Д. Ушинского, 2004. – 316 с.
4. Головушкин, Д.А. Православный фундаментализм: возвращение к осмыслению / Д.А. Головушкин // Философская мысль. – 2016. – № 1. – С. 111–155.
5. Головушкин, Д.А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? / Д.А. Головушкин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – Серия 1: Богословие. Философия. – 2015. – № 1. – С. 87–97.
6. Зайцева, Л.А. Общий устав императорских российских университетов 1884 г. как комплексный акт по управлению высшим образованием / Л.А. Зайцева // LEX RUSSICA. – 2017. – № 7. – С. 195–214.
7. Иларион (Алфеев), митр. Православное богословие на рубеже столетий. Часть III: Произойдет ли возрождение русской богословской науки? [Электронный ресурс] / Митрополит Иларион (Алфеев). – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/3 (дата обращения: 20.05.2018).
8. Копейкин К. Замечания к истории взаимоотношений науки и богословия в России / К. Копейкин // Вера и знание: взгляд с Востока / под ред. Т. Оболевич. – М.: Изд-во ББИ, 2014. – С. 82–102.

10. Копейкин, К., прот. Наука и религия на рубеже III тысячелетия [Электронный ресурс] / Протоиерей К. Копейкин. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/487713.html> (дата обращения: 20.05.2018).
11. Косинова, И.И. Объединение православных учёных как инструмент духовно-нравственной перезагрузки современного общества (к 5-летию Объединения православных учёных) / И.И. Косинова // Международный научный вестник (Вестник объединения православных учёных). – 2017. – № 2. – С. 59–64.
12. Костюк, К.Н. Православный фундаментализм / К.Н. Костюк // Полис. Политические исследования. – 2000. – № 5. – С. 133–154.
13. Кураев, А., диакон. Как хорошо в Вавилоне! (Интернет-пост в LiveJournal) [Электронный ресурс] / Диакон А. Кураев. – URL: <http://diak-kuraev.livejournal.com/455521.html?page=3> (дата обращения: 20.05.2018).
14. Кураев, А., диакон. Православие и эволюция [Электронный ресурс] / Диакон А. Кураев. – URL: http://svitk.ru/004_book_book/15b/3407_kuraev-pravoslaviya_i_evolyuciya.php (дата обращения: 20.05.2018).
15. Маша засудила Дарвина [Электронный ресурс]. – URL: http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=print_media&id=3146 (дата обращения: 01.06.2018).
16. Мень, А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В семи томах. – Т. I. Истоки религии / А.В. Мень. – М.: СП «Слово», 1991. – 287 с.
17. Научно-богословский центр междисциплинарных исследований при Санкт-Петербургском государственном университете (СПбГУ) [Электронный ресурс]. – URL: <http://scitheol.spbu.ru/> (дата обращения: 20.05.2018).
18. Нектарий (Морозов), игумен. О Церкви без предубеждения. Беседы со светским журналистом / игумен Нектарий (Морозов), Е. Балаян. – Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2013. – 464 с.
19. НИЯУ МИФИ: кафедра теологии [Электронный ресурс]. – URL: <http://theology.mephi.ru/> (дата обращения: 20.05.2018).
20. Объединение православных учёных [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ortsci.ru/> (дата обращения: 20.05.2018).
21. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XIV. Светские наука, культура, образование [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 20.05.2018).
22. Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны? Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В. Путину [Электронный ресурс]. – URL: http://scepsis.net/library/id_1346.html (дата обращения: 20.05.2018).
23. Православные активисты нахулиганили в Музее Дарвина [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.ridus.ru/news/73497.html> (дата обращения: 20.05.2018).
24. Роуз С., иером. Православный взгляд на эволюцию (письмо А. Каломиросу) [Электронный ресурс] / Иеромонах С. Роуз. – URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/909> (дата обращения: 20.05.2018).
25. Светлов, П.Я., прот. О месте богословия в семье университетских наук / Протоиерей П.Я. Светлов. – Киев, 1897.
26. Светлов, П.Я., прот. О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России / Протоиерей П.Я. Светлов. – Киев, 1906.
27. Светлов, П.Я., прот. О реформе духовного образования в России / Протоиерей П.Я. Светлов. – СПб., 1906.
28. Светлов, П.Я., прот. Почему Духовные академии должны быть заменены богословскими факультетами / Протоиерей П.Я. Светлов. – СПб., 1906.
29. Светлов, П.Я., прот. Религия и наука / Протоиерей П.Я. Светлов. – СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1914. – 174 с.
30. Сысоев, Д., свящ. Кто такой Бог? или Сколько длился день творения / Священник Д. Сысоев. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.
31. Сысоев, Д., свящ. Летопись начала [Электронный ресурс] / Священник Д. Сысоев. – М., 1999. – URL: <http://creatio.orthodoxy.ru/letopis/index.html> (дата обращения: 20.05.2018).
32. Франк, С.Л. Религия и наука / С.Л. Франк // Религия, философия и наука. – Брюссель, 1953. – № 1. – С. 1–26.
33. Хондзинский, П.В., прот. Диссертация протоиерея Павла Хондзинского и все документы, представленные к защите, на сайте «Диссовет по теологии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета [Электронный ресурс] / Протоиерей П.В. Хондзинский. – URL: <http://www.doctorantura.ru/nauka/dissertations/theology/373-soiskateli/2379-dissertatsiya-protoierya-pavla-khondzinskogo> (дата обращения: 20.05.2018).

34. Шахнович, М.М. Теология и религиоведение в современной России: практика образовательной деятельности / М.М. Шахнович, Д.В. Шмонин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2013. – Том 14. – Вып. 1. – С. 253–255.

Текст поступил в редакцию 19.04.2018 г.

References

1. Bufeef K., archpriest. *Eres' jevoljucionizma* [Heresy of Evolution]. Available at: http://www.creatio.orthodoxy.ru/sbornik/rev_kbufeef_eresy.html (accessed May 20, 2018) (in Russian).
2. Bufeef K., archpriest. *Pravoslavnoe uchenie o Sotvorenii i teorija jevoljucii* [Orthodox Doctrine of Creation and Theory of Evolution]. Moscow: Russkij Publ. centr imeni Sv. Vasilija Velikogo, 2014, 438 p. (in Russian).
3. Vorob'ev I.V. *Reformy duhovnyh akademij 1905–1911 gg. Diss. kand. istor. nauk* [Reforms of the Theological Academies of 1905–1911]. Yaroslavl: JaGPU im. K.D. Ushinskogo Publ., 316 p. (in Russian).
4. Golovushkin D.A. *Filosofskaja mysl'* [Philosophical Thought]. Electronic Journal, 2016, no. pp. 111–155 (in Russian).
5. Golovushkin D.A. *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* [St. Tikhon's University Review]. Moscow, 2015, series 1, no. 1, pp. 87–97 (in Russian).
6. Zajceva L.A. *LEX RUSSICA*. Moscow, 2017, no. 7, pp. 195–214 (in Russian).
7. Ilarion (Alfeev) Metropolitan. *Pravoslavnoe bogoslovie na rubezhe stoletij* [Orthodox Theology at the Turn of the Centuries]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/3 (accessed May 20, 2018) (in Russian).
8. Kasavin I.T. *Nauka i religija. Mezhdisciplinarnyj i kross-kul'turnyj podhod* [Science & Religion. An Interdisciplinary and Cross-Cultural Approach]. Ed. I.T. Kasavin. Moscow: Publ. «Kanon+» ROOI «Reabilitacija», 2006, pp. 5–10 (in Russian).
9. Kopejkin K. *Vera i znanie: vzgljad s Vostoka* [Faith and Knowledge: View from the East]. Ed. T. Obolovich. Moscow: Publ. BBI, 2014, pp. 82–102 (in Russian).
10. Kopejkin K., archpriest. *Nauka i religija na rubezhe III tysjacheletija* [Science and Religion at the Turn of the III Millennium]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/487713.html> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
11. Kosinova I.I. *Mezhdunarodnyj nauchnyj vestnik (Vestnik obedinenija pravoslavnyh uchenyh)* [International Scientific Newsletter (Newsletter of the Association of Orthodox Scientists)]. Voronezh region, 2017, no. 2, pp. 59–64 (in Russian).
12. Kuraev A., deacon. *Pravoslavie i jevoljucija* [Orthodoxy and Evolution]. Available at: http://svitk.ru/004_book_book/15b/3407_kuraev-pravoslaviya_i_evolyuciya.php (accessed May 20, 2018) (in Russian).
13. Kostjuk K.N. *Polis. Politicheskie issledovanija* [Polis. Political Studies]. Moscow, 2000, no. 5, pp. 133–154 (in Russian).
14. Men' A.V. *Istoriya religii: V poiskah Puti, Istiny i Zhizni: V semi tomah. T. I. Istoki religii* [History of Religion: In Search of the Way, the Truth, and the Life. Vol. 1. Origins of Religion]. Moscow: SP «Slovo» Publ., 1991, 287 p. (in Russian).
15. Nektarij (Morozov), Balajan E. *O Cerkvi bez predubezhdenija. Besedy so svetskim zhurnalistom* [About the Church without Prejudice. Conversations with a Secular Journalist]. Saratov: Saratovskoj mitropolii Publ., 2013, 464 p. (in Russian).
16. *Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. XIV. Svetskie nauka, kul'tura, obrazovanie* [The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. XIV. Secular science, culture and education]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
17. *Politika RPC MP: konsolidacija ili razval strany? Otkrytoe pis'mo prezidentu Rossijskoj Federacii V.V. Putinu* [The Open Letter to the President of the Russian Federation From Ten Academicians the Members of the Russian Academy of Sciences]. Available at: http://scepsis.net/library/id_1346.html (accessed May 20, 2018) (in Russian).
18. Rose S., hieromonk. *Orthodox View of Evolution. The Letter to Kalomiroso* (Russ. ed.: Rose S., hieromonk. *Pravoslavnyj vzgljad na jevoljuciju (pis'mo A. Kalomiroso)*). Available at: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/909> (accessed May 20, 2018).
19. Svetlov P.Ja., archpriest. *Religija i nauka* [Religion and Science]. St. Petersburg: P.P. Sojkin Publ., 1914, 174 p. (in Russian).
20. Svetlov P.Ja., archpriest. *O meste bogoslovija v sem'e universitetskijh nauk* [On the Place of Theology in the Family of University Sciences]. Kiev, 1897 (in Russian).
21. Svetlov P.Ja., archpriest. *O neobhodimosti bogoslovskih fakul'tetov v universitetah ili o reforme vysshego religioznogo obrazovanija v Rossii* [On the Need for the Theological faculties in Universities or on the Reform of Higher Religious Education in Russia]. Kiev, 1906 (in Russian).
22. Svetlov P.Ja., archpriest. *O reforme duhovnogo obrazovanija v Rossii* [On the Reform of Religious Education in Russia]. St. Petersburg, 1906 (in Russian).
23. Svetlov P.Ja., archpriest. *Pochemu Duhovnye akademii dolzhny byt' zameneny bogoslovskimi fakul'tetami* [Why Theological Academies should be Replaced by the Theological Faculties]. St. Petersburg, 1906 (in Russian).

24. Sysoev D., priest. *Letopis' nachala* [Chronicle of the Beginning]. Available at: <http://creatio.orthodoxy.ru/letopis/index.html> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
25. Sysoev D., priest. *Kto takoj Bog? ili Skol'ko dlilsja den' tvorenija* [Who is God? or How Long was the Day of Creation]. Moscow: Sretensky monastyr publ., 2011 (in Russian).
26. Frank S.L. *Religija, filosofija i nauka* [Religion, Philosophy and Science]. Brussels, 1953, no. 1, pp. 1–26 (in Russian).
27. Shahnovich M.M., Shmonin D.V. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii* [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities]. St. Petersburg, 2013, vol. 14, no. 1, pp. 253–255 (in Russian).
28. Kuraev A., deacon. *Kak horosho v Vavilone!* [As Well in Babylon!] The Internet Post in LiveJournal. Available at: <http://diak-kuraev.livejournal.com/455521.html?page=3> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
29. *Masha zasudila Darvina* [Masha Sued Darwin]. Available at: http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=print_media&id=3146 (accessed May 20, 2018) (in Russian).
30. *Nauchno-bogoslovskij centr mezhdisciplinarnyh issledovanij pri Sankt-Peterburgskom gosudarstvennom universitete* [Scientific and Theological Center for Interdisciplinary Research at St. Petersburg State University]. Available at: <http://scitheol.spbu.ru/> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
31. NIJaU MIFI: kafedra teologii: [National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute). Department of theology]. Available at: <http://theology.mephi.ru/> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
32. *Obedinenie pravoslavnyh uchenyh* [Association of Orthodox Scientists]. Available at: <http://www.ortsci.ru/ru> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
33. *Pravoslavnye aktivisty nahuliganili v Muzeje Darvina* [The Orthodox Activists have Behaved Like Hooligans in the Darwin Museum]. Available at: <https://www.ridus.ru/news/73497.html> (accessed May 20, 2018) (in Russian).
34. Hondzinskij P.V., archpriest. *Dissertacija protoiereja Pavla Hondzinskogo i dokumenty, predstavlennye k zashhite, na sajte «Dissovet po teologii» Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* [The Thesis of Archpriest Paul Khondzinsky and All Documents Submitted for the Defense, on the “Committee on Doctorate Thesis on Theology” of St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University Website]. Available at: <http://www.doctorantura.ru/nauka/dissertations/theology/373-soiskateli/2379-dissertatsiya-protoierya-pavla-khondzinskogo> (accessed May 20, 2018) (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.95-103

Сенько Н.А.

Духовно-академический теизм и славянофильство: становление и сопоставление религиозно-философских воззрений



Аннотация. Автор статьи обращается к наследию представителей русского духовно-академического философского теизма XIX – нач. XX вв. и основоположников славянофильства. Предлагается проработка вопроса о взаимном влиянии и взаимной оценке славянофилов и академистов, а также попытка сравнительного анализа гносеологических воззрений русских мыслителей (на примере соотношения веры и разума). Автор приходит к выводу, что славянофилы, как и академисты, стремились к разработке учения о «верующем мышлении». Принцип «волящего разума», понятия «разумная воля», «живознание» и «цельное знание» сопоставимы с «верующим разумом» мыслителей академической школы, разрабатывавшими, как и славянофилы, православную концепцию веры и знания. И славянофилы, и православные академисты, акцентируя внимание на вопросе соотношения веры и разума, видели веру основанием мышления, соединяющим в себе различные элементы знания. Вера славянофилов воспринимается не как формальный когнитивный акт, а как глубинное неустрашимое начало, укоренённое в самом акте сознательной жизни. Как фундаментальный познавательный акт (неустрашимая открытость и активное доверие бытию) вера связывается с наивысшей её формой – религиозной верой. Автор также отмечает, что близость воззрений представителей двух направлений русской религиозно-философской мысли вовсе не означает, что между ними нет существенных различий.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, славянофильство, духовно-академический теизм, гносеология, вера, разум, истина

Natalia A. Senko

Spiritual and Academic Theism and Slavophilia: and Comparison of Religious and Philosophical Views

Abstract. The author of the article refers to the heritage of representatives of Russian spiritual and academic philosophical theism of the nineteenth and early twentieth centuries and to the founders of Slavophilia. Author presents the study of the issue of mutual influence and mutual evaluation of Slavophiles and academicians, as well as an attempt of the comparative analysis of Russian thinkers’ epistemological views (using the example of the correlation of faith and reason). The author comes to the conclusion that the Slavophiles, like academicians, aspired to develop the doctrine of “believing thinking”. The principle of “the willful mind”, the concepts of “reasonable will”, “leaving knowledge”, and “entire knowledge” is comparable to the “believing mind” of the thinkers of the academic school, who developed, as well as the Slavophiles, the Orthodox concept of faith and knowledge. Both Slavophiles and Orthodox academics, emphasizing the question of the relationship between faith and reason, saw faith as the foundation of thinking, combining various elements of knowledge. The faith of the Slavophiles is perceived not as a formal cognitive act, but as a deep, ineradicable principle rooted in the very act of conscious life. As a fundamental cognitive act (unremovable openness and active trust in being), faith is associated with its highest form – religious faith. The author also notes that the proximity of the views of the representatives of the two directions of Russian religious and philosophical thought does not at all mean that there are no significant differences between them.

Key words: S. Khomyakov, I.V. Kireevsky, Slavophilia, spiritual and academic theism, epistemology, faith, reason, and truth

Сенько Наталья Александровна – магистр социально-экономического образования, преподаватель Отдела международных отношений, обучения и тестирования по русскому языку как иностранному филиала ДВФУ в г. Уссурийске; 692508, Приморский край, г. Уссурийск, ул. Некрасова, д. 35; n.a.senko@mail.ru, senko.na@dvfu.ru

Natalia A. Senko – Master of Socio-Economics, Teacher at the Department of International Relations, Training and Testing of Russian as a Foreign Language at branch of the Far Eastern Federal University (FEFU) in Ussuriysk; 35 Nekrasova Str., Ussuriysk, Russia, 692508; n.a.senko@mail.ru, senko.na@dvfu.ru

Период XIX – нач. XX вв. считается классическим периодом русской философии. Это время духовного возрождения нашей страны (после Отечественной войны 1812 г.), время переоценки русскими мыслителями западной культуры и акцентирования внимания на создании собственной самобытной, преимущественно, религиозной философии, возвращающей нас к христианскому типу мышления. Именно в это время в русском интеллигентном обществе появляется новое направление русской мысли, получившее в дальнейшем название *славянофильство*.

Славянофильство представляло собой круг людей, интересующихся общественно-политическими и философскими вопросами, касающимися будущего развития России, её «народных основ». Справедливо замечание современного исследователя С.В. Пишуна по поводу того, что весь XIX век можно было бы охарактеризовать как век так называемого «славянофильствования», которое представляло собой некий определённый «строй души, особое время напряжения русского гения, русской учёности, мудрости» [Пишун, 1996, 101].

Стремление к созданию национальной русской философии, основанной на православных началах, отмечалось и со стороны представителей духовно-академической науки. В связи с чем, на наш взгляд, весьма интересной представляется проработка вопроса о взаимном влиянии и взаимной оценке славянофилов и академистов, а также попытка соотнесения гносеологических воззрений русских мыслителей двух направлений.

На становление мировоззрения представителей духовно-академической философии оказала влияние античная философская традиция. Так, например, В.Д. Кудрявцев-Платонов, как и Ф.А. Голубинский, ориентировался на Пифагора и Платона, при разработке моральной метафизики академисты проявляли интерес к философии Аристотеля. Большое значение на становление мировоззрения православных теистов оказало святоотеческое наследие Ирины Лионского, Оригена, Лактанция, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Григория Нисского.

Исследователи славянофильства в качестве источника их религиозных взглядов отмечают наследие следующих церковных мыслителей: автора «Слова о законе и благодати» митр. Илариона (XI в.), Максима Исповедника, Исаака Сирина, Нила Сорского, Паисия Величковского, Тихона Задонского и др¹. И.В. Киреевский в одном из писем к своему другу А.И. Кошелеву при разговоре об истории церкви советует обращаться к трудам Афанасия Великого, немецкого римско-католического богослова Йохана Адама Мёлера (Möhlér), Иоанна Златоуста, немецкого протестантского церковного историка Иоганна Августа Вильгельма Неандера (Neander) [Киреевский, 1911а, 257] и др.

Хотелось бы отметить и влияние на развитие русской религиозной мысли мировоззрений известного философа XVIII века Г.С. Сковороды. Владимир Эрн в произведении «Г.С. Сковорода. Жизнь и учение» отмечает черты духовного родства между Г.С. Сковородой и последующей русской мыслью. По мнению В. Эрн, Г. Сковорода является «тайным отцом» славянофильского направления. Акцентируя внимание на принципе «целостности духа» и принципе «сродности», характерном для славянофильства, русский философ замечает, что «всё дело славянофилов есть не что иное, как грандиозное применение ко всему русскому народу, ко всей русской истории того самого принципа сродности, который с таким сократическим упорством Сковорода прилагал в сфере индивидуальной по отношению к себе самому и ко всем, кто с ним приходил в соприкосновение» [Эрн, <https://www.litmir.me/br/?b=250742&p=48>].

Представитель Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) В.Н. Карпов также уделил Г.В. Сковороде особое внимание в своей работе «Введение в философию». Позже один из профессоров СПбДА П. Ласкеев в работе «Два проекта православно-христианской философии», опубликованной в 1898 году в журнале «Христианское чтение», предложил вниманию читателей сопоставление сочинения И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» и работы В.Н. Карпова «Введение в философию». В данном отношении вспоминаются слова из курсового сочинения А.Г. Томюка по поводу того, что В. Карпов «основательно потрудился в деле становления самобытной русской философии,

и притом такой, какой видели её русские философы – славянофилы А.С. Хомяков и И.В. Киреевский – их философские взгляды В. Карпов, собственно, и предвосхитил» [Томюк, 1993, 66].

Религиозно-философские воззрения А.С. Хомякова, И.В. Киреевского и многих других отечественных теистов строились в контексте полемики с представителями западноевропейской мысли. Особое внимание уделялось оценке философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга. Представители двух направлений русской мысли достаточно высоко оценивали труды немецких мыслителей, называя их *глубокомысленными философами* (Ф.А. Голубинский), *даровитыми деятелями науки* (В.Д. Кудрявцев-Платонов), людьми, *одарёнными блестящим остроумием* (А.С. Хомяков). Но даже несмотря на высокую оценку сочинений немецких философов, и академисты, и славянофилы подвергали критическому разбору учение немецких мыслителей. Так, А.С. Хомяков не принимал рационализм Гегеля с его бесконечным рядом противоречий, а профессор Московской духовной академии Ф.А. Голубинский при анализе сочинений И. Канта, отмечал, что он «все разрушил, и ничего не создал, не построил» [Голубинский, 1884, 65].

Стоит отметить, что в работах славянофилов, как и в трудах представителей духовно-академической философии, наблюдается попытка философского обоснования теистического воззрения на мир. Ниже мы попытаемся конспективно представить отношение к славянофильству со стороны представителей т.н. конфессионально-ориентированной мысли.

Прежде всего, в начале XIX в. со стороны таких видных деятелей, как Н.М. Карамзин, В.А. Жуковский, А.С. Пушкин, А.С. Хомяков, П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский проявляется особый интерес к личности митрополита Московского Филарета (Дроздова). Как отмечает А.И. Яковлев, посвятивший немало исследований жизни и творчеству московского владыки, святитель Филарет был идейно близок представителям русского образованного общества «в их творческом и деятельном подходе к синтезированию традиционных и современных начал в русской культуре» [Яковлев, 2004, 162].

Довольно близкие отношения установились между И.В. Киреевским и митрополитом Филаретом (Дроздовым), с благословения которого, собственно, и началось издание жития святого старца Паисия (Величковского). Святитель Филарет (Дроздов) после смерти духовного наставника семьи Киреевских о. Филарета (Новоспасского) взял семью Ивана Васильевича под своё духовное руководство. Киреевский неоднократно обращался за советами к московскому митрополиту, давал высокую оценку его проповедям: «Там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости» [Киреевский, 1911а, 258]. И.В. Киреевский принимал активное участие в издательской деятельности Оптиной пустыни, но работа его заключалась преимущественно в том, чтобы «держать корректуры, осуществлять связь с цензурой (духовным цензором изданий был протоиерей Фёдор Голубинский), типографией и с московским митрополитом Филаретом, покровительствующим оптинским изданиям» [Долгушин, 2009, 100].

Личность митр. Филарета (Дроздова) интересовала и другого представителя славянофильского направления – А.С. Хомякова, который, к слову сказать, являлся посетителем Московского Троицкого подворья. Благодаря проповедям митрополита, а также личным беседам с ним, А.С. Хомяков приступил к созданию богословского сочинения «Церковь одна».

Об отношении И.В. Киреевского и А.С. Хомякова к официальному богословию можно узнать исходя из их критики «Православно-догматического богословия» митрополита Макария (Булгакова). И.В. Киреевский, познакомившись с введением и первой частью богословия Макария, отметил, что, несмотря на «вещи драгоценные» в виде опровержения Filioque, труд русского богослова ему «очень не нравится, как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям несогласным с нашей церковью, – например о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства» [Киреевский, 1911а, 258].

А.С. Хомяков оказался более резким в своём отношении к применению православными теистами рассудочно-диалектического метода. О «Догматическом

богословии» Макария он отзывался следующим образом: «Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец, в самом пристрастии к словам латинским... Стыдно будет, если иностранцы примут такую жалкую дребедень за выражение нашего православного Богословия, хотя бы даже в современном его состоянии» [Хомяков, 1900а, 189]. Собственно, на «мертвенность», «сухость» и «безжизненность» догматического богословия Макария (Булгакова) указывал в своё время и прот. Георгий Флоровский².

Несмотря на близость мировоззрения славянофилов и мыслителей академической школы, учение славянофилов неоднократно подвергалось критике со стороны православных академистов³. Православные мыслители указывали на рационалистический характер сочинений И.В. Киреевского, обвиняли А.С. Хомякова в чрезмерном волюнтаризме и критиковали его за применение рационалистического подхода в своих богословских сочинениях, считая их близкими к протестантизму. Так, например, профессор Московской духовной академии М.М. Тареев считал религиозные воззрения А.С. Хомякова «сплошной фальсификацией христианского учения» и «образчиком протестантствующего произвола» [Тареев, 1917, 168–224], а профессор Киевской духовной академии П.И. Линицкий отмечал, в свою очередь, что учение Хомякова о церкви если и нельзя назвать протестантским, «то во всяком случае оно значительно приближается к протестантству» [Линицкий, 1882в, 286]. Тем не менее, один из преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии, П. Ласкеев, «открыто присоединился ко взглядам И.В. Киреевского, указав на противоположность рационалистического направления в духовно-академической философии» [Цвык, 2002, 279].

Так как русская религиозная философия базируется на мировоззренческих установках христианской культуры, которая сосредотачивается вокруг проблемы человека в его соотношении с Абсолютом, мы акцентируем внимание на проблеме соотношения веры и разума в соответствии с мировоззрением представителей духовно-академической философии и славянофильства.

Прежде всего, для понимания русской религиозной философии необходимо учесть многовековое развитие христианской гносеологии. Стоит отметить, что в целом христианская традиция стремилась к гармонизации веры и разума, однако вера воспринималась большинством христианских мыслителей как более фундаментальное явление в сравнении с «чистым» рациональным конструированием. Вера выступала началом, которое просвещает разум, обнаруживает его границы, его подлинное место в онтологии и гносеологии.

В то же время разум (логос) человека – это черта образа Бога, божественного Логоса. По мнению Климента Александрийского, «Логос – «энергия» Отца, посредник между Ним и миром, закон и разум всего сущего. Логос стоит вслед за Отцом, и чем дальше от Логоса, тем слабее связь с первоосновой бытия» [Столяров, 1995, 259]. Христианский апологет выводит тезис о гармонии веры и разума, отмечает бессмысленность противопоставления христианской веры и философии, подчёркивая, что «сама философия служит теологии» [Столяров, 1995, 258].

Славянофилы, в свою очередь, также неоднократно подчёркивали мысль о том, что движение к Богу возможно лишь через веру, которая должна одновременно и чувствоваться, и мыслиться человеком. С точки зрения славянофилов, православное понимание веры, прежде всего, основано на простоте сердца, на подлинной безусловной любви к Богу. Ещё Исаак Сирийский отмечал: «Под верою же разумею не основание общего всех исповедания, но оную мысленную силу, которая светом ума подкрепляет сердце и свидетельством совести возбуждает в душе великое упование на Бога, чтобы не заболела она от себе самой» [Исаак Сирийский, 1911, 188]. А преп. Максим Исповедник замечал, что «любящий Бога предпочитает ведение Бога всему сотворённому Им и непрестанно в любовном томлении устремляется к этому ведению» [Максим Исповедник, 2013, 14].

В соответствии с установками восточнохристианской традиции были представлены и гносеологические воззрения славянофилов. При решении проблемы веры и разума в философии религиозных мыслителей наблюдается их приверженность

холистическому подходу. Так, А.С. Хомяков отмечал, что вера есть «не то что верование или убеждение логическое, основанное на выводах», она – «акт всех сил разума», она «и мыслится и чувствуется вместе», «она не одно познание, но познание и жизнь» [Хомяков, 2013б, 426]. Для Хомякова вера – основной элемент в структуре целостного разума, наряду с волей и рассудком: «Разум точно так же не может сомневаться в своей творческой деятельности – воле, как и в своей отражательной восприимчивости – вере, или окончательном сознании – рассудке» [Хомяков, 2013б, 346]. Она характеризуется славянофилом как «зрячесть разума», то есть живое, целостное, непосредственное восприятие предмета, «живое знание», предшествующее воле и рассудку. Мыслитель предлагает рассматривать религиозную веру «как высшую ступень этой веры как живого знания вообще» и поскольку вера здесь выступает и как первичная, и как высшая форма деятельности разума, «религиозная жизнь человека оказывается определяющей для всех остальных сторон и форм его жизни и знания» [Антонов, 2013, 47]. Именно вера открывает разуму путь к жизни и бытию, она же понимается Хомяковым как «зрячесть разума». А.С. Хомяков представлял «цельное знание» как живое и свободное единство «смыслящей веры» и «воляющей разума» в благодати взаимной любви, осуществлённой в церкви.

