

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Философский факультет
Кафедра философии религии и религиоведения

Религиоведческий альманах

№ 2 (4) 2017



ISSN 2500–1981

УДК 2-1

ББК 86.2

Р 36

Религиоведческий альманах. 2017: №2 (4). — М.: Издатель Воробьев А. В., 2018. — 240 с.

Выходит два раза в год.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования.

ISSN 2500–1981

Редакционная коллегия:

Апполонов А. В. (главный редактор)

Аринин Е. И.

Винокуров В. В.

Давыдов И. П.

Карпов К. В. (заместитель главного редактора)

Панин С. А.

Шмидт В. В.

Элбакян Е. С.

Яблоков И. Н.

УДК 2-1

Контактный адрес электронной почты: galmanakh@mail.ru

ББК 86.2

© Религиоведческий альманах, 2018

© Коллектив авторов, 2018

Издатель Воробьев А. В., г. Москва, ул. Профсоюзная, 140-2-36, 8(495) 772-03-76

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12

Лицензия на типографскую деятельность ПД №00595

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
И. Н. Яблоков. Новиков Михаил Петрович	6
Р. М. Алейник. ЗНАНИЕ И ВЕРА: КЛАССИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС	15
А. В. Апполонов. «ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД» В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: случай У. К. СМИТА	25
И. С. Вевюрко. «БЕЗРЕЛИГИОЗНОЕ ХРИСТИАНСТВО» ДИТРИХА БОН- ХЕФФЕРА: К УТОЧНЕНИЮ ПОНЯТИЯ	48
В. В. Винокуров. КОМПЕНСАТОРНАЯ ФУНКЦИЯ: БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ПОЛЕМИКИ.	63
В. С. Глаголев. РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ПРАКТИЧЕ- СКОЙ ДИПЛОМАТИИ	76
А. А. Горин. К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПОНЯТИЯ «ТРАДИЦИОН- НАЯ РЕЛИГИЯ».	90
И. П. Давыдов. РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ «POST-POST-РО»	101
Д. С. Дамте. ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ А. И. ЯРОЦКОГО	110
С. В. Девятова. СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМАТИКИ «ХРИСТИ- АНСТВО И НАУКА».	118
П. Н. Костылев. ДМИТРИЙ ГРИГОРЬЕВИЧ КОНОВАЛОВ (1876–1947): МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ	126
А. Н. Лещинский. ЦЕРКОВНЫЕ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ В ПРАВОСЛАВИИ (К РЕЗУЛЬТАТАМ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)	137

Д. А. Лунгина. Предмет религиозной речи (на примере «Книги об Адлере» и статьи «О различии между гением и апостолом» С. Керкегора)	148
О. В. Осипова. Литературоведение для студентов-религиоведов	160
С. В. Рязанова. Региональный ракурс в исследовании православия: преимущества и проблемы	167
М. В. Силантьева. Религиоведение: квест междисциплинарности.	180
В. В. Слепцова. Полемика теизма и атеизма (на примере дебатов Джона Холдейна и Джона Смарта)	193
М. С. Стародубцева. Эволюция нейтивистских движений в Северной Америке	201
З. П. Трофимова. Англо-американское свободомыслие XX века о религии	209
Е. С. Элбакян. Становление академического изучения религии в советский период (1920–1940-е гг.)	217

ОТ РЕДАКЦИИ

Настоящий номер «Религиоведческого альманаха» включает материалы Научно-практической конференции «Традиции и новации в религиоведении: памяти Михаила Петровича Новикова (1918–1993)» (место и дата проведения: Философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, 16 февраля 2018 года).

Профессор, доктор философских наук Михаил Петрович Новиков с 1960 г. и до конца жизни работал на кафедре истории и теории атеизма и религии (с 1991 года — кафедре философии религии и религиоведения) философского факультета Московского университета, с 1969 по 1987 гг. был заведующим кафедрой. В его работах исследовались не только история и современность российского православия («Православие и современность», 1965), но и современная теология («Кризис современного православного богословия», 1979), и религиозный модернизм («Современный религиозный модернизм», 1973; «Тупики православного модернизма», 1979), обосновывалась необходимость историко-философского и религиоведческого осмысления изменений, происходящих в религиозной сфере, предлагались модели понимания перспектив и будущего как религии в целом, так и конкретных религиозных и конфессиональных традиций. Михаил Петрович Новиков внес огромный вклад в становление отечественного религиоведения, на тот момент структурно включенного в комплекс дисциплин научного атеизма.

Новиков Михаил Петрович

Новиков Михаил Петрович (1918–1993) доктор философских наук, профессор. Окончил Магнитогорский педагогический институт по специальности филология и история (1941). Участник Великой Отечественной войны. В 1956 окончил аспирантуру кафедры философии Московского областного педагогического института. С 1960 до конца жизни работал на кафедре истории и теории атеизма и религии философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова последовательно старшим преподавателем (1960–1962), доцентом (1962–1968), профессором (1968–1993). В 1969–1987 заведовал кафедрой истории и теории атеизма и религии. Читал общий курс и спецкурсы на философском факультете МГУ. Редактор и один из авторов трех изданий «Атеистического словаря», трех изданий учебника «История и теория атеизма». Им опубликовано более 150 работ, он автор нескольких монографий — «Православие и современность», «Критический анализ богословия XX века», «Христианизация Киевской Руси: методологический аспект», «Современный религиозный модернизм», «Новые тенденции в идеологии деятельности православия» и др., ряда статей, посвященных русскому православию. В его трудах исследуются особенности современного религиозного модернизма, обосновывается необходимость историко-философского подхода к оценке изменений в религиозной сфере, дается общая оценка перспектив и будущности религии в целом и ее конкретных разновидностей.

Смыслозначимость творческой деятельности профессора М. П. Новикова может быть осмысленна в контексте истории развития отечественного религиоведения, с учетом периодов этой истории и их содержательных особенностей. Кандидатом философских наук Е. В. Меньшиковой в соавторстве со мной, с использованием результатов исследований истории религиоведения в нашей стране, полученных доктором философских наук, профессором, зав. кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ М. М. Шахнович и других ученых, выделены и описаны этапы развития истории отечественного религиоведения:

1) В первый период — XIX в. — начало 1920-х гг., — как и на Западе, исследования религии велись в рамках философии, этнографии, истории, а затем — в социологии, психологии, феноменологии. В России работы западных исследователей религии — философов, этнографов, антропологов, социологов, историков и др. были представлены как на языке оригинала, так и в русском переводе. В нашей стране имелись и собственные традиции осмысления религии, осуществлявшиеся отечественными исследователями. В духовной области в России немалое место занимали православное богословие и философия; в то же время, были получены значимые результаты нерелигиозного философского осмысления религии. Отечественные ученые внесли вклад в изучение истории, в том числе истории религии, буддологии, исламоведения. В стране проводились полевые исследования верований и фольклора различных народов России, коренного населения Крайнего Севера, Чукотки, Камчатки, народов Поволжья, Сибири и др.

2) Во второй период — в 1920–1930-е гг. — развитие знаний о религии проходило в условиях коренных социально-экономических, политических преобразований и преобразований в сфере

культуры. Происходили изменения в области государственно-конфессиональных отношений, реализовывались на практике положения Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Велась активная атеистическая работа; многие публикации, предназначенные для использования в этой работе, содержали упрощенные оценки и суждения. Однако научные издания были представлены значительным количеством трудов.

Развитие религиоведческих знаний в 1920–1930-е гг. шло по ряду направлений: 1) выяснение предмета науки о религии, содержания этой науки и ее методологии; 2) осуществление публикаций на русском языке трудов западных исследователей религии: М. Вебера, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, Э. Тейлора, З. Фрейда, Дж. Фрэзера и др., давалось и собственное решение рассматривавших в этих трудах проблем; 3) осмысление теоретического наследия марксизма и применение его к анализу религии; 4) развивались традиции отечественной науки XIX–20-х первых десятилетий XX вв. — социологии, этнографии, лингвистики, феноменологии, буддологии, исследований христианства, исламоведения; 5) изучались вопросы о сущности религии и ее элементах, проблемы происхождения и ранних форм религии; 6) проводились в различных регионах нашей страны эмпирические исследования отношения людей к религии и полевые этнографические исследования анимизма, фетишизма, тотемизма, магии, шаманизма и др.

В те годы использовались разные термины для науки, изучающей религию: история религии, сравнительное изучение религии, наука о религии, философия религии, а к концу 1930-х гг. — религиоведение. Решение вопросов осуществлялось с разных методологических позиций: религиозно-философской, историко-материалистической, позитивистской, феноменологической и герменевтической.

3) В третий период — 1940-е–1980-е гг. — во время Великой Отечественной войны — внимание к исследованию религии снизилось, но уже в 1950-е гг. существенно возросло. В 1959 г. на философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова была создана кафедра истории и теории атеизма и религии. В 1960–1970 гг. в высших и средних специальных учебных заведениях вводился курс «Основы научного атеизма», создавались кафедры научного атеизма. С соответствующим именованием читались учебные курсы, готовились учебники и учебные пособия. В число научных специальностей ВАК введена специальность «научный атеизм». В последующем названия специальности, предусматриваемой ВАК-ом, варьировались — «Научный атеизм, история религии и атеизма», «Научный атеизм, религия (история и современность)», «Теория и история религии, свободомыслия и атеизма», «Философия религии». Иначе говоря, именование «научный атеизм» обозначало учебную дисциплину и отрасль знания, в которых изучались религия и атеизм. Велись дискуссии о предмете и структуре научного атеизма как учебной и научной дисциплине, о ее месте в системе знания. Изучались: соотношение мифологии и религии; специфика религиозного сознания; социальные функции и роль религии; священные тексты религий мира; история религий и конфессий; религиозная философия; взаимовлияние религии и других областей культуры (искусства, науки, политики, морали, права); свобода совести; конкретные религиозные явления. Важным участком научной работы были конкретно-социологические исследования религиозности и нерелигиозности. Результаты исследований включались в учебный процесс, в содержание издававшихся учебников, учебных пособий, в лекционные и семинарские курсы. В третий период истории религиоведения его развитие происходило в контексте научного атеизма.

Профессор М. П. Новиков именно в третий период истории отечественного религиоведения вел активную творческую деятельность — учебную, научную, управленческую, включая в научный и учебный оборот плодотворное наследие первого и второго периодов.

Профессор М. П. Новиков внес вклад в решение проблемы идентификации научного атеизма как научной и учебной дисциплины, в разработку методологических проблем научного атеизма, в исследование ряда конкретных вопросов изучения религии.

В 1973 г. была опубликована статья М. П. Новикова о предмете научного атеизма¹. Кратко воспроизведу основные положения этой статьи.