Из представителей славянофильства особое внимание проблемам гносеологии уделяется в творчестве И.В. Киреевского. Центральным пунктом в религиозной философии И.В. Киреевского выступает учение о познании истины, которое он связывает с цельностью духа, считая, что «только в Божественной истине может быть живительная сила» [Киреевский, 2002б, 83]. По Киреевскому, познание истины есть дело всей жизни человека, отсюда – его стремление к обращению к наставлениям Святых Отцов. По поводу вопроса о соотношении веры и разума И.В. Киреевский отмечает, что для него вера, во-первых, – это не только знание, она есть «убеждение, связанное с жизнью <...>, определяющее поступки человека столько же своею непосредственною силою, сколько влиянием своим на постононие мысли, понятия, желания и чувства, часто не имеющие с нею видимого соприкосновения» [Киреевский, 2002б, 131]; во-вторых, она «передаётся более примером жизни и воли, чем словом» [Киреевский, 2002б, 131], простым изложением догматов, а не научным доказательством; в-третьих, она представляет собой «взор сердца к Богу» [Киреевский, 2002б, 290]; в-четвертых, вера – это «действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с Высшим миром, с Небом, с Божеством)» [Киреевский, 2002б, 287]. Гносеология Киреевского строится на внутреннем согласовании веры и разума, не на подчинении одного другому, а на умении «поднять мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другому» [Зеньковский, 2001, 219].

Представители духовно-академической философии, как и славянофилы, акцентировали внимание на проблеме соотношения веры и разума. По этому поводу профессор Санкт-Петербургской духовной академии Ф.Ф. Сидонский отмечал, что ум человека по своей природе не может безосновательно чему-либо доверять, и даже если им будет найдено «истинное откровение», он все равно будет испытывать его достоверность. Ум предстаёт перед нами «стоящим выше религии, выше Откровения» [Сидонский, 1833, 273–274]. Когда человек, узнав ближе Откровение, начинает жить в соответствии с заповедями, его ум становится покорным и пытается забыть все то, что ему было внушаемо природой, сливаясь с «велениями веры». Вера необходима уму так же, как и ум вере, так как он способствует её развитию и проясняет «наше человеческое сознание Божественного» [Сидонский, 1833, 278]. Ф.Ф. Сидонский отмечал, что ум не должен противоречить вере, он должен в итоге сойтись с ней. Хотелось бы также отметить, что в философии академика, как и в гносеологии славянофилов, наблюдается баланс веры и разума по принципу органической взаимодополнительности.

По мнению же представителя Киевской духовной академии П.И. Линицкого, знание есть свойство разума и не должно быть сомнений «в необходимости знания в области веры» [Линицкий, 1889а, 223]. Линицкий не исключает самостоятельного существования веры и разума, более того, он считает, что «разделение знания от веры признается необходимым для обеспечения свободы и самостоятельности

исследования» [Линицкий, 1889а, 239]. Православный теист считает, что вера и знание противоположны друг другу, но имеют некоторые общие черты: твёрдость и непоколебимость, наличие объекта, сомнения. Знание и вера необходимы друг другу, так как с помощью религиозной веры возвышается достоинство науки, а благодаря науке углубляется и очищается религиозная вера. Умозрительное Богословие, по мнению академика, должно выступать выражением в научной форме цельного образа христианской жизни и представлять собой «единство знания и веры» или веру в научной форме, подразумевающей под собой «не внешнее изложение, а внутренний строй мысли» [Линицкий, 1889б, 494].

Рассматривая вопрос о соотношении религиозной веры и научного знания, профессор Казанской духовной академии В.И. Несмелов отмечает, что они не могут противоречить друг другу, так как рассматривают мировое бытие с разных точек зрения. Несмелов отмечает различие между религиозной верой и научным знанием, которое сводится к следующему: научные знания создаются на основе данных опыта и представляют собой реальные факты, соответственно, могут быть эмпирически проверены и логически доказаны; суждения же религиозной веры «опираются лишь на субъективные потребности человеческого духа и относятся лишь к субъективным идеям ума», соответственно, суждения эти «могут быть только логически осмыслены и согласованы с фактическим содержанием научных познаний» [Несмелов, 1913, 25]. Знание представляет собой чувственно-воспринимаемое бытие, суждения о котором можно человеку доказать наглядным путём, вера же – невидимое бытие, невозможное для чувственно-наглядного созерцания. Согласно гносеологическим исследованиям В.И. Несмелова, можно сформулировать характерные особенности веры и знания, где вера является непосредственным интеллектуальным созерцанием бытия, а знание представляет собой чувственно-наглядное представление бытия. Если вера имеет своим предметом область трансцендентного бытия и представляет собой интуитивное познание трансцендентной реальности, то знание касается только эмпирической области мира явлений.

Заключение

Итак, на основании анализа произведений славянофилов и представителей духовно-академического теизма можно выделить некоторые важные аспекты:

1. Влияние святоотеческого наследия на становление религиозно-философского мировоззрения как академистов, так и славянофилов;
2. Неоднозначное отношение русских религиозных мыслителей к философии И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга и других немецких философов;
3. Взаимную полемику представителей двух направлений русской религиозной мысли: неприятие славянофилами рассудочно-диалектического метода Макария (Булгакова), резкая категоричная критика воззрений славянофилов со стороны академистов, выраженная в обвинении их в рационализме и волюнтаризме (М.М. Тареев, В.Ф. Певницкий); тем не менее, несмотря на критику религиозно-философского учения славянофилов со стороны академистов, некоторые авторы из духовных академий сочувствовали славянофилам, выступая, по сути, апологетами их учения (В.З. Завитневич);
4. Разработку проблемы соотношения веры и разума в гносеологии религиозных мыслителей.

Сопоставление гносеологических воззрений теистов показало, что славянофилы, как и академисты, стремились к разработке учения о «верующем мышлении». Принцип «волящего разума», понятия «разумная воля», «живознание» и «цельное знание» сопоставимы с «верующим разумом» мыслителей академической школы, разрабатывавшими, как и славянофилы, православную концепцию веры и знания. И славянофилы, и православные академисты, акцентируя внимание на вопросе соотношения веры и разума, видели веру основанием мышления, соединяющим в себе различные элементы знания. Вера славянофилов воспринимается не как формальный когнитивный акт, а как глубинное неустранимое начало, укоренённое в самом акте сознательной жизни. Как фундаментальный познавательный акт (неустранимая открытость и активное доверие бытию) вера связывается с наивысшей её формой – религиозной верой.

Близость воззрений представителей двух направлений русской религиозно-философской мысли вовсе не означает, что между ними нет существенных различий. Прежде всего, академистам не нравилось чрезмерное акцентирование внимания со стороны славянофилов на национальной теме, преувеличение ими различий между западной и русской цивилизациями. Представителей духовно-академического теизма, в отличие от славянофилов, больше привлекала схоластическая, а не диалектическая позиция, что, в свою очередь, и послужило, на наш взгляд, неким неадекватным инструментарием при оценке ими учения славянофилов. Кроме того, академисты не хотели принимать позицию славянофилов относительно «соборной» или «коллективной» души, так как духовно-академическая философия была настроена на признание истинности «психологического индивидуализма».

Религиозный мыслитель В.В. Зеньковский подчёркивает, что именно со стороны И.В. Киреевского и А.С. Хомякова был впервые намечен самостоятельный православный подход к темам гносеологии. Несмотря на критику философии славянофилов со стороны православных академистов, В.В. Зеньковский рассматривает гносеологию А.С. Хомякова как «бесспорно, большой ценный вклад» в развитие «философского умозрения в России» [Зеньковский, 2001, 199] и называет его христианским философом, «ибо он исходил из христианства» [Зеньковский, 2001, 186]. В ещё большей степени «христианским философом» В.В. Зеньковский считает И.В. Киреевского, так как, по мнению учёного, «он был подлинным философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума, но понятие разума, как органа познания, у него всецело определялось тем углубленным его пониманием, какое сложилось в христианстве» [Зеньковский, 2001, 210].

Библиографический список

1. Антонов, К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала века / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 360 с.
2. Голубинский, Ф.А. Лекции философии / Ф.А. Голубинский. – М., 1884. – Выпуск 1. – 173 с.
3. Долгушин, Д.В. В.А. Жуковский и И.В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма / Д.В. Долгушин. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 352 с.
4. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
5. Исаак Сирин, прп. Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христолюбивого града Ниневи. Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сирин. – Сергиев Посад, 1911. – 447 с.
6. Киреевский, И.В. Полное собрание сочинений / И.В. Киреевский. – М., 1911. – Т. 2. – 296 с.
7. Киреевский, И.В. Разум на пути к истине / И.В. Киреевский. – М.: Правило веры, 2002. – 780 с.
8. Линицкий, П.И. Вера и знание / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1889. – № 6. – С. 217–239.
9. Линицкий, П.И. Как возможно единство веры и знания? / П.И. Линицкий // Вера и разум. – 1889. – № 12. – Кн. 2. – С. 469–494.
10. Линицкий, П.И. Славянофильство и либерализм / П.И. Линицкий // ТКДА. – 1882. – № 3. – Т. 1. – С. 202–232.
11. Максим Исповедник, прп. Главы о любви / Преподобный Максим исповедник; пер. и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Сибирская Благовонница, 2013. – 256 с.
12. Несмелов, В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии / В.И. Несмелов. – Казань, 1913. – 120 с.
13. Пишун, С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – М.: «Прометей», 1996. – 431 с.
14. Сидонский, Ф.Ф. Введение в науку философии / Ф.Ф. Сидонский. – СПб: Тип. К. Вингебера, 1833. – С. 273–274.
15. Столяров, А.А. Патристика / А.А. Столяров // История философии: Запад–Россия–Восток (Книга первая. Философия древности и средневековья). – М.: Греко-латинский кабинет, 1995. – 480 с.
16. Тареев, М.М. Новое богословие / М.М. Тареев // Богословский вестник. – 1917. – № 8/9. – Т. 2. – С. 168–224.
17. Томюк, А.Г. В.Н. Карпов и русская духовно-академическая философия XIX века / А.Г. Томюк // Христианское чтение. – 1993. – № 8. – С. 55–68.

18. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений / А.С. Хомяков. – Т. 8. – М., 1900.
19. Хомяков, А.С. Философские и богословские произведения / А.С. Хомяков / общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Попова. – М.: Книжный Клуб Книговек, 2013. – 592 с.
20. Цвык, И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. (историко-философский анализ): дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 / И.В. Цвык; РУДН. – Москва, 2002. – 373 с.
21. Эрн, В. Г.С. Скворода. Жизнь и учение [Электронный ресурс] / В. Эрн. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=250742&p=48> (дата обращения: 20.03.2018).
22. Яковлев, А.И. Святитель Филарет (Дроздов) и развитие русской национальной культуры в первой половине XIX века / А.И. Яковлев // Филаретовский альманах. – 2004. – № 1. – С. 144–199.

Текст поступил в редакцию 02.02.2018 г.

¹ См. работы: Благова, Т.И. Родоначальники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский / Т.И. Благова. – М., 1995. – С. 140–141; Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – С. 185; Иером. Василий (Саяпин), Шарипов, А.М. Иван Васильевич Киреевский: Возвращение к истокам / иером. Василий (Саяпин), А.М. Шарипов. – М.: Издательство Главархива Москвы, – 2006. – С. 97–122; Антонов, К.М. Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект / К.М. Антонов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – С. 182; Концевич, И.М. Стяжание Духа Святого / И.М. Концевич. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 434–444.

² Об отношении прот. Г. Флоровского, Г.П. Федотова, Н. Кусакова к догматическому богословию Макария (Булгакова) см.: Мезенцев, И.В. Влияние римо-католицизма на становление русской духовно-академической философии в дореволюционный период в оценке православных мыслителей / И.В. Мезенцев // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2015. – №1. – С.117–129.

³ См. Сенько, Н.А. Учение славянофилов в интерпретации представителей духовно-академического тейзма / Н.А. Сенько // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С.138–148.

References

1. Antonov K.M. *Filosofia religii v russkoi metafizike XIX – nachala veka* [Philosophy of Religion in Russian Metaphysics of XIX – the beginning of XX century]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2013, 360 p. (in Russian).
2. Golubinskii F.A. *Lektsii filosofii* [Lectures of Philosophy]. Vol. 1. Moscow, 1884 (in Russian).
3. Dolgushin D.V. *V.A. Zhukovskii i I.V. Kireevskii: Iz istorii religioznykh iskanii russkogo romantizma* [V.A. Zhukovsky and I.V. Kireevskii. From the History of Religious Quest of Russian Romanticism]. Moscow, 2009, 352 p. (in Russian).
4. Zenkovskii V.V. *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet, 2001, 880 p. (in Russian).
5. Isaac the Syrian. *Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Avvy Isaaka Sirianina, podvizhnika i otshelnika, byvshego episkopom khristoliubivogo grada Ninevii. Slova podvizhnicheskoe* [Works of Our Holy Father Abba Isaac the Syrian, the Devotee and the Hermit Who Was the Bishop of a Pious City of Nineveh. The Words of the Devotee]. Sergiev Posad, 1911 (in Russian).
6. Kireevskii I.V. *Polnoe sobranie sochinenii* [Completed Collection of Works]. Vol. 2. Moscow, 1911 (in Russian).
7. Kireevskii I.V. *Razum na puti k istine* [Mind on the Way to the Truth]. Moscow: Pravilo very, 2002, 780 p. (in Russian).
8. Litskii P.I. *Vera i razum* [Faith and Knowledge]. 1889, no. 6, pp. 217–239 (in Russian).
9. Litskii P.I. *Vera i razum* [Faith and Knowledge]. 1889, no.12, pp. 469–494 (in Russian).
10. Litskii P.I. *Trudy Kievskoi duhovnoi akademii* [Proceedings of Kyiv Spiritual Academy]. 1882, no. 3, pp. 202–232 (in Russian).
11. Maximus the Confessor. *Glavy o liubvi* [Chapters on Love]. Moscow: Sibirskaiia Blagovonnitsa, 2013, 256 p. (in Russian).
12. Nesmelov V.I. *Vera i znanie s tochki zreniia gnoseologii* [Faith and Knowledge from Epistemology's Point of View]. Kazan, 1913 (in Russian).
13. Pishun S.V. *Pravoslavnaia personologiya i dukhovno-akademicheskaya filosofiya XIX veka* [Orthodox Personology and Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century]. Moscow: «Prometei», 1996, 431 p. (in Russian).
14. Sidonskii F.F. *Vvedenie v nauku filosofii* [Introduction to the Science of Philosophy]. St. Petersburg: Tip. K. Vinigera, 1833 (in Russian).
15. Stoliarov A.A. *Istoriia filosofii: Zapad-Rossia-Vostok (Kniga pervaya. Filosofiya drevnosti i srednevekovia)* [History of Philosophy: West-Russia-East (Book 1. Philosophy of Antiquity and the Middle Ages)]. Moscow: Greko-latinskii kabinet, 1995, 480 p. (in Russian).
16. Tareev M.M. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Bulletin]. 1917, no. 8/9, pp. 168–224 (in Russian).

17. Tomiuk A.G. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 199, no. 8, pp. 55–68 (in Russian).
18. Khomiakov A.S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Completed Collection of Works]. Vol. 8. Moscow, 1900 (in Russian).
19. Khomiakov A.S. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniia* [Philosophical and Theological Works]. Moscow: Knizhnyi Klub Knigovek, 2013, 592 p. (in Russian).
20. Tsvyk I.V. *Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii XIX v. (istoriko-filosofskii analiz). Diss. doct. filos. nauk* [Spiritual and Academic Philosophy in Russia of the 19th Century (Historical and Philosophical Analysis). Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, 2002, 373 p. (in Russian).
21. Ern V. *G.S. Skovoroda. Zhizn i uchenie* [G.S. Skovoroda. Life and Teaching]. Available at: <https://www.litmir.me/br/?b=250742&p=48> (accessed March 20, 2018) (in Russian).
22. Iakovlev A.I. *Filaretovskii almanakh* [Philaret's Almanac]. 2004, no. 1, pp. 144–199 (in Russian).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.104-109

Зубковская А.А.



Религиозная философия постмодернизма о секуляризации и «постхристианской религиозности»

Аннотация. Статья посвящена осмыслению феноменов секуляризации и «постхристианской религиозности» в постмодернистской религиозной философии. На материале сочинений известного постмодернистского философа Ж. Делеза в соавторстве с Ф. Гваттари, а также представителей современного теологического движения деконструктивистской теологии или «а/теологии» К. Рашке и М. Тейлора, рассматривается проблема преодоления бинарной оппозиции понятий «религиозное» и «секулярное» в рамках постмодернистского понимания феномена секуляризации как этапа эволюции религии. Особое внимание уделяется постмодернистской критике общественно-политического положения христианства

как социального института, включённого в государственно-правовой механизм осуществления социального бытия в контексте ацентрической установки постмодернизма. В статье также описывается «номадическая» модель «постхристианской религиозности» и даётся оценка методологическим возможностям семиотики для изучения религиозных символов в современном обществе. Автор отмечает, что проблема семиотического потенциала религии и генеалогии религиозных знаков в современной культуре сохраняет актуальность и предлагает поставить вопрос о методологических возможностях семиотики в изучении современных религиозных феноменов не только внеинституционального характера, но и традиционных религиозных систем.

Ключевые слова: секуляризация, религия, постмодернизм, постхристианская религиозность, нонадизм, семиотика религии

Anastasia A. Zubkovskaya

Religious Philosophy of Postmodernism on Secularization and "Post-Christian Religiosity"

Abstract. The article deals with the phenomena of secularization and "post-Christian religiosity" in postmodern religious philosophy. Basing on the works of a famous postmodernist philosopher G. Deleuze in co-authorship with F. Guattari, as well as on writings of theorists of postmodern deconstructive theological project named "a/theology" C. Raschke and M. Taylor, author discusses the problem of overcoming the binary opposition of the concepts "religious" and "secular" in the framework of the postmodern understanding the phenomenon of secularization as a stage in the process of evolution of religion. Special attention is paid to the postmodern critique of the socio-political status of Christianity as a social institution, included in the state-oriented mechanism of implementation of the social being in the context of acentric installation of postmodernism. The article also describes the "nomadic" model of "post-Christian religiosity" and assesses methodological possibilities of semiotics for the study of religious symbols in modern society. The author points out that the problem of the semiotic potential of religion and the genealogy of religious signs in modern culture remains relevant and proposes to raise the question of the methodological possibilities of semiotics in studying contemporary religious phenomena not only of an extra-institutional nature but also of traditional religious systems.

Key words: secularization, religion, postmodernism, post-Christian religiosity, nomadism, semiotics of religion

Зубковская Анастасия Александровна – магистрант 2 курса по направлению «Религиоведение» Санкт-Петербургского государственного университета; 190034, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9; zubkovskaya_a@mail.ru

Anastasia A. Zubkovskaya – Second-year Master's degree student (Religious Studies) at Saint Petersburg State University; 7–9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, Russia, 190034; zubkovskaya_a@mail.ru

Проблема секуляризации до сих пор является одной из животрепещущих тем социологического, теологического и даже философского дискурса современности. За последние десятилетия термин «секуляризация» приобрёл широкий спектр смысловых оттенков и определений. Для раскрытия проблематики настоящей статьи наиболее целесообразным видится следующий набор смысловых вариаций этого понятия: во-первых, определение «секуляризации» как процесса отделения религии от государственных структур; во-вторых, понимание этого феномена как культурно-символического процесса автономизации религии в общественном пространстве, её обособление от других социальных институтов; в-третьих, трансформация религиозного мировоззрения членов общества в сторону уменьшения значимости теологических категорий или избавления от них.

Похожая систематизация была предложена известным американским социологом религии Питером Бергером (1929–2017) в книге «Священная завеса: элементы социологической теории религии» (1967). В этой работе он выделил два «уровня» секуляризации, указывая, во-первых, на государственно-институциональный смысл этого феномена, во-вторых, на культурно-символическую роль рассматриваемого процесса. По его мнению, на первом уровне «секуляризация проявляется в эмансипации христианских региональных церквей, находившихся под контролем или влиянием региональных властей» [Berger, 1967, 107]. Соответственно, на втором уровне «секуляризация влияет на всю совокупность культурной жизни и мышления и может выражаться в упадке религиозной составляющей в искусстве, философии, литературе, и, что самое главное, в подъёме науки как автономного, светского взгляда на мир» [Berger, 1967, 107].

Общепризнанным является тот факт, что рассмотрение процесса секуляризации предполагает теоретическое противопоставление понятий «религиозное» и «секулярное», так как автономизация религии в рассматриваемом процессе вместе с тем предполагает её альтеризацию по отношению к другим социальным институтам, маркируемым как «светские». В рамках постмодернизма такая артикуляция бинаризма подвергается разрушительной критике в связи с антииерархическими, антиструктуралистскими, антиэссенциалистскими и ацентрическими мировоззренческими установками постмодернизма.

Обращаясь к термину «постмодернизм», необходимо отметить его неоднозначность и смысловую дисперсность в интеллектуальной истории. Изначально этот термин был связан с обозначением определённых течений и мотивов в искусстве, архитектуре и литературе во второй половине XX века. Приблизительно с 1970-х годов понятие «постмодернизм» выходит за рамки интеллектуального движения в искусствоведении и приобретает философские и культурные коннотации в связи с публикацией работы французского мыслителя Жана Франсуа Лиотара (1924–1998) «Состояние постмодерна» (1979). В этой книге философ применил понятие «постмодерн» к философской оценке состояния культуры, определяемой в широком смысле как целый комплекс результатов человеческой активности. По мнению Лиотара, «постмодерн» означает всеобъемлющую культурную трансформацию, поворот от «модернистских» принципов рациональности, научно-технического прогресса, гуманизма к осуществлению «языковых игр».

Как указывает популярный исследователь постмодернизма И. Ильин, философское осмысление феномена «постмодерна» привело к тому, что это понятие стало «осмысляться как выражение духа времени во всех сферах человеческой деятельности» [Ильин, 1998, 12]. Можно сказать, что постмодернизм как ведущее течение в западноевропейской интеллектуальной истории в соединении с постструктуралистским направлением гуманитарной мысли спровоцировал оформление специфического мировоззрения, названного впоследствии «постмодернистской чувствительностью». В определение последнего понятия можно включить такие аспекты, как: неуверенность в эпистемологических способностях субъекта, недоверие к метафизическим понятиям, иронический настрой по отношению к культуре, радикальный релятивизм, отказ от здравого смысла, снижение различий между массовой и элитарной культурой, субъективизм, несистематичность, отвержение регулятивных и топологических принципов центризма, структурности, иерархичности, критика

бинарных оппозиций и т.д. Особую черту постмодернистской мысли составляет критический настрой по отношению к западноевропейской культурной традиции, в том числе её конститутивным элементам, которые в постмодернизме обозначены химерическим термином «онто-тео-телео-фало-фоно-логоцентризм».

С точки зрения постмодернистских теоретиков, идея об иерархически централизованном порядке бытия, продиктованная западноевропейской формой мышления, должна быть переосмыслена. Этому представлению постмодернизм противопоставляет понятия «хаосмос», «ацентризм», «лиминальность», «ризом», «номадизм». В философском творчестве французского теоретика постмодернизма Жюльена Делеза (1925–1995) ацентрическая установка разработана с особой тщательностью в связи с его леворадикальными политическими взглядами. Согласно Ж. Делезу, теоретической модели иерархического порядка с выделением центра соответствует государственная организация социального бытия. По его мнению, модель государства представляет собой оседлую структуру, организованную согласно закону (логосу) и заключённую в параметр бинарной оппозиции «центр-периферия», где государство конституируется как центр через периферийное положение своих социальных институтов. Такой политической модели Делез противопоставляет «номадический» идеальный тип, соответствующий кочевому способу социального устройства, коррелирующий с племенной культурой. «Номадическая» модель, согласно этой концепции, определяется такими характеристиками, как топологическая и регулятивная открытость, децентрализованность, деиерархизованность, децентрированность, нестабильность, текучесть, неустойчивость.

В более широком смысле «номадическая» модель, предложенная Делезом, отвечает требованиям постмодернистской онтологизации семиотических и лингвистических элементов. Отметим, что в рамках постмодернизма реальность осмысливается как саморегуляция знаков, которые указывают не на эмпирический референт, а на другой знак, вследствие чего традиционная рациональная схема знака и его значения в постмодернизме нивелируется. Социокультурное бытие человека, таким образом, предстаёт как «кочевое» пребывание семиотических компонентов или, с другой стороны, их хаотическая «ризоморфная» взаимосвязь. В терминологии постмодернизма семиотическая насыщенность бытия обозначается как «гиперреальность».

Возвращаясь к анализу делезовской концепции номадологии, отметим, что большое внимание в ней уделяется религиозной проблематике. В контексте противопоставления теоретических моделей «государства» и «кочевой культуры» Делез постулирует, что «религия – это деталь аппарата Государства» [Делез, Гваттари, 2010, 644]. Согласно автору номадологической концепции, христианство «неотделимо от имперского правового государства, поскольку оно содействовало идеалу осёдлости и обращалось скорее к мигрирующим компонентам, нежели к номадическим» [Там же, 644]. Логика этой концепции заставляет автора противопоставить «государственную религию» и «номадическую культуру» как два противоборствующих элемента. При этом необходимо отметить, что Делез, формулируя тезис о «государственной религии», в первую очередь имеет в виду социально-политическое положение христианства в западноевропейской культуре как общественного института, встроенного в систему государственного устройства.

Вместе с тем, автор концепции отмечает, что религия может выступать, с одной стороны, как «государственная структура», а с другой – в статусе «номадизма». По словам Делеза, «религия мобилизует и высвобождает колоссальный запас номадизма или абсолютной детерриториализации, [поскольку] оборачивает против формы Государства свою мечту об абсолютном Государстве» [Там же, 646]. Кроме того, философ утверждает, что «подлинная сущность» религии, особенно христианства, заключается в её «номадическом» характере и способности автономного существования, противопоставленного государственной организации. В предложенной Делезом теоретической модели религии превалирует понимание «ризоморфного» характера взаимосвязи религиозных символов и знаков, что, по мнению автора концепции, и является «сущностью» религии. В этой ситуации номадологическая программа Ж. Делеза предполагает разделение государства и религии, что соответствует определению секуляризации, приведённому нами в начале статьи.

Взгляды Ж. Делеза по исследуемому вопросу были последовательно развиты представителями постмодернистской теологии (называемой также «деконструктивистской», «а/теологией», «теологией смерти теологии»), современными американскими мыслителями Карлом Рашке (р. 1944) и Марком Тейлором (р. 1945). В книге «После Бога» (2007) М. Тейлор пишет, что «религия и секулярность не противоположны друг другу, напротив, западный секуляризм является религиозным феноменом» [Taylor, 2007, 132]. Желая избежать бинарной оппозиции «религиозного» и «секулярного», автор включает феномены первого и второго в единое пространство, называемое им «сетевой культурной системой» (networking culture system). По мнению М. Тейлора и К. Рашке, обозначенная культурно-семиотическая среда действует согласно «номадической» модели, описанной Делезом, и все семиотические компоненты, включённые в это пространство, абсолютно «ризоморфны», то есть взаимосвязаны друг с другом без выстраивания определённым образом структурированной иерархии.

К. Рашке критикует все устоявшиеся определения религии, отмечая, что она «не является “формой” или “культурной формацией”, не выражает ни “сущность”, ни общую характеристику какого-либо феномена» [Raschke, 2012, 5]. По его мнению, в «обществе постмодерна» прежнее осмысление религии как культурной формы и её соответствующее общественно-политическое положение в качестве социального института аннигилируется, а взамен предлагается открытие её семиотического потенциала. Рашке пишет, что «потеря» религией своей прежней «территории» и переход в «номадическое» состояние могут быть описаны термином «детерриториализация» в делезовском смысле. С точки зрения представителей постмодернистской теологии, религия в «обществе постмодерна» «рассеяна» внутри культурной системы таким образом, что если предпринять семиотический анализ современной культуры, то можно обнаружить массу религиозных знаков. В этом плане К. Рашке предлагает идею «семиотической революции» в религиоведении, которая заключается в генеалогии религиозного символизма в современной культуре.

Объединяя понятия «религиозного» и «секулярного» в единое смысловое пространство, теоретики постмодернизма говорят о том, что секуляризация должна пониматься как собственно религиозный процесс, своего рода переходный этап в эволюции религии, который трансформирует институциональную форму «государственной религии» в «номадическую» модель «постхристианской религиозности». Кроме того, авторы концепции ссылаются на Ж. Делеза, говоря о том, что «постхристианская религиозность» должна следовать по пути «мутации и адаптации» христианского вероучения в сторону атеистического мировоззрения, поскольку «в обществе постмодерна нет более нужды верить в Бога <...> теология теперь – наука о несуществующих сущностях, а божественное и антибожественное, Христос и Антихрист, лишь оживляют язык» [Делез, 1998, 367].

М. Тейлор использует историософскую концепцию средневекового итальянского монаха Иохима Флорского для того, чтобы описать смену «религиозных эпох» с теологической точки зрения. Согласно этой концепции, «религиозное сознание» человечества проходит три «состояния мира», соответствующие лицам христианской Троицы, то есть «эру Отца», «эру Сына» и «эру Святого Духа». По мнению М. Тейлора, если иудаизм соответствует «эре Отца», а христианство можно соотнести с «эрой Сына», то секуляризация, то есть переход к «постхристианской религиозности» знаменует собой открытие постмодернистской «эры Духа». Он пишет, что «эра Духа» разрушает прежний институциональный порядок, завершает эволюцию теизма: «Только третий период является абсолютным, однако он не авторитарен, а автономен. Внутри каждого человека обнаруживается божественный Дух <...> Тогда авторитет и власть церкви разрушаются» [Taylor, 2007, 47].

Подводя итог рассмотрению постмодернистской религиозно-философской концепции секуляризации и «постхристианской религиозности», отметим, что в представленной конфигурации идей наблюдается тенденция актуализации внеинституционального типа религиозности, «маргинализации» и «приватизации» религии. Для XXI столетия этот взгляд не отличается новизной, поскольку соответствует «идеалу духовности», воплощённому, например, в движениях «Нью Эйдж» во

второй половине XX века, как раз во время расцвета постмодернистских философских идей. Можно сказать, что в целом религиозно-философские идеи постмодернизма и концепции рассмотренного теологического проекта представляют исторический интерес, поэтому идеи «а/теологии» заслуживают внимания только в контексте истории теологических движений в США во второй половине XX века. Однако, несмотря на это, проблема семиотического потенциала религии и генеалогии религиозных знаков в современной культуре, на наш взгляд, сохраняет актуальность. В этой связи, переходя от религиозно-философской рефлексии постмодернизма к проблемам научно-исследовательских ориентиров и отодвигая в сторону мировоззренческие установки рассмотренных концепций, можно поставить вопрос о методологических возможностях семиотики в изучении современных религиозных феноменов не только внеинституционального характера, но и традиционных религиозных систем.

Библиографический список

1. Андерсон, П. Истоки постмодерна / П. Андерсон; пер. с англ. А. Аполлонова под редакцией М. Маяцкого. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. – 250 с.
2. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 320 с.
3. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез; пер. с фр. – М.: Раритет, 1998. – 480 с.
4. Делез, Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010. – 474 с.
5. Ильин, И.П. Постмодернизм: от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
6. Лиотар, Ж.Ф. Состояние постмодерна / Ж.Ф. Лиотар; пер. с фр. – СПб.: Алетея, 2013. – 160 с.
7. Хаустов, Д.С. Лекции по философии постмодерна / Д.С. Хаустов. – М.: РИПОЛ классик, 2018. – 287 с.
8. Шишков, А.М. Историческая концепция Иохима Флорского / А.М. Шишков // Средневековая интеллектуальная культура. – М.: Издатель Савин С.А., 2003. – С. 188–195.
9. Щипкова, Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века / Т.А. Щипкова // Религиоведение. – 2004. – № 2. – С. 80–92.
10. Berger, P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion / P. Berger. – New York: Doubleday, 1969. – 229 p.
11. Grigg, R. Language as Divine Milieu: Mark Taylor and Deconstruction / R. Grigg // Gods After God. An Introduction to Contemporary Radical Theologies. – Albany: State University of New York Press, 2006. – P. 25–37.
12. Macquarrie, J. Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology / J. Macquarrie // International Journal for Philosophy of Religion. – 2001. – Vol. 50. – № 1/3. – P. 9–28.
13. Nuyen, A. Postmodern Theology and Postmodern Philosophy / A. Nuyen // International Journal for Philosophy of Religion. – 1991. – Vol. 30. – № 2. – P. 65–76.
14. Raschke, C. Postmodernism and the Revolution in Religious Theory: Toward a Semiotics of the Event / C. Raschke. – University of Virginia Press, 2012. – 248 p.
15. Raschke, C. The End of Theology and the Event of Truth: an Introduction / C. Raschke // Journal for Cultural and Religious Theory. – 2017. – № 16/3. – P. 260–270.
16. Raschke, C. Derrida and the Return of Religion: Religious Theory After Postmodernism / C. Raschke // Journal for Cultural and Religious Theory. – 2005. – Vol. 6. – № 2. – P. 1–16.
17. Taylor, M. After God / M. Taylor. – Chicago: University of Chicago Press, 2007. – 464 p.
18. Taylor, M. Erring: A Postmodern A/Theology / M. Taylor. – Chicago: University of Chicago Press, 1984. – 219 p.
19. Vanhoozer, K. Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge of God / K. Vanhoozer // The Cambridge Companion on Postmodern Theology. – Cambridge University Press, 2003. – P. 3–26.
20. Ward, G. Deconstructive Theology / G. Ward // The Cambridge Companion on Postmodern Theology. – Cambridge University Press, 2003. – P. 76–92.

Текст поступил в редакцию 10.03.2018 г.

References

1. Anderson P. *The Origins of Postmodernity*. London: Verso, 1998, 153 p. (Russ. ed.: Anderson P. *Istoki postmoderna*. Moscow: Izdatel'skij dom «Territorija budushhego», 2011, 250 p.).
2. Baudrillard J. *Simulacres et simulation*. Paris, Galilée, 1981, 240 p. (Russ. ed.: Bodrijar Zh. *Simuljakry i simuljacija*. Moscow: RIPOL klassik, 2017, 320 p.).
3. Deleuze, G. *Logique du Sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, 392 p. (Russ. ed.: Delez Zh. *Logika smysla*. Moscow: Raritet, 1998, 480 p.).
4. Deleuze G., Guattari F. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrenie*. Paris: Éditions de Minuit, 1980, 645 p. (Russ. ed.: Delez Zh., Gvattari F. *Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija*. Ekaterinburg: U-Faktoriya, Moscow: Astrel', 2010, 474 p.).
5. Il'in I.P. *Postmodernizm: ot istokov do konca stoletija. Jevoljucija nauchnogo mifa* [Postmodernism: From the Origins to the End of the Century. The Evolution of Scientific Myth]. Moscow: Intrada, 1998, 255 p. (in Russian).
6. Lyotard J.-F. *La Condition Postmoderne*. Paris: Éditions de Minuit, 1979, 108 p. (Russ. ed.: Liotar Zh.F. *Sostojanie postmoderna*. St. Petersburg: Aleteja, 2013, 160 p.).
7. Haustov D.S. *Lekcii po filosofii postmoderna* [Lectures on the Philosophy of Postmodern]. Moscow: RIPOL klassik, 2018, 287 p. (in Russian).
8. Shishkov A.M. *Srednevekovaja intellektual'naja kul'tura* [Medieval Intellectual Culture]. Moscow: Izdatel' Savin S.A., 2003, pp. 188–195 (in Russian).
9. Shhipkova T.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2004, no. 2, pp. 80–92 (in Russian).
10. Berger P. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1969, 229 p. (in English).
11. Grigg R. *Gods after God. An Introduction to Contemporary Radical Theologies*. Albany: State University of New York Press, 2006, pp. 25–37 (in English).
12. Macquarrie J. *International Journal for Philosophy of Religion*. 2001, vol. 50, no. 1/3, pp. 9–28 (in English).
13. Nuyen, A. *International Journal for Philosophy of Religion*. 1991, vol. 30, no. 2, pp. 65–76 (in English).
14. Raschke C. *Postmodernism and the Revolution in Religious Theory: Toward a Semiotics of the Event*. University of Virginia Press, 2012, 248 p. (in English).
15. Raschke C. *Journal for Cultural and Religious Theory*. 2017, no. 16/3, pp. 260–270 (in English).
16. Raschke C. *Journal for Cultural and Religious Theory*. 2005, vol. 6, no. 2, pp. 1–16 (in English).
17. Taylor M. *After God*. Chicago: University of Chicago Press, 2007, 464 p. (in English).
18. Taylor M. *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, 219 p. (in English).
19. Vanhoozer K. *The Cambridge Companion on Postmodern Theology*. Cambridge University Press, 2003, pp. 3–26 (in English).
20. Ward G. *The Cambridge Companion on Postmodern Theology*. Cambridge University Press, 2003, pp. 76–92 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.110-116

Слепцова В.В.



Основные элементы теории М.М. Каплана

Аннотация. В статье анализируются основные идеи, составляющие философско-теологическую концепцию Мордехая Менахема Каплана, основателя реконструктивизма. Подробно рассматривая три конституирующие идеи – идея бога, идея Торы и идея Израиля, а также две дополнительные – понятие сверхъестественного и понятие откровения, автор обнаруживает, что они переосмысливаются Капланом в духе натурализма и прагматизма. В связи с этим каждая из обозначенных идей приобретает новое звучание. Каплан отвергает классическое понимание Торы как *Tora min hashamaim*, Израиля как богоизбранного народа, пересматривает идею бога. Однако попытка реконструкции иудаизма в соответствии с требованиями времени порождает свои

противоречия внутри концепции: отождествление бога с упорядоченной Вселенной и, вместе с тем, постулирование его инаковости; акцент на важности эмоциональной связи с божеством и отрицание возможности подобного взаимодействия; потенциально безграничная возможность рационального постижения мира и признание существования нерационального знания.

Ключевые слова: идея бога, Израиль, иудаизм, М.М. Каплан, натурализм, реконструктивизм, Тора, транснатурализм, философия современного иудаизма

Valeriya V. Sleptsova

Basic Elements of the Theory of M.M. Kaplan

Abstract. The paper analyzes three basic elements of M.M. Kaplan's conception. He was the founder of the Reconstructionist Judaism, which is an influence movement of modern Jewish thought. Examining in detail the three constitutive ideas – the idea of God, the idea of the Torah and the idea of Israel as well as the concept of supernatural and the concept of revelation, the author discovers that they are reinterpreted by Kaplan in the spirit of naturalism and pragmatism. In this regard, each of these ideas acquires a new sound. Kaplan rejects the classical understanding of the Torah as *Tora min hashamaim*, Israel as God's chosen people, he also revises the idea of God. However, the attempt to reconstruct Judaism in accordance with the requirements of the time generates contradictions within the concept: the identification of God with an ordered universe and, at the same time, the postulation of his otherness; emphasis on the importance of the emotional connection with the deity and the denial of the possibility of such interaction; potentially unlimited possibility of rational comprehension of the world and recognition of the existence of irrational knowledge.

Key words: idea of God, Israel, Judaism, M.M. Kaplan, naturalism, Reconstructionism, Tora, transnaturalism, philosophy of modern Judaism

Слепцова Валерия Валерьевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии и религиоведения Института философии РАН; 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; leka.nasonova@gmail.com

Valeriya V. Sleptsova – PhD (Philosophy), Research Fellow at RAS Institute of Philosophy; 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; leka.nasonova@gmail.com

Мордехай Менахем Каплан (Mordecai Menahem Kaplan, 1881–1983) – один из наиболее оригинальных и значимых представителей еврейской мысли 20 века¹. Он является создателем и идейным вдохновителем реконструктивизма (Reconstructionism или Reconstructionist Judaism) – движения, переосмысливавшего место, роль и будущее иудаизма в современном мире с теологической, философской и социологической позиций.

В последние годы на русском языке вышло несколько интересных и содержательных статей, посвящённых теологии и философии М. Каплана². В них исследуются философские источники, повлиявшие на становление идей этого мыслителя, а также основные положения его концепции в отношении бога. Мы, однако, хотели бы заметить, что существуют и другие не менее значимые элементы, составляющие концепцию Каплана: идея Израиля и идея Торы [Samuelson, 1989, 273]. И если понимание бога у Каплана было рассмотрено основательно, то остальным составляющим его системы ещё не было уделено достаточного внимания. Но без этого довольно сложно составить представление о концепции в её целостности.

По мысли Каплана, до начала XIX века иудаизм воспринимался его носителями в качестве привилегии, а после – как тяжкий груз. Подобная смена отношения иллюстрирует наметившийся в иудаизме кризис, становящийся со временем все более глубоким. Причины его коренятся в эпохе Просвещения, которая, с одной стороны, сместила акценты с заботы о благополучном существовании души после смерти на улучшение посюстороннего существования: «Отныне человеческое избавление³ отождествлялось с самореализацией в мире посюстороннем» [Kaplan, 2001, 12]. С другой стороны, это позволило еврею влиться в общество представителей иных религий и перестать чувствовать себя персоной *non grata*. С другой стороны, данный процесс разрушил еврейскую идентичность. Ведь на протяжении многих веков единственным способом избавления для евреев являлось сохранение верности своему народу, что делало еврея чужаком в обществе христиан и мусульман. Общество же, основанное на идеях эпохи Просвещения⁴, даёт еврею возможность реализации вне общины. Однако «чем больше возможностей получает еврей для реализации своих способностей в новом обществе, тем меньше ему нужна община и её духовное наследие» [Kaplan, 2001, 12]. Таким образом, в иудаизме назрел кризис, а от еврейской религии требуется приспособиться к изменившимся условиям и вызовам времени. Каплан критикует все версии иудаизма, которые попытались приспособить традиционный иудаизм к требованиям настоящего времени: реформизм, нео-ортодоксию и их консервативные ответвления⁵. Ни одна из рассмотренных философом версий иудаизма не является, по его мнению, состоятельной, поскольку при всем разнообразии их достоинств и недостатков каждая из них ограничивает «еврейскую жизнь специфической системой веры и образом действий, отступление от которого конституирует отступление от нормы» [Kaplan, 2001, 303]. Время требует иной версии иудаизма. Каплан предлагает свою, получившую название «реконструктивистский иудаизм».

Основные методологические положения концепции Каплана обусловило сильное влияние прагматизма и натурализма. Так, главным методологическим принципом реконструкции иудаизма Каплан делает беспристрастность и эмпиризм, которые определяют дух науки [Kaplan, 2001, 307], санкционируя применение разума «ко всему в пределах человеческого опыта»: физическому существованию, основаниям и смыслам, социальной и духовной жизни [Kaplan, 2001, 307]. Отводя особую роль разуму в постижении действительности, а также утверждая отсутствие границ разумного постижения действительности, Каплан, тем не менее, не отрицает значимости интуиции и мистики в этом роде деятельности. Задачей разума является постижение реальности как некой взаимосвязанной целостности. И в реализации этой задачи он ничем не ограничен [Kaplan, 2001, 308]⁶.

Одной из основных характеристик, используемых исследователями для описания концепции Каплана, является «цивилизационизм» [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 18]. Дело в том, что его понимание иудаизма – расширительное. Иудаизм не столько религия, сколько цивилизация. Вообще под цивилизацией Каплан понимает «совокупность знаний, умений, инструментов, искусств, литературы, законов, религий и философий, стоящих между человеком и внешней природой и служащих

укрытием от враждебных сил, которые в противном случае уничтожили бы его» [Kaplan, 2001, 179]. Цивилизация не является добровольно-рациональным образованием, она возникает спонтанно в результате столетий совместной жизни, работы, борьбы [Kaplan, 2001, 180–181] групп людей (нации). Таким образом, цивилизация – спонтанно возникающий, самозамкнутый и цельный феномен, состоящий из отдельных блоков. Одни из этих блоков конституируют инаковость цивилизации, другие принадлежат многим цивилизациям одновременно. Те, что конституируют инаковость, не могут быть взяты из одной цивилизации и помещены в другую без существенных изменений последней. Наиболее общеизвестными примерами цивилизаций, по Каплану, являются вавилонская, древнеегипетская, палестинская цивилизации. Наряду с ними Каплан выделяет в категорию цивилизаций также иудейскую цивилизацию («иудаизм»). Как цивилизацию иудаизм конституируют такие блоки как территория, язык, литература, нравы, законы, обычаи, народные предписания должного поведения, фольклор и социальная структура [Kaplan, 2001, 186]. Таким образом, иудаизм – больше, чем религия. Это образ жизни, принадлежность к еврейскому народу, а также его жизненный путь. И всё же ядро иудаизма как цивилизации составляет именно религия. Три фундаментальных идеи, три группы ценностей, лежащие в основе иудаизма – это идея бога, идея Торы и идея исключительности, богоизбранности народа Израиля («идея Израиля»).

Понимание идеи бога у Каплана представляет очень широкое поле для интерпретаций. Как справедливо замечает вслед за У. Кауфманом В.И. Бродский, «Каплан часто определяет бога при помощи различных терминов, зачастую нетождественных и даже не синонимичных» [Бродский, 2016, 152]: «динамизм», «процесс», «закон природы», «онтологическое равновесие», «Сила, поддерживающая человека в стремлении к должному» и т. д. Важной характеристикой бога является его неантропоморфность. В.И. Бродский подчёркивает, что «Бог Каплана – это не антропоморфный Бог Торы, создатель и владыка мира» [Бродский, 2016, 152]. Мы хотели бы заметить, что антропоморфность бога Торы является достаточно спорным вопросом, во всяком случае, реинтерпретации этой антропоморфности имеют длительную историю в еврейской мысли, не исчерпываясь лишь идеями Каплана. Так, например, Онкелос – переводчик Библии на арамейский – в своём переводе просто избегает антропоморфных слов и выражений. А Маймонид во Введении к «Путеводителю растерянных» видит основную задачу своего трактата как раз в том, чтобы разъяснить «значения имён», употребляемых в Писании, в качестве метафор и аллегорий. Среди этих «имён» – антропоморфные выражения, употребляющиеся по отношению к богу: «хождение» (Глава 24), «нога» (Глава 28), «лицо» (Глава 37), «спина» (Глава 39) и т.д. Маймонид пишет, в частности: «Ибо, как надлежит внушать <...>, что Бог – великий и славный – един <...>, так же следует толковать, что Он – нетелесен и нет совершенно ни малейшего подобия между Ним и Его творениями <...> И различие между Ним и [творениями] не есть только различие между великим и малым, но – различие по виду существования» [Маймонид, 2010, 184].

От концепции бога перейдём к пониманию Капланом идеи Торы. Он отвергает классическое понимание Торы как Тора *мин хашамаим*, Торы богооткровенной. Основанием для этого являются, по его мнению, исследования, проведённые библеистами. Современный еврей не может трактовать Тору как источник авторитетного мнения о чём-либо [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 95]. Тору следует рассматривать как развивающийся феномен, подверженный изменениям. Для современного иудея Тора не должна оставаться непреложным сводом законов, соблюдать написанное в ней стоит с крайней осмотрительностью. То есть необходимо включать в Тору всё, что считается правильным и исключить из неё все ошибочное. При определении истинности того или иного положения Торы необходимо следовать стандартам, завещанным еврейским народом, а также институтам, «санкционированным Торой в качестве вспомогательных средств духовной дисциплины» [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 95]. При определении ложности же следует руководствоваться не только ими, но и тем, не противоречат ли эти стандарты духу времени. Это – главный принцип, который должен быть применён по отношению к Торе – принцип динамизма. С другой стороны, полагает Каплан, исторически сложилось так, что именно Тора является символом, иллюстрирующим истинность утверждения, согласно которому нация становится таковой не в результате происхождения от общих предков или физического сходства, но с согласия тех, кто её составляет, жить вместе и вдохновляться

своим общим прошлым для свершений в общем будущем [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 97–98]. Кроме того, несомненная ценность Торы заключается в том, что она всеобъемлюща по своему охвату и включает в себя все основные элементы человеческой культуры: разрабатывает мировоззренческие вопросы, философскую историю, национальную политику, предписывает этическое и религиозное поведение, этикет; закладывает основы системы юриспруденции [Kaplan, 2001, 259]. Тора – это не просто собрание книг, к которому стоит относиться как к интересной или увлекательной литературе. Она – продукт бесконечного поиска еврейским народом смыслов и ценностей. Она делает еврея евреем и, отрицая концепцию Тора *мин хашамаим*, Каплан, тем не менее, подчёркивает, что каждый еврейский ребёнок должен быть воспитан именно в таком отношении к Торе, в каком любой американский ребёнок воспитывается к Конституции или Декларации независимости [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 93].

Отрицая богооткровенность Торы в традиционном смысле, Каплан, тем не менее, использует данную терминологию, хотя и в несколько ином ключе. Так, выделяя в качестве наиболее важной характеристики еврейской религии акцент на моральном законе как основном проявлении бога в мире, основатель реконструктивизма указывает, что в результате разнообразных исторических событий это учение нашло своё конкретное воплощение в принятии Торы как руководящего инструмента жизни индивида и нации. Определение бога как источника праведности (или морального закона – для Каплана это синонимы) было перенесено на определение бога как автора Торы. Таким образом, она может рассматриваться как божественное откровение в том смысле, что свидетельствует о реальности бога, устанавливающего праведность в мире. А это значит, что доктрина Тора *мин хашамаим* может интерпретироваться в качестве изначального пророческого открытия морального закона как принципиального самооткровения бога [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 95].

Третьим конституирующим элементом концепции М.М. Каплана является идея Израиля. В чём же, в соответствии с уже рассмотренными трактовками бога и Торы, заключается, по Каплану, богоизбранность Израиля? И существует ли она в рамках его теории? Традиционный вариант концепции Израиля как народа, избранного богом и заключившего с ним несколько заветов, создатель реконструктивизма отвергает достаточно резко по нескольким причинам. Он отмечает, в духе прагматизма, что традиционное понимание Израиля как богоизбранного народа бесполезно, оно «не может оказать значительного содействия в достижении евреями своего статуса в терминах политических и социальных реалий времени» [Kaplan, 2001, 229]. Традиционное понимание избранности Израиля – это одно из тех «мифологических содержаний религии», против которых Каплан решительно выступает во всех своих работах. Рациональный подход к исследованию Библии – наследие Просвещения – подорвало статус евреев как кнессет. Основанием для веры в богоизбранность Израиля являлось свидетельство Торы об откровении бога Израилю на горе Синай. Однако, как было сказано выше, современный еврей не может рассматривать чудесные события, записанные в Библии, иначе как легендарные. Поэтому их нельзя принять в качестве свидетельства традиционной еврейской доктрины богоизбранности Израиля. Исключительность еврейского народа создатель реконструктивизма видит в открытии Израилем идеи монотеизма, создании этической концепции, которая возникает из особой восприимчивости евреями морального закона в мире и из «чрезвычайно сильного внутреннего чувства, что этические ценности происходят из источника иного, чем личная выгода...» [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 112].

Было бы неверно остановиться лишь на трёх главнейших элементах теории Каплана. Ведь в связи с ними Каплан переосмысливает, критикует и даёт своё толкование другим важным философско-теологическим понятиям, таким как понятия откровения и сверхъестественного.

Понимание откровения носит в рамках теории Каплана достаточно противоречивый характер. С одной стороны, Каплан полностью отвергает сверхъестественное откровение вообще и откровение на горе Синай, даровавшее Тору, в частности. В рамках теории Каплана буквалистское толкование откровения, как оно передано в Библии, является мифологическим содержанием религии. Откровение, по Каплану,

это антропологическая характеристика. Она определяет как сущность человека вообще, любого человека, поскольку «сознание есть <...> откровение Бога в человеческом духе», так и как сущность народа Израиля в частности, будучи особой формой моральной чувствительности, присущей еврейскому народу, поскольку «...реальное откровение Бога имело место не в громе и молнии на горе Синай, а в “спокойном тихом голосе” еврейского чувства человеческой истории» [Kaplan, Cohen, 1973, 22].

В своём переосмыслении идеи Израиля и в рассуждениях об откровении как сущностной характеристике человека Каплан использует современные для него идеи религиоведов-антропологов. Он не делает прямых ссылок, тем не менее, можно обнаружить у него отклик на идеи Л. Леви-Брюля, Б. Малиновского, А. Рэдклифф-Брауна⁷. Так, отвергая общепринятое понимание откровения, Каплан полагает, что данное мифологическое содержание религии появилось вследствие того, что древние евреи в силу устройства их образа мышления не могли иначе описать чувство абсолютной уверенности в наличии в мире морального закона, которое столь остро воспринималось ими: «Как иначе, чем откровением бога, могли они описать этот опыт абсолютной уверенности? Чувство внутреннего принуждения, которое всегда несёт в себе чрезвычайно важная истина, заставляло древних приписывать эту истину источнику, который принадлежал другому аспекту бытия, нежели обычный опыт. Таким источником могло быть только божественное откровение» [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 112].

Несколько иное звучание приобретает тема откровения в связи с проводимым Капланом пересмотром смыслов общественного богослужения. Здесь на первый план выходит тема божественного присутствия. Человеку недостаточно бога как интеллектуальной философской идеи⁸; не менее – а в некотором смысле, и гораздо более значимым является переживание божественного присутствия, достигаемое на общественном богослужении. Каплан полагает, что без эмоциональной гармонии человека с универсумом, выражающейся в ощущении, что мир содержит всё необходимое для человеческого избавления, что «мы в Боге и Бог в нас» [Kaplan, 1994, 245], что жизнь имеет высшие по отношению к отдельному человеку ценности и смыслы, вера в бога обедняется. Рациональная и эмоциональная составляющие веры образуют полноту веры, полагает Каплан. Здесь, на наш взгляд, появляется вопрос. Обладает ли переживание присутствия бога какой-либо эпистемологической ценностью? Каплан видит этот вопрос, но переводит его в иную плоскость, с аналогией в духе прагматизма: знание устройства музыкального инструмента не мешает наслаждаться музыкой. Даже если чувство божественного присутствия, переживаемое в общественном богослужении, является психологическим эффектом присутствия в толпе, это не является препятствием для переживания данного эффекта [Kaplan, 1994, 249–250]. Подобное утверждение, как нам кажется, оставляет вопрос о статусе переживания открытым. Более последовательное рассуждение приводит либо к полному отрицанию ценности данного переживания, либо к признанию возможности переживания сверхъестественного, что отвергается в рамках концепции Каплана. Но о чем идет речь, когда употребляется термин «сверхъестественное»? Базовой сверхъестественной идеей, из которой выводятся все остальные, является идея сверхъестественного бога. Она состоит в том, что «божественное полностью трансцендентно человеческому, являясь полной противоположностью последнего. Бог не является предметом эмпирического закона природы. Создав мир и установив его законы, Бог может в любой момент разрушить первый и нарушить вторые <...> С этой точки зрения, чудесные события, записанные в Библии <...> необычайны, но не невозможны. Фактически, эти феномены нужны, чтобы продемонстрировать не только силу, но и трансцендентность Бога» [Kaplan, 1958, 21–23]. Отвержение любых сверхъестественных идей (не только идеи бога, но и всякой доктрины, например, идеи сверхъестественного происхождения Торы) Каплан объясняет тем, что признание таковой неизбежно приводит к отрицанию взаимоуважения и взаимопонимания между людьми [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 19], поскольку обладатель её начинает претендовать на обладание абсолютной истиной. В рамках концепции Каплана признается лишь естественный ход вещей, потенциально полностью подвластный истолкованию с помощью человеческого разума.

Анализ основных элементов концепции Каплана выявляет определённую степень её противоречивости, наиболее ярко проявляющейся в понимании бога и сверхъестественного. Возникает она, как нам кажется, из его попыток усовершенствования натуралистического мировоззрения. Сам Каплан именует свою концепцию «транснатурализмом»⁹. В его характеристике транснатурализма подчёркивается связь с ценностно-смысловыми аспектами человеческого существования, которой не хватает механистически-редукционистской форме позитивизма – натурализму. Транснатурализм, по определению Каплана, признает «качественные различия между высшим и низшим порядками существования», допускает «автономное функционирование разума и духа» [Kaplan, Goldsmith, Scult, 1991, 69], отвергая философию, сводящую все проявления жизни, в том числе мышление, лишь к физико-химическим причинам. С другой стороны, транснатурализм не приемлет также и супранатурализма по причинам, указанным выше. Стремление создать нечто среднее между двумя формами мировоззрения порождает очевидные противоречия: отождествление бога с упорядоченной Вселенной и, вместе с тем, постулирование его инаковости – божественности (Godhood); акцент на важности эмоциональной связи с божеством и отрицание возможности подобного взаимодействия; потенциально безграничная возможность рационального постижения мира и признание существования нерационального знания.

Библиографический список

1. Бродский, В.И. Понятие избавления в философии Мордехая Каплана / В.И. Бродский // Философия. Язык. Культура. – 2015. – Вып. 6. – С. 394–407.
2. Бродский, В.И. Понимание Бога в философии Мордехая Каплана / В.И. Бродский // Вопросы философии. – 2016. – № 4. – С. 150–159.
3. Бродский, В.И. Рецепция еврейской мистики в учениях М. Бубера и М. Каплана / В.И. Бродский // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2016. – № 3 (37). – С. 134–141.
4. Маймонид (Рабби Моше бен Маймон). Путеводитель растерянных / Маймонид; пер. с ивр. и комментарии М.А. Шнейдера. – М.: Мосты культуры, 2010. – 566 с.
5. Пилкингтон, С.М. Религии мира. Иудаизм. / С.М. Пилкингтон; пер. с англ. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 400 с.
6. Kaplan, M.M. Judaism without Supernaturalism / M.M. Kaplan. – NY: Reconstructionist Press, 1958. – 254 p.
7. Kaplan, M.M. If not Now, When? Toward a Reconstitution of the Jewish People / M.M. Kaplan, A. Cohen. – NY: Schocken Books, 1973. – 134 p.
8. Kaplan, M.M. Meaning of God / M.M. Kaplan. – Detroit: Wayne State University Press, 1994. – 381 p.
9. Kaplan, M.M. Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life / M.M. Kaplan. – Illin.: Varda Books, 2001. – 601 p.
10. Samuelson, N.M. An Introduction to Modern Jewish Philosophy / N.M. Samuelson. – NY: State University of New York Press, 1989. – 332 p.