По мнению М. П. Новикова, уточнение представлений о предмете научного атеизма позволяет в полном объеме выделить круг его основных проблем, обеспечить системность и целенаправленность научных исследований, повысить уровень преподавания, включить в программы и учебные пособия новые темы. Научному атеизму присущи все признаки науки: системность, доказательность, наличие специфических категорий и понятий, оперирование законами, истинность которых проверена практикой. Научный атеизм ставит своей главной задачей исследование проблем происхождения и сущности религии, особенностей религиозного отражения и восполнения действительности, изучение религии как социального явления. Перед научным атеизмом стоит задача исследования религиозной психологии, особенностей современного религиозного сознания, основных направлений современно религиозной философии и философии религии. Значительное место в научном атеизме должно быть отведено социологическому анализу религии и религиозности.

¹ См. *Новиков М. П. О предмете научного атеизма // Вопросы научного атеизма. Вып. 15. Научный атеизм в Высшей школе. М., 1973.*

В данном контексте необходимо сказать, что предписанное Министерством высшего и среднего специального образования именование отрасли знания и учебной дисциплины — «научный атеизм» — не получило убедительного разъяснения. Исторически атеизм выступал в качестве стороны определенного типа мировоззрения, отрицающей основные принципы религиозного взгляда на мир, и семантика термина «атеизм» не относилась явно и четко к имевшейся в виду области знания. В ряде публикаций, хотя и признавалось различие атеизма как стороны мировоззрения и как отрасли знания, в ходе изложения фактически происходило смешение (незаметно для авторов) той и другой. С этим связано соответствующее решение вопросов о социальных функциях и роли религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии. Критика религии, различных элементов религиозного комплекса, религиозной идеологии порой представляла не как разноаспектное научное исследование (греч. *κριτική* — искусство разбирать или судить; подразумевается *τέχνη* — искусство, ремесло, наука), а в виде негативно-оценочных суждений, разоблачительных стереотипов или снабжалась такими суждениями и стереотипами.

Профессор М. П. Новиков подвергал критике «разоблачительные стереотипы», негативно — оценочные суждения о религии, допуская в некоторых публикациях.

В книге «Христианизация Киевской Руси: методологический аспект»² М. П. Новиков писал:

«Имеется немало публикаций, в которых религия объявляется основным тормозом прогрессивного развития древнерусского общества. В обстоятельном исследовании М. С. Корзуна “Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов”... не

² См. Новиков М. П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект М., 1991.

изжит элемент известного схематизма, когда речь идет о роли христианства в общем контексте общественного прогресса. Так, автор пишет: “Трактовка богословами общественного развития России, а также роль православия в этом развитии были и остаются реакционными, поскольку исходят из вмешательства Бога в дела людей”.

И как бы в подтверждение этого общего вывода автор утверждает, что “христианство никогда не выступало против сложившихся форм эксплуатации”. Следует сразу же отметить, что реакционность различных форм общественного сознания, включая и религию, как и их прогрессивность, — понятия исторические. Христианство в первом веке своего существования как движение угнетенных масс проповедует избавление от рабства и бесправия, провозглашает достоинство человека независимо от его социального положения в обществе. Оно, по словам Ф. Энгельса, представляло в середине первого века такую новую фазу развития религии, “которой предстояло стать одним из революционнейших элементов в духовной истории человечества”...

Разумеется, введенное в Древнерусском государстве христианство оправдывало и благословляло систему эксплуатации и угнетения народа, закрепляло внеэкономические формы принуждения, а его институты превратились в дополнительные органы угнетения. Но это еще не позволяет оценить введенную религию как реакционную силу, всецело и исключительно сориентированную на обеспечение интересов господствующих классов. Принятое Киевской Русью православие помогало решению целого ряда внутренних и международных проблем. Оно превратилось в цементирующее начало идеологической надстройки, поддерживающей развитие более прогрессивной по сравнению с родоплеменной феодальной организации общества. Тем самым принятая религия ни в коем случае не может быть исключена из общей тенденции прогрессивного развития Древнерусского государства, из контекста причинно обусловленных духовных процессов...

Принцип научного историзма в подходе к решению познавательных задач тесно связан с принципом объективности в исследовании, в оценках и выводах. Конкретное познание исторических процессов может быть точным, приблизительным, искаженным или извращенным. Во всех случаях многое зависит от методологической позиции, от общественных интересов, социальной ориентации. Одно и то же явление действительности в соответствии с общественными интересами может интерпретироваться далеко не однозначно, в особенности если познанная истина ставит под сомнение противоречащую общественному прогрессу социальную систему и соответствующую ей политическую организацию общества. Подлинно научное познание исторических процессов возможно только на основе объективного подхода к изучаемым явлениям при всестороннем учете проявления и действия законов общественного развития...

Подлинно научное познание исторических процессов возможно только на основе объективного подхода к изучаемым явлениям при всестороннем учете проявления и действия законов общественного развития»³.

Профессор М. П. Новиков в 1969–1987 гг. заведовал кафедрой истории и теории атеизма и религии, принимая глубоко продуманные и выверенные управленческие решения. Работа кафедры была органически включена в деятельность философского факультета, университета и межуниверситетское сообщество. Кафедра организовала преподавание своего предмета на всех факультетах Московского университета, вела подготовку учебных программ, курсов и спецкурсов, учебников и учебных пособий.

Творческие связи развивались с профильными подразделениями вузов Москвы, Ленинградского, Киевского, Одесского, Львовского, Харьковского, Тбилисского, Ереванского, Ташкент-

³ Новиков М. П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект М., 1991. С. 17–21.

ского, Алма-Атинского, Туркменского, Вильнюсского, Ростовского-на-Дону, Свердловского, Омского, Новосибирского, Владивостокского и других университетов. Ученые кафедры принимали участие в организации и проведении многих факультетских, общеуниверситетских, региональных, всесоюзных и российских конференций, вели совместную работу с учеными Польши, Чехии и Словакии, Болгарии, Румынии, Венгрии, Югославии, ГДР и ФРГ, США, Китая, Монголии, Японии.

4) Четвертый период развития истории отечественного религиоведения начался в 1990-е гг. В 1991 г. произошла корректировка содержания в гуманитарных и общественных науках, в том числе в области изучения религии. Термин «научный атеизм» перестал использоваться для обозначения научной и учебной дисциплины. Министерством образования было введено высшее профессиональное образование по религиоведению. ВАК утвердил новые специальности: вначале — «Философия религии», затем — «Религиоведение, философская антропология, философия культуры», теперь — «Философия религии и религиоведения». Наша кафедра получила новое именование — философии религии и религиоведения. Она бережно хранит творческое наследие кафедры истории и теории атеизма и религии и ее заведующего профессора Михаила Петровича Новикова.

И. Н. Яблоков

*Алейник Р. М.**

ЗНАНИЕ И ВЕРА: КЛАССИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС

Цель автора статьи — проследить эволюцию философских и теологических взглядов на соотношение знания и веры от платонизма и аристотелизма, аверроизма и номинализма Средневековья, гегельянства и позитивизма Конта, рассматривающих религию и науку как сменяющие друг друга способы восприятия и объяснения мира, а также тенденцию сближения науки и религии у П. Тейяра де Шардена и В. С. Соловьева до лингвистического подхода к дискуссии о демифологизации веры Р. Бультмана.

Ключевые слова: знание, вера, классический дискурс, аристотелизм, платонизм, лингвистический подход.

В общественном сознании традиционно сложилось мнение о противоположности двух сфер общественного сознания: знания и веры. Проблема взаимоотношения знания и веры рассматривалась как проблема науки и религии, веры и рациональности, знания и веры. Она обсуждалась в Средние века, когда возникла необходимость рационального подтверждения религиозных истин. Средние века — эпоха сложная. Она характеризуется

* *Алейник Раиса Михайловна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарного факультета Российского химико-технологического университета им. Д. И. Менделеева.
E-mail: raleyunik@yandex.ru

и падением уровня грамотности населения, примитивностью верований, утратой цивилизованных форм жизни, бедностью и аскетизмом. Но одновременно это эпоха глубоких духовных исканий, когда за внешним убожеством скрывается попытка спасения от пороков, угрожавших сохранению человеческой личности на закате Античности. Вопреки сложившемуся мнению о принципиальной противоречивости знания и веры, науки и религии многие историки науки доказывают, что христианство не только не препятствовало развитию знания, но способствовало преодолению несовершенных установок античности, дало импульс теоретической мысли. Христианская идея творения распространяется от Бога к человеку; техническое преобразование мира стало важнейшей задачей науки. В средневековой философии воспринимались не только идеи платонизма, но и аристотелизма, который по мере открытия средневековых университетов нашел там идеальную почву для своего распространения. Для христианства характерно острое чувство времени и становления, которые дали толчок современной физике, основанной на динамике. Понятие «импульс», концепция «тяготения», идея виртуальности заимствованы физикой из теологии. Христианство стало стимулировать обоснование идеи бесконечности мира. Из алхимии и магии выросла современная наука. Главное воздействие христианства на естественные и исторические науки состоит в подготовке стратегической установки, целей и задач науки. У теолога Фомы Аквинского учение о соотношении разума и веры стало более пластичным, чем у Августина.

Аристотеликом был арабский мыслитель Ибн-Сина (Авиценна) (980–1037). Он в теории познания придерживался единства теоретического и практического, а тело человека рассматривал как

микрокосмос. Его версия лечения болезней связана не с поисками конкретных локальных причин, а с восстановлением равновесия организма и природы. Аристотеликом был также еврейский теолог Рабби Моше бен Маймон (1135/38–1204), автор «Путеводителя заблудших». Он ставил задачу примирить библейские тексты с современной философией и научными знаниями, избегал прямых столкновений знания и веры, нашел выход в изобретении языка иносказаний. Маймонид (Маймон) оказал влияние и на Запад, и на Восток. В противоположность аристотелистски ориентированной теологии Маймонид симпатизировал антропоморфизму: Бог — живая личность, а не абстракция, Бог мудрецов доступен смертным, а Библия написана для простых людей. Любопытны его попытки примирить библейский рассказ о сотворении мира из ничего с аристотелевским доказательством его вечности. Доказательства бытия Божьего опираются на понятие первопричины и перводвигателя, которые заимствуют у Аристотеля.