Текст поступил в редакцию 11.04.2018 г.

¹ Биографию М.М. Каплана подробнее см. в: [Бродский, 2016а, 151–152, 159].

² [Бродский, 2015], [Бродский, 2016а], [Бродский, 2016б].

³ При переводе термина *salvation*, используемого Капланом в его работах, мы опираемся на терминологические уточнения, сделанные В.И. Бродским, представляющие нас абсолютно справедливыми: «На страницах своих трудов он (Каплан – В.С.) часто говорит о вечном “ядре” религии – стремлении к избавлению. Это понятие является одним из центральных во всей философии создателя реконструктивизма <...> Поскольку в русскоязычной традиции слово “спасение” ассоциируется в большей степени с христианским вероучением, а “избавление” – с иудейским, целесообразно использовать второй вариант» [Бродский, 2016а, 155].

⁴ Для Каплана это в первую очередь современные ему США.

⁵ Наиболее соответствующим духу времени Каплан находит реформистский иудаизм, который он, тем не менее, подвергает резкой критике. Основной и фатальной ошибкой реформизма является несоразмерный акцент на идее бога в ущерб остальным группам ценностей иудаизма – Торе и богоизбранности Израиля. Этой диспропорцией реформисты «разрушают ту коллективную жизнь,

внутри которой только и может функционировать иудаизм». Отметим, что сам реконструктивизм возник именно в недрах реформистского иудаизма, точнее, внутри консервативного иудаизма – одного из ответвлений реформизма (См., например, [Пилкингтон, 2001]).

⁶ Отсутствие границ разума в концепции Каплана радикально расходится с классическим. У Маймонида, например, мы читаем, что «...для человеческого разума, несомненно, есть грань, перед которой он останавливается» [Маймонид, 2010, 150]. Как отмечает переводчик и комментатор Маймонида М.А. Шнейдер, для Маймонида «конечен не только разум каждого отдельного индивида, но и разум человека как вида не бесконечен даже потенциально» [Маймонид, 2010, 150, примеч.10].

⁷ Автор благодарит В.В. Барашкова за ценные комментарии о рецепциях различных антропологических идей в работах Каплана.

⁸ На наш взгляд, Каплан на примере живого общения с богом демонстрирует как справедливость позиции В.И. Бродского, согласно которому «теософская проблематика имеет для него (Каплана – В.С.) важнейшее значение» (см.: [Бродский, 2016а, 152]), так и некоторую односторонность утверждения Самуэльсона о том, что в системе Каплана бог обретает лишь «статус одного из множества концептов, полезных для продвижения еврейской идентичности среди евреев-интеллектуалов» (см.: [Samuelson, 1989, 75]).

⁹ В исследовательской литературе можно встретить также название «антисупранатурализм» («antisupernaturalism»).

References

1. Brodskii V.I. *Filosofia. Iazyk. Kultura* [Philosophy. Language. Culture.]. St. Petersburg: Aleteia, 2015, vol. 6, pp. 394–407 (in Russian).
2. Brodskii V.I. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2016, no. 4, pp. 150–159 (in Russian).
3. Brodskii V.I. *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dalnem Vostoke* [Humanitarian Studies In Eastern Siberia and the Far East]. 2016, № 3 (37), pp. 134–141 (in Russian).
4. Maimonides (Rabbi Moshe ben Maimon). *Putevoditel rasteriannykh* [The Guide for the Perplexed]. Transl. M.A. Schneider. Mosty kultury, 2010, 566 p. (in Russian).
5. Pilkington C.M. *World Faiths. Judaism*. NTC Publishing Group, 1995, 250 p. (Russ. ed.: Pilkington S.M. *Religii mira. Iudaizm*. Moscow: FAIR-PRESS, 2001, 400 p.).
6. Kaplan M.M. *Judaism Without Supernaturalism*. NY: Reconstructionist Press, 1958, 254 p. (in English).
7. Kaplan M.M., Cohen A. *If Not Now, When? Toward a Reconstitution of the Jewish People*. NY: Schocken Books, 1973, 134 p. (in English).
8. Kaplan M.M. *Meaning of God*. Detroit: Wayne State University Press, 1994, 381 p. (in English).
9. Kaplan M.M. *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*. Illin.: Varda Books, 2001, 601 p. (in English).
10. Samuelson N.M. *An Introduction to Modern Jewish Philosophy*. NY: State University of New York Press, 1989, 332 p. (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.117-127

Симонов И.В.

Религиозная ситуация в Нижегородской области: аналитический обзор

Аннотация. Автор анализирует религиозную ситуацию в Нижегородской области, даёт характеристики основным религиозным объединениям, действующим в регионе: Нижегородской митрополии Русской Православной Церкви Московского Патриархата, Духовному управлению мусульман Нижегородской области, организациям протестантов, среди которых выделяется община пятидесятников «Посольство Иисуса», старообрядческим организациям, иудейской общине, новым религиозным движениям. Доминирующая в регионе митрополия Русской Православной Церкви Московского Патриархата пользуется преимуществами «кооперационной модели» государственно-конфессиональных отношений, сложившейся в стране.

Структуры РПЦ МП не производят впечатления «ленивой монополии»: в православной жизни региона проявляются положительные результаты административно-территориальной реформы РПЦ МП 2011–2012 гг.; проводится много новых необычных мероприятий, показывающих динамизм организации и её стремление соответствовать духу времени. Духовное управление мусульман Нижегородской области свободно от фундаменталистских настроений. Протестанты в Нижегородского региона – пример конфессии, которой удалось существенно расширить своё присутствие на религиозном поле по сравнению и с советской эпохой, и с периодом Российской Империи в отношении как количества представленных протестантских деноминаций, так и количества общин. Автор делает вывод, что религиозная ситуация в Нижегородской области развивается в русле основных тенденций и процессов, характерных для России в целом. Сложившийся в Нижегородской области «религиозный пейзаж» предоставляет ниши для удовлетворения разнотипных культурно-религиозных потребностей. Существенной чертой является сформированность и стабильность региональной религиозной ситуации: основная конфигурация нижегородского «религиозного поля» определились уже во второй половине 1990-х годов.

Ключевые слова: Нижегородская область, религиозная ситуация, государственно-конфессиональные отношения, религиозный рынок, Русская Православная Церковь Московского Патриархата, старообрядчество, ислам, протестантизм, религиозные меньшинства, новые религиозные движения

Igor V. Simonov

Religious Situation in Nizhny Novgorod Region: Analytical Review

Abstract. The author analyzes the religious situation in Nizhny Novgorod region of Russia, gives characteristics to the main regional religious associations: the Nizhny Novgorod Metropolis of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (ROC MP), the Spiritual administration of Muslims of Nizhny Novgorod region, Protestant organizations, including the Pentecostal community “Embassy of Jesus”, old believers organizations, the Judaism community, new religious movements. The dominant organization – Metropolis of ROC MP profits the advantages of the “cooperative model” of state-confessional relations established in the country. The structures of ROC MP do not give the impression of a “lazy monopoly”: the positive results of the administrative and territorial reform of ROC MP of 2011–2012 are presented in the Orthodox life of the region; many new unusual events are held, proving the dynamism of the organization and its desire to conform to the spirit of the modern age. The spiritual administration of Muslims of the region is free from fundamentalist attitudes. Protestants in Nizhny Novgorod region are an example of the confession, that has managed to significantly expand its presence on the religious field in comparison with the Soviet era and with the period of the Russian Empire in terms of the number of Protestant denominations and the number of Protestant communities. The author comes to the conclusion that the religious situation in Nizhny Novgorod region is developing in line with the main trends that are typical for Russia as a whole. The “religious scene”, formed in Nizhny Novgorod region, provides niches for satisfying of diverse cultural and religious needs. An essential feature is the stability of the regional religious situation: the basic configuration of the Nizhny Novgorod “religious field” was fixed already in the second half of the 1990s.

Key words: Nizhny Novgorod region, religious situation, state-confessional relations, religious market, Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, Old Believers, Islam, Protestantism, religious minorities, new religious movements

Симонов Игорь Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры журналистики Института филологии и журналистики Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского; 603950 Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23; isimonov@yandex.ru

Igor V. Simonov – PhD (Philosophy), Assistant Professor at Journalism Department of the Institute of Philology and Journalism of Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod; 23 Gagarina prosp., Nizhny Novgorod, Russia, 603950; isimonov@yandex.ru

Введение

Тема религиозной ситуации как системного социального явления исследуется в отечественном религиоведении с начала 1990-х годов. Общая религиозно-общественная ситуация в России и перспективы ее развития, несомненно, не могут быть осознаны без анализа религиозной обстановки в отдельных регионах страны. Изучению локальных религиозных ситуаций посвящено значительное количество работ российских исследователей [Выдрина, 2004; Барышникова, Беликова, Нестерова, 2008; Цыганенко, Жеребятёва, 2014; Мухаметшина, 2017; Бацмацциренов, 2015; и др.]. Цель данной статьи – аналитический обзор религиозной ситуации в Нижегородской области, одном из крупных, экономически развитых регионов Европейской части России с богатыми историческими религиозными традициями, городом-миллионником и административным центром Приволжского федерального округа.

Исторические особенности религиозной ситуации в Нижегородском регионе

Нижегородский регион исторически отличается высоким тономусом религиозной жизни. Можно сделать попытку объяснить это с точки зрения «теории религиозных рынков» («теории религиозных ниш»), согласно которой наличие на той или иной территории нескольких религиозных сообществ, их конкуренция «разогревает» всю религиозную жизнь («религиозный рынок») региона, «подталкивает» людей к определению своей религиозной идентичности [Iannaccone, 1994; Каргина, 2013]. С XVII века Нижегородскую губернию отличало от ряда других частей России то, что в ней, наряду с господствующим православием, наличествовало сильное старообрядческое сообщество. Заволжье, Керженские леса – родина организованного «староверия». На Нижегородчине родился протопоп Аввакум, действовал Иван Неронов, здесь в течение столетий ревностно сохранялось старообрядческое «древнее благочестие». В Нижегородской епархии Православной Церкви миссионерская деятельность среди «раскольников» всегда была одной из приоритетных задач.

Большее, чем в других регионах, разнообразие религиозному пейзажу придавало также присутствие ислама в районах компактного проживания татар на юго-востоке губернии (как минимум с XV века), а также наличие представителей «иностранных исповеданий» в связи со значимым географическим расположением города и функционированием Макарьевской и, позднее, Нижегородской ярмарок.

Вызванные вышеуказанными факторами последствия в виде активности религиозной жизни не исчезли и в советский период. Так, Горьковская область во времена СССР была «на плохом счету» у партийного и комсомольского руководства по «атеистическому воспитанию трудящихся». Областными уполномоченными Совета по делам религий при Совете Министров СССР собирались (негласно и вопреки законодательству) данные о количестве крещений и венчаний, которые рассматривались как индикатор эффективности атеистической работы. В 1970–80-е годы количество крещений от общего числа родившихся младенцев составляло в Горьковской области около 40 процентов, а венчаний – около 5 процентов от всех браков. Данные показатели были, с точки зрения организаторов атеистической пропаганды, намного «хуже», чем в целом ряде других регионов России с преобладанием русского населения, где эти цифры были примерно вдвое ниже.

К 1988 году, ставшему переломным в политике государства по отношению к религии, в области действовало более сорока православных храмов, что значительно больше, чем во многих других регионах со сравнимой численностью и сходным национальным составом населения.

В течение всех советских лет не прекращалось нелегальное и полуправильное паломничество в Дивеево – место жизни святого Серафима Саровского.

Со второй половины 1960-х годов Горьковская область также стала одним из центров движения т.н. «баптистов-инициативников» (Совет церквей евангельских христиан-баптистов), в области действовало более 20 общин сторонников данного движения, состоялось несколько судебных процессов над лидерами этих общин и их молодыми членами, отказывавшимися служить в армии.

Соответственно, и процесс «религиозного возрождения», начавшийся в стране после 1988 года, проходил в области более интенсивно, чем во многих других регионах России. В регионе сразу стали успешно решаться первоочередные вопросы возрождения религиозной жизни: возвращение религиозным организациям храмов, закрытых в эпоху «государственного атеизма» и беспрепятственная регистрация новых религиозных объединений различных конфессий. Этому, несомненно, способствовала позиция руководителя, стоявшего во главе области в 1991–1997 гг., – либерала Б.Е. Немцова, а также то, что в первой половине 1990-х годов структуру областной администрации, курировавшую взаимоотношения с религиозными объединениями, возглавлял профессиональный религиовед, преподаватель Нижегородского государственного университета В.В. Сарычев.

Даже сегодня, несмотря на тенденцию к усреднению религиозной ситуации в социально похожих регионах, в Нижегородской области зарегистрировано несколько большее количество религиозных объединений, чем в «русских» регионах со сравнимым или даже большим количеством жителей, например, в Самарской [Мухаметшина, 2017, 65], Ростовской [Взаимодействие, <http://www.donland.ru/Socialnaya-sfera/Religiya/?pageid=75380>], Челябинской [Территориальный орган, 2016, 99], Тюменской [Религиозные организации, https://admtumen.ru/ogv_ru/society/religion/more.htm?id=10388762@cmsArticle] областях (соответственно 615, 600, 472, 236 против 682).

Нижегородская митрополия РПЦ МП

Как и для всех регионов Европейской части России с преобладанием русского населения, для конфессионального поля Нижегородской области характерно доминирование Русской Православной Церкви Московского Патриархата. К РПЦ МП принадлежит 72% всех зарегистрированных религиозных организаций области: 492 из 682 [Информация, <https://mvp.government-nnov.ru/?id=64455>; вся последующая статистика численности религиозных организаций также приводится по данному источнику]. Согласно классификации, предложенной Р.Н. Лункиным, регионы с преобладанием русского населения, где количество православных общин составляет не менее 70% от всех христианских общин, нельзя относить к регионам «конкурентным» в смысле ситуации в христианском сегменте регионального религиозного поля [Лункин, 2008, 5–6]. Именно такова Нижегородская область, где насчитывается 592 христианские общины (православные, протестантские, старообрядческие, католическая, Армянской Апостольской Церкви и нек. др.), среди которых православные составляют 87%.

В соответствии со сложившейся в стране «кооперационной», «западно-европейской» моделью государственно-конфессиональных отношений (в отличие от «сепарационной», «американской», когда делается упор на равенство всех конфессий и отделение религиозных объединений от государства), православие в Нижегородской области имеет соответствующие государственные преференции. Речь идёт не столько о прямом госфинансировании православных проектов (таковое, в основном, касается православных храмов – памятников истории и культуры), сколько о покровительстве и организационной помощи Нижегородской и Арзамасской митрополии со стороны регионального руководства, например, в поиске фирм-спонсоров.

Официальным образом особый статус РПЦ МП в регионе выражается в виде договоров между митрополией, ею епархиями и государственными институтами (областным министерством образования, Уполномоченным по правам человека, силовыми структурами и др.), государственными вузами (например, Нижегородской академией МВД России), органами местного самоуправления (в частности, администрацией областного центра).

Некоторые российские авторы, используя методологию «теории религиозных рынков», высказывают мнение, что в отношении крупных религиозных

объединений, поддерживаемых государством, целесообразно применять экономический термин «ленивая монополия» [Белькова, 2013, 186–187].

Для последней характерно, кроме монопольного положения при незначительной конкуренции, снижение качества оказываемых «услуг», отсутствие стремления совершенствовать стратегию и структуру организации, безразличное отношение к отсутствию роста «клиентуры» и потере «клиентов». Однако в Нижегородской области структуры РПЦ МП впечатления «ленивой монополии» не производят. В частности, в православной жизни региона явно проявляются положительные результаты административно-территориальной реформы РПЦ МП. В 2012 году Нижегородская епархия, границы которой совпадали с границами субъекта Федерации, была разукрупнена: на её территории учреждены четыре епархии, объединённые в Нижегородскую митрополию – Городецкая, Выксунская, Лысковская и Нижегородская (последнюю возглавляет сам митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий). Епископы сравнительно небольших по территории епархий получили объективную возможность осуществлять более интенсивные контакты как с местными властями, так и с православной общественностью, повысить уровень руководства благочиниями и приходами. В области значительно увеличилось количество религиозно-общественных мероприятий, укрепились контакты епархий с социальными учреждениями, учреждениями культуры и образования, количество православных гимназий выросло до 9.

Нижегородскую область отличают высокие показатели выбора родителями учащихся модуля «Основы православной культуры» (ОПК) в элективном курсе «Основы религиозных культур и светской этики». Так, в 2015/16 учебном году в школах Нижегородской области изучали ОПК 65,4% всех четвероклассников. Это заметно больше, чем в ряде соседних регионов: Владимирской (43,8%) и Кировской (31,4%) областях, республике Марий Эл (44,6%) [Диакон Юренко, Швыдко, 4–6].

В Нижегородской митрополии РПЦ МП проводится много новых необычных мероприятий, показывающих динамизм организации и её стремление соответствовать запросам современного верующего или того, кого называют представителем «проправославного консенсуса» [Лебедев, 2015]. Например, это епархиальные научные конференции для школьников «Радуга познания», приуроченные ко Дню российской науки и имеющие среди номинаций естественнонаучное, математическое, экономическое, экологическое направления [Нижегородская епархия, <http://religio52.ru/pravoslav2017/raduga2017.html>].

На новый уровень вышли некоторые нижегородские православные средства массовой информации, которые обрели доступный для «невоцерковленной» аудитории характер, непривычный для «традиционных» православных СМИ. Так, нижегородское православное «Радио Образ», охватывающее круглосуточным вещанием большую часть области, затрагивает в своих передачах широкий круг общественных и политических тем, передаёт региональные новости, эстрадную музыку. Священнослужители составляют не более трети спикеров, приглашаемых на передачи этого СМИ, выполняющего при этом, разумеется, конфессиональные задачи. Нижегородская духовная семинария с 2006 года издаёт интеллектуальный журнал «Дамаскин», затрагивающий многие философско-общественные и культурные темы вплоть до литературных произведений в жанре фантастики [Дамаскин, 2016].

Нижегородская земля ещё в советский период утратила организационную роль в российском старообрядчестве. Однако «ниша» старообрядцев в Нижегородской области существенно шире, чем в других регионах. В области зарегистрировано 20 старообрядческих организаций, из которых 12 относятся к Русской Православной Старообрядческой Церкви («белокриницкому согласию»), остальные – к Русской Древлеправославной Церкви («беглопоповцам», «новозыбковцам»), Древлеправославной Поморской Церкви («беспоповцам»). При этом основная часть сторонников беспоповских согласий (федосеевцы, спасовцы, филипповцы) действует без регистрации и состоит из людей пожилого возраста. Наиболее активна РПСЦ, её глава митрополит Корнилий регулярно посещает Нижегородскую область.

Старообрядцы, как и РПЦ МП, также пользуются выгодами неофициального статуса «традиционной религии». Так, например, значительные средства из федерального бюджета выделены на реставрацию старообрядческого храма на

Бугровском кладбище Нижнего Новгорода [Старообрядческий храм, <http://religio52.ru/pravoslav2017/hram-na-bugrovskom.html>]. Работы планируются завершить к 400-летию со дня рождения протопопы Аввакума в 2020 году.

Старообрядцы в Нижегородской области (по мнению автора данного материала, как и в стране в целом) являются собой пример одного из несбывшихся прогнозов конца 1980-х – начала 1990-х годов о развитии религиозной ситуации в постсоветской России. Речь идёт о прогнозирувавшемся качественном и количественном подъёме старообрядчества, в которое будет, будто бы, уходить паства «новообрядческой» Церкви. Ситуация в нижегородских старообрядческих общинах разительно отличается от православных: они не стремятся идти «в ногу с веком», и, например, почти не представлены в интернете (если не считать страниц, посвящённых истории старообрядчества, которые сделаны, скорее всего, не практикующими старообрядцами). Однако на «религиозном рынке» области имеется «потребитель», которого привлекают именно такие черты религиозного объединения и для которого старообрядчество является семейной религией. Поэтому вряд ли следует ожидать в ближайшие десятилетия угасания, исчезновения старообрядческих общин, за исключением отдельных беспоповских согласий, имеющих малочисленных пожилых последователей.

Этнорелигиозные организации региона

В области действуют религиозные организации, для которых характерно привлечение своих членов, прежде всего, по этническому признаку. Это иудейская община, община Армянской Апостольской церкви. Несмотря на то, что ислам – религия наднациональная, этническая обусловленность членства в мусульманской общине также присутствует, только речь идёт не об одном этносе, как у иудеев, а о нескольких. В Нижегородской области это, прежде всего, татары, азербайджанцы, представители этносов российского Кавказа, а также этносов из республик Центральной Азии (в основном являющихся гастарбайтерами). Однако ниша мусульманства на «религиозном рынке» области узка. Доля русского населения по итогам Всероссийской переписи населения 2010 года составила в Нижегородской области 95 процентов [Симонов, 2007, 108–111] – соответствующим образом ограничен мусульманский сегмент в региональном религиозном пейзаже.

В отношении Нижегородской области, как и в отношении всей России, не сбылись прогнозы 1990-х годов о качественном росте числа «русских мусульман» (принимавших ислам граждан, относящихся к национальностям, для которых ислам не является традиционной религией).

Мусульмане, считающиеся представителями «традиционной религии», так же, как и православные и старообрядцы, пользуются в Нижегородской области выгодами «кооперационной» модели государственно-конфессиональных отношений. Председатель Духовного управления мусульман Нижегородской области (ДУМНО) Гаяз-хазрат Закиров приглашается на все официальные мероприятия наравне с митрополитом. ДУМНО, так же, как Нижегородская митрополия, заключает соглашения о сотрудничестве с органами местного самоуправления, силовыми структурами.

Жизнь ДУМНО, насчитывающего 62 зарегистрированные организации, носит стабильный характер. В отличие от многих других регионов Приволжья, в Нижегородской области всегда было единственное региональное духовное управление мусульман, относящееся к Совету муфтиев России, не было автономных исламских общин или общин, входящих в состав другого межрегионального муфтията или ДУМ другого региона.

В последние годы найдены компромиссы в отношении противоречий между татарскими мусульманскими лидерами и представителями кавказских диаспор, требовавших более значимого места в делах мусульманских общин (нередко аргументом в пользу этого требования была большая роль выходцев с Кавказа в спонсировании мечетей). Все ведущие фигуры ДУМНО и имамы-хатыбы значимых мечетей по-прежнему являются татарами по национальности.

В Нижегородской области сторонники фундаменталистского истолкования ислама серьёзно себя не проявляли. ДУМНО контролирует религиозно-идеологическую работу приходского духовенства. Так, Совет улемов официально предписывает для имама темы пятничных проповедей на каждый месяц.

Интересны исторические изменения в исповедании иудаизма в Нижнем Новгороде. До закрытия синагоги в 1938 году её руководителями были сторонники «обычного», «классического» ашкеназского иудаизма, преобладавшего в большинстве иудейских общин в пределах бывшей «черты оседлости». Однако в начале 1990-х годов нижегородская синагога возродилась в качестве хасидского религиозного центра. Одной из причин является то, что нижегородские евреи – выходцы из кругов, принадлежащих к хасидизму (потомки беженцев из западных губерний Российской Империи в период Первой мировой войны), в большей степени, чем нижегородские сторонники иных направлений в иудаизме, сохранили приверженность своим религиозным взглядам в атеистическое советское время и, соответственно, стали инициаторами возрождения нижегородской синагоги после отказа государства от атеистической политики.

Протестантская «ниша» на региональном религиозном поле

Как и во всех регионах, центрами которых являются города-миллионники, в Нижнем Новгороде активно действуют протестанты. В области зарегистрировано 77 протестантских объединений. Они представлены, кроме немногочисленных лютеран, тремя основными деноминациями, у которых официально зарегистрировано примерно поровну общин: евангельские христиане-баптисты (в Н. Новгороде находится координационный центр баптистов Нижегородской области и Чувашии), христиане-адвентисты седьмого дня (в городе базируется руководящий центр Волго-Вятского объединения ХАСД), христиане веры евангельской – пятидесятники как традиционного направления, так и «с новыми формами служения» («харизматического» течения).

Протестанты в Нижегородской области, как и во всей России, – пример конфессии, которой удалось существенно расширить своё присутствие на религиозном поле по сравнению и с советской эпохой, и с периодом Российской Империи в отношении как количества представленных протестантских конфессий, так и количества общин. В Нижегородской области это символично проявилось, например, даже в облике областного центра. До революции 1917 года в Н. Новгороде было одно культовое протестантское здание храмового вида – лютеранская кирха, в советское время снесённая. Сегодня в городе восемь протестантских зданий храмового вида, принадлежащих адвентистам, баптистам, лютеранам, пятидесятникам традиционного и «харизматического» направлений.

Протестанты удовлетворяют тот «религиозный спрос», который РПЦ МП не может удовлетворить вследствие своих социокультурных особенностей, отсутствия у неё социологических параметров, присущих протестантским организациям.

Это принцип «прямого», не анонимного, фиксированного членства в общине, результатом которого является большая общинная солидарность и взаимопомощь, большой общинный контроль над верующими по сравнению с православными и мусульманскими организациями (предполагающий, в частности, исключение из общин за различные нарушения). Сюда же следует добавить наличие демократических моментов в протестантской жизни: выборность священнослужителей и руководителей (по крайней мере, формально-процедурная), участие рядовых верующих в различных общих внебогослужебных собраниях. Для части людей играет роль и более «современная», «западная» внешняя сторона религиозной практики протестантских организаций, особенно у пятидесятников харизматического направления.

Именно в протестантские, а не в православные организации обращаются желающие принять христианство представители этносов, для которых традиционной религией является ислам (порой непосредственной причиной этого является наличие слова «русская» в названии РПЦ МП).

Стоит отметить стабильность нижегородских протестантских организаций. Около трёх четвертей новых протестантских объединений, появившихся в области начале 1990-х годов, продолжают своё существование и сегодня, причём во многих случаях – с прежними руководителями.

Нижегородские протестантские организации к настоящему времени создали для себя необходимую материальную базу. Если в начале 1990-х годов значительная часть новых протестантских (прежде всего, пятидесятнических) объединений

арендовала для молитвенных собраний помещения домов культуры, кинотеатров, то сегодня в Нижнем Новгороде подавляющее большинство протестантских организаций либо имеет собственные здания, либо обеспечено площадями (принадлежащими аффилированным предпринимателям или фирмам). Все общины хорошо обеспечены автотранспортом, ряд организаций имеет свои базы отдыха, детские лагеря. Большая, по сравнению с православными, сплочённость членов протестантских организаций позволяет мобилизовывать необходимые финансовые средства без излишней зависимости от отдельных богатых членов общины (как это часто случается в православных и старообрядческих приходах, мусульманских махаллях), преодолевать трудности и дискриминацию, с которой порой сталкиваются протестанты.

Среди нижегородских протестантов особенной активностью выделяется организация пятидесятников харизматического направления «Посольство Иисуса», которая имеет дочерние структуры в 17 городах России и даже один филиал за рубежом (в городе Янгон в Мьянме). «Посольство Иисуса» базируется в обширном здании бывшего Дома культуры «Победа», который организация несколько лет назад выкупила, взяв для этого кредит в банке. В 2007 году «Посольство Иисуса» основало благотворительную организацию «Фонд социальной помощи Приволжского федерального округа», в рамках которой действует 16 центров духовно-нравственного восстановления «EXIT» (из них 10 – за пределами области), занимающихся реабилитацией наркозависимых [Община, <http://religio52.ru/protestant2017/pi-mujskoj-vyezd.html>].

Так же, как и в большинстве регионов России, в Нижегородской области представлена парапротестантская религиозная организация Свидетели Иеговы, в апреле 2017 года признанная экстремистской и запрещённая Верховным Судом России. По словам самих представителей Свидетелей Иеговы, в Нижегородском регионе их количество может доходить до трёх тысяч.

Судебный запрет, разумеется, не повлёк исчезновения общин Свидетелей Иеговы, которые занимают в регионе свою нишу с 1960-х годов (когда появились первые стабильные организации в г. Горьком и в северной части области) и имеют большой опыт нелегальной деятельности в куда более суровых, чем сейчас, условиях. Не наблюдается и перехода членов общин Свидетелей Иеговы в другие нижегородские протестантские организации.

Малые религиозные сообщества Нижегородского региона

В качестве религиозных сообществ, занимающих микронишу на «религиозном поле» Нижегородской области выступают такие разные общины, как католики, представители «альтернативного православия» (Истинно-Православная Церковь), бахаисты, мормоны, представители некоторых новых религиозных движений. Общинами их чертами являются небольшое количество верующих, от полутысячи (католики) до двух-трёх десятков (бахаисты), наличие каких-то необычных для России особенностей и отсутствие перспектив расширения.

Из стабильно действующих религиозных организаций, относящихся к новым религиозным движениям, в настоящее время в Нижегородской области можно назвать, в первую очередь, сторонников Международного общества Сознания Кришны (МОСК), общины которого действуют в областном центре, г. Арзамасе и г. Сарове. Количество «преданных» (полноправных членов общин) стабилизировалось ещё к концу 1990-х годов и не превышает по всей области 500 человек. Однако под Нижним Новгородом, в посёлке Афонино, действует «Индийский фестивально-культурный центр “Толока”», принадлежащий членам нижегородской организации МОСК. Это одна из самых больших кришнаитских площадок в России, включающая зал вместимостью до 1000 человек, пять одноэтажных жилых корпусов.

Более десяти лет действует новое религиозное движение «Обитель Света», возглавляемое «матушкой Фотинией Светоносной» (оно представляет собой религиозную организацию в стиле new age, но использующую «православную» лексику). Достоверные данные о численности постоянных адептов отсутствуют, но, судя по количеству участников богослужений Фотинии, их число невелико и не растёт.

К 2017 году в Нижегородской области практически прекратилась деятельность общины нового религиозного движения неоиндуистского толка «Всемирная

община «Лайя-Йоги»». В начале нулевых годов его сторонники создали в обезлюдивших сёлах Чухломка и Валово в Ветлужском районе своё поселение, которое называли «Дивья-Лока», и построили там культовые сооружения в индуистском стиле. Летом 2016 года судебные приставы в сопровождении сотрудников полиции с помощью техники разрушили сооружения, исполняя соответствующее решение суда об этих самовольных постройках. Основная часть общины (она насчитывала около 50 постоянных членов, при этом постоянно принимая около 150 единоверцев или гостей из других регионов) покинула Чухломку и Валово. Внимание правоохранительных органов к Чухломке и её новым обитателям было привлечено в ноябре 2012 года, когда жительница Семеновского района, имевшая контакты с «Дивья-Локой», убила своего годовалого ребёнка. Руководитель «Лайя-Йоги» покинул Россию [Профессор, <http://religio52.ru/nrd/loka.html>].

Заключение

Религиозная ситуация в Нижегородской области сложилась и развивается в русле основных тенденций и процессов, характерных для России в целом. Основная конфигурация нижегородского «религиозного поля» определились уже во второй половине 1990-х годов [Симонов И.В., 1999]

Материал конкретного региона опровергает расхожие утверждения либеральных публицистов о том, что в России нет реального религиозного плюрализма, что у её граждан отсутствует возможность религиозного выбора, что в стране подавляется свобода вероисповеданий. Сложившийся в Нижегородской области «религиозный пейзаж» предоставляет ниши для удовлетворения весьма разнотипных культурно-религиозных потребностей. Существенной чертой является сформированность этой религиозной ситуации: сегодня уже нельзя сказать, что она находится «в процессе становления».

В настоящее время невозможны явления, характерные для конца 1980-х – начала 1990-х годов, когда, например, адвентисты седьмого дня за три-пять лет вдвое увеличили в Нижегородской области количество членов своих общин. Также очевидно, что на «религиозном поле» закрепились те новые для региона конфессии, которые ранее почти не были заметны (адвентисты, пятидесятники традиционного направления) или отсутствовали вовсе (пятидесятники-«харизматы», мормоны).

При этом ряд религиозных организаций не нашли в Нижегородской области своих «ниш» или к настоящему времени значительно их сузили. Так, в 1990-е годы в области присутствовали небольшие религиозные группы методистов, пресвитериан, евангельских христиан – сторонников Всероссийского Совета (Содружества) Евангельских Христиан (провозглашавших свою преемственность от «исторических» российских евангельских христиан-прохановцев), зарегистрированные организации Новоапостольской Церкви. На сегодняшний день данных общин в области не существует. Распалась пятидесятническая харизматическая община «Скала спасения» – единственная в области, возглавлявшаяся женщиной-пастором. В области не развились многие религиозные движения, присутствующие в других регионах: представители «Движения веры» (их нижегородские общины не достигли масштабов, сравнимых с параметрами других нижегородских течений пятидесятничества), саентологи (их полноценная «церковь» в области не сформировалась) и др. Некоторые новые религиозные движения, насчитывавшие в регионе сотни последователей в 1990-е годы, уменьшились до нескольких десятков человек (Брахма Кумарис).

Исследовательница Г.А. Выдрина, рассматривающая религиозную ситуацию в том или ином регионе как объект менеджмента органов государственной власти, употребляет понятие «менеджер религиозной ситуации» [Выдрина, 2004, 17]. Материал Нижегородской области демонстрирует, однако, что здесь возможности реально эффективного «менеджмента» органов государственной власти в отношении религиозного поля весьма ограничены, если речь не идёт о каких-то незаконных, «силовых» мерах. Религиозные структуры за период с 1990-х годов прошли путь развития, результатом которого стала их устойчивость, способность функционировать автономно от государства, самостоятельно решать базовые финансово-материальные проблемы. Так, кадровая политика в Нижегородской митрополии

РПЦ МП совершенно не зависит от властей, хотя отдельные попытки вмешательства в неё со стороны последних имели место.

Религиозная ситуация в Нижегородской области является стабильной, все сегменты религиозного поля определены и попыток их изменения не происходит.

Представляется, что какие-либо «волюнтаристские» попытки изменить религиозную ситуацию в регионе – как со стороны власти, так и со стороны тех или иных религиозных организаций (например, посредством масштабных миссионерских кампаний, основанных на массированном воздействии СМИ) – обречены в условиях современной рыночной экономики на неудачу.

Сокращения

ДУМ – духовное управление мусульман
ДУМНО – Духовное управление мусульман Нижегородской области
МОСК – Международное общество сознания Кришны
РПЦ МП – Русская Православная Церковь Московского Патриархата
ХАСД – христиане-адвентисты седьмого дня

Библиографический список

1. Бадмацыренов, Т.Б. Религиозная ситуация и религиозные сообщества в Республике Бурятия / Т.Б. Бадмацыренов // Власть. – 2015. – № 4 – С. 103–106.
2. Барышникова, И.В. Религиозная ситуация в Волгоградской области / И.В. Барышникова, Е.О. Беликова, А.Г. Нестерова // Вестник ВолГУ. – 2008–2009. – Серия 9. – Вып. 7. – С. 139–144.
3. Белькова, А.А. Отношения государства и церкви в теории религиозной экономики / А.А. Белькова // Государство. Религия. Церковь. – 2013. – № 3 (31). – С. 178–198.
4. Взаимодействие Правительства Ростовской области с религиозными объединениями [Электронный ресурс] // Официальный портал правительства Ростовской области. – URL: <http://www.donland.ru/Socialnaya-sfera/Religiya/?pageid=75380> (дата обращения 16.04.2018).
5. Выдрина, Г.А. Религиозная ситуация как объект государственного регулирования (на материалах Ханты-Мансийского автономного округа): автореферат канд. филос. наук: 09.00.13 / Г.А. Выдрина; РАГС. – Москва, 2004. – 27 с.
6. Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Тематический номер о жанре философской сказки. – 2016. – № 1(34).
7. Дяконов Юренко Г. Выбор модуля «Основы православной культуры» в регионах России: определяющие факторы [Электронный ресурс] / Дяконов Г. Юренко, М.А. Швыдко // Межрегиональный общественный фонд содействия развитию образования и культуры «Основы православной культуры». – URL: <http://www.fondopk.ru/wp-content/uploads/2016/03/yurenko-shvydko-mroc2016.pdf> (дата обращения: 20.04.2018).
8. Информация о религиозной ситуации в Нижегородской области. 02.03.2016 [Электронный ресурс] // Министерство региональной и муниципальной политики Нижегородской области. Официальный сайт. – URL: <https://mvp.government-nnov.ru/?id=64455> (дата обращения: 10.04.2018).
9. Каргина, И.Г. Концепция «религиозных ниш» как инструмент анализа разнообразия современной религиозности / И.Г. Каргина // Право и управление. XXI век. – 2013. – № 4 (29). – С. 78–86.
10. Лебедев, С.И. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации / С.И. Лебедев // Научный результат. Серия: социология и управление. – 2015. – Т. 1 – № 1 (3). – С. 14–21.
11. Лункин, Р.Н. «Русские» регионы России: степень православности и политические ориентации / Р.Н. Лункин // Социологические исследования. – 2008. – № 4. – С. 27–36.
12. Мухаметшина, Н.С. Геополитика и религиозные организации Самарской области / Н.С. Мухаметшина, М.Г. Федоров // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2017. – Т. 19. – № 3. – С. 127–131.
13. Нижегородская епархия РПЦ МП готовит конференцию к Дню российской науки. 23.11.2017 [Электронный ресурс] // Агентство религиозной информации – Нижегородская область (АРИ-НО). – URL: <http://religio52.ru/pravoslav2017/raduga2017.html> (дата обращения: 11.04.2018).

14. Община нижегородских пятидесятников «Посольство Иисуса» устроит «мужской выезд». 09.04.2017 [Электронный ресурс] // Агентство религиозной информации – Нижегородская область (АРИ-НО). – URL: <http://religio52.ru/protestant2017/pi-mujskoj-vyezd.html> (дата обращения: 22.04.2018).
15. Профессор Галина Широкалова прокомментировала снос храмового комплекса «Дивья Лока», принадлежащего сторонникам нового религиозного движения «Ляйя-Йога» в Ветлужском районе. 07.09.2016 [Электронный ресурс] // Агентство религиозной информации – Нижегородская область (АРИ-НО). – URL: <http://religio52.ru/nrd/loka.html> (дата обращения: 12.04.2018).
16. Религиозные организации Тюменской области [Электронный ресурс] // Тюменская область: Официальный портал органов государственной власти. – URL: https://admtumen.ru/ogv_ru/society/religion/more.htm?id=10388762@cmsArticle (дата обращения: 20.04.2018).
17. Симонов, И.В. В Нижегородской области итоги переписи оказались предсказуемыми / И.В. Симонов // Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года // Институт этнологии и антропологии РАН / Отв. редакторы: В.В. Степанов, В.А. Тишков. – М., 2007. – С. 108–111.
18. Симонов, И.В. Нижегородский регион: религиозный портрет / И.В. Симонов // Социологические исследования. – 1999. – № 12. – С. 118–123.
19. Старообрядческий храм на Бугровском кладбище в Н. Новгороде отреставрируют к 400-летию протопопа Аввакума. 04.05.2017 [Электронный ресурс] // Агентство религиозной информации – Нижегородская область (АРИ-НО). – URL: <http://religio52.ru/pravoslav2017/hram-na-bugrovskom.html> (дата обращения: 14.04.2018).
20. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Челябинской области (Челябинскстат) // Челябинская область в цифрах. Краткий статистический сборник. – Челябинск, 2016. – 221 с.
21. Цыганенко, Н.В. Религиозная ситуация в Алтайском крае в советский и постсоветский периоды: историко-социологический экскурс / Н.В. Цыганенко, Е.Е. Жеребятнева // Вестник Алтайской науки. – 2014. – № 2. – С. 290–295.
22. Iannaccone, L.R. Why Strict Churches Are Strong / L.R. Iannaccone // American Journal of Sociology. – 1994. – Vol. 99. – № 5. – P. 1180–1211.

Текст поступил в редакцию 07.06.2018 г.

References

1. Badmacyrenov T.B. *Vlast'* [Power]. 2015, no. 4, pp. 103–106 (in Russian).
2. Bary'shnikova I.V., Belikova E.O., Nesterova A.G. *Vestnik VolGU* [Bulletin of Volgograd State University]. 2008–2009, series 9, vol. 7, pp. 139–144 (in Russian).
3. Bel'kova A.A. *Gosudarstvo. Religiya. Cerkov'* [State. Religion. Church]. 2013, no. 3 (31), pp. 178–198 (in Russian).
4. *Vzaimodejstvie Pravitel'stva Rostovskoj oblasti s religiozny'mi ob`edineniyami* [Cooperation of the Government of Rostov Region with Religious Associations]. Available at: <http://www.donland.ru/Socialnaya-sfera/Religiya/?pageid=75380> (accessed April 16, 2018) (in Russian).
5. Vy'drina G. A. *Religioznaya situaciya kak ob`ekt gosudarstvennogo regulirovaniya (na materialah Hanty'-Mansijskogo avtonomnogo okruga)* [Religious Situation as an Object of State Regulation (On Materials of Khanty-Mansiysk Autonomous District): Abstract of Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, 2004, 27 p. (in Russian).
6. *Damaskin. Tematicheskij nomer o zhanre filosofskoj skazki* [Saint John Damascene. The Thematic Issue about the Genre of a Philosophical Fairy Tale]. 2016, no. 1 (34) (in Russian).
7. Diakon Yurenko G., Shvy'dko M.A. *Mezhregional'ny'j obshchestvenny'j fond sodejstviya razvitiyu obrazovaniya i kul'tury` "osnovy` pravoslavnoj kul'tury`"* [Interregional Social Fund for Extension of Education and Culture "Basics of the Orthodox Culture"]. Available at: <http://www.fondopk.ru/wp-content/uploads/2016/03/yurenko-shvydko-mroc2016.pdf> (accessed: April 20, 2018) (in Russian).
8. *Ministerstvo regional'noj i municipal'noj politiki Nizhegorodskoj oblasti* [The Ministry of Regional and Municipal Politics of Nizhny Novgorod Region]. Available at: <https://mvp.government-nnov.ru/?id=64455> (accessed: April 10, 2018) (in Russian).
9. Kargina I.G. *Pravo i upravlenie. XXI vek* [Law and Management. The 21st Century]. 2013, no. 4 (29), pp. 78–86 (in Russian).
10. Lebedev S.I. *Nauchny'j rezul'tat. Seriya: sociologiya i upravlenie* [Scientific Result. Series: Sociology and Management]. 2015, vol. 1, no. 1(3), pp. 14–21 (in Russian).
11. Lunkin R.N. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 2008, no. 4, pp. 27–36 (in Russian).
12. Muhametshina N.S., Fedorov M.G. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk* [Bulletin of Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. 2017, vol. 19, no. 3, pp. 127–131 (in Russian).

13. *Agentstvo religioznoj informacii – Nizhegorodskaya oblast' (ARI-NO)* [Religious Information Agency – Nizhny Novgorod Region]. Available at: <http://religio52.ru/pravoslav2017/raduga2017.html> (accessed: April 11, 2018) (in Russian).
14. *Agentstvo religioznoj informacii – Nizhegorodskaya oblast' (ARI-NO)* [Religious Information Agency – Nizhny Novgorod Region]. Available at: <http://religio52.ru/protestant2017/pi-mujskoj-vyezd.html> (accessed: April 22, 2018) (in Russian).
15. *Agentstvo religioznoj informacii – Nizhegorodskaya oblast' (ARI-NO)* [Religious Information Agency – Nizhny Novgorod Region]. Available at: <http://religio52.ru/nrd/loka.html> (accessed: April 12, 2018) (in Russian).
16. *Tyumenskaya oblast': Oficial'ny'j portal organov gosudarstvennoj vlasti* [Tyumen Oblast: Public Authorities Official Portal]. Available at: https://admtumen.ru/ogv_ru/society/religion/more.htm?id=10388762@cmsArticle (accessed: April 20, 2018) (in Russian).
17. Simonov I.V. *E'tnokul'turny'j oblik Rossii. Perepis` 2002 goda. Institut e'tnologii i antropologii RAN* [Ethnocultural Image of Russia. The Census of 2002. RAS Institute of Ethnology and Anthropology]. Eds. V.V. Stepanov, V.A. Tishkov. Moscow, 2007, pp. 108–111 (in Russian).
18. Simonov I.V. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 1999, no. 12, pp. 118–123 (in Russian).
19. *Agentstvo religioznoj informacii – Nizhegorodskaya oblast' (ARI-NO)* [Religious Information Agency – Nizhny Novgorod Region]. Available at: <http://religio52.ru/pravoslav2017/hram-na-bugrovskom.html> (accessed: April 14, 2018) (in Russian).
20. *Chelyabinskaya oblast' v cifrah. Kratkij statisticheskij sbornik* [Chelyabinsk Oblast in by Numbers. Short Statistical Collection]. Chelyabinsk, 2016, 221 p. (in Russian).
21. Cyganenko N.V., Zherebyat'eva E.E. *Vestnik Altajskoj nauki* [Bulletin of Altai Science]. 2014, no. 2, pp. 290–295 (in Russian).
22. Iannaccone L.R. *American Journal of Sociology*. 1994, vol. 99, no. 5, pp. 1180–1211 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.128-139

Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М.

О видениях в «Духовном Дневнике» Игнатия Лойолы



Н.Л. Мусхелишвили



М.М. Базлев

Аннотация. В статье анализируется текст «Духовного дневника» Игнатия Лойолы в контексте практики «Духовных упражнений». «Духовным дневником» (*Diario Espiritual*) Игнатия Лойолы принято называть две небольшие тетради с ежедневными записями, в которых он записывал то, что происходило в его душе. В первой части статьи авторы фокусируются на «Духовных упражнениях» – самом известном и влиятельном сочинении Игнатия Лойолы. Проводится разбор структуры «Духовных упражнений» (несколько уровней выражения и несколько уровней коммуникации). Анализируя текст «Духовного дневника» Игнатия Лойолы, авторы рассматривают записи, которые заключались в рамку, либо отчёркивались Игнатием (период с 18 по 27 февраля 1544 года). Значение этих записей раскрывается для читателя через предшествующий личный опыт Лойолы. Предлагается гипотеза интуитивного понимания Игнатием целостности св. Троицы, которая подтверждается сменой открывающихся образов. Авторы реконструируют психологическую эволюцию Игнатия Лойолы, которая отражена в «Духовном дневнике». Авторы приходят к выводу, что месса 21 февраля представляет собой точку перемены в личном мистическом пути Игнатия Лойолы, которая стала возможна благодаря достижению Игнатием полной пассивности воли.

Ключевые слова: Игнатий Лойола, «Духовные упражнения», «Духовный дневник», воля, метафора, молитва, образы, св. Троица

Nikolay L. Muskhelishvili, Mikhail M. Bazlev

On the Visions in the «Spiritual Diary» of Ignatius of Loyola

Abstract. The article analyzes the text of Ignatius of Loyola's "Spiritual Diary" in the context of the practice of "Spiritual Exercises". "Diary Espiritual" by Ignatius of Loyola is usually called two small notebooks with daily records, in which he recorded what happened in his soul. In the first part of the article the authors focus on the "Spiritual Exercises" – the most famous and influential work of Ignatius of Loyola. The structure of the "Spiritual exercises" (several levels of expression and several levels of communication) is analyzed. Analyzing the text of the "Spiritual Diary" by Ignatius of Loyola, the authors consider the entries that were framed, or were marked off by Ignatius (the period from 18 to 27 February 1544). The significance of these records is revealed to the reader through Loyola's previous personal experience. The authors present a hypothesis of intuitive understanding by Ignatius of the integrity of St. Trinity, which is confirmed by a change in the opening images. The psychological evolution of Ignatius of Loyola, which is reflected in the Spiritual Diary, is reconstructed in the article. The authors come to the conclusion that the Mass of February 21 represents a point of change in the personal mystic path of Ignatius of Loyola, which became possible due to the achievement of Ignatius's complete passivity of will.

Key words: Ignatius of Loyola, «Spiritual Exercises», «Spiritual Diary», will, metaphor, prayer, images, St. Trinity

Николай Львович Мусхелишвили – Доктор психологических наук, профессор Центра изучения религий Российского Государственного Гуманитарного Университета; 125993, Москва, Миусская площадь д. 6, ГСП-3, muskh.symbol@mail.ru

Nikolay L. Muskhelishvili – Doctor of Sciences (Psychology), professor at the Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities, 2013-today; Miusskaya Sq. 6, Moscow, GSP-3, Russia, 125993; muskh.symbol@mail.ru

Михаил Максимович Базлев – магистр религиоведения, аспирант Центра изучения религии Российского Государственного Гуманитарного Университета; 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6, ГСП-3, mike-bazlev@yandex.ru

Mikhail M. Bazlev – Master in Religious Studies, Postgraduate student at the Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities; Miusskaya Sq. 6, Moscow, GSP-3, Russia, 125993; mike-bazlev@yandex.ru

...Видения расценивались им
как подтверждение его правоты.
(Игнатий Лойола. «Рассказ паломника»)

«Духовные упражнения»

«Духовные упражнения» (*Ejercicios espirituales*) – несомненно, самое известное и влиятельное сочинение Игнатия Лойолы. Окончательно составленное им приблизительно к 1539–1541 годам, оно предназначено не для чтения, а для практического осуществления. Это – «способы, коими душа приуготовляется и располагается к освобождению от всех неупорядоченных влечений и, коль скоро они будут уничтожены, к поиску и обретению воли Божией относительно устройства своей жизни и для спасения своей души» [ДУ 1].

«Упражнения» являют собой ветвящуюся инструкцию, размеченный указателями лабиринт или «дерево возможностей», открывающихся перед послушником, ступающим на путь затвора и молитвенной медитации. Совершать эти упражнения надлежит под внимательным руководством наставника, подобно тому, как сам Игнатий совершал их под руководством Бога. Насыщение же сухих пунктов упражнений духовным содержанием должно совершаться через личную молитвенную беседу человека с Богом.

Описанное выше находит отражение в структуре текста ДУ – он обладает как несколькими уровнями выражения, так и уровнями коммуникации, по которым распределяются элементы сочинения. Среди первых выделяют *буквальный, семантический, аллегорический и анагогический тексты*. Каждый из них имеет своего адресанта и своего адресата, коммуникация которых внутри текста наблюдается на четырех уровнях: *между Игнатием и наставником в «Упражнениях», наставником и послушником, послушником и Богом, Богом и послушником* [Барт, 2007, 56–60].

Первый текст – *буквальный* – это послание Игнатия, обращённое к наставнику. В нем дается пояснение того, каким образом Упражнения должны быть преподнесены послушнику.

Второй текст – *семантический* – исходит от наставника к выполняющему упражнения. Их взаимоотношения выстраиваются не столько в форме чтения или научения, сколько в форме дарения. Оно подразумевает доверие со стороны получателя дара и ободряющую нейтральность со стороны дарителя, подобно отношениям психоаналитика и его пациента [Cusson, 1971, 1306–1318]. Наставник дает затворнику Упражнения, подготавливая их в каждом случае к передаче конкретной личности: растягивая их, сокращая, делая мягче или тверже в зависимости от ситуации.

По сути, *семантический* текст раскрывает содержание *буквального*. Это означает, что если первый текст составляет уровень собственно дискурса, то второй есть подобие аргумента, благодаря чему они не обязаны следовать единому порядку. Так, в *буквальном* тексте «Примечания» предшествуют четырем неделям, образуя порядок дискурса. В *семантическом* тексте те же «Примечания», в которых речь идет о вещах, непрерывно соотносимых со всеми четырьмя неделями, уже не предшествуют им, но некоторым образом задают их параметры. Это свидетельствует о независимости обоих текстов.

Кроме того, оба текста имеют общего деятеля – наставника, выполняющего роль получателя и дарителя. По аналогии послушник может быть одновременно получателем и отправителем. Получив «второй текст», затворник формирует «третий текст», состоящий из действий, заданных ему наставником.

Этот текст – *аллегорический* – предоставляет самому послушнику материал, питающий его отношение с богом. Этот текст, воплощённый в действии, составлен из медитаций, жестов и поступков. В некотором смысле это «упражнение Упражнений» [Барт, 2007, 58]. Выражаемый на языке молитв, бесед и медитаций, он адресован упражняющимся богу, и предваряется обращённой к богу молитвой с просьбой принять последующее послание. Основой выстраиваемых отношений между человеком и богом становится «любовь», отражаемая в полном доверии себя в руки Господа. Любовь, что он просит как нечто единственно необходимое в ответ знаменитой молитве *Suscipe* (Возьми – *лат.*): «Возьми, Господи, и прими всю мою свободу, мою память, мой разум и всю мою волю – всё, что имею и чем владею. Ты дал мне всё это – Тебе, Господи, это и возвращаю. Всё это Твоё: полностью распоряжайся им по Своей воле. Даруй мне Свою любовь и благодать, и сих мне будет довольно!» [ДУ 234].

Затворник призван быть созерцателем в действии. А это подразумевает, очевидно, молитву, которую можно назвать «формальной» – ту, которая открыта навстречу действию. Пагубность заключается не в созерцательности и не в деятельности как таковых, а, скорее, в созерцании или в действии, оторванных от того, чему Игнатий придавал наибольшее значение: от самоотверженности. Иначе говоря, она заключается в созерцании или в действии, в коих главным оказывается не бог, а человек, тогда как по своей глубинной сути он призван быть инструментом¹. Тот факт, что в молитве главным действующим лицом всегда должен быть бог, обладает, если можно так выразиться, антропологическим выражением, которому Фр. Суарес придавал большое значение. Имеется в виду роль аффективности в молитве². Цель молитвы состоит не столько в знании, сколько в любви, то есть в том, чтобы питать чувства молящегося³.

Это инспирирует появление четвертого текста, в котором Бог призван ответить на этот язык. Иначе говоря, в саму структуру Упражнений вписан также и тот ответ Бога, что даруется им выполняющему упражнения. Это четвёртый текст – *анагогический* (уводящий на уровень сокровенного смысла Священного Писания – *Н.М., М.Б.*). Содействие анализу различения духов и душевных движений позволяет затворнику подняться этап за этапом от буквы Упражнений к их содержанию, а затем к их осуществлению, и наконец, достигнуть глубочайшего смысла – «знака, высвобожденного божеством» [Барт, 2007, 58]. Иначе говоря, постигнуть язык самого Бога, выражаемый как молчанием, так и знаками благодати [Cusson, 1971, 1306–1318]. Данная множественность поясняется Бартом: «...множественный текст “Упражнений” представляет собой структуру, т.е. разумно постигаемую форму: прежде всего, структуру смыслов, так как мы можем обнаружить в нем то разнообразие и ту «перспективу» языков, какими отмечены устоявшиеся отношения между Богом и тварным миром в теологической мысли Средневековья и которые мы видим в теории четырех смыслов Писания; затем структуру собеседования (и это, наверное, важнее), потому что из четырех собеседников, фигурирующих в текстах, каждый, кроме Игнатия, играет двойную роль, будучи отправителем одних текстов и адресатом других (опять-таки, Игнатий, открывающий череду посланий, по существу, является не кем иным, как упражняющимся, который эту череду завершает: он часто задает “Упражнения” самому себе, и для того, чтобы познать язык, используемый божеством в его ответах, необходимо обратиться к “Духовному дневнику”, субъект которого – как раз Игнатий); стало быть, речь идет о передаточной структуре, где каждый получает и передает тексты» [Барт, 2007, 59].

«Духовный Дневник»

Если язык вопроса, обращаемого им Богу, задаётся Упражнениями, то чтобы узнать язык, на котором Бог отвечает Лойоле, нам следует обратиться к его Духовному дневнику.

«Духовным дневником» (*Diario Espiritual*) Игнатия Лойолы принято называть две небольшие тетради с ежедневными записями, в которых он записывал то, что происходило в его душе.

Первая тетрадь состоит из 13, вторая – из 12 листов, полностью написанных рукой Игнатия. Сегодня этот документ вместе с древним его итальянским переводом в прекрасном переплете XVIII века хранится в Архивах Общества Иисуса [de Guibert, 1938, 3–22, 113–140].

Первая тетрадь охватывает время со 2 февраля по 12 марта 1544 г. и содержит достаточно длинные описания сорока дней, в течение которых Игнатий стремился прийти к решению в вопросе о бедности в домах для вступивших в орден, а именно должен ли орден отвергнуть любые формы дохода, даже на цели содержания его храмов. Этот вопрос записан в оригинале весьма лаконично: «*más a no pada*», что можно перевести как «чтобы не иметь ничего».

Игнатию виделось три возможных решения этой проблемы:

- не иметь твёрдого дохода, звучащего как «не иметь ничего» / «*no pada*»;
- иметь постоянный доход без каких-либо ограничений, обозначаемый им как «иметь всё»;
- иметь твёрдый доход, но лишь для церквей или их ризниц, обозначаемый как «иметь часть».

В записях ДД Игнатий колеблется в выборе между первой и третьей возможностями. Заметки, которые он при этом набрасывал, весьма подробны, однако не столько в изложении доводов за и против, сколько в передаче тех духовных движений, что сообщались его душе, в особенности, во время молитв, сопровождавших продумывание вопроса и совершении выборов⁴. В дальнейшем принятое им решение закрепилось в издании Конституции Общества⁵.

Вторая тетрадь описывает период времени с 13 марта по 27 февраля последующего года. Она содержит лишь очень короткие замечания и символы для отдельных дней.

Две описанные тетради, найденные в столе Игнатия после его смерти – всё, что сохранилось от «толстенной кипы заметок», которую Лойола показывал Луису Гонсалвешу да Камара, когда диктовал ему свою «Автобиографию»: «...он показал мне толстенную кипу записей, добрую часть которых зачитал мне. В большинстве это были видения, посещавшие его в подтверждение той или иной Конституции...» [РП 100].

Среди сохранившихся страниц некоторые значимые записи заключались в рамку, либо подчеркивались. Более того, Игнатий переписывал те места, которые были для него особенно значительными. В Национальной библиотеке Мадрида хранится отдельный лист, в котором им выписана часть дневниковых записей, относящихся к периоду с 18 по 27 февраля, – это обведенные Игнатием отрывки из первой тетради [de Guibert, 1938, 3–22, 113–140]. По всей вероятности, они играли роль в процессе выбора, наряду со страницами, на которых сопоставлялись доводы за и против решения, которое предстояло принять. По свидетельству причетника Пауля Борреля, Игнатий часто клал эти страницы на алтарь, чтобы просить нового озарения во время проведения святых таинств [Feder, 1922, 12, Цит. по: Naas, 1977, 164–199].