Тогда же появилась теория двойственной истины, означающая возможность для одного и того же научного положения быть одновременно истинным и ложным, в зависимости оттого, что лежит в основе этого положения. Аверроизм и номинализм пытались разрешить эту апорию утверждением, что нечто может быть истинным с философской, но ложным с теологической точки зрения. В эпоху Николая Коперника основным представителем этого учения был Пьетро Помпонацци (1462–1524), болонский профессор, защищавший свои неортодоксальные позиции при помощи учения о двойственной истине. Коперник в молодости бывал в Италии и впитал атмосферу Возрождения, стал профессором математики в Риме, но впоследствии вернулся на родину, став

каноником во Фрауэнбурге. На досуге он занимался астрономией. Его главная работа «Об обращении небесных сфер» была посвящена папе и не подвергалась официальному осуждению до времени Галилея. Но Тридентский собор, инквизиция сделали свое дело: Галилей был обвинен в защите учения Коперника и принужден к отказу от него. В философии проблема соотношения религии и науки стала рассматриваться как проблема противостояния веры и знания. Их непримиримость стала программным моментом в просветительской мысли XVIII в. Вольтер, Дидро, превозносившие науку, рациональное практическое мышление, рассматривали религию как систему заблуждений. Религия дезориентирует людей в познании, приписывает природным объектам вымышленные свойства и качества, закрепляя зависимость человека от стихии природы. Наука же дает знание законов и связей явлений, закрепляет власть человека над природой.

С определенного момента появилась тенденция рассматривать религию и науку как сменяющие друг друга в процессе эволюции способы восприятия и объяснения мира. Эта идея принадлежит и Гегелю, и Конту, рассматривавших историю человеческого познания, начиная с раннего этапа, от религиозного воззрения на мир, к стадии позитивного, научного знания. В учении Конта религия рассматривается как неотъемлемый и важный элемент жизни общества. Это способствовало развитию представления о том, что в своей эволюции общество, в конце концов, перестанет нуждаться в религиозном объяснении мира и человека. Конт считал, что каждая историческая стадия связана с определенными социальными структурами, властными отношениями. Господству теологических идей соответствует доминирующая роль в обществе духовенства и военных, метафизи-

ческой стадии — бюрократии, юристов, а на позитивной стадии ведущую роль будут играть инженеры и ученые. Позже он разочаровался в надежде на разумную организацию общества и пришел к выводу о необходимости «второго теологического синтеза» как духовной опоры социальных связей, где на место «позитивной религии» предложил культ человечества как единого «Великого существа». С середины XX в. эволюционистские взгляды сменяются новыми теориями, в которых присутствует желание обнаружить взаимодействие и сходные принципы научного и религиозного типов мышления.

Тенденции к сближению обнаруживаются и в рамках философской теологии. Русская мысль на вершинах своего развития в конце XIX – начале XX вв. была озабочена будущим. На ее вершине — творчество В. С. Соловьева, предпринявшего попытку органического синтеза идей мировой философской мысли. Соловьев философией всеединства объединил научную, религиозную, онтологическую, социально-историческую и ценностно-практическую парадигмы. Он выдвинул идеалы «свободной теократии» и «свободной теософии». Человек — уникальное существо во Вселенной, благодаря чему она обретает самосознание. Как активный участник мирового процесса, человек может трансцендировать, возвышать себя до общего с божественным. Цель истинного знания, согласно ему, в соединении человека с абсолютным. В классической философии посредником были трансцендентальные идеи разума. Но единство на основе идей представляется Соловьеву недостаточным. Чтобы приблизиться к абсолютному, надо воспринимать его как живую личность. Философа привлекал мистический опыт, где возможно умственное созерцание идей и непосредственное созерцание сущности.

В. С. Соловьев создал теорию цельного знания, где Истина, Добро и Красота были представлены в гармоническом единстве. Он заложил новую парадигму философии, в основании которой лежит любовь, понимаемую как духовный акт высочайшей космической концентрации. Предметом любви выступает высшая ценность, личность Бога. Вечно струящийся от Бога поток любви и ответное человеческое чувство определяют развитие человеческой личности. Благодаря порядку любви человек приобщается к Богу, к высшим ценностям. Любовь выступает у него как высочайшее духовное чувство, захватывающее всего человека. Чтобы преодолеть ненависть, разъединение, эгоизм, необходимо живое всеохватывающее чувство: «Уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного, и есть последняя цель мирового развития» [В. С. Соловьев, 1988, с. 121]. В человеке нужно воспитывать волю к конструктивной созидательной работе. Формировать общие чувства и задачи, которые в сознании выражаются в принципе всеединства — главный завет трагического русского философа, воспринятый и развитый в трудах выдающихся философов серебряного века.

Католический теолог Тейяр де Шарден создал целостную систему знания, основанную на принципах телеологизма и панпсихизма. Творение у него — не единовременный акт, а осуществление замысла Бога путем постепенного обожения («теозиса») материи, направляемого радиальной энергией как естественной формой благодати, которая сообщается миру в божественном Логосе. Нарастает концентрация духа в «ткани универсума». В человеке дух достиг стадии самосознания и продолжает эво-

люционировать к надындивидуальной духовной общности (ноосфере). В конечной точке эволюции сознание, достигшее совершенства путем преодоления всех различий, отделится от материальной оболочки и сольется с Омегой-Богом. Познание цели и механизма эволюции — постижение божественного замысла. Наука, по Шардену, — разновидность религии: они ищут одну истину и служат одной задаче — способствовать переходу к сверхжизни. Эти идеи «христианского Лукреция» в 1926 г. вызвали осуждение Ватикана, т. к. были несовместимы с финалом эволюции, а спустя 40 лет повлияли на решения Второго Ватиканского собора (1962–1965), желавшего придать новое звучание христианскому мировоззрению, стремящегося доказать возможность синтеза современных научных представлений об эволюции Вселенной и человека с христианским взглядом на мир как осмысленное целое.

Теме переосмысления христианской веры в свете научного воззрения на мир уделяет огромное внимание протестантский теолог Р. Бультман (1884–1976). В работе «Новый Завет и мифология» он ставит проблему демифологизации новозаветного благовествования, необходимости разграничивать в Библии непреходящее божественное содержание (керигму) и языковую форму его выражения. Представленная в новозаветных текстах картина мира и истории спасения человека носит мифологический характер и не согласуется с современными научными и философскими знаниями. Задача теологии — освободить содержание христианских догматов от мифологических наслоений и придать им экзистенциальный смысл. От М. Хайдеггера он берет концепцию природы человека как того, что создается только в момент выбора. Человек — это воплощенный вопрос о Боге, он всегда обращен

к нему. Тексты Библии — не рассказы о подлинных событиях, а способ трансляции человеку экзистенциального содержания. Библейские понятия «грех», «плоть», «дух» толкуются в свете хайдеггеровской «фундаментальной онтологии», о выборе между подлинным и неподлинным существованием. Эта концепция пользуется популярностью в умеренных протестантских кругах, т.к. является реакцией, с одной стороны, на фундаментализм, призывающий буквалистски читать Библию, а, с другой, на либеральную теологию, акцентирующую внимание на историческом взгляде на библейские тексты.

Сегодня отмечается тенденция в определенной степени обратного влияния религии на науку. Это проявляется и в принятии веры учеными (их убеждения основаны на том, что наука не может доказать, что Бога нет, также как не может доказать, что он существует), и в попытках объединить научные теоретические данные с религиозными концепциями. Все это плохо согласуется со школьно-привычным представлением о постепенном «ослаблении религиозного восприятия мира и укреплении каузальных, рациональных представлений о мироздании. Напротив, лютеранство, кальвинизм, многочисленные протестантские секты довели до накала религиозно-аскетическое мироощущение. Обращение к внимательному изучению природы являлось средством очищения души, аскезы, борьбы с низменными помыслами и желаниями» [Л. М. Косарева, 1985, с. 30]. Историки науки стали отмечать, что те, кто внес в науку наибольший вклад — от Коперника до Ньютона, были наиболее консервативны в своих религиозных и философских взглядах [там же, с. 9]. Так один из создателей новейшего естествознания В. Гейзенберг объяснял это тем, что оно уведило прочь от непосредственного опыта:

«Математические законы выступали зримым выражением божественной воли, как мы читаем у Кеплера. С отходом от религии новое мышление явно не имело поэтому ничего общего» [В. Гейзенберг, 1987, с. 329].

Как пишет православный богослов А. Кураев, «наука, как и религия, может строиться лишь на основе доверия к “извещению” о том, что за миром видимых нами феноменов скрывается некая реальность идеально-разумного порядка» [А. В. Кураев, 1992, с. 62]. Он проводит сравнительный анализ религии и науки, в ходе которого выявляет их специфические и сходные характеристики, обсуждает особенности их предмета, методов, языка, целей и задач, объективности предоставляемой ими информации, развития этих феноменов культуры. Но есть богословы, считающие крайне затруднительным проведение четкой границы между научным и религиозным видением мира. Это говорит как о воздействии науки на религии, так и о возможности их ненасильственного взаимоотношения.

Изложенные концепции свидетельствуют о возможности синтеза религиозной метафизики и научно фундированной эволюционной картины космического целого, созвучны идеям глобального эволюционизма, созвучны идеям Вернадского в период его лекций в Сорбонне 1922–1923 гг., с идеями русского космизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт / пер. с нем., общая ред. и вст. статья д.ф.н. Н. Ф. Овчинникова. М., 1987.
2. *Косарева Л. М.* Генезис научной картины мира (социокультурные предпосылки). М., 1985.
3. *Кураев А. В.* О вере и знании — без антиномий // Вопросы философии. 1992. № 7. С.45-63.
4. *Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т.2.

R. M. Aleynik. Knowledge and Faith: Classical and Modern Discourse

The purpose of the work is to trace the evolution of the philosophical and theological approaches to the problem of the relationship between faith and reason, beginning with Platonism, Aristotelianism, Averroism and nominalism in the Middle Ages, Hehelianism and Kaunte's positivism in modern times to linguistic approach in the discussion about the demythologization of faith.

Keywords: knowledge, faith, classical discourse, Aristotelianism, Platonism, linguistic approach.

Апполонов А. В.*

«ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД» В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ: СЛУЧАЙ У. К. СМИТА

В статье обсуждается возможность использования в гуманитарном знании методологического подхода, который признает «личный опыт веры и жизни теолога» в качестве конституирующего элемента научного метода. Автор выражает опасение, что результаты подобного предприятия могут оказаться удручающими, и демонстрирует обоснованность своих опасений на примере творчества канадского теолога У. К. Смита, интерпретировавшего Фому Аквинского как раз на основе своего личного теологического опыта.

Ключевые слова: У. К. Смит, религиоведение, христианская теология, метод научного исследования, постмодернизм.

Строго говоря, речь далее пойдет не о теологическом методе в целом (тем более, что на вопрос о том, что есть теологический метод в целом, однозначно ответить довольно сложно, если вообще возможно), а только об одном его элементе. Однако это очень важный элемент; можно даже сказать, что современная христианская теология не способна без него обходиться. Так,

* *Апполонов Алексей Валентинович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: alexeyapp@yandex.ru

например, автор первой защищенной в России диссертации по теологии прот. П. Хондзинский назвал этот элемент «конструирующим» элементом теологического метода: речь идет о «личностном опыте веры и жизни теолога» [*прот. П. Хондзинский*, 2017, с. 8].