Каковы же были принципы совершения выбора, которыми руководствовался Игнатий? В первую очередь, затворник должен, продвигаясь к решению, осознавать как свои аффективные, так и свои рациональные мотивы. Иными словами, учитывать и импульсы своей духовной аффективности, и аналитические аргументы, которые его разум находит в пользу того или другого выбора. Далее, упражняющийся должен также осознавать, что его усилия и его открытость движениям Духа приведут к правильному решению лишь постольку, поскольку это решение получит подтверждение Божие. Таким образом, послушник должен повергнуть пред Богом – дабы приять его от него – то решение, которое он склонен принять как по рациональным, так и по аффективным мотивам. Лишь когда Господь подтвердит выбор, послушник может говорить о принятии воли божией [Decloux, 1982, 80–123].

И все же анализ записей ДД показывает, что принимаемые Игнатием решения диктуются именно аффективностью, в то время как рациональные рассуждения лишь предваряют их [Battereau, 1973, 393–404]. С тех самых пор, как он впервые почувствовал прикосновение духовной реальности, он уже не может принять решения не «почувствовав», что ему нужно делать. И, несмотря на то, что рассуждения склоняют его к какому-то решению, Игнатий всякий раз подвергает его проверке, ища в молитве подтверждения со стороны Бога.

Иначе говоря, за отсутствием озарения Игнатий был вынужден прибегать к третьему из описанных нами ранее путей в его различных формах, но, так и не найдя удовлетворительного решения проблемы [Munitiz, 1972, 106], избрал второй путь: «...второе – когда получают много ясности и познания через опыт утешений и безутешности и через опыт распознавания различных духов» [ДУ 176].

Таким образом, «ДД» состоит из листков, на которых Игнатий отмечал именно эти «утешения и отчаяния», осознававшиеся им как подтверждения со стороны Бога. Об этом свидетельствует Гонсалвеш да Камара: «Всякий раз, в любое время, когда он хотел встретиться с Богом – он с Ним встречался. И ныне его посещает множество видений, особенно таких, о которых сказано выше, при которых он видит Христа как Солнце. Это часто случалось с ним, когда он шёл, беседуя о важных вещах, и такие видения расценивались им как подтверждение его правоты» [РП 101] [курсив наш – *Н.М., М.Б.*]

Именно выделенные Игнатием записи, упомянутые выше, и стали предметом нашего анализа. В первую очередь необходимо пояснить исторический аспект

повлиявший на формирования знакового поля, выразившего себя в данных образах. Иначе говоря, речь пойдет о том, как более ранний жизненный опыт Игнатия повлиял на появление данных переживаний.

Как повествует «Рассказ паломника» [РП 28–30], подобные видения посещали Игнатия еще с пребывания в Манресе в 1522 году. Из открывшегося тогда ему особо выделяются два переживания, которые спустя двадцать два года обретают новое значение для Игнатия. Первым из них было переживание св. Троицы. РП повествует нам о том, что летом 1522 года Игнатий с крайним благоговением почитал Пресвятую Троицу и потому каждый день молился трём Лицам по отдельности: «И вот, когда он молился Пресвятой Троице так же, как единому целому, ему пришло на ум, что он, похоже, обращает к Троице четыре молитвы. Но эта мысль не доставила ему никаких (или почти никаких) затруднений, словно нечто маловажное» [курсив наш – Н.М., М.Б.] [РП 28].

В подтверждение ему открылось видение божественных лиц св. Троицы в их троицности: «А однажды, когда он читал Часы Богородицы на ступенях того же монастыря, ум его стал возноситься ввысь, и он словно бы узрел Пресвятую Троицу в виде фигуры из трёх клавиш, и при этом так плакал и рыдал, что не мог с собою совладать» [РП 28].

Это озарение, по всей видимости, стало на многие годы основой постижения Игнатием сущности св. Троицы. Так, в ДУ Игнатий всякий раз обращается именно к «трём Божественным Лицам», и к «трём» же призывает обращаться послушника: «...вспомнить содержание того, что должен созерцать; в данном случае – как три Божественных Лица взирали на всю плоскость или окружность мира, полную людей, и как, видя, что все сходят в ад, Они решают в вечности Своей, что второе Лицо должно стать человеком ради спасения рода человеческого...» [ДУ 102].

В продолжающих данное упражнение медитациях – [ДУ 102–109] – из раза в раз подчеркивается троичность божественных лиц, которые необходимо созерцать послушнику.

Второе переживание – видение человеческой природы Христа. Этому предшествовало постижение о творении Богом света – оно открылось Игнатию в видении белой субстанции, из которой выходило несколько лучей [РП 29]. Снова белые лучи он видит, слушая мессу при вознесении тела Господня [РП 29]. Тогда же Игнатию открывается и само видение: «Много раз и подолгу во время молитвы он видел внутренними очами человеческую природу Христа: фигуру, которая представлялась ему белым телом, не слишком большим и не слишком маленьким, но отдельных частей её он не различал» [РП 29].

Как указывает со слов Игнатия Гонсалвеш да Камара, «то, что он видел, тогда укрепило его и всегда давало ему такую твердость в вере, что много раз он думал про себя: если бы не было Писания, которое наставляет нас в этих вопросах веры, то он решился бы умереть за них – уже за одно то, что увидел» [РП 29]. В дальнейшем в ДУ Игнатий дает послушнику указание о необходимости созерцания Христа, который «будучи Творцом, умалился до того, что стал человеком» [ДУ 53]. И хотя в переживаниях в Манресе Игнатий видит лишь человеческую природу Христа, в ДУ он призывает послушника к постижению двуипостасности оног⁶.

Переживания в Манресе существенно отразились на дальнейшем пути Игнатия. Анализ записей ДД до 21 февраля показывает, что личная практика ДУ инспирирует повторное переживание Игнатием постигнутого ранее в Манресе. Иначе говоря, благодаря влиянию данных переживаний на структуру ДУ он интуитивно вновь выходит на них. И, хотя видения являются символизацией мистического переживания, они все время насыщены чувством невыразимости, что присуще мистическому опыту. Так, Игнатий, будучи неспособным выразить смысл переживаемого иначе; в то же время, благодаря их связности, мы можем увидеть и процесс обретения нового знания.

Моментом возврата к постигнутому в Манресе становятся переживания 18 февраля. События этого дня являются первой записью в ДД, отчеркнутой рукой Игнатия. В этот день Лойола ощущает наитие совершить подобную творимой в Манресе молитву к св. Троице: «Вечный Отче, утверди меня; Вечный Сыне,

утверди меня; Вечный Дух Святой, утверди меня; Святая Троица, утверди меня; единый Боже мой, утверди меня» [ДД 48].

Ответом на нее становится ряд переживаний, посвященных Божественным Лицам – [ДД 52, 54], кульминационная точка которых – видение 19 февраля, повторяющее оное в Манресе: «Сегодня, даже когда шёл по городу, с великою внутренней радостью мне представилась Пресвятая Троица, которую видел то как трёх разумных существ, то как трёх животных, то как три другие вещи, и так далее» [ДД 55].

Описание внутренней жизни Игнатия в последующий день играет, как нам кажется, ключевую роль. Лойола оставляет желание стремиться к подтверждениям прежнего: «оставила охота продвигаться дальше, особенно после [мессы – Н.М., М.Б.], с тем великим спокойствием или удовлетворением в душе» [ДД 59]. Жаждающая до этого постижений воля замирает. Утвердившись в этом состоянии, принесшим «жаркую ясность и душевную усладу» [ДД 60], 21 февраля Лойола чувствует, что «ему почти нечего больше знать о Пресвятой Троице на сей счёт» [ДД 62]. Но в переживании мессы того дня ему открывается иное: «Но на этой Мессе узнал, почувствовал или увидел (Господь ведаёт): когда обращаюсь к Отцу, видя в Нём одно из Лиц Пресвятой Троицы, меня охватывает любовь к Ней в Её целом, тем более что и другие Лица пребывали в Ней сущностно. То же самое чувствовал и при молитве к Сыну; то же самое – ко Святому Духу, и испытывал удовольствие от любого из Них, ощущая утешения и относя это к Бытию всех Трёх и радуясь Ему» [ДД 63].

Пережитое совершенно не соответствовало тому представлению, что главенствовало на протяжении более чем двадцати лет. Однако обретенное таким образом пережитое становится ядром нового ощущения св. Троицы. Игнатий так пишет об этом: «Когда развязался этот узел, или нечто вроде того, это показалось столь <важным>, что я непрестанно говорил сам себе: “Кто ты таков, откуда ты?”, и т. п. “Чем ты заслужил это, и откуда оно?”, и т. п.»⁷ [ДД 63].

Для Игнатия пережитое в тот момент есть данное ему Богом. «...Любовь заключается во взаимном общении сторон, то есть: любящий отдаёт любимому и делит с ним то, что у него есть, либо часть того, что у него есть, либо то, что может; взамен и любимый – любящему. Так, если у кого-то есть знание, он отдаёт его другому, его не имеющему» [ДУ 231]. Как и иные видения и озарения, это постижение происходит с ним независимо от его личной воли. Игнатий не имеет над ними никакой власти, оставаясь в этом отношении вполне пассивным. Его личность в этом процессе исполняет роль пустого сосуда, чуткого резонатора, способного лишь улавливать импульсы, идущие извне [Коваль, 2004, 401–433].

Подобная пассивность, как отмечал Уильям Джеймс, является одним из двух путей к достижению духовных целей. Выступая в противовес активному пути, пути сознательному, пассивный путь открывает в человеке движущую силу бессознательного. Описывая данную пассивность, Джеймс говорил: «Необходим отказ от личной воли. Часто душевный мир упорно не приходит до тех пор, пока человек не перестанет стремиться и прилагать усилия, чтобы достичь того, чего он жаждет» [Джеймс, 2017, 165].

В контексте рассматриваемых записей ДД видно, что, начиная с первой отчеркнутой записи и до мессы 21 февраля это постижение остаётся неизменным, являя себя в образе «трёх...»⁸, и лишь на указанной мессе впервые Игнатий обретает нечто новое. Именно это обретение, в котором *нечто новое сменяет «тройку»*, является гипотезой нашей работы. Пассивность же Игнатия, направленная к полному и беспрекословному подчинению вышней воле, что ярче всего отражено в молитве *Suscipe*, просматривается в языке, которым он записывает ДД.

Этот язык, «весь сотканный из недоговоренных фраз, из нагроможденных друг на друга инфинитивов и герундиев, из баскских оборотов речи, из слов, более или менее устаревших или вовсе иноязычных» [Abad, 22] долгое время был преградой к пониманию записей ДД.

В то же время он является одним из важнейших ключей к пониманию мистического пути Игнатия. Так, среди текстовых особенностей ДД исследователями отмечается непривычное преобладание безличных форм глагола над личными что, по всей видимости, не случайно. За выстраиваемой в записях чередой безличных

форм на первый план выходит само действие, в то время как деятель отступает. Это обусловлено тем, что организатором действия – импульсом к его совершению – выступает не сам Игнатий, а переживаемый им мистический опыт: «Но на этой Мессе узнал, почувствовал или увидел (Господь ведаёт): когда обращаюсь к Отцу, видя в Нём одно из Лиц Пресвятой Троицы, *меня охватывает* [курсив наш – *Н.М., М.Б.*] любовь к Ней в Её целом, тем более что и другие Лица пребывали в Ней сущностно» [ДД 63].

С другой стороны, усматриваемая пассивность показывает нам, что постижение, обретенное в мессе в движении сил бессознательного, являлось раскрытием пережитого ранее опыта в совершенно новом значении. И необходимым видится подобрать метафору, которая отразила бы открывшееся новое значение опыта. Значение метафоры, подбираемой нами, состоит в том, что именно благодаря ей мы можем достичь понимания опыта, пережитого другим. Это возможно через раскрытие значений пережитого во множестве концептов, каждый из которых проясняет ключевые характеристики опыта.

Так, в записи о мессе 21 февраля Игнатий переживает «любовь». Однако за словом «любовь» скрывается множество значений. Более того, каждый последующий опыт, в котором переживаемое осознаётся как «любовь», привнесет в концепт новые ситуативные элементы, продолжая называться тем же словом – «любовь».

С точки зрения объективизма «любовь» имеет разные смыслы, каждый из которых определяется на основе таких ингерентных свойств, как нежность, привязанность, сексуальное влечение и т.п. Однако, как показали в своей работе Лакофф и Джонсон, «любовь» понимается на основе таких ингерентных характеристик не полностью, а только частично [Лакофф, Джонсон, 2004, 150]. Понимание любви по большей части метафорично, и мы осознаём ее с помощью концептов других естественных видов опыта: путешествий, сумасшествия, войны, здоровья и т.п. Так как понятия, используемые в определении, возникают из нашего взаимодействия друг с другом и с миром, концепты, которые они определяют с помощью метафор, понимаются на основе того, что называется интерактивными характеристиками [Там же].

В пережитом же Игнатием на мессе речь идет о том смысле, что ощущается за переживанием «любви». Для его понимания строится метафора:

1. Любовь – это целое.
2. Бог есть любовь [1 Ин 4,16].
3. Бог это целое.

В данном случае «любовь» понимается с одной стороны как «целое», а с другой как «Бог». И если второе понимание является достаточно каноничным и восходит в традиции к первому посланию апостола Иоанна [1 Ин 4,16], то первое может быть понято благодаря его сексуальному характеру. Однако данные пояснения несут лишь интеллектуальный характер, в то время как для обретения действительной метафоры необходимо переживание, в котором значение могло быть выражено с феноменологической очевидностью.

Проще говоря, записи о мессе 21 февраля показывают нам, что Игнатий обретает переживание, именуемое им как «любовь», и в этом переживании ощущает св. Троицу в ее «целом», а «Божественные Лица» «пребывают в ней сущностно». Таким образом, «любовь – это целое» и «Бог есть любовь» являются воплощением функционального отношения переживаемого значения, открывшегося на мессе, и контейнеров, его выражающих.

Третье высказывание – «Бог это целое», выражающее то же переживаемое значение, обретается лишь на бессознательном уровне. Об этом свидетельствует тот факт, что в записях ДД ещё некоторое время не будет ни одного его проявления. Однако обретенный, он уразумевается Игнатием через подтверждение, являющиеся ему в образах. В случае, если выдвинутая нами гипотеза верна, исходя из описанного выше избираемого Игнатием способа утверждения в открываемом ему Богом, в тексте ДД должны иметься записи о видениях, в которых Бог подтверждал бы постижение св. Троицы как «целого».

Именно их, мы и находим в отчеркнутых записях ДД:

1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.

Сегодня, даже когда шёл по городу, с великою внутренней радостью мне

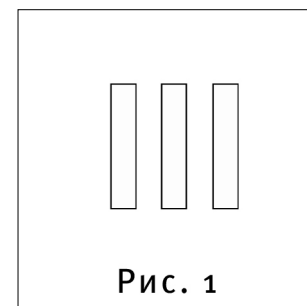
представилась Пресвятая Троица, <Которую> видел то как трёх разумных существ, то как трёх животных, то как три другие вещи, и так далее [ДД 55].

2. Видения Иисуса – Воплощенного^{9, 10}.

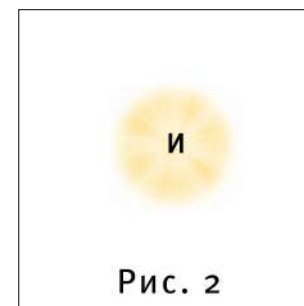
И, войдя в часовню, на молитве, почувствовал или, точнее, увидел, за пределами естественных сил, Пресвятую Троицу и Иисуса, Который точно так же представлял или помещал меня либо был Посредником при Пресвятой Троице, чтобы это умозрительное видение мне передалось. При этом чувстве и видении нахлынули слёзы и любовь, но они направлялись к Иисусу, а к Пресвятой Троице – почтительное преклонение, близкое скорее к благоговейной любви, нежели к чему-либо противоположному [ДД 83].

3. Видение Иисуса Христа, в полноте единения обеих природ – божественной и воплощённой

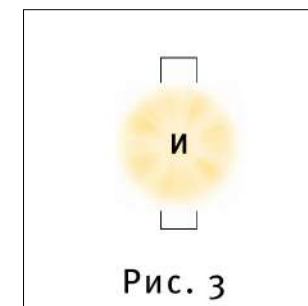
Когда писал это, мой разум испытал влечение увидеть Пресвятую Троицу, и увидел, хотя и не так отчётливо, как прежде, три Лица; и во время Мессы, когда говорил «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живого» и т.д. показалось в духе, что вижу Иисуса, как видел в первый раз, как я говорил, белым, то есть человеческую природу, но в этот другой раз чувствовал в душе иначе, то есть не одну только человеческую природу, но то, что весь < Он> – мой Бог, и т. д., с новым излиянием слёз и великим благоговением, и т. д. [ДД 87].



Илл. 1. Видения Божественных Лиц в их индивидуальности.



Илл. 2. Видения Иисуса воплощенного.



Илл. 3. Видение Иисуса Христа, в полноте единения обеих природ – божественной и воплощенной.

4. Видение Иисуса у ног св. Троицы.

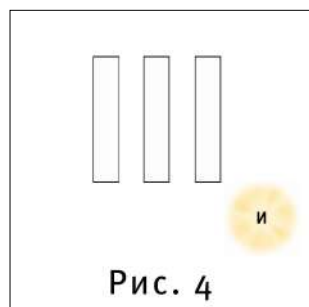
На всей привычной молитве глубокое благоговение и сильная помощь благодати: жаркой, светлой и полной любви. Когда вошёл в часовню, снова благоговение; опустился на колени, и мне открылось, или я же увидел Иисуса у ног Пресвятой Троицы, и при этом порывы и слёзы. Это видение не продлилось столько и было не таким ясным, как прошлое, в среду, хотя казалось, что <пришло> оно таким же образом [ДД 88].

5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа.

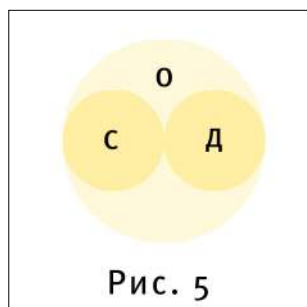
На привычной молитве, с начала и до конца включительно, весьма великое и очень светлое благоговение закрывало грехи и не позволяло думать о них. Вне дома, в церкви, перед Мессой, видел небесную родину и её Владыку, в порядке постижения трёх Лиц, и в Отце – Второе и Третье [ДД 89].

6. Видение единой Сущности Бога¹¹.

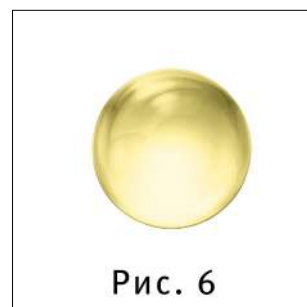
Тогда, войдя в часовню и преисполнившись великого благоговения перед Пресвятой Троицей, с сильно возросшей любовью и обильными слезами, не видел так, как в прошлые дни, Лица по отдельности, но чувствовал, будто бы в какой-то светлой ясности, единую Сущность, и весь целиком был привлечён к любви к Ней [ДД 99].



Илл. 4. Видение Иисуса у ног св. Троицы.

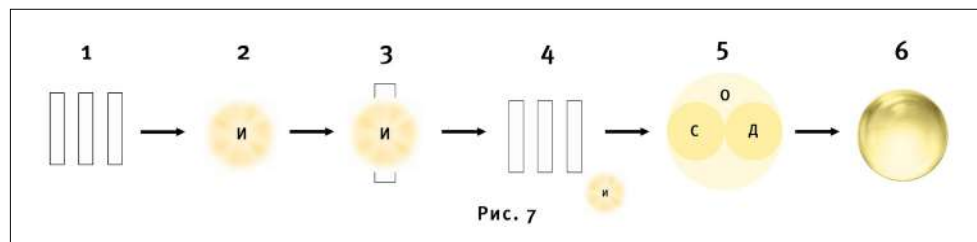


Илл. 5. Видение единой божественной Сущности, в которой Отец выступает как всеобъединяющая основа.



Илл. 6. Видение единой Сущности Бога.

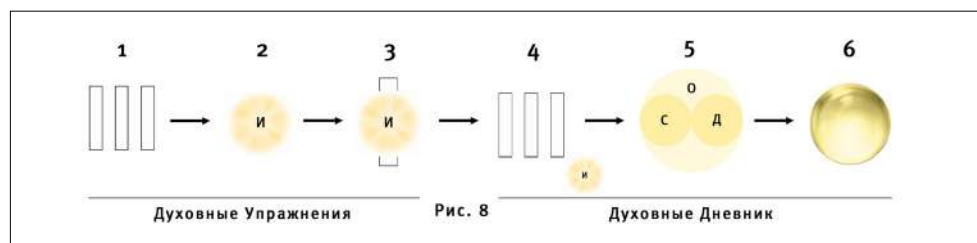
Последовательность этих подтверждающих образов исходит от явления св. Троицы как «трёх клавиш» и ведёт к видению ее как «единой Сущности», иначе говоря, «целому». Визуально ее можно выразить в следующей схеме:



Илл. 7. Схема последовательности подтверждающих образов.

Становится видно, что Игнатий ищет подтверждений тому переживаемому значению, которое появилось на мессе. В процессе уразумения эти подтверждения символизируются в ряде образов, этап за этапом подводя Игнатия к утверждению пережитого – постижению «целого», что подтверждает выдвинутую нами гипотезу. Открывшееся благодаря достижению пассивности новое значение становится поворотным моментом в последующем опыте жизни Игнатия. Говоря словами Джеймса, «...отказаться от собственных усилий значит отдать всего себя новой жизни, сделав ее центром своей новой личности и пережить в своем внутреннем мире ту истину, которую прежде видел только извне» [Джеймс, 166].

Так, мы уже показали в середине работы, что образы 1–3 имели под собой основу в предшествующем опыте Игнатия – они выводятся из переживаний в Манресе и практики ДУ. Тогда как открывшееся на мессе 21 февраля новое переживаемое значение преобразовывает ранее имеющееся, внося в него отсутствующий аспект – переживание св. Троицы, как «целого», пришедшего на смену «трём Лицам». В результате мы можем уточнить указанную выше схему:



Илл. 8. Уточнённая схема последовательности подтверждающих образов.

Описанное нами демонстрирует, что именно месса 21 февраля представляет собой точку перемены в личном мистическом пути Игнатия. Этот момент отделил более чем двадцатилетний путь живого значения св. Троицы как «трёх» от нового пути, в котором Игнатий обрел ее значение как «целого». И данная перемена стала возможной лишь благодаря достижению Игнатием полной пассивности воли, к которой, несмотря на заложенную в ДУ интенцию, он так стремился, но которой не был способен достичь.

Список сокращений

«Духовные Упражнения» – ДУ
«Духовный дневник» – ДД
«Рассказ паломника» – РП

Библиографический список

1. Барт, Р. Сад, Фурье, Лойола / Р. Барт. – М.: Праксис, 2007. – 256 с.
2. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / У. Джеймс. – М.: Академический проект, 2017. – 415 с.
3. Коваль, А. Язык как средство выражения мистического опыта у св. Игнатия Лойолы / А. Коваль // Дифференциация и интеграция мировоззрений: философский и религиозный опыт (Международные чтения по теории, истории и философии культуры, N. 18). – СПб.: ФКИЦ «Эйдос», 2004. – С. 401–433.
4. Лакофф, Д. Метафоры, которыми мы живем / Д. Лайкофф, М. Джонсон. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
5. Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник / Св. Игнатий Лойола. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 376 с.
6. Св. Игнатий Лойола. Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов) / Св. Игнатий Лойола. – М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. – 256 с.
7. Abad, C. Introducción y notas al Diario Espiritual / C. Abad // Diario espiritual de san Ignacio de Loyola / Edición manual en el iv centenario de su santa muerte 1556–1956. – Comillas: Universidad Pontificia, 1956. – С. 9–57.
8. Battereau, J. La prière personnelle d'Ignace de Loyola / J. Battereau // Nouvelle Revue Theologique. – 1973. – 95 (4). – С. 393–404.
9. Castillo, J.M. La afectividad en los Ejercicios Espirituales segun la teologia de Franciscus Suarez / J. Castillo. – Granada: Biblioteca Teologica Granadina, 1966.
10. Constitutiones Societatis Iesu a Congregatione Generali XXXIV annotatae et Normae Complementariae ab eadem Congregatione approbatae. – Romae: apud Curiam Praepositi Generalis Societatis Iesu, 1995.
11. Cusson, G. Les «Exercices spirituels» / G. Cusson // Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire. – Paris: Beauchesne, 1971. – Vol. VII (2). – P. 1306–1318.
12. Decloux, S. Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St. Ignatius Loyola / S. Decloux. – Roma: CIS, 1982. – P. 80–123.
13. Guibert, J. de. Mystique Ignatienne. A propos du «Journal Spirituel» de Saint Ignace de Loyola / J. de Guibert // Revue d'ascétique et de mystique. – Toulouse, 1938. – Vol. XIX. – P. 3–22; 113–140.
14. Feder, A. Aus dem Geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius / A. Feder. – Regensburg, 1922. – 127 с.
15. Haas, A. The Mysticism of St. Ignatius according to His Spiritual Diary / A. Haas // Ignatius of Loyola: His Personality and Spiritual Heritage, 1556–1956 / ed. Friedrich Wulf. – St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1977. – P. 164–199.
16. Munitiz, J. The Spiritual Diary of Ignatius Loyola / J. Munitiz // The Way, 1972. – Suppl. 16. – P. 101–116.

Текст поступил в редакцию 26.03.2018 г.

¹ См. Constitutiones Societatis Iesu – «Конституции Общества Иисуса» – КОИ. «Для сохранения и приумножения не только состава Общества, то есть его внешней стороны, но и его Духа, и для выполнения поставленной перед ним задачи, то есть помощи Душам достичь их высшей и

и сверхприродной цели, те средства, что соединяют орудие с богом и приспособляют его к тому, чтобы оно было верно водимо Его Божественной дланью, полезнее тех, что приспособляют это [орудие] к людям. Средства эти таковы: доброта [лат.: *chestnost'*] и добродетель, особенно милосердная любовь, чистое намерение служить Богу, а также близость с Господом Богом нашим в Духовных упражнениях во благочестии, искреннее радение о Душах ради славы Того, Кто их создал и искупил, чуждое всякой иной выгоды. Посему представляется, что следует сообщать заботиться о том, чтобы все принадлежащие к [лат.: *posvativшие себя*] Обществу предавались [стяжанию] основательных и совершенных добродетелей, а также вещам Духовным, и ценили их выше, чем учёность и прочие дарования, природные и человеческие, ибо именно эти, внутренние дары должны придать действительность внешним в достижении поставленной [лат.: *нами*] цели» [КОИ 813]; «На этой основе средства природные, представляющие собою орудие Господа Бога нашего [на пользу] ближнему, должны всячески помогать в сохранении и приумножении всего этого состава, дабы [их применению] обучались и использовали их лишь для служения Богу, не уповав на них, но сотрудничая с Божественною благодатью согласно порядку высшего Провидения Господа Бога нашего, желающего быть прославленным как посредством того, что Он даёт как Творец, то есть природного, так и посредством того, что Он даёт как Источник благодати, то есть сверхприродного. Посему следует со тщанием применять средства человеческие или благоприобретённые, особенно основательную и надёжную учёность, а также способ излагать её народу в проповедях и лекциях и умение общаться и беседовать с людьми» [КОИ 814] – пер. А. Ковалёва.

² См. важнейшую публикацию по этой теме: [Castillo, 1966].

³ «Non tam ordinatur ad sciendum quam ad amandum» (De Oratione, 1.2, c. II, n. ° 6).

⁴ Все доводы весьма сжато представлены в отдельном документе, который он составил. В нем приводится ряд аргументов, разделяемых на три части: дурные стороны отказа от любых доходов, или же преимущества частичного, либо полного получения доходов; опасности получения доходов, или же преимущества отсутствия всякого дохода; преимущества и причины отсутствия доходов. Этот набор рациональных факторов, собранных Игнатием воедино, был назван им «Рассуждение о бедности».

⁵ «Менять то, что относится к бедности, – значит допускать послабления, дабы получить какой-либо постоянный доход или владение в личное пользование, для содержания ризницы, здания или с какой-то иной целью, кроме того, что касается коллегий и домов пробабии. И, дабы в вопросе столь важном Конституции не менялись, пусть каждый, принеся обеты, в присутствии Генерального настоятеля и тех, кто будет при нём, перед лицом нашего Творца и Господа даст обещание не вносить изменений в то, что в Конституциях относится к бедности: ни на Конгрегации, где соберётся всё Общество, ни самолично, добиваясь этого тем или иным способом» [КОИ 554]; «В домах или церквях, принимаемых Обществом ради помощи душам, нельзя будет иметь никаких постоянных доходов (даже предназначенных на содержание ризницы, здания или на что-нибудь иное) таким образом, чтобы Общество могло ими как-либо распоряжаться. Уповать на Господа нашего, Коему Общество служит по благодати Его, следует так: даже без постоянных доходов Он позаботится обеспечить его всем тем, что может способствовать Его вящей хвале и славе» [КОИ 555]; «Если кто-нибудь из основателей домов или церквей пожелает оставить что-либо в качестве постоянного дохода для содержания здания, это не будет чуждо бедности Общества, если такими доходами Общество распоряжаться не будет и не станет нести за них ответственность – даже в том случае, если Общество будет заботиться о том, чтобы лицо, которому поручено такое задание, исполняло свои обязанности должным образом. То же относится и к прочим подобным случаям» [КОИ 556] – пер. А. Ковалёва.