Сделанная выше оговорка относительно современной христианской теологии нуждается в пояснении. Если мы говорим об истории и традиции, и под «христианской теологией» понимаем систематическое учение Церкви, а не просто отдельные (зачастую случайные) высказывания отдельных лиц, то «личностный опыт веры и жизни» не являлся ключевым элементом теологического метода, как минимум, до XVII в.¹; скорее, наоборот, упор на «личный опыт» был уделом мистиков и разного рода мыслителей-одинок, к которым представители официальной теологии относились с большим подозрением. Христианская теология, как она сложилась в работах Отцов Церкви и других выдающихся мыслителей (как Запада, так и Востока), имела ярко выраженную склонность к объективизму, стремясь выразить не личное, но всеобщее (что, помимо прочего, соответствовало идеалам греко-римской философии и науки, воспринятым христианской теологией после «эллинизации христианства» [см. об этом: *А. фон Гарнак*, 2010, с. 146–155]). В этой перспективе постепенный отказ христианской теологии от объективизма и ее переключение на «личный опыт» происходили параллельно с процессами «приватизации религии» (то есть ее постепенным

¹ Например, у Фомы Аквинского мы найдем только два основных элемента теологического метода: «путь от авторитета» (Писания и Предания) и «путь от разума» [*Фома Аквинский*, 2015, с. 9–17]. Несложно заметить объективизм обоих этих путей: в первом случае это «согласие Отцов», коррелирующее с неизменным и абсолютным во всех смыслах Словом Божиим; во втором — универсальные истины, открываемые разумом, которые должны быть очевидны «всегда и для всех».

превращением в «личное дело» отдельно взятого человека) и секуляризации образования и науки, и отчасти были ими обусловлены.

Это — одна из причин, почему «теологический метод» в заголовке статьи взят в кавычки. Но есть и другая причина: метод опоры на «личный жизненный опыт» и на «личные убеждения» характерен не только для современной христианской теологии, но и для вполне секулярной постмодернистской гуманитарной мысли, кредо которой можно выразить известной максимой «я художник, я так вижу». Это сходство методологических установок замечают многие. Скажем, прот. Георгий Ореханов, отстаивая правомочность трактовки «личностного опыта веры и жизни теолога» как элемента научной методологии, отмечает: «Личный опыт лежит в основании любой науки, в особенности гуманитарной, фундаментом которой является так называемый “субъект-субъектный подход”... В основе методологии любого гуманитарного исследования лежит, по определению М. М. Бахтина, диалогический подход: человек с его внутренним миром и сложной душевно-духовной организацией не может восприниматься как безгласный и пассивный субъект такого исследования» [*прот. Г. Ореханов, web*]. В этом контексте ссылка на Бахтина, которого на Западе обычно считают пионером постмодернизма², а в России — православным традиционалистом, весьма характерна; в некотором смысле круг замыкается и, возможно, мы увидим новую «эллинизацию» христианской теологии, на этот раз — в виде ее «постмодернизации», когда диссертанты-теологи будут ссылаться на Деррида и Фуко столь же часто, сколь средневековые схоласты ссылались на

² Моя собственная точка зрения на роль М. М. Бахтина (а также А. Ф. Loseва и П. А. Флоренского) в возникновении и становлении постмодернизма в СССР / России представлена в: [А. В. Апполонов, 2015, с. 407–408].

Платона и Аристотеля. Впрочем, как бы то ни было, рассмотрение такой отдаленной и туманной перспективы никак не входит в задачи настоящей статьи.

В этой связи, однако, можно задать вопрос: а почему тогда речь идет о «теологическом методе», а не, скажем, о «неклассической релятивистской методологии постмодернизма»? Ответ заключается в том, что еще до широкого распространения постмодернистской методологии идея о необходимости использования «личностного опыта веры и жизни теолога» в качестве элемента научной методологии активно продвигалась именно теологами, причем не только в теологии, но и в религиоведении. Практически вся феноменология религии — там, где она сохраняла свой примордиальный теологический характер — строилась вокруг простой идеи о том, что «мы никогда не сможем понять сущность религии, если не знаем из своего собственного опыта, что такое религия» [У. Б. Кристенсен, цит. по: А. Н. Красников, 2007, с. 117]. У. К. Смит, о котором пойдет речь далее, хотя и не был феноменологом в строгом смысле слова, вполне разделял эту фундаментальную идею.

Канадский теолог У. К. Смит (1916–2000) известен в основном тем, что объявил традиционную науку о религии фиктивной дисциплиной — постольку, поскольку, с его точки зрения, никакой религии не существовало, пока западные религиоведы не «сконструировали» ее в рамках «овеществления живой веры». По мнению Смита, «нет такой вещи, как христианство (или ислам, или буддизм)... и нет общей “христианской веры” (“буддийской веры”, “индуистской веры” или “иудейской веры”); есть только моя и ваша вера... в глазах Бога мы все личности, а не типы» [W. C. Smith, 1991, p. 191]. Итак, нет никаких религий; есть только уникальные личности и их уникальная живая вера:

«Я хотел бы подчеркнуть... что вера людей даже одного сообщества различна... и я не просто утверждаю, что нет двух одинаковых вер... нет, я иду еще дальше и утверждаю, что вера любого человека отличается каждое утро от той, что была предыдущим днем. Вера является личной (personal) верой, и к этому надо относиться со всей серьезностью» [W. C. Smith, 1976, p. 190]. Достигнув этих глубин субъективизма, Смит делает свой окончательный, «революционный», как он его сам называет, вывод: «Истинным может считаться только такое высказывание о некоей религии, которое сочтут истинным представители этой религии» [W. C. Smith, 1959, p. 42]. Но поскольку никаких религий не существует и у всех верующих убеждения совершенно разные, то в расчет следует принимать только высказывания и суждения отдельных индивидов о самих себе. Таким образом, объявив тщетными и ничтожными любые претензии науки о религии на объективное суждение о религии, Смит открыто встает на позицию теологии, причем теологии крайне субъективистской по своему характеру: «Сравнительное религиоведение должно стать строгим (disciplined) само-осознанием пестрой и развивающейся религиозной жизни человека» [W. C. Smith, 1976, p. 155].

В этой связи можно отметить также, что Смит любил представлять себя религиозным реформатором, который должен «помочь людям в том, чтобы религия не стояла между ними и Богом» [W. C. Smith, 1991, p. 127]. Помимо религии (как «овеществления» живой веры) предполагалось отбросить традиционную теологию и религиозные институты (как составные части этого «овеществления»): «Вера... это глубоко личная, динамическая, предельная, непосредственная встреча человека с Богом... Если вера жива, то человеку нет дела до абстракций

и до еще более вторичного вопроса об институтах» [ibid.]. В результате на свет должна была появиться некая «компаративистская теология религии», которая «будучи сконструированной, стала бы неоспоримой [истиной] для всего человечества» [W. C. Smith, 1981, p. 126].

Итак, мы видим, каким был «личный опыт веры и жизни теолога» в случае У. К. Смита. Как же он применил его на методологическом уровне в своих религиозно-исследовательских исследованиях?

Одну из своих книг, «Faith and Belief» [W. C. Smith, 1979], Смит посвятил проведению принципиального различия между «faith», собственно религиозной верой, как он ее понимал, и «belief», «убеждением» или даже «мнением». В центре внимания Смита (не только в этой работе, но и в большинстве других) оказывается именно «faith»: «[Для меня] фундаментальное значение имеет... вера (faith) как общее (generic) отношение между человеком и Богом» [ibid., p. 299]. Что же касается «belief», то, по мнению Смита, это некая «артикуляция», или «концептуализация», исходного отношения человека и Бога, никоим образом ему не тождественная (в качестве примера «belief» Смит приводит «осознанное убеждение» человека, «что истина, исходящая от Бога, содержится в Коране» [ibid., p. 204]). Если вера (faith) у всех людей общая, поскольку Бог один (по крайней мере, один тот бог, личные отношения с которым создают «религиозный факт»), то убеждения (beliefs), в которых она «концептуализируется», могут существенно различаться в разных религиях. «Belief», по мнению Смита, есть нечто шаткое, всегда включающее в себя «отсутствие уверенности», а «faith» подразумевает надежность и достоверность знания истины.

Весьма интересно, на мой взгляд, что ненадежность «belief» Смит объяснял тем, что обладание набором «осознанных убеждений» необходимо приводит человека к пониманию того, что эти его убеждения пребывают «в рамках некоего интеллектуального мировоззрения... которое лишь одно из многих»; и, соответственно, что это «его личные убеждения или убеждения его культуры... а не очевидная истина» [ibid.], а потому они сомнительны и ненадежны.

Как мне кажется, эта идея Смита является, мягко говоря, очень странной. Из нее следует, что если человек, который считает, например, «что истина, исходящая от Бога, содержится в Коране», узнает, что есть люди, которые думают иначе (например, что есть христиане, которые не признают Коран), то он немедленно начнет сомневаться и колебаться. В реальности же, напротив, подобное происходит очень редко; и история изобилует примерами, когда люди не отказывались от своих осознанных убеждений даже под угрозой смерти. Единственное объяснение того, почему Смит предпочел не обращать внимания на этот очевидный факт — его личная уверенность в том, что для «религиозного факта» фундаментальной является вера (faith), а «осознанные убеждения» (beliefs) второстепенны и маловажны. Именно эта уверенность позволяла ему разрабатывать экуменическую «всемирную теологию», в рамках которой подавляющую часть (если не все) «beliefs» предполагалось отбросить за ненужностью. Так что, вполне вероятно, перед нами типичный случай *wishful thinking*, когда автор изо всех сил пытается подогнать реальность под ключевую для себя концепцию.

Как бы то ни было, к неудовольствию Смита, с этой его идеей о второстепенности и малозначимости «beliefs» плохо сочетался английский язык, в котором, как известно, существительное

«belief» и глагол «to believe» могут обозначать не только веру в общение святых или, например, в то, что земля стоит на трех китах, но и веру как «общее отношение между человеком и Богом» — именно в этом значении данные слова используются, в том числе, в английских переводах Библии. В связи с этим Смит, для которого «belief» всегда вторично по отношению к вере (faith) и подразумевает сомнения и колебания, попытался доказать, что в современном английском языке слова «belief» и «believe» обладают значениями совершенно отличными от тех, которые они имели, например, в XVII в. (причем в изменении значений слов он обнаруживал также изменение отношений западного христианства к трансцендентному³). Так, согласно Смицу, английские переводчики Библии, работавшие, например, в эпоху короля Якова I, употребляя слова «belief» или «believe», вовсе не имели в виду некие неустойчивые «мнения» или «убеждения», относящиеся к Богу. Напротив, тогда эти слова подразумевали «экзистенциально значимое осознание истины», или личную связь верующего с Богом, которую переводчики Библии транслировали читателю, а о неустойчивом «мнении» можно говорить разве что в случае бесов, которые «веруют (beleeve), и трепещут» (Иак 2, 19).

Для того чтобы обосновать данную интерпретацию, Смит обратился за поддержкой к Фоме Аквинскому, в котором он видел «религиозного интеллектуала *par excellence*» [ibid., p. 80]. В принципе, это предприятие изначально выглядело как-то сомнительно: Фома писал по-латыни, а в латинском языке нет точного аналога для «belief» (если согласиться со Смитом, что «fides»

³ С точки зрения Смита, по мере того как Запад утрачивал веру и проявлял все больше колебаний и сомнений в вопросах религии, трансформировались и значения слов «belief» и «believe» — от твердой уверенности в истине, имеющей экзистенциальную природу, к сомнению и колебанию «осознанных убеждений».

и «*credere*» суть эквиваленты «*faith*»), а потому любой результат можно легко оспорить на чисто филологических основаниях. Вероятно, более адекватным было бы обращение к английской литературе того же XVII в., благо в сочинениях этого периода, где обильно употребляются слова «*belief*» и «*believe*», нет недостатка. Однако Смит предпочел Фому и латинский язык — для того, повторюсь, чтобы доказать, что слово «*belief*» в языке, например, Библии короля Якова имело значение «экзистенциально значимого осознания истины».

Хотя, повторю, этот ход выглядит очень странно, его, вероятно, можно объяснить тем, что, насколько я могу судить, никаких принципиальных различий в употреблении слов «*belief*» и «*believe*» в английском языке XX и XVII вв. нет. Достаточно взять такой важный для своей эпохи труд, как «Исповедание веры» Р. Бакстера (1615–1691), чтобы убедиться в том, что англичанин XVII в. вполне мог сказать о том, что «папист верит (*believe*), что Писание лишь часть Слова Божия» [*R. Baxter*, 1655, p. 10]; или «прежде, чем я поверю (*believe*) в эту доктрину...» [*ibid.*, p. 92]; или «кого бы он [некий мистер Крэндон, с которым полемизирует Бакстер — А. А.] ни убедил, что ему можно верить (*believe*)... лично я буду верить (*credit*) ему лишь настолько, насколько он того заслужил» [*ibid.*, p. 104–105]; наконец, Бакстер говорит: «Сумма моей веры (*belief*)... выражена в нашем недавнем Ворчестерширском исповедании веры (*faith*)» [*ibid.*, p. 11]. В общем, налицо ситуация, когда слова «*belief*» и «*believe*» употребляются в отношении именно что «осознанных убеждений» (в том числе доктринальных выражений веры и ложных мнений), а вовсе не «экзистенциально значимого осознания истины». При этом в последней цитате в смысле доктринального выражения веры употребляется даже слово «*faith*».

Впрочем, позволю себе вернуться к вопросу о том, как Смит интерпретирует Фому Аквинского. Он начинает с указания на то, что объектом веры для Фомы является «первая истина» («*obiectum fidei est veritas prima*» [Summa th. II–II, q. 1, a. 1]). После этого он переходит к истолкованию следующей сентенции Фомы: «*Credere [est] actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis* [ibid. q. 4, a. 5]». Смит пишет: «Это значит, что приверженность человека истине является актом разума, который осуществляется по велению воли» [W. C. Smith, 1979, p. 280]. Таким образом, получается, что вера (*fides, credere*) — это приверженность всего человека, его разума и воли, первой истине; это «воля к знанию истины» [ibid.], а не стремление поверить (*believe*) во что-то *вообще*: «Осознанная убежденность (*believe*) в чем-то сомнительном составляет скорее идею ереси» [ibid.]. Как уже отмечалось выше, вера — отношение не к тому, что *кажется* истинным, а к тому, что *является* таковым.

Кроме того, в соответствии с уже сказанным, вера, согласно Смицу, — это отношение к самой первой истине, к Богу, а не к убеждениям или мнениям, то есть к «*beliefs*». У Фомы, понятно, английское слово «*belief*» отсутствует, а слова «*fides*» и «*credere*» Смит запрещает переводить как «*belief*», поэтому можно только гадать, на каком основании он утверждает, что «роль эксплицитного убеждения (*belief*) в артикулированном взгляде Фомы на веру всецело вспомогательная и второстепенная, а временами — негативная» [ibid., p. 83]. Как бы то ни было, Смит заключает, что «если объект некоего положения не является истинным, или если человек, который его придерживается, не вполне уверен, то, согласно Фоме, это не вера» [ibid., p. 86]. Поэтому для Фомы «вера (*faith*) и верование (*belief*) — не одно и то же» [ibid., p. 87].

Иначе говоря, Смит уверенно обнаруживает свою концепцию о принципиальном различии «belief» и «faith» уже в XIII в. у Фомы Аквинского (хотя, повторю еще раз, что именно следует считать у Фомы эквивалентом «belief», остается неясным). Установив, что мнение Фомы в данном вопросе совпадает с его собственным, Смит идет еще дальше и объявляет Аквината «теологом-компаративистом», писавшим в духе Фармера⁴ и самого Смита. По его мнению, Фома считал, что вера — общая у всех, «несмотря на различие множества ее человеческих форм» [ibid., p. 89]; «фактически он [то есть Фома — А. А.] утверждает, что формулировки веры у людей различны и что они акцидентальны, исторически обусловлены, хотя сама вера, передаваемая в этих формулировках, божественна» [ibid.]. Эту мысль Смит подкрепляет собственным, насколько я понимаю, переводом фразы Фомы из «Суммы теологии»⁵: «Если вера рассматривается как то качество, посредством которого мы выражаем свою приверженность (give allegiance), то она одна по роду (generically), отличаясь по числу у разных людей» [ibid., p. 301]. Ну и, наконец, следует вывод: «Фома предстает перед нами в конце концов как своего рода компаративист» [ibid., p. 90], ведь он «подошел очень близко к тому,

⁴ Теолог Г. Г. Фармер (1892–1981) был профессором в Кембридже, когда там учился У. К. Смит. Вероятно, своей идеей о том, что единственно важную роль в любой религии играют личные отношения человека и Бога, Смит обязан именно ему. Подробнее об источниках теологических и философских представлений У. К. Смита см.: [А. В. Апполонов, 2018, с. 102–111].

⁵ Перевод, предложенный Смитом, сильно отличается от общеупотребительного английского перевода «Суммы», осуществленного английскими отцами-доминиканцами (издание 1911 г.). Общеупотребительный перевод данной фразы выглядит следующим образом: «If we take faith for the habit whereby we believe, it is one specifically, but differs numerically according to its various subjects». Отмечу, что доминиканцы перевели «una specie», то есть «одна по виду [вера]», вполне корректно как «one specifically», в то время как Смит предложил совершенно невероятный вариант — «generically one». Это, конечно, не случайная ошибка: учитывая, что Смит постоянно писал о «вере (faith) как об общем (generic) отношении между человеком и Богом», можно не сомневаться, что перед нами умышленный подлог.

чтобы сказать, что имплицитная субстанция веры в каждом случае — это сам Бог, а ее эксплицитная артикуляция в концептуализированных схемах является мирской» [ibid., p. 89].

Эта предложенная Смитом интерпретация удивительным образом сочетает в себе полное непонимание того, о чем писал Фома Аквинский, с весьма наивными (если говорить об уровне проработанности и убедительности) попытками представить Фому таким протестантским теологом школы Фармера. Начать хотя бы с вопроса о том, чем именно является та самая «первая истина», о которой говорит Фома. Конечно, с одной стороны, первая истина — это Бог. Но это — только с одной стороны. Потому что «мы не постигаем посредством веры (*fides*) первую истину *так, как она есть сама по себе* [курсив мой — А. А.]» [Summa th. II-II, q. 1, a. 2]. Согласно известному еще со времен Аристотеля принципу, «познанное пребывает в познающем сообразно модусу познающего» [ibid.], человеческий разум познает «то, что само по себе просто [то есть первую истину «так, как она есть сама по себе» — А. А.], сообразно некоему составлению» [ibid.]. И потому, хотя *сам по себе* Бог един и прост, «со стороны верующего» (*ex parte credentis*) — то есть для человека, который соединяется с Богом через веру — «объектом веры является нечто составное по типу высказывания» (*obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis*) [ibid.].

Что же это за «составное по типу высказывания», которое является объектом веры? Это вероучительные положения, «credibilia». «Credibilia» делятся на два вида. С первым видом соотносится «вера как таковая» (*fides secundum se*), поэтому он для нас наиболее интересен. И вот что что пишет о нем Фома: «Поскольку вера относится главным образом к тому, что мы надеемся увидеть в Небесном Отечестве... постольку к вере в собственном

смысле слова относится то, что непосредственным образом направляет нас к вечной жизни» (*Quia fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria... ideo per se ad fidem pertinent illa quae directe nos ordinant ad vitam aeternam*) [ibid. а. 6]. И далее Фома разъясняет, что именно «направляет нас к вечной жизни»: «Например, что существуют три Лица, что Бог всемогущ, что Христос воплотился и т.п. И сообразно таковому различаются артикулы веры [то есть члены Символа веры — А. А.]» [ibid.].

Совершенно очевидно, что объектом веры для Фомы является не просто «первая истина», но, если употребить выражение Смита, ее «эксплицитная артикуляция в концептуализированных схемах». О том, что это именно *артикуляция* свидетельствует даже термин «*articulus fidei*», который употребляет Фома. Особо отмечу, что, определяя «*articulus fidei*», Фома приводит слова, приписываемые Исидору Севильскому: «*Articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*» («Артикул есть восприятие божественной истины, к ней стремящееся»). Это известное определение, употреблявшееся, помимо Фомы, Бонавентурой⁶, Альбертом Великим⁷ и другими⁸, со всей очевидностью свидетельствует: для средневекового теолога вера (*fides*) направлена на божественную истину, которая содержится в церковных догматах, выражаемых «*per modum enuntiabilis*» (в частности, в Символе веры), а вовсе не являет собой «экзистенциально значимое осознание истины» (если под ним понимается, как у Смита, непосредственное переживание личного общения верующего с Богом).

⁶ «*An articuli diffinitio Isidori sit conveniens consenda*» [In Sent. III, d. 24, а. 3, q. 2].