⁶ Так, в молитве «Душа Христова», завершающей подношение Сыну в «троичной беседе» – [ДУ 63, 147] – заключена интенция ко Христу и как к человеку, и как к Богу.

⁷ О каком «узле» идёт здесь речь? Сопоставление некоторых пассажей из ДД, ДУ и РП позволяет высказать следующее предположение: Игнатий как верный сын Церкви чувствовал известные сомнения, обращая к Троице *четыре* молитвы. Ср. свидетельство, относящееся ещё к манресскому периоду его жизни: «И вот, когда он молился Пресвятой Троице также <как единому целому>, ему пришло на ум, что он, похоже, обращает к Троице четыре молитвы» ([РП 28]).

⁸ «Три клавиши», «три животных» и т.п.

⁹ И с этим, далее, приступил к исповеданию с новым благоговением и не без побуждений к слезам, и приступил к Мессе с изрядным благоговением, жаром и слезами, несколько раз утратив дар речи, и в молитвах к Отцу показалось, что Иисус представляет или препровождает произносимые мною <молитвы> к Отцу, и чувствовал и видел такое, что невозможно объяснить так [ДД 77].

¹⁰ Исходя из анализа именованного Христа в «Духовном дневнике», видно, что в тех случаях, когда Игнатий именуется его как Иисуса, он говорит исключительно о телесной природе, в то время, как Сыном, он именуется полностью сущности Христа, в единении обоих природ см. de Guibert J., St. Mystique Ignatienne. A propos du 'Journal Spirituel' de Saint Ignace de Loyola // Revue d'ascétique et de mystique, T. XIX. – Toulouse, 1938. – P. 3–22, 113–140.

¹¹ Видение единой Сущности Бога видно и из последующих записей ДД: На всей Мессе с сильной любовью, с <глубоким> благоговением и с великим изобилием слёз; и это благочестие и любовь целиком направлялись к Пресвятой Троице, без «узнаваний» или узрений трёх Лиц по отдельности: просто восприятие или представление Пресвятой Троицы. Точно так же несколько раз чувствовал то же самое, устремляясь к Иисусу, как будто нахожусь в Его тени, как будто Он ведёт меня; но благодать от Пресвятой Троицы не уменьшалась: напротив, казалось, что ещё теснее соединяюсь с Его Божественным Величеством [ДД 101]. На словах «Te igitur» (Слова из Римского канона Мессы – Н.М., М.Б.) почувствовал или увидел, причём не тускло, а ясно, и очень ясно, Само Божественное

Существо, или Сущность, в виде шара, чуть большего, чем тот, каким предстаёт солнце; и из этой Сущности показывался или происходил Отец, так что на словах «Тебя», то есть «Отца», Божественная Сущность предстала мне прежде Отца. И при этом, увидев, что Существо Пресвятой Троицы предстало мне без различения и без узрения других Лиц, <испытал> глубочайшее благоговение перед тем, что мне предстало, со множеством порывов и излиянием слёз; и то же самое дальше, когда шёл вперёд по Мессе, обдумывая, вспоминая, а порой и видя то же самое, с сильным излиянием слёз, с весьма возросшей и весьма крепкой любовью к Существо Пресвятой Троицы; не видел и не различал Лиц, но лишь то, как выходит или происходит Отец, о чём сказал <выше> [ДД 121]. Когда разоблачился, на молитве у престола, сызнова дало узреть Себя то же самое Существо и шарообразное видение, {и показалось}, что каким-то образом я увидел все три Лица так же, как и Первое, а именно: Отец с одной стороны, Сын с другой, а Святой Дух ещё с одной выходили или происходили из Божественной Сущности, не выходя за пределы шарообразного видения; и, когда почувствовал или увидел это, – новые порывы и слёзы [ДД 123]. Потом, когда пришёл ко Святому Петру и начал совершать молитву Телу Господню, передо мной, всё в том же светлом цвете, предстало То же Самое Божественное Существо, так что не увидеть Его я не мог. Потом, когда приступил к Мессе св. †, точно так же предстало видение, и опять со внутренними порывами. Потом, спустя два часа, сошёл к тому же месту Пресвятого Таинства, желая увидеть прежнее, и искал, но ничего не было [ДД 124].

References

1. Barthes R. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971, 192 p. (Russ. ed.: Barthes R. *Sad, Fur'e, Lojola*. Moscow: «Praksis», 2007, 256 p.) (in Russian).
2. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, 1902, 560 p. (Russ. ed.: James W. *Mnogobrazie religioznogo opyta. Issledovanie chelovecheskoj prirody*. Moscow: «Akademicheskij Proekt», 2017, 415 p.) (in Russian).
3. Koval' A. *Differenciacija i integracija mirovozzrenij: filosofskij i religioznyj opyt (Mezhdunarodnye chtenija po teorii, istorii i filosofii kul'tury)* [Differentiation and integration of worldviews: philosophical and religious experience (International readings on the theory, history and philosophy of culture)]. St. Petersburg: FKIC «Eidos», 2004, no. 18, pp. 401–433 (in Russian).
4. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, 242 p. (Russ. ed.: Lakoff G., Johnson M. *Metafori, kotorymi my zhivem*. Moscow: «Editorial URSS», 2004, 256 p.) (in Russian).
5. St. Ignatius of Loyola. *Duhovnye uprazhnenija. Duhovnyj dnevnik* [Spiritual Exercises. Spiritual Diary]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas, 2006, 376 p. (in Russian).
6. St. Ignatius of Loyola. *Rasskaz palomnika o svoej zhizni, ili «Avtobiografija» sv. Ignatija Lojoly, osnovatelja Obshhestva Iisusa (Ordена iezuitov)* [A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola, founder of the Society of Jesus (Order of the Jesuits)]. Moscow: College of philosophy, theology and history of St. Thomas Aquinas in Moscow, 2002, 256 p. (in Russian).
7. Abad C. *Spiritual Diary of Saint Ignatius of Loyola* [Diario espiritual de san Ignacio de Loyola]. Comillas: Universidad Pontificia, 1956, pp. 9–57 (in Spanish).
8. Batteredeau J. *New Theological Review* [Nouvelle Revue Theologique]. 95 (4), 1973, pp. 393–404 (in French).
9. Castillo J.-M. *The Affectivity in the Spiritual Exercises According to the Theology of Franciscus Suarez* [La afectividad en los Ejercicios Espirituales segun la teologia de Franciscus Suarez]. Granada: Biblioteca Teologica Granadina, 1966 (in Spanish).
10. *Constitutions of the Society of Jesus from the General Congregation 34 Annotatae and Complementary Norms Approved by the Same Congregation* [Constitutiones Societatis Iesu a Congregatione Generali XXXIV annotatae et Normae Complementariae ab eadem Congregatione approbatae]. Rome: apud Curiam Praepositi Generalis Societatis Iesu, 1995 (in Latin).
11. Cusson, G. *Dictionary of ascetic and mystical Spirituality: doctrine and history* [Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire]. Paris: Beauchesne, 1971, vol. VII (2), pp. 1306–1318 (in French).
12. Decloux S. *Commentaries on the Letters and Spiritual Diary of St. Ignatius Loyola*. Roma: CIS, 1982, pp. 80–123 (in English).
13. De Guibert J. *Review of Asceticism and Mysticism* [Revue d'ascétique et de mystique]. Toulouse, 1938, vol. XIX, pp. 3–22, 113–140 (in French).
14. Feder A. *From the Spiritual Diary of St. Ignatius* [Aus dem Geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius]. Regensburg, 1922 (in German).
15. Haas A. *Ignatius of Loyola: His Personality and Spiritual Heritage, 1556–1956*. Ed. Friedrich Wulf. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1977, pp. 164–199 (in English).
16. Munitiz J. *The Way*. 1972, suppl. 16, pp. 101–116 (in English).



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.140-151

Шимельфениг О.В.



О личном опыте постижения религиозно-философских текстов

Аннотация. Всегда актуальной является проблема постижения религиозно-философских текстов. В данной работе автор представляет свой личный опыт перехода от материалистической парадигмы, в которой он был воспитан, к теистической картине мира с помощью соответствующих религиозно-философских и научных источников и, главное, – верующих людей. В начале работы приводятся два математических примера, наглядно иллюстрирующих суть проблемы. С помощью трудов известных философов и учёных (как древних Индии и Китая, так и нового времени – Ильин И.А., Соловьёв В.С., Бердяев Н.А., Юшкевич П.С., Лосев А.Ф., Франк С.Л., Шпенглер О., Ортега-и-Гассет, Радхакришнан С., Гроф С., Уилбер К., Капра Ф.), демонстрируется, что задача построения единой картины мира неразрешима в рамках материалистической науки и что в основе всякого «знания» о Природе лежит вера в некий миф, который во многом не осознаётся учёными. Далее говорится о практике автора и его учителей, представлена кратко древнеиндийская концепция мироздания, к которой, по сути, приходит современная наука, и на основе которой предлагается сюжетно-игровая картина мира, давно разрабатываемая автором, имеющая неограниченную сферу применения. В заключение рассматривается суфийская традиция (Ибн аль Араби, Джалаладдин Руми, Хазрат Инайят Хан, Идрис Шах), оказавшая особое влияние на трансформацию мировоззрения автора работы; отмечается решающая роль Творца в духовном развитии и судьбе каждого существа в мире.

Ключевые слова: религиозно-философские тексты, материалистическая и теистическая парадигмы, ступени духовного развития, освобождение

Oleg V. Shimelfenig

On the Personal Experience of Comprehending Religious and Philosophical Texts

Abstract. The problem of comprehension of religious and philosophical texts is always in question. In this paper the author presents his personal experience of the shift from the materialistic paradigm in which he was brought up to the theistic picture of the world with the help of appropriate religious, philosophical, and scientific sources and, most importantly, – believers. At the beginning of the work, two mathematical examples illustrating the essence of the problem are given. Using the works of famous philosophers and scientists (like ancient India and China, and new time ones – Ilyin I.A., V.S. Solovyov, Berdyaev N.A. Yushkevich P., Losev A.F., Frank, S.L., Spengler O., Ortega y Gasset J., Radhakrishnan S., Grof S., Wilber K., Capra F.), the author demonstrates that the problem of constructing a unified picture of the world is not solvable in the framework of materialistic science, and any “knowledge” about nature is practically based on the myth that is not fully understood by scientists. It further states about the practice and the teachers of the author, the latter briefly presents the ancient Indian concept of the universe, to which, in fact, the modern science comes, and which is the basis of the story-game picture of the world that has been for a long time the subject of the work of the author. In conclusion, the Sufi tradition (Ibn al-Arabi, Jalaladdin Rumi, Hazrat Inayat Khan, Idris Shah), which had a special impact on the transformation of the author’s worldview, is considered; the decisive role of the Creator in spiritual development, and the fate of every being in the world, is noted.

Key words: religious and philosophical texts, materialistic and atheistic paradigms, stages of spiritual development, liberation

Шимельфениг Олег Владимирович – кандидат физико-математических наук, доцент, доцент кафедры геометрии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского; 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, 83; shim.ov@mail.ru

Oleg V. Shimelfenig – PhD (Physical and Mathematical Sciences), Associate Professor at the Department of Geometry, Faculty of Mechanics and Mathematics of Saratov National Research State University n.a. N.G. Chernyshevsky; 83 Astrakhanskaya str., Saratov, Russia, 410012; shim.ov@mail.ru

Психология религии / Psychology of Religion

- Как добиться единения с Богом?
- Чем упорнее этого добиваешься, тем больше отдаляешься от Него.
- А как преодолеть это расстояние?
- Осознать, что никакого расстояния нет.
- Значит ли это, что Бог и я – одно?
- Не одно. Но и не два.
- Как такое возможно?
- Солнце и его свет, океан и волны, певец и песня – не одно. Но и не два.

(Энтони де Мелло)

Всегда актуальной является проблема постижения религиозно-философских текстов и Священного писания. В данной работе я представляю свой личный опыт перехода от материалистической парадигмы, в которой я был воспитан, – к теистической картине мира с помощью соответствующих религиозно-философских и научных источников, особенно суфийских, и главное – верующих людей.

1. Поскольку я математик, посвятивший много лет и религиозной философии, то для прояснения своего основного посыла (месседжа, как теперь говорят) обращусь к двум математическим примерам [Ульянова, https://www.youtube.com/watch?v=yNH_RIFs6_M].

Пример 1.

Найти два числа X и Y, удовлетворяющие условию:

$$X + Y = X \cdot Y = X : Y$$

Пример 2.

9 точек образуют квадрат. Требуется соединить их все 4-мя отрезками, не отрывая карандаша от бумаги и не проводя два раза по одной и той же линии.

Хотя обе задачи не требуют уровня знаний выше начальных классов, их обычно могут решить ни в одной аудитории. Вот способы решения этих задач:

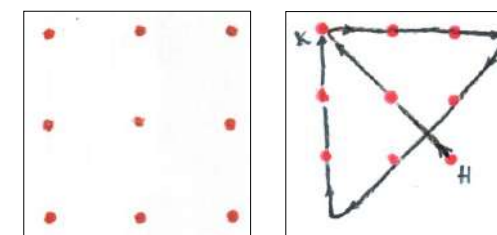
$$X = 1/2, \quad Y = -1: \quad 1/2 + (-1) = -1/2, \quad (-1) \cdot (1/2) = -1/2, \quad (-1) : (1/2) = -1/2.$$

В чём же состоит главная трудность в поисках ответа?

В ограничениях, которые мы сами себе автоматически устанавливаем, вопреки известной юридической максиме: «то, что не запрещено, – разрешено». Решения первой задачи обычно ищут в целых положительных числах, а во второй, – не выходя за пределы квадрата. Но кто ввёл эти запреты? – наше подсознание – внутренний тюремщик.

Если же мы обратимся к Библии, к Корану и другим священным текстам, то увидим, что они бесконечно богаче и содержательней подобных элементарных задач. Надеюсь, что эти примеры помогут понять, как от нашей открытости божественному знанию зависит объём того, что мы увидим, читая Священные писания и труды духовных учителей. Можно ли развивать эту способность восприятия, прежде всего, в отношении к высшему знанию?

2. Поделюсь своим личным опытом, как я пришёл в процессе поиска и построения, казалось бы, чисто научной картины мира, к подобию того, что можно определить как путь освобождения в индуизме и буддизме [Бхагаватгита, 1960], [Молодцова, 2001], [Радхакришнан, 1956]; путь очищения ума и обожения в исихазме [Молодцова, 2001]; 7 ступеней духовного развития в суфизме [Мохаммад Шафии, 2007], 5 столпов в исламе [Столпы Ислама, <http://www.islam.ru/content/vergoeshenie/50912>] и т.п.; разумеется, не без помощи мудрых наставников, религиозных текстов и, самое главное, благодаря Творцу, как я понял уже годы спустя. Понимание, что всё создаётся единым Богом и ничего, кроме него, по сути, реально не существует, – это и есть первый столп ислама, как и любой монотеистической религии. Но и другие 4 столпа (или аналогичные практики других традиций) –



Илл 1,2. Задача и пример её решения.

опоры на пути духовного прозрения, как оказалось, – тоже необходимы, что я осознал позднее, и о чём скажу далее.

Я был воспитан в полностью атеистической атмосфере, хотя и достаточно интеллектуальной: отец – инженер, изобретатель и педагог; мать – по образованию математик, а во время Отечественной войны по распоряжению руководства университета стала заниматься философией, став впоследствии даже заведующей кафедрой; естественно, философия в те времена могла быть только материалистической. Почти полвека назад – в 1969 году – я был уже кандидатом физико-математических наук и работал над докторской диссертацией. Никаких мыслей о религии, особенно в те годы жёстких гонений на неё, у меня, конечно, не было и в помине. И вот ко мне в руки, наверное, с подачи матушки, попадает философский сборник [Исследования, 1969], в котором я начал читать статью биолога Берта Ланфи – основоположника направления в науке, которое называется «Общая теория систем». Прочтя первые три страницы, я был внезапно поражён идеей возможности увидеть образ мира в целом на языке теории систем! Множество всех наук с их бесчисленными разветвлениями я представил как гигантскую сеть кротовых нор, а общая теория систем как бы срезает верхний слой почвы, открывая вид на всю необъятную сеть сразу, что даёт возможность увидеть подобия в их конструкциях, и на этой основе можно попытаться построить единую научную картину мира.

Поскольку я – специалист по современной абстрактной алгебре и её приложениям к математической теории игр, то язык этих дисциплин казался мне достаточно универсальным, чтобы описать на нём общенаучную картину мироздания, о которой мечтали выдающиеся учёные (Эйнштейн называл её «единой теорией поля»), безуспешно трудясь над этим до конца своих дней)...

Откуда у меня взялась безумная смелость, чтобы взяться за решение подобной сверхзадачи? Только годы спустя я понял, что это было мощным начальным толчком, разумеется, не моим личным, на пути к Богу. Буквально в одну бессонную ночь в меня было вложено откуда-то несокрушимое намерение достичь этой фантастической цели, которая, как я понял потом, недостижима только научными средствами – без Бога, явно присутствующего также и в этой картине универсума в качестве Творца всего. Но одержимость такой запредельной задачей и дала мне силы встать, в конце концов, на путь духовного поиска.

3. Полагаю, есть смысл разъяснить, почему задача построения единой картины мира не разрешима в рамках материалистической науки. Широко распространена иллюзия, что научная картина мира якобы давно существует, а религиозные «мифы» рано или поздно останутся лишь в истории культуры. Так вот, мифом (т.е. поверхностным убеждением) является, как раз, вера в наличие общепринятого научного представления о мире, поскольку даже в мононауках (физике, биологии и др.) существуют противоречивые, несовместные модели, не говоря уж о какой-то единой для них всех картине; а самый убойный аргумент против такой иллюзии – это отсутствие какой-либо серьёзной, органично вписывающейся в картину вселенной теории «сознания», без которой не может быть и речи о полноценном образе мира. Любые же глубокие исследования в области сознания настоящих, в том числе и современных, учёных и философов [Бехтерева, <https://cnclip.net/rev/бехтерева+наталья+петровна+о+боге/>]; [Гроф, 2001]; [Уилбер, 2004]; [Капра, 2002]; [Ильин, 1998]; [Бердяев, 1994]; [Соловьев, 1988]; [Юшкевич, 2006]; [Франк, 1953]; [Лосев, 1990]; [Ортега-и-Гассет, 1991]; [Шпенглер, 1993] и др.) – приводят к Творцу.

В специальной главе «О вере» в работе «Путь духовного обновления» известный отечественный философ И.А. Ильин пишет: «Есть у нас довольно распространённое воззрение, будто люди могут прожить жизнь без всякой веры и будто “образование”, а в особенности “научное образование”, несовместимо с верою. Образованный человек, думают люди, не может верить: он слишком много “знает”, и “самое существенное” он уже “понял”; так, например, он знает, что всё совершается по законам Природы и что эти законы Природы рано или поздно будут изучены; во что же ему ещё “верить”? Сущность культуры и прогресса сводится к следующему: *идёт просвещение, а вера уступает и исчезает* <...>, ибо на самом деле всякая вера есть не что иное, как *суеверие*. Итак: будущее принадлежит просвещённому безверию и безбожию» [Ильин, 1998, 85].

Далее Ильин, исследуя этот феномен «веры в неверие», приходит к тому же выводу, что и все настоящие философы с древности до наших дней: он является продуктом нежелания (или неспособности) рефлексировать свои программы мышления, которые всегда содержат в основе недоказуемую веру во что-то: «Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как *самое главное* в своей жизни» [Ильин, 1998, 87]. А знаменитый китайский мыслитель Чжуан-цзы ещё в первом тысячелетии до нашей эры заметил: «Ведь знание точное от чего-то зависит, а то, от чего оно зависит, – совершенно неопределённое» [Мудрецы Китая, 1994, 157], то есть, в конечном счёте, каждый из нас вынужден опираться на веру во что-то недоказуемое, хотя бы потому, что невозможно абсолютно точно знать всё о мире, который практически бесконечен и к тому же изменяется каждое мгновение.

«И вот, сколько бы мы ни искали, мы не найдём такого человека, который ни во что не верил бы. <...> человек без веры вообще не может жить, ибо вера есть не что иное, как *главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки*» [Ильин, 1998, 87]. Поэтому вера всегда остаётся «*первичной силой человеческой жизни*» – совершенно независимо от того, понимают люди это или нет; и когда человек постоянно сосредотачивается на предмете своей веры, он вживается в него и возникает «некое подлинное и живое тождество: душа и предмет вступают в особое *единение*, образуют *новое живое единство*» [Ильин, 1998, 92]. «Кто во что верует, тот тем и живёт, и обратно: скажи мне, чем ты живёшь как самым важным для тебя, и я скажу тебе, во что ты веришь или веруешь. Ибо человек есть не что иное, как живая целокупность того, чем он живёт и что он осуществляет, и притом именно потому, что он это любит и в это верит. Вот почему “по плодам их узнаете их” (Мтф. 7, 16 и 20)» [Ильин, 1998, 95].

Ещё один принципиальный вопрос, который обсуждает в этой главе Ильин, – это распространённая вера в достоверность научного знания в отличие от религиозного: «За этим предрассудком скрывается на самом деле целое гнездо недоразумений и ошибок. С одной стороны, это воззрение безмерно переоценивает мысль и знание и придаёт так называемым “доказательствам” преувеличенное значение, ибо на самом деле многое, что люди причисляют к “мыслимому” и “знаемому”, остаётся необоснованным и недоказанным. С другой стороны, вера и суеверие совсем не одно и то же; в области веры имеется *своя особая достоверность* и свои полноценные основания; не замечать их или отвёртываться от них можно только по недостатку духовного опыта» [Ильин, 1998, 100]. Автор характеризует *настоящего учёного*, в отличие от «понимающего» всё просто и плоско, как человека, отдающего себе отчёт в ограниченности любых знаний, который, тем не менее, всегда добивается *максимальной достоверности* и доказательности, осознавая при этом, что полной достоверности у науки нет. «Настоящий учёный понимает все это и не переоценивает ни отвлечённую мысль, ни науку в целом» [Ильин, 1998, 102].

Ещё в начале прошлого века Шпенглер [Шпенглер, 1993, 569] заметил, что нынешний физик слишком легко забывает, что уже сами слова типа «величина», «положение», «процесс», «изменение состояния», «тело» выражают специфически западные картины с уже не поддающимся словесной фиксации семантическим ощущением, которое совершенно чуждо античному или арабскому мышлению и чувствованию, но которое в полной мере определяет характер научных фактов как таковых, самый способ их познания, не говоря уже о столь запутанных понятиях, как «работа», «напряжение», «квант действия», «количество теплоты», «вероятность», каждое из которых само по себе содержит настоящий миф о природе.

Ортега-и-Гассет [Ортега-и-Гассет, 1991], сравнивая философию и науку, приходит к выводу, что человек науки – математик, физик – расчленяет целостность нашего жизненного мира и, отделяя от неё кусок, делает из него проблему. «Научную истину» отличают точность и строгость её предсказаний. Однако эти прекрасные качества получены экспериментальной наукой в обмен на согласие не покидать плоскость вторичных проблем, не затрагивать конечные, решающие вопросы. Это отречение возводится ею в главную добродетель, и нет нужды повторять, что только за это она заслуживает аплодисментов» [Ортега-и-Гассет, 1991, 80]. Но экспериментальная наука – только ничтожная часть человеческой жизнедеятельности. Там, где

она кончается, не кончается человек. Если физик, описывая факты, задержит руку там, где кончается его метод, то *человек*, живущий в каждом физике, волей-неволей доведет начатую линию до конца, подобно тому, как при виде разрушенной арки наш взгляд восстанавливает в пустоте недостающий изгиб. Поэтому человек в силу психологической необходимости практически не может не стремиться обладать полным представлением о мире, целостной идеей универсума. Этот выходящий за пределы науки образ мира – груб он или утончён, осознан или нет – проникает в душу каждого человека и начинает управлять нашим существованием гораздо успешнее научных истин. «Ведь философствовать – значит искать целостность мира, превращать его в Универсум, придавая ему завершённость и создавая из части целое, в котором он мог бы спокойно разместиться» [Ортега-и-Гассет, 1991, 99].

Проблемам взаимосвязи философии, науки и религиозных представлений посвящена и одна из последних работ С.Л. Франка – основателя гуманитарного образования в Саратовском университете [Франк, 1953], где он показывает, что ненастоящая наука и её выдающиеся представители отрицают сверхприродные и духовные силы, но существуют и приверженцы особой, вненаучной веры, особого мирозерцания, называемого материализмом или натурализмом. «Материализм отрицает вообще существование духовных начал и сил; натурализм утверждает, что, во всяком случае, все силы, обнаруживающиеся в мире, действуют как слепые силы Природы, и не допускает никаких сверхприродных и разумно действующих сил» [Франк, 1953, 14]. По мнению автора, вера в единое державие и универсальность научного знания, основанная на вере в реальность одного только эмпирического, чувственного бытия, незаметно смешивается с верой в выводы научного знания и принимается за нее, тогда как по существу она не имеет с последней ничего общего. Отсюда рождается мнение, что «наука» противоречит религии, тогда как в действительности ей противоречит только идолопоклонство перед наукой, идолопоклонство, в котором самом нет ни грана научности и которого не разделяют люди, проникнутые подлинным научным духом.

«Ибо вся философия, осознавшая сама себя и свой предмет, – начиная от древних греческих мудрецов Гераклита, Сократа и Платона и кончая новейшей философией наших дней, – есть религиозная философия, отыскание и разумное обоснование духовных первооснов бытия» [Франк, 1953, 16]. Таким образом, религия не только не противоречит науке, не только совместима с последней, но и родственна ей и проистекает из одного общего духа с ней, – заключает Франк.

Отечественный философ и филолог, выдающийся исследователь античности А. Лосев приходит к подобному выводу, поскольку при любом отношении к мифологии всякая её критика есть всегда только проповедь иной, новой мифологии. «Миф есть конкретнейшее и реальнейшее явление сущего, без всяких вычетов и оговорок, – когда оно предстает как живая действительность» [Лосев, 1990, 162]. Всякая разумная человеческая личность, независимо от философских систем и культурного уровня, имеет какое-то общение с каким-то реальным для неё миром. Для всякого человека всегда есть что-то такое, что есть не число, не качество, не вещь, но миф, живая и деятельная действительность, носящая определённое, живое имя. «В нем и для него всегда есть та или иная соотносённость с собой и со всем другим, т. е. интеллигенция. Если я религиозен и верю в иные миры, они для меня – живая, мифологическая действительность. Если я материалист и позитивист – мёртвая и механическая материя для меня – живая, мифологическая действительность, и я обязан, поскольку материалист, любить её и приносить ей в жертву свою жизнь. Как бы ни мыслил я мира и жизни, они всегда для меня – миф и имя, пусть миф и имя, глубокие или неглубокие, богатые или небогатые, приятные или ненавистные. Нельзя живому человеку не иметь живых целей и не общаться с живой действительностью, как бы она ни мыслилась, на манер ли старой религиозной догматики или в виде современной механистической вселенной» [Лосев, 1990, 163]. Мифология – основа и опора всякого знания, и абстрактные науки только потому и могут существовать, что есть у них та полнокровная и реальная база, от которой они могут отвлекать те или другие абстрактные конструкции.

Современный исследователь этой проблемы А. Косарев [Косарев, 2000] показывает, что даже математическая форма научных абстракций не утрачивает

окончательно своей связи с мифологией. Во-первых, потому, что в силу закона достаточного основания, уводящего цепочку обоснований и доказательств в «дурную» бесконечность, познающий субъект, чтобы не потеряться в этой бесконечности, вынужден где-то остановиться и принять очередное обоснование за самоочевидность (аксиому, постулат); а там, где прерывается цепочка доказательств, начинается миф. Во-вторых, потому, что сами по себе абстракции бессодержательны и пусты; сами по себе это просто знаки, лишённые смысла, письмена на неизвестном языке. Чтобы быть понимаемыми, абстракции из знаков должны превратиться в символы, наполниться содержащимися в той или иной культуре образами и смыслами. А культура, как продемонстрировал автор, есть реализация породившего её и лежащего в её основании мифа. Так что наука, несмотря на все заверения её адептов и на постоянно ведущуюся ими борьбу с мифологией, никогда с нею не порывает и порвать не может, ибо она не может находиться вне культуры. А если учесть ещё и тот факт, что человек сам является символом, поскольку соединяет в себе три реальности – физическую, метафизическую и трансцендентную, то разрыв науки с мифологией означал бы обесчеловечение человека, превращение его в логическую машину, в простую ячейку в памяти общечеловеческого компьютера.

Отсюда вытекает, что «в основе всякого “знания” о природе, пусть даже самого точного, лежит религиозная вера <...> Не существует науки, свободной от бессознательных предпосылок такого рода, над которыми исследователь не имеет никакой власти, притом предпосылок, восходящих к самым первым дням пробуждающейся культуры» [Шпенглер, 1993, 571].