⁷ «*Quid sit articulus fidei secundum diffinitionem*» [In Sent. III, d. 24, а. 4].

⁸ Вплоть до «последнего схоласта» Габриеля Биля (ок. 1415–1495), который посвятил этой теме соответствующий раздел своего комментария к III книге «Сентенций» Петра Ломбардского.

Прежде чем перейти к следующей теме, отмечу дополнительно один существенный момент. Фома особо рассмотрел в своей «Сумме» два следующих вопроса: «Все ли люди для своего спасения обязаны иметь отчетливую веру в таинство воплощения Христа» и «Необходимо ли для спасения отчетливо верить в Троицу». На оба эти вопроса он дал безусловно положительный ответ⁹. И это вовсе не случайно, ведь для Фомы «в собственном смысле слова и сущностно (*proprie et per se*) к объекту веры (*fides*) относится то, посредством чего человек достигает блаженства, а путь, приводящий людей к блаженству — это таинство воплощения и страстей Христовых» [*Summa th.* II–II, q. 1, a. 7]. Поэтому объектом веры у Фомы оказываются основные положения Символа веры — «*articuli fidei*», выражаемые «*per modum enuntiabilis*», в которых и сообщается таинство воплощения и страстей. Это принципиально отличает ортодоксального средневекового богослова Фому Аквинского от современного протестантского теолога У. К. Смита, который ради своей экуменической «всемирной теологии» был готов отказаться не то что от Символа веры, но и вообще от всей Библии как от набора малозначимых «*beliefs*». В принципе, уже одного этого достаточно, чтобы стало ясно, что практически ничего общего между Смитом и Фомой нет и быть не может, и что интерпретация томистского учения о вере, представленная Смитом в «*Faith and Belief*», является ложной от начала и до конца. Однако я все-таки продолжу разбор этой темы.

⁹ «После того как была явлена благодать, уже и книжники, и простецы должны обладать отчетливой верой в таинства Христа, и прежде всего в те, которые повсеместно провозглашаются и отмечаются Церковью, например, в догматы, касающиеся воплощения» [*Summa th.* II–II, q. 1, a. 7]; «После наступления времен распространения благодати таинство Троицы... должно отчетливо исповедоваться всеми» [*ibid.*, a. 8].

Итак, во-вторых, необходимо отметить, что формулировка, согласно которой «Credere [est] actus intellectus assentientis vero ex imperio voluntatis», приведена Смитом в усеченном виде. Полностью она выглядит так: «Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam» («Сама же вера есть действие разума, соглашающегося с божественной истиной по повелению воли, которую направляет Бог посредством благодати») [ibid. q. 2, a. 2]. Таким образом, из определения веры Смит умышленно исключил самую важную его часть — Бога и благодать. Мотивация Смита вполне понятна. Ему было нужно, чтобы латинские «fides» и «credere», в отличие от современных английских «to believe» и «belief», соотносились только с чем-то безусловно надежным (с божественной «первой истиной») и исключали любое сомнение. Поэтому он представил дело так, что слова Фомы о том, что «вера не может соотноситься ни с чем ложным» [ibid. q. 2, a. 3], которые он употреблял по отношению к *вере как теологической добродетели* (той самой, которую дарует «Бог посредством благодати» и о которой идет речь в представленном фрагменте), относятся к некоей «вере вообще». Но дело-то в том, что Фома проводил четкое различие между верой как теологической добродетелью и верой как уверенностью в каких-либо мирских, «человеческих» вещах. Далее я приведу важный фрагмент из комментария Фомы к «Сентенциям» Петра Ломбардского, который дает представление о том, что именно подразумевал Аквинат и другие средневековые теологи под «верой».

«Вера в собственном смысле (*fides proprie*) заключается в том, что человек соглашается с тем, чего он не видит. Однако это происходит двояким образом. Во-первых, сообразно тому, что человека направляет человеческая причина — и в этом смысле

верой называется твердое мнение (*opinio vehemens*). Кроме того, расширительно имя «вера» прилагается к любой достоверности, возникающей благодаря человеческому разуму, даже если это приводит к видению (и сообразно этому говорится, что доказательство придает веру сомнительной вещи). Кроме того, верой (*fides*) называется правдивость (*veracitas*), по причине которой человек верит даже тому, чего он не видит; и в этом смысле Цицерон говорит, что вера (*fides*) является основой справедливости, подразумевая под «верой» верность (*fidelitas*). И даже сама совесть (*conscientia*), сообразно тому, что некто благодаря ей правдив (*veracitatem tenet*), также называется верой (*fides*)... Во-вторых, [человек соглашается с тем, чего не видит] благодаря тому, что его направляет божественная причина; и в этом смысле «верой» называется хабитус (оформленный или неоформленный)¹⁰, посредством которого мы верим, а также действие, объект и таинство (*sacramentum*) (постольку, поскольку оно есть причина и знак этой веры), а еще, расширительно, любая достоверность в отношении божественного, даже если речь идет о видении (хотя здесь дело обстоит иначе, чем в случае тел)» [Super Sent. III, d. 23, q. 3, a. 4, qc. 3, expos.].

К этому следует добавить еще один не менее примечательный фрагмент из того же комментария к «Сентенциям»: «Основание, склоняющее волю к вере в артикулы (*ad credendum articulos*) — это первая истина, которая безошибочна (*infallibilis*); а основание, которое склоняет волю к вере в нечто иное (*ad credendum alia*),

¹⁰ В схоластической философской традиции «хабитус» (*habitus*) — вид качества, акциденция, придающая субстанции определенный акцидентальный модус или определенную акцидентальную расположенность к чему-либо. При этом хабитус является трудноустранимым качеством, что отличает его от предрасположенности (*dispositio*). Вера является именно трудноустранимым качеством, хабитусом, который, в схоластической терминологии, «совершенствует» (*perficit*) человеческую душу (точнее, разум человека), что отличает веру, например, от мнения, которое есть предрасположенность.

есть или некий сомнительный знак (*signum fallibile*), или слова некоего знающего человека, который может и обманываться, и обманывать (*falli et fallere potest*); поэтому воля не предоставляет разуму верящего в нечто иное безошибочной истины (*non dat infallibilem veritatem*) так, как дает безошибочную истину тому, кто верит в артикулы веры, а потому эта последняя вера (*fides*) есть добродетель, а та другая — нет» [*ibid.*, гл. 2, а. 4, кв. 1 ad 2].

Итак, средневековый теолог Фома Аквинский, «религиозный интеллектуал *par excellence*», как пишет о нем Смит, включает в список того, что обозначается словом «вера», множество «человеческих» вещей — от «твердого мнения» до «верности» и «правдивости». Кроме того, он прямо говорит, что к *такой* вере человека может склонять «сомнительный знак» или другой человек, который сознательно лжет. Что бы мог ответить на это Смит, который голословно утверждал, что «если объект некоего положения не является истинным, или если человек, который его придерживается, не вполне уверен, то, согласно Фоме, это не вера»? Как это можно соотнести с утверждениями Смита о том, что вера (*fides, credere*) для средневековых христиан всегда есть «экзистенциально значимая уверенность в божественной истине», а нечто ненадежное и сомнительное к вере (например, в случае английского «*belief*») стали относить лишь по мере того, как Запад стал утрачивать изначально крепкую веру в Бога и проявлять все больше колебаний и сомнений в вопросах религии? Понятно, что это риторические вопросы, и искать ответы на них в работах Смита — бесполезная трата времени.

Тем не менее, все-таки следует дать оценку попыткам Смита представить Фому «компаративистом», то есть таким протоэкуменистом, для которого «формулировки веры у людей раз-

личны, акцидентальны и исторически обусловлены», при том что «сама вера, передаваемая в этих формулировках, божественна». Напомню, что такую трактовку учения Фомы Смит пытался обосновать с помощью собственного перевода одной фразы из «Суммы теологии»: «Если вера рассматривается как то качество, посредством которого мы привержены (*give allegiance*), то она одна по роду (*genegically*), отличаясь по числу у разных людей». Главная проблема здесь не в том, что, как уже отмечалось выше, перевод в целом неверен, а в контексте, в котором эта фраза появляется у Фомы. Этот контекст — вопрос о том, является ли вера единой добродетелью. И ответ на него, в общем, положительный — здесь Фома ссылается даже на авторитет Писания: «Один Господь, одна вера» (Ефес 4, 5). Однако есть определенные трудности, так сказать, психологического характера: «Надлежит сказать, что веру как хабитус можно рассматривать двояко. Во-первых, со стороны объекта. И в этом смысле вера едина, ведь ее формальным объектом является первая истина, прильнув к которой, мы верим во все то, что содержит в себе вера. Во-вторых, веру как хабитус можно рассматривать со стороны субъекта. И в этом смысле вера различается сообразно тому, что ею обладают разные люди. Но очевидно, что вера, как и любой другой хабитус, получает вид от формального содержания своего объекта, а индивидуализируется со стороны субъекта. И потому вера, если она рассматривается как хабитус, посредством которого мы верим, едина по виду, но различается по числу в разных [индивидах]. А если веру рассматривать как то, во что верят, то и тогда вера едина. Ведь то, во что все верят, едино, а если и имеются различные артикулы, в которые также верят все, то они сводятся к одному» [Summa th. II–II, q. 4, a. 6].

Совершенно очевидно, что Фома говорит совсем не то, что приписывает ему Смит. Во-первых, в определенном отношении вера все-таки едина — как со стороны своего источника, так и со стороны догматики, где она излагается. Она различается лишь «сообразно тому, что ею обладают разные люди». Но здесь и речи нет ни о каких «исторически обусловленных формулировках». Напротив, здесь уместно вспомнить тот возведенный Смитом в абсолют психологический факт, что на индивидуальном уровне вера у каждого человека своя. Фома с этим согласился бы, но существенной поправкой: вера «едина по виду, но различается по числу в разных [индивидах]». Это подобно тому, как, согласно схоластическим представлениям, человеческая природа, будучи единой в видовом отношении, различается, так сказать, на индивидуальном уровне сообразно количеству индивидов вида «человек». Именно для того, чтобы читатель не увидел прямую связь слов Фомы с концепцией Аристотеля о родо-видовых отношениях, и напротив, увидел связь с его собственной концепцией о том, что «вера у всех общая (generic)», Смит перевел «*una species*», то есть «одна по виду [вера]», как «*generically one*», что совершенно недопустимо с точки зрения норм схоластической латыни.

Впрочем, возможно, это не главное. Более существенно то, что Фома говорит здесь о вере как о теологической добродетели, которую, как я уже отметил выше, дарует «Бог посредством благодати». Если бы Фома хоть на секунду допустил, что у тех людей, которых он, что характерно, называл «неверными» (*infideles*), тоже имеется вера как теологическая добродетель, то ему пришлось бы допустить также, что благодать нисходит и на неверных. С точки зрения средневекового теолога, это полная бессмыслица. Именно потому для Фомы никакой *настоящей* веры

у неверных нет: «Вера в существование Бога подобает неверным не в том смысле, в каком мы говорим о действии веры. В самом деле, они верят в Бога на иных условиях, нежели те, которые определяет вера. И потому они верят в Бога *неистинным образом* [курсив мой — А. А.]» [ibid. q. 2, a. 2].

Итак, должно быть совершенно очевидно, что приписывать Фоме идею о том, что у всех людей общая вера, «несмотря на различие множества ее человеческих форм» — значит самым возмутительным образом исказить его теологическое учение.

Соответственно, интерпретация Фомы Аквинского, предложенная У. К. Смитом, ложна от начала и до конца. Трудно сказать, где у Смита просто не хватило знаний, а где он сознательно сфальсифицировал текст Фомы, чтобы подогнать его под свои собственные идеи — но это, в общем, и не важно. Важно то, что все ошибки Смита в области истории философии и истории теологии суть следствия его вполне осознанной¹¹ попытки опереться на свой «личностный опыт веры и жизни теолога» — опыт либерального протестантского теолога XX в.

В связи с этим хотелось бы сказать следующее. В последнее время очень много говорится о том, что научное знание не является беспредпосылочным, потому что у любого ученого имеются личные убеждения, а также некие установки, которые навязывает ему культура и социальная среда, и все эти убеждения и уста-

¹¹ В этом отношении весьма показательны следующие его слова: «Я уверен, что существует связь между личной верой человека и его пониманием духовной жизни других. Я уверен, что одно релевантно для другого и должно оставаться релевантным. И я утверждаю, что наша задача заключается не в том, чтобы сделать эти личные отношения нерелевантными, а в том, чтобы понять эту релевантность, подвергнуть ее критике и очистить, чтобы использовать. Иначе говоря, межрелигиозное понимание не является только интеллектуальной, научной или “объективной” задачей: это также *религиозный вопрос* [курсив мой — А. А.]» [W. C. Smith, 1998, p. 91–92]. Как мне кажется, упоминавшийся выше М. М. Бахтин одобрил бы такой «диалогический» «субъект-субъектный» подход.

новки так или иначе воздействуют на его работу. Да, все это более или менее верно. Вопрос, однако, в том, какие из этого следуют выводы. Можно, признав наличие этой непростой ситуации, стремиться к устранению обусловленных ею ошибок и погрешностей (как своих, так и чужих). А можно, — как это делают многочисленные сторонники внедрения в научную методологию «личностных опытов» и «субъект-субъектных диалогов», — победоносно заявить, что никакой объективности в науке нет и быть не может, а затем попытаться положить в основу научного метода крайний субъективизм и формулу «я художник (я теолог), я так вижу». Если мы заботимся о сохранении и приращении научного знания, то второй путь едва ли можно считать перспективным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Апполонов А. В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М., 2018.
2. *Апполонов А. В.* От мифа магии к постмодернизму: роль А. Ф. Лосева и П. А. Флоренского в возникновении и становлении постмодернистской философии в России// Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития. Материалы научной конференции 2–4 октября 2014 г. М., 2015. С. 407–417.
3. *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.
4. *Ореханов Г., прот.* Почему первая диссертация по теологии абсолютно научна. [Электронный ресурс] URL: <http://www>.

pravmir.ru/protoierey-georgiy-orehanov-pochemu-pervaya-dissertatsiya-po-teologii-absolyutno-nauchna / (дата обращения 10.12.2017).

5. *Фома Аквинский*. Комментарий к трактату Боэция «О Троице». М., 2015.

6. *Гарнак А. фон*. Сущность христианства. М., 2010.

7. *Хондзинский П. В., прот.* Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Автореферат дисс. ... кандидата философских наук. М., 2017.

8. *Baxter R.* Confession of Faith. London, 1655.

9. *Smith W. C.* Comparative Religion: Whither and Why // The History of Religions: Essays in Methodology / ed. Eliade M., Kitagawa J. Chicago, 1959.

10. *Smith W. C.* Patterns of Faith around the World. Oxford, 1998.

11. *Smith W. C.* Religious Diversity: Essays. N.Y., 1976.

12. *Smith W. C.* Retrospective thoughts on «The meaning and End of Religion» // Religion in History: The Word, the Idea, The Reality / ed. Despland M., Valeé G. Waterloo, Ontario, 1992.

13. *Smith W. C.* The comparative Study of Religion: An Inaugural Lecture. Montreal, 1950.

14. *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991.

15. *Smith W. C.* Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion. Philadelphia, 1981.

16. *Thomas Aquinas*. Commentum in tertium librum Sententiarum // Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera Omnia. Parisiis, 1872. Vol. 9.

17. *Thomas Aquinas*. Summa Theologica. Parisiis, 1880–1882.

A. V. Appolonov. «Theological Method» in Religious Studies: the Case of W. C. Smith

The article discusses the possibility of using in Humanities a methodological approach, which recognizes «personal experience of theologian's faith and life» as a constituting element of the scientific method. The author express misgivings about possible results of such an enterprise, and shows relevancy of his point of view by analyzing works of the Canadian theologian W. C. Smith, who was interpreting Thomas Aquinas exactly on the grounds of his own personal theological experience.

Keywords: W. C. Smith, Religious Studies, Christian theology, scientific method, postmodernism.

*Вевюрко И. С.**

«БЕЗРЕЛИГИОЗНОЕ ХРИСТИАНСТВО» ДИТРИХА БОНХЕФФЕРА: К УТОЧНЕНИЮ ПОНЯТИЯ

Долгое время Бонхеффера воспринимали как мыслителя на линии, условно говоря, Кокса и Альтицера, хотя среди его предшественников нельзя было не заметить таких критиков либеральной теологии, как Барт и Кьеркегор. Эта оценка была связана преимущественно с его последними записями, а также фигурирующим в них (но не только в них) концептом «христианства без религии». Бонхеффер оценивался как представитель «честной» теологии, которой, по мнению некоторых наблюдателей, травматический опыт XX в. не позволил сохранить ни догматику, ни традиционную христианскую этику; при этом игнорировались факты, указывающие на твердость именно догматических и этических воззрений Бонхеффера во всех его поздних, изданных и недописанных, трудах. Также факт участия в заговоре против Гитлера, где Бонхеффер, как пастор, играл роль идейного вдохновителя заговорщиков, обосновывая нравственную необходимость их действий, идет вразрез с тезисом о нем как стороннике «секуляризации», если иметь в виду под последней отказ от участия церкви в делах общества. Настоящий доклад призван внести яс-

* *Вевюрко Илья Сергеевич* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

E-mail: vevurka@mail.ru

ность в предмет дискуссии, которая, вероятно, еще будет разворачиваться вокруг идей и личности Дитриха Бонхеффера.

Ключевые слова: Бонхеффер, безрелигиозное христианство, современная теология, секуляризация, протестантизм.

Дитрих Бонхеффер (1906–1945) — лютеранский пастор, теолог, экзегет и философ, автор писем из тюрьмы, опубликованных впоследствии под названием «Спротивление и покорность». Участник церковного Спротивления нацизму, а также заговора с целью убийства Гитлера, Бонхеффер был арестован в 1943 г. и после двух лет заключения, в продолжение которых велось следствие по делу заговорщиков, казнен в апреле 1945 г. В отечественной научной литературе Бонхеффер еще в советское время приобрел репутацию «модерниста». Это мнение о нем основывалось преимущественно на нескольких высказываниях из его последних писем к другу, с которым он делился планами дальнейшего развития своего учения, не переставая работать над ним до последней возможности. В качестве ключевых выделяются обычно тезисы о «совершеннолетии мира» и необходимости создания «безрелигиозного христианства».

Согласно заключению классика советского религиоведения Д. М. Угриновича, «Бонхеффер отказывается от всего основного содержания традиционного христианского вероучения» [Д. М. Угринович, 1968, с. 97]¹. Данная точка зрения находит

¹ Проф. Угринович, в общем, полно излагает содержание книги «Спротивление и покорность», за исключением необъяснимой избирательности в адрес «теологических идей Бонхеффера относительно христианского бога как бога страдающего и сострадающего человеку», которые почему-то расцениваются им как «туманные и не представляющие для нас интереса». В более поздних работах он определяет учение Бонхеффера в терминах «пантеизма» (см.: Д. М. Угринович, 1973), демонстрируя, на наш взгляд, уже принципиальную неверность избранного направления анализа. В. И. Гараджа в работе «Протестантизм» (1971), описывая учение Бонхеффера, следует Угриновичу. Новые источники вводит в отечественный научный оборот Н. А. Минкина, сосредотачивающаяся, в основном, на социально-этической проблематике (см. библиографию).

поддержку в трудах исследователей и теперь. Так, свящ. А. Нырков, автор диссертации, защищенной в 2017 г. в ПСТГУ, полагает, что «концепция “совершеннолетнего мира” в устах Д. Бонхеффера означала серьезный сдвиг в сторону секуляризации и стала мощным стимулом для “секулярного богословия”» [А. А. Нырков, 2017, с. 16]. Однако в современной богословской литературе появились уже и противоположные суждения: по мнению диак. М. Бражникова, «Бонхеффер ставит точку на либеральном понимании “исторического Иисуса”... и сводит разведенные бартианством мосты между Богом и человеком» [М. Н. Бражников, 2011, с. 68]. Этот автор также отмечает, что «духовная жизнь, молитвенные практики, причащение Святых Таин — отличительная черта практической теологии Бонхеффера» [там же], не исключая его писем к близким людям из тюрьмы.

Действительно, известно, что на деле Бонхеффер или вовсе не осуществлял «безрелигиозного христианства», или, что более вероятно, понимал его в каком-то ином смысле, нежели отказ от лютеранского вероучения и культа. Накануне своей казни он вел службу; выживший сосед Бонхеффера по лагерю смертников передает его слова перед отправкой на последний этап: «Это конец, а для меня — начало жизни» [Д. Бонхеффер, 2006, с. 83]². Можно счесть названные обстоятельства случайными, но в таком случае у отрывочных высказываний из переписки, постоянно прерывавшейся авианалетами и срочной отправкой оказий, не меньше шансов оказаться случайностью.

Систематическое понимание мыслей позднего Бонхеффера может быть достигнуто только при сопоставлении его разрозненных суждений из последних записей, с одной стороны, и с другой

² Публикационные правила, отменяющие старую систему сносок, вынуждают нас оговорить отдельно, что это свидетельство очевидца приведено в процитированном сборнике в отдельной статье «Несколько слов о жизни и творчестве Дитриха Бонхеффера».