Человечеством давно нарабатываются знания и практики по решению двуединой задачи одновременного познания и трансформации себя и мира как неразрывной целостности, которые не теряют своего значения уже тысячи лет, сохраняясь и развиваясь в различных духовных традициях.

Не случайно, что грандиозное развитие технологий, в том числе, и информационных, привело, как ни парадоксально это воспринимается на первый взгляд, к возрастанию интереса к древнему духовному знанию и опыту, пониманию необходимости его освоения для выживания и духовного роста человечества. Всё большее число учёных начинает заниматься этой проблематикой, осознавая вторичность чисто материалистических устремлений и опасность акцентирования их приоритетности. Глобальные проблемы экологии, экономики, угрозы экстремизма (уровень технического вооружения которого всё больше возрастает) подталкивают к смене целей в сторону духовности в науке и в культуре в целом.

4. И вот тут, как я понял тоже много позже, для осознания всей глубины задачи построения целостной картины мира и при невозможности её решения без веры в того, кто создал весь этот мир, – необходимы и другие факторы, которые могут быть названы как ступени восхождения к Богу, например, в исламе – это ещё 4 столпа (имеющиеся в той или иной форме, в любой настоящей религии): посты (или аскезы в более широком смысле); молитвы; хадж (паломничество к святым местам); закят (пожертвования на многие благие цели, – обычно человек начинает понимать значение этого, когда сам получает крайне необходимую помощь). Приведу только пример из личного опыта. Вариантом поста для меня было полуторагодичное воздержание от мяса, алкоголя и секса во вполне активном – тридцатилетнем – возрасте, многодневные голодания и молитвенные медитации. Результатом стало освобождение от былых крепких привязанностей ко всему бренному, что вовсе не лишило меня способности наслаждаться земными дарами, когда они даются мне не в ущерб трудам духовным, и полная отдача себя в руки Творца.

Дни и ночи, помимо работы в университете и семейных забот, я посвящал углублённому изучению разных наук, делая иногда даже небольшие открытия, которые позитивно оценивали специалисты, что вдохновляло меня на упорную работу по реализации своего дерзкого глобального замысла. Судьба подарила мне возможность сотрудничества с выдающимися учёными: исследователем высшей нервной деятельности академиком П.К. Анохиным (учеником И.П. Павлова); математиком, биологом и философом профессором МГУ В.В. Налимовым; директором ВЦ АН СССР академиком Н.Н. Моисеевым (первым рассчитавшем на ЭВМ «ядерную зиму»);

историком и географом, автором известной концепции пассионарности Л.Н. Гумилёвым (сыном Николая Гумилёва и Анны Ахматовой); известным философом Г.П. Щедровицким и многими другими. Но даже эти счастливые возможности всё равно не привели бы меня к великой цели – созданию научной картины мира, поскольку она недостижима средствами одной лишь науки, что я объяснил выше. Главным подарком судьбы оказались по-настоящему религиозные люди среди учёных и даже моих студентов, которые и открыли для меня иное восприятие мира – как духовно-психо-физической целостности, создателем которой является единый и единственный Творец. Здесь сработали и упомянутые выше практики, без опоры на которые невозможно преодолеть сложившиеся шаблоны мышления и поведения. Картину мира мне всё же удалось построить после более чем тридцатилетних упорных трудов [Шимельфениг, 2005], но, во-первых, она оказалась, по сути, той же, что и в священных текстах, просто с учётом достижений науки и культуры последних столетий; а во-вторых, что и отражено в этой картине, разные индивиды неизбежно будут воспринимать её по-разному – в соответствии с уровнем своего духовного развития: «Те, кому Мы даровали Писание, считают его достойным чтением – те веруют в Него. А если кто не верует в Него – те будут в убытке» (Коран: 2/121). Или иначе: «Кого Аллах ведёт прямым путём, того никто не введёт в заблуждение, а кого Аллах вводит в заблуждение, того никто не наставит на прямой путь» – это удачная формулировка в комментарии к Корану Ильаса-хазрата Ильасова в коллективной монографии «Ислам – религия мира и созидания» [Ислам, 2017].

5. Известный индийский государственный деятель и философ XX века С. Радхакришнан в своём фундаментальном труде «Индийская философия» [Радхакришнан, 1956] отмечает, что главное отличие западной культуры от индийской заключается в противопоставлении человека и Бога, причём человек противопоставляет могуществу Бога, в интересах человечества похищает у него огонь, в то время как в Индии человек – творение Бога, приносящего себя в жертву во имя существования всего проявленного мира.

Согласно древнеиндийской культурной парадигме, полный сюжет жизни человека состоит из четырёх фаз: I – ученик (и начинающий получать любую квалификацию работник); II – домохозяин, глава семьи (центральная социальная роль, на которой держится материальное благополучие и форма общества), в широком смысле это и крестьянин, и ремесленник, и государственный деятель, воин, священнослужитель, учёный, художник и т.п.; III – отшельник – человек, уже передавший предыдущую социальную роль выросшему ученику (в частности – сыну), а сам получивший право (и внутренне доросший) на обучение высшим наукам (повторение I роли на новом витке диалектической спирали развития) в спокойной лесной обители (ясно, что внешняя форма – не главное – в условиях современной цивилизации это может быть тот же город, просто у человека уменьшается круг обязанностей, требующих слишком много времени, и он получает возможность больше работать над собой, упражняться и глубже познавать окружающий мир и себя), цель этой стадии – достичь более глубокого и полного понимания мира и своего места в нем и, как следствие, чувства некой космической гармонии, индивидуальное «я» такого человека сливается с «Я» вселенной – они становятся тождественны – теперь все его действия – это одновременно идущие из неизмеримой глубины действия природы как разумного целого – естественны и гармоничны, свободны, как стихия, наполнены постоянным творчеством; и по достижении этого состояния он вступает в последнюю стадию – IV – странник (саньяса). «Странник» – это опять лишь образ, символ – он не обязан быть бродягой, хотя внешне постоянное передвижение по разным местам наиболее соответствует этой социальной роли типа миссионера. По сути, это роль «соавтора», «сорежиссёра» космического спектакля, причастного к сценарию природы (Бога). Такой человек умеет вжиться в любую конкретную ситуацию (в селе, в доме работника может помочь ему в труде; во «дворце» и «храме» – принимает участие в ритуале, в научном диспуте, в сложении стихов и т.п.), он может понять любое существо и действовать в соответствии с интуитивно понимаемым им сценарием вселенского спектакля. Эта роль, опять диалектически отрицая предыдущую, третью, «возвращается» на новом уровне ко второй – роли домохозяина,

но это уже не обычный хозяин, – это со-хозяин мирового действа, сознательно отвечающий за каждый свой шаг. Естественно, такой человек чаще брахман (священник), или профессиональный учёный, художник, советник и воспитатель, но он также может быть воином, ремесленником, земледельцем – в соответствии с его призванием и видом пути. В классических индийских сюжетах он, хотя и не является обычно главным действующим лицом (автор и режиссёр и не обязаны быть таковыми, хотя могут сыграть роль, – но и по смыслу жизни такой человек уже не сводится к какой-то отдельной роли, например, воплощение Творца – Кришна – «всего лишь» возница героя Арджуны в «Бхагаватгите» [Бхагаватгита, 1960]), но обеспечивает ту самую глубокую внутреннюю гармонию мира спектакля (его духовное ядро, семя сюжета, часто он действительно стоит в явном виде у истоков событий), которая соответствует гармонии космоса; он олицетворяет разумное и личностное начало вселенной, что при всех самых ужасных трагедиях не дает остановиться на отчаянии, – а возносит вывесь к великому творческому духу, всегда могущему оторваться от материи и пересоздать ее по новому замыслу.

Очевидно, что современная культура с неизбежностью эволюционирует к, казалось бы, древним духовным ориентирам, сформулированным ещё в индуизме, даосизме, христианстве, исламе и других традиционных картинах мира. Язык этих картин – по существу близкий к языку театра и искусства – даёт возможность перейти от взгляда на мир с типичной позиции какой-то определённой роли, определённого исполнителя, которую каждый стремится называть «объективной», то есть якобы независимой от своей нерелефлексированной позиции, якобы общезначимой, – к точке зрения сценариста-режиссёра, охватывающего по существу с полным погружением – все роли, включая и разнообразных зрителей и критиков, что гораздо ближе к запредельному идеалу «объективности». С точки зрения сценариста-Творца, не существует одной «правильной» позиции-роли – для героя необходим антагонист – антигерой, – иначе не будет драматического действия и вообще действия <...> Этот конфликтный сюжет (фактически сквозной, «фрактальный» для всей Вселенной) – необходим для осуществления божественной космической игры даже на элементарном физическом уровне – без полюсов-антагонистов не будет движения энергии в электро-магнитных полях, а, значит, и в природе в целом.

Последние столетия прошли под знаком ускоряющегося технического прогресса под знаменем материалистической парадигмы, что привело к неожиданному для энтузиастов этого процесса мировому кризису и угрозе самоуничтожения человечества с помощью всё более могущественных и совершенных орудий им же создаваемых. Мир стал настолько сложен, что катастрофы, им рождаемые, невозможно предотвратить именно по причине их абсолютной невероятности. Техносфера, достигнув определённых структурных пределов, выходит из-под контроля. Дальнейшее рассогласование её с человеком чревато катастрофами планетарных масштабов. Современная цивилизация приходит к критической фазе своего существования, о чем свидетельствует увеличение числа аварий и катастроф, ежегодно возрастающее в несколько раз, и умножающееся число публикаций, фиксирующих и осмысливающих эту начинающуюся глобальную катастрофу.

Все эти глобальные проблемы не решаются в «привычной системе координат» – материалистической, объективистской парадигме, поскольку из неё выброшены все реально действующие лица, готовящие сценарии – как информационных войн, так и настоящих, – а потом пытающиеся их реализовывать. Однако всё это может быть адекватно комплексно описано на языке разработанной мной сюжетно-игровой картины мира [Шимельфениг, 2005], основанной, конечно, на Священных писаниях, философских и научных трудах.

Главной особенностью сюжетно-игровой концепции универсума, новизной (как принято говорить) является предложение добавить к пространственно-временной модели мира третий параметр, индивида, который в каждое мгновение по-своему воспринимает первые два аспекта – пространство и время. Всё это в целом и даёт сюжетное восприятие действительности каждым существом в данный момент в данном месте, то есть сюжетно-игровую картину мира. Тем самым предлагается ввести в культуру в качестве предельно широких, всеобъемлющих философских

категорий и одновременно естественно-научных терминов хорошо известные, прежде всего в искусствоведении, понятия сюжета, сценария и игры как «сквозных» единиц бытия.

Очевидно, фундаментальный смысл имеет такая сюжетная единица как «одна жизнь» или сюжет жизни. В отличие от него известные категории «бытия» или «существования» слишком абстрактны, выхолощены, не связаны непосредственно, органично с «бытийствующим» и «существующим» субъектом; по сути, к подобной идее подходил известный испанский философ Ортега-и-Гассет, предлагая как фундаментальную категорию – понятие жизни, – однако, и это понятие слишком размыто.

В качестве понятия-«близнеца», в некотором смысле «альтер-эго», для «сюжета» предлагается понятие «сценария» – как чего-то, рождающегося в психике индивида, в том числе даже относительно независимо от воспринимаемого им там же сюжета текущих событий. Сюжетный и сценарный потоки переплетаются, «защипываются» через каждого индивида: «внешние» события отражаются на его «психической сцене» в сюжетных образах, а формируемые им сценарии через его действия влияют на события в универсуме. Вот так из попыток реализации воли, намерений и сценариев каждого индивида (игрока) и складывается «равнодействующий» сюжет грандиозной космической драмы (или партии космической игры), состоящей из иерархии вложенных друг в друга сюжетов – от циклов жизни мельчайших частиц до всеохватывающего все жизни – цикла миропоявления.

При этом вовсе не отрицается наличие и необходимость относительно стабильного механического повторяющегося движения в живой вселенной (т.е. квазициклических воспроизводящихся сюжетов) – без этого не было бы – хоть на какое-то время фиксированных – космической сцены, «декораций» и «действующих лиц». Но речь идет о том, что высшее отождествление человека – это его самоидентификация с героями вселенского спектакля, зрителями, со сценаристом и режиссером – с вдохновенными импровизаторами, а не только с механиками, пусть и гениальными, и с механизмами, поддерживающими, «несущими» все эти преходящие, как бы взаимодействующие, формы.

Острейшая проблема нашего времени и каждого мыслящего человека – собрать в единую картину мира религию, философию, науку и практическую деятельность и на этой основе понять своё место в жизни, выстраивая осознанную стратегию, как личности, так и общества. Образ мира как божественной космической игры, которому тысячи лет, и к которому, опираясь на все доступные ему знания и опыт, пришёл и автор, даёт решение этой проблемы века. При этом подразумевается, что подобная работа постижения мира и осмысления своей роли в нём, в конечном счёте, может быть проделана только самим человеком; автор же делится с читателем, прежде всего, опытом своего поиска и его результатами, но также опирается и на достижения многих духовных, философских и научных школ, как древних, так и современных, которые он изучал и осваивал через практики.

6. На моё духовное пробуждение особое влияние оказала суфийская традиция. Её специфика состоит в индивидуальной работе по духовному развитию отдельного человека, на основе столетиями ведущихся психологических исследований и экспериментов. Как и все истинные духовные традиции, суфизм не может быть сведён к передаче тех или иных знаний, а предполагает живую цепочку преемственности от учителя к ученику. Но это не значит, что суфизм воспроизводит одно и то же древнее знание. Он является живой традицией, вбирающей в себя достижения из всех областей человеческой культуры: религий, наук и разнообразных практик. Например, идеи суфизма находят отражение в исследованиях таких современных учёных-психологов, как [Гроф, 2001] и [Уилбер, 2004], а также в творчестве философов, художников и поэтов, начиная со средневековья – [Ибн Араби, 2013], [Ирано-таджикская поэзия, 1974] (Руми, Рудаки, Джами, Саади, Хафиз, Омар Хайям) – до современных Мастеров – [Хазрат Инайят Хан, 1998], Идрис Шах.

Ещё в 1970 году я познакомился с курсом лекций «Путь суфия» Идриса Шаха [Шах, 2011], который тот читал в Оксфорде. Написанный и собранный им материал выполняет, прежде всего, инструментальную функцию: он побуждает

читателя мыслить, задавать вопросы и через эти вопросы видеть самого себя. Сам Шах в самом начале говорит так: «Цель этой книги – представить суфийские идеи, деятельность и устные предания не в качестве музейных редкостей или объектов для разглядывания под микроскопом, но в их созвучии с нынешним обществом – с тем, что мы называем современным миром».

В 2007 году я был приглашён на международную встречу исследователей суфизма, которая состоялась в Испании в Андалузии (город Аркос де ла Фронтера). Там собралась интеллектуальная элита из многих стран и всех континентов, всего около тысячи человек. И такие встречи проводятся регулярно более 20 лет. Возрастает интерес к суфизму и его влияние расширяется (публикации, переводы, группы изучающих суфизм и его практики), он является одним из всё более заметных духовных трендов современной мировой культуры.

В учении Ибн 'Араби концепция «проявления» Бога (*таджаллин*) в ходе конкретизации (*та'айюн*) единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте (буквально «оке» (*'айн*)) «созерцания Богом Себя». Предназначение вечного процесса самоманифестации Бога состоит в обретении каждым из «избранных Им» людей (пророками и «избранными Божьими» – *авлия*) истинного знания, а последнее сводится к осознанию человеком единства бытия и в созерцании Абсолюта в бесконечно меняющихся образах окружающего его мира [Ибн Араби, 2013, 32–38].

7. Подведу определённый итог всего изложенного. Священные писания, религиозно-философские и научные труды разных времён и народов аккумулировали в себе обширные и глубокие знания в сферах религии, науки, права, экономики, общественных и семейных отношений, политики, быта, работы над собой, знания об иных мирах и многое другое. При этом следует иметь в виду важный и принципиальный момент – одного увеличения знаний недостаточно для духовного роста, – необходимо воплощать их в действия, в деяния – так, чтобы, в конце концов, каждое мгновение нашей жизни было в осознанном согласии с волей Творца, что и является высшим предназначением человека как его наместника на земле.

Библиографический список

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Издание Московской Патриархии, 1990. – 1372 с.
2. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
3. Бехтерева, Н.П. О Боге / Н.П. Бехтерева [Электронный ресурс]. – URL: <https://cnclip.net/rev/бехтерева+наталья+петровна+о+боге/> (дата обращения: 27.04.2018).
4. Бхагавадгита / букв. и лит. пер. с санскр., введение, сод-е по главам, примечания и толковый словарь академика АН ТССР Б.Л. Смирнова. – Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1960. – 403 с.
5. Гроф, С. Космическая игра / С. Гроф. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 256 с.
6. Араби, И. Избранное. В двух томах / Ибн Араби. – М.: ООО «Садра», 2013. – Т. 1. – 216 с.
7. Ильин, И.А. Путь к очевидности: Сочинения / И.А. Ильин. – М.: ЗАО Изд-во ЭКС-МО-Пресс, 1998. – 912 с.
8. Ирано-таджикская поэзия. Библиотека Всемирной Литературы. – М.: Изд-во «Художественная литература», 1974. – 624 с.
9. Ислам – религия мира и созидания: материалы исследований, курсы лекций, статьи, эссе / сост., ред. Л.Я. Солодовниченко, О.В. Шимельфениг. – Саратов: Амирит, 2017. – 620 с.
10. Исследования по общей теории систем. – М.: Прогресс, 1969. – 521 с.
11. Капра, Ф. Дао физики / Ф. Капра. – К.: София, 2002. – 352 с.
12. Коран. Перевод смыслов / пер. с араб. и коммент. Э.Р. Кулиева. – М.: Умма, 2004. – 688 с.
13. Косарев, А. Философия мифа: Мифология и её эвристическая значимость: учебное пособие для вузов / А. Косарев. – М., СПб., 2000. – 304 с.
14. Лосев, А.Ф. Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
15. Молодцова, Е.Н. Тибет: сияние пустоты / Е.Н. Молодцова. – М.: Алатейя, 2001. – 344 с.
16. Шафии, М. Свобода от себя / М. Шафии. – М.: Эннеагон Пресс, 2007. – 352 с.
17. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. – СПб., издательство «Петербург–XXI век» совместно с ТОО «Лань», 1994. – 416 с.
18. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. – 411 с.

19. Радхакришнан, С. Индийская философия (в двух томах) / С. Радхакришнан. – М.: Изд-во Иностранной литературы, 1956. – Т. 1. – 624 с.
20. Соловьёв, В.С. Исторические дела философии / В.С. Соловьёв // Вопросы философии. – 1988. – № 8. – С. 118–125.
21. Столпы Ислама и его великие основы / пер. и подг. Муса Багиров [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/50912> (дата обращения: 27.04.2018).
22. Уилбер, К. Интегральная психология / К. Уилбер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 412 с.
23. Ульянова, Н. Моя любимая математика. Обучающий курс. Логические задачи / Н. Ульянова [Электронный ресурс]. – URL: https://www.youtube.com/watch?v=yNH_RIFs6_M (дата обращения: 27.04.2018).
24. Франк, С.Л. Религия и наука / С.Л. Франк. – Брюссель: изд. «Жизнь с Богом», 1953. – 26 с.
25. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев / Хазрат Инайят Хан. – М.: Сфера, 1998. – 352 с.
26. Шах, И. Путь суфия / И. Шах. – М.: Издательство Эннеагон Пресс, 2011. – 352 с.
27. Шимельфениг, О.В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: «САМОЗАВЕТ» или «САМОАПОКАЛИПСИС» / О.В. Шимельфениг. – Саратов: Научная книга, 2005. – 688 с.
28. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – 620 с.
29. Юшкевич, П.С. О сущности философии. К психологии философского мирозерцания / П.С. Юшкевич // Хрестоматия по философии. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006. – 576 с.

Текст поступил в редакцию 04.04.2018 г.

References

1. *Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vekhovo i Novogo Zaveta* [The Bible: New and Old Testaments]. Moscow: Izdanie Moskovskoy Patriarkhii, 1990, 1372 p. (in Russian).
2. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, 480 p. (in Russian).
3. Bekhtereva N.P. *O Boge* [About God]. Available at: <https://cnclip.net/rev/bekhtereva+natal'ya+petrovna+o+boge/> (accessed April 27, 2018) (in Russian).
4. *Bhagavadgita*. Transl. B.L. Smirnov. Ashkhabad: Izd-vo AN TSSR, 1960, 403 p. (in Russian).
5. Grof S. *Kosmicheskaya igra* [The Cosmic Game]. Moscow: ООО «Izdatel'stvo AST», 2001, 256 p. (in Russian).
6. Ibn Arabi. *Izbrannoe. V dvukh tomakh* [Selected Works. In Two Volumes]. Vol. 1. Moscow: ООО «Sadra» 2013, 216 p. (in Russian).
7. Ilyin I.A. *Put' k ochevidnosti: Sochineniya* [The Way to Obviousness: Writings]. Moscow: ZAO Izd-vo EHKSMO-Press, 1998, 912 p. (in Russian).
8. *Irano-tadzhikskaya poehziya. Biblioteka Vsemirnoj Literatury* [Iranian and Tadjik Poetry. World Literature Library]. Moscow: Izd-vo «Khudozhestvennaya literatura», 1974, 624 p. (in Russian).
9. *Islam – religiya mira i sozdaniya: materialy issledovaniy, kursy lektij, stat'i, ehsse* [Islam – Religion of Peace and Creation: Study Materials, Lectures, Papers, Essays]. Saratov: Amirit, 2017, 620 p. (in Russian).
10. *Issledovaniya po obshhej teorii sistem* [Studies in General Theory of Systems]. Moscow: Progress, 1969, 521 p. (in Russian).
11. Capra F. *Dao fiziki* [The Dao of Physics]. Kyiv: Sofiya, 2002, 352 p. (in Russian).
12. Koran. *Perevod smyslov* [The Quran. Translation of Meanings]. Transl. E.R. Kuliev. Moscow: Umma, 2004, 688 p. (in Russian).
13. Kosarev A. *Filosofiya mifa: Mifologiya i eyo ehvristicheskaya znachimost'* [The Philosophy of Myth: Mythology and It's Heuristic Importance]. Moscow, St. Petersburg, 2000, 304 p. (in Russian).
14. Losev A.F. *Iz rannikh proizvedenij* [From Early Writings]. Moscow: Pravda, 1990, 656 p. (in Russian).
15. Molodtsova E.N. *Tibet: siyanie pustoty* [Tibet: The Shining of Emptiness]. Moscow: Alateja, 2001, 344 p. (in Russian).
16. Al-Shafi'i. *Svoboda ot sebya* [Freedom of Self]. Moscow: Enneagon Press, 2007, 352 p. (in Russian).
17. *Mudretsy Kitaya. Yan Chzhu, Letszy, Chzhuanstzy* [Wise Men of China. Yang Zhu, Liezi, Zhuangzi]. St. Petersburg: Izdatel'stvo "Peterburg – XXI vek", TOO "Lan", 1994, 416 p. (in Russian).
18. Ortega y Gasset J. *Chto takoe filosofiya?* [What is Philosophy?]. Moscow: Nauka, 1991, 411 p. (in Russian).
19. Radhakrishnan S. *Indijskaya filosofiya (v dvukh tomakh)* [Indian Philosophy (in two volumes)]. Vol. 1. Moscow: Izd-vo Inostrannoy literatury, 1956, 624 p. (in Russian).
20. Solovyov V.S. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 1988, no. 8, pp. 118–125 (in Russian).
21. *Stolpy Islama i ego velikie osnovy* [The Pillars of Islam and It's Great Foundations]. Available at: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/50912> (accessed April 27, 2018) (in Russian).
22. Wilber K. *Integral'naya psikhologiya* [Integral Psychology]. Moscow: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004, 412 p. (in Russian).

23. Ul'yanova N. *Moya lyubimaya matematika. Obuchayushhij kurs. Logicheskie zadachi* [My Favorite Mathematics. Tutorial. Logic Problems]. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=yNH_RIFs6_M (accessed April 4, 2018) (in Russian).
24. Frank S.L. *Religiya i nauka* [Religion and Science]. Brussels: izd. «ZHizn' s Bogom», 1953, 26 p. (in Russian).
25. Inayat Khan. *Uchenie sufiev* [Sufi Teaching]. Moscow: Sfera, 1998, 352 p. (in Russian).
26. Shah I. *Put' sufiya* [The Way of a Sufi]. Moscow: Izdatel'stvo EHneagon Press. 2011, 352 p. (in Russian).
27. Shimelfenig O.V. *Zhivaya Vselennaya. Syuzhetno-igrovaya kartina mira. XX vek: «SAMOZAVET» ili «SAMOAPOKALIPSIS»* [The Living Universe. Narrative and Actable World View. The 20th Century: "Self-Covenant" or "Self-Apocalypse"]. Saratov: Nauchnaya kniga, 2005, 688 p. (in Russian).
28. Spengler O. *Zakat Evropy: Ocherki morfologii mirovoj istorii* [The Decline of the West: Essays on World History's Morphology]. Moscow: Mysl', 1993, 620 p. (in Russian).
29. Yushkevich P.S. *Khrestomatiya po filosofii* [Chrestomacy on Philosophy]. Moscow: TK Velbi, Izd-vo Prospekt, 2006, 576 sp (in Russian).

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (—).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF. Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (например: Иванов_статья.rtf).

Структура статьи на русском языке:

- 1) ФИО автора;
- 2) название статьи;
- 3) информация о финансировании (гранте), если имеется (указывается только название фонда и номер проекта);
- 4) аннотация (не менее 200 слов; около 1200 знаков с пробелами);
- 5) ключевые слова или словосочетания (не более 10);
- 6) ФИО автора, название статьи, информация о финансировании, аннотация и ключевые слова на английском языке;
- 7) основной текст статьи (ссылки оформляются в квадратные скобки);
- 8) список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте;
- 9) библиографический список (пронумерованный, в алфавитном порядке; желательно не более 20–30 наименований);
- 10) примечания (если таковые имеются);
- 10) список иллюстраций (если таковые имеются);
- 11) информация об авторе на русском и английском языках. Просим Вас обратить особое внимание на точность адресов, мест работы, учёных степеней и званий.

К статье также прилагается фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – jpg, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены иллюстрации.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Автору».

Article Submission Guidelines

Dear authors,

The editorial board takes into consideration articles of no more than 1 printed sheet (40000 characters). The standard size of articles is 0.5 printed sheet (20000 characters). Articles in volume from 20000 to 40000 characters are accepted for the review after preliminary agreement. Student and postgraduate papers should be of no more than 20000 characters.

The article should be written in conformity with the norms of the Russian or English language, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar, and style. Articles containing spelling, punctuation, grammar, and stylistic mistakes are not accepted for the review. Religious concepts, names of religions, and religious organizations must be complied with the general rules of spelling adopted in written scientific speech. It is recommended to properly use hyphens (-) and dashes (—).

The font of the main text and footnotes is Times New Roman, 14 size (font size of footnotes is 10), line spacing is single. To isolate the elected terms, foreign words, etc. it is allowed to use bold or italic. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), than the corresponding to the font base is sent in a separate file.

All articles are checked by the editorial stuff members for plagiarism and duplication. Articles having published earlier (in printing or electronic version) aren't accepted.

The electronic versions of papers and the accompanying materials are sent to the following address: sciencia@yandex.ru. Electronic files are received in RTF format only. The file is called by a name of an author and marked "article" (e.g. Smith_article.rtf).

The structure of an article includes:

- 1) full name of an author;
- 2) a title;
- 3) information on financing (grant) if there is (only a name of a fundation and number of a project is specified);
- 4) abstract (about 1200 characters including spaces);
- 5) key words or phrases (no more than 10);
- 6) main text of an article (references should be in square brackets);
- 8) list of reductions, symbols, etc. if they are presented at the text;
- 9) bibliography (numbered in alphabetical order; no more than 20-30 names are preffered);
- 10) notes (if there are any);
- 10) list of illustrations (if there are any);
- 11) information on an author. We ask you to pay special attention to the accuracy of addresses, places of work, academic degrees, and ranks.

A photo of an author, which should be a portrait image, stylistically close to documentary photos, should also be sent. Format is jpg, not less than 300 dpi.

You also may attach illustrations.

Full information on submission of articles with samples and comments is available on the website of the journal www.amursu.ru/religio in the section «Author».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2018 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2018 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России».**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ л/с 20236X50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2018 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100 (€70).

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2018 год.

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

SUBSCRIPTION

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is \$100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subscription fee.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Correspondent account: 30101810400000000762

Payment account: 40503840411000000001

Transit currency account: 40503840711001000001

Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139

Telex: 914683 DVTB RU

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Code of reason for registration: 280102001

Primary State Registration Number: 1027739609391

Purpose of payment – subscription for the journal «Study of Religion» (2018).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,

you can probe about the bank account details at <http://www.amursu.ru/religio> or here: lsadvskaja@rambler.ru

Журнал зарегистрирован Министерством Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001

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

Дизайн – Ю.М. Гофман
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

Религиоведение. 2018. № 3.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 01.10.2018.

Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.

Технический редактор – О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.

Корректор – О.Е. Цмыкал.

Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 27,1. Тираж 500.



ABOUT THE JOURNAL

The journal "Study of Religion" is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. "Study of Religion" is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. "Study of Religion" includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.