стороны, программных трудов того же периода, из которых центральным является недописанная «Этика»³. Нам нужно, во-первых, выявить константы, которые сохранялись неизменными в этих трудах и не противоречат ничему из того, что было сформулировано в письмах. Во-вторых, объяснить, каким образом понимание этих констант, доступное в целых произведениях, соотносится с их развитием в письмах. В-третьих, наметить вероятные линии, которыми мысль Бонхеффера могла бы двигаться дальше после войны.

Первой такой константой является *суверенитет Христа*. Действует ли Бог в современном мире — вопрос, который на практическом уровне встал перед Бонхеффером в связи с приходом к власти нацистов и началом мировой войны. «Еще никогда мы не чувствовали гневного Бога так близко, — писал он в 1943 г., — и это благо» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 126]. Многие христиане оправдывали свое бездействие надеждой на Бога; занятие Бонхеффером противоположной позиции по данному вопросу во многом объясняет оценку им «религиозных» людей. Бог, данный миру в восприятии, есть распятый Иисус Христос — это принципиальный постулат зрелой теологии Бонхеффера еще до войны. В «Этике» в начале 1940-х гг. он пишет, что именно в наши дни «отчетливо проявилась сила Иисуса Христа во всех сферах жизни, в которых доселе она оставалась сокрытой» [Д. Бонхеффер, 2013, с. 361]. Что здесь имеется в виду? В обострившейся исторической ситуации даже те ценности, которые в предшествующие столетия успели эмансипироваться от Церкви, начинают осознаваться в качестве заповедей. Так как один Христос полностью и безраздельно отдал Себя миру, «права человека и природы существуют лишь в контексте Христа» [Д. Бонхеффер, 2013, с. 375].

³ «Этика» расценивается Бонхеффером в письмах из тюрьмы как последний и незавершенный труд всей жизни [Д. Бонхеффер, 1994, с. 111].

В противоположность Фейербаху, для которого будущее религии означает обожествление человека, для Бонхеффера отказ от религии есть и отказ от обожествления человека. В «Этике» оно прямо возводится к ложной форме христианства: «То новое единство, к которому в Европе привела Французская революция и кризис которого мы наблюдаем сегодня, — это *западное безбожие*... Во всевозможных христианских обличьях, будь то националистическое, социалистическое, рационалистическое или мистическое христианство, оно обращается против живого библейского Бога, против Христа. Их Богом становится *новый человек*, и не важно, является ли “фабрика новых людей” большевистской или христианской. Фундаментальное отличие от всякого язычества состоит в том, что в нем поклоняются богам в человеческом облике, здесь же в образе Божьем, в образе Иисуса Христа поклоняются человеку... Правильно же понятое обожествление человека есть прокламация нигилизма» [Д. Бонхеффер, 2013, с. 104–105].

Из приведенной цитаты ясно, что Бонхеффер отрицал возможность рассматривать Иисуса как *просто* человека. И в письмах из тюрьмы отправной точкой остается догмат о вочеловечении. Бог стал Человеком, значит, «Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога... Перед Богом и с Богом мы живем без Бога. Бог позволяет вытеснить себя из мира на крест, Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 264]. Хотя Бог и стал Человеком, но только в качестве Бога Он может давать санкцию на ответственное действие в мире, так как в противном случае человека ждет коллапс самообожествления. В заметке «Спустя десять лет», написанной непосредственно перед арестом, Бонхеффер задавался вопросом: «Кто

устоит? Не тот, чья последняя инстанция — рассудок, принципы, совесть, свобода и порядочность, а тот, кто готов всем этим пожертвовать, когда он, сохраняя веру и опираясь только на связь с Богом, призывается к делу с послушанием и ответственностью... чья жизнь — ответ на вопрос и зов Бога» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 29].

Процитированная записка была одним из манифестов Бонхеффера-заговорщика, где он ищет новые, не статичные основания этики, и находит их в понятии ответственного действия — такого, которое берет на себя как позитивные, так и негативные последствия исходя из цели борьбы. Здесь он движется по пути гегелевской критики этики Канта, но вносит в нее принципиальный момент конкретности цели. Конечный смысл нравственного действия по Бонхефферу — это устранение препятствий для проповеди Слова Божия. При этом он призывает «не усматривать предтеч Бога в психотерапевтах или философах-экзистенциалистах. Для слова Божия назойливость всех этих людей чересчур неблагоприятна, чтобы оно могло сочетаться с ними. Оно не сочетается с бунтом недоверия, с бунтом низов. Оно правит» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 259].

Противопоставление «верха» и «низа» — вторая константа, которая выделяется в творчестве Бонхеффера, усматривающего в массовости новых идеологий обратную сторону крайнего индивидуализма. В атомизированном обществе принцип иерархии не устраняется, а вырождается: «больше нет подлинных верха и низа, но то, что наверху, получает свои полномочия и законность лишь от того, что внизу, а низшее — глядя снизу вверх — видит в том, что наверху, лишь персонифицированное притязание низшего на высшее. Так низшее становится здесь постоянной и неизбежной угрозой для высшего, а высшее перед лицом этой угрозы опять

может сохранить свое “высшее” положение только через дальнейшее подстрекательство низшего, с одной стороны, а с другой — через террор против бунтовщических сил низшего. Отношение верха и низа в этой фазе переворачивания и разложения есть отношение глубочайшей враждебности, недоверия, обмана и зависти... Подлинный порядок “верха” и “низа” существует благодаря вере в задачу свыше, от “Господа” “господ”» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 413].

Социальные воззрения Бонхеффера, которые он скрывал от цензуры Третьего Рейха, с трудом поддаются реконструкции. Во время пребывания в США он участвовал в борьбе против сегрегации; в Германии делил кров с молодежью из неблагополучных пролетарских районов. Его планы церковной реформы касаются отказа от собственности: пастор должен иметь мирскую профессию, чтобы не зависеть от общины и свободно служить Христу. Это никоим образом не означает демократизации церковной жизни: наоборот, высказывания Бонхеффера по поводу дисциплины вводят к ее ужесточению; в письмах из тюрьмы он даже намекает, в связи с утратой в широких кругах интереса к теологии, на возрождение того, что ранние христиане называли *disciplina arcana*. Роль христианства в послевоенном переустройстве мира будет основываться только на том, что «заповедь Божья водворяет непреходящий Верх и Низ на земле, независимо от фактического распределения сил» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 399]. Будущая проповедь виделась Бонхефферу в отречении церкви от себя как института с особыми экономическими притязаниями. Церковь становится «местозаменителем» человечества, берет на себя его грехи перед Богом⁴.

⁴ «Христианская община стоит на том месте, на котором должен был бы стоять весь мир... С другой стороны, к своему собственному осуществлению мир приходит там, где есть община» [Д. Бонхеффер, 2013, с. 417].

Таким образом, третьей константой можно считать *отказ от компромисса с миром*. «Да», сказанное миру, отпуск мира на свободу, диалектически включает в себя столь же твердое «нет» — отказ от подчинения его правилам, как правилам *ново-религиозным*. На этическом языке это означает неуступчивость в принципиальных вопросах: Бонхеффер порицает половую распущенность, бунт юности против прав родителей, эвтаназию и аборт, считая их общими вызовами как в других обществах, так и в нацистской Германии. Ответственное бытие в мире включает в себя целомудрие, почитание старших, заботу о младших: все это природные проявления человечности, заключающие в себе подлинную *мирскость* в противоположность самообожествлению индивидуализма. На догматическом языке «нет» миру — это признание греховности, несовершенства перед лицом Христа любой человеческой добродетели. Бонхеффер относит к «поповским уловкам» попытки подловить людей на их моральной слабости, потому что люди становятся полноценно греховными только в своей нравственной силе — в ней они получают «совершеннолетнюю» способность видеть свое несовершенство.

С означенной точки зрения не вызывает затруднений герменевтика следующих высказываний. «Церковь... имеет не двоякую заповедь: одну — для мира, а другую — для христианской общины... В Иисусе Христе человек освобожден для того, чтобы перед Богом предстать действительно как человек. “Христианское” теперь — не что-то потустороннее человеческому, а находящееся внутри человеческого. “Христианское” — не самоцель, но оно состоит в том, что человеку дано (и он может) жить пред Богом как человек... жить не только для себя самого, но для Бога и других людей... Весь мир через свое уклонение от Иисуса Христа стал без-божным... никакие старания не снимут с мира этого

проклятия. Мирскость (*Weltlichkeit*) мира раз и навсегда получила свою печать от Креста Христова. Но, так как Крест Христов есть Крест примирения мира с Богом, именно безбожный мир в то же самое время находится под знаком примирения, как добровольного установления Божьего. Крест примирения — это освобождение к жизни пред Богом посреди без-божного мира, он... оставляет позади себя тщетные попытки обезбожить мир... Без (или против) возвещения Креста Христова нет никакого познания безбожности и богооставленности мира, наоборот, мирское будет всегда пытаться утолить свое ненасытное желание самообожествления» [Д. Бонхеффер, 2013, с. 420–423].

Приведенный фрагмент из «Этики» может использоваться в качестве комментария к словам Бонхеффера о «мирскости» в тюремных письмах. С одной стороны, мы должны учитывать, что в заключении его мысль не переставала развиваться; с другой стороны, «Этика» существовала только в черновиках, и, не имея уверенности в том, что она когда-либо будет издана, Бонхеффер хотел проговорить в переписке основные вопросы. Иногда он дезавуирует некоторые из своих прежних трудов, но «Этики» это не касается.

В письмах мы находим подтверждение нашего тезиса об отказе от компромисса. «Вопрос формулируется так: Христос и мир, достигший совершеннолетия. Слабость либеральной теологии состояла в том, что она предоставила миру право указывать Христу место в нем; в споре церкви и мира она пошла на любовное соглашение... диктуемое миром» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 240]. Бонхеффер видел главную опасность во внутренней секуляризации религии, которая, сохраняя свою компенсаторную функцию для человека, в то же время все больше стесняет Бога под напором требований мира. Вместо этого теолог выдвигал инициативу

деятельного освоения мира, и его добровольное, не принужденное никаким «интересом» участие в заговоре против Гитлера, именно в качестве пастора, а не военного, можно расценивать как дело, предварявшее слово.

В тюремных набросках для будущей книги он писал: «Встреча с Иисусом Христом. Опыт того, что здесь задано обращение всего человеческого существования... То, что Иисус “существует только для других”, есть трансцендентный опыт! Только из свободы от себя самого, из “существования для других” вплоть до смерти вырастает всемогущество, всеведение, всеприсутствие. Вера есть причастность к этому бытию Иисуса... Человек, живущий *из* трансцендентности» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 282; курсив мой — И. В.]. Слова о «существовании для других» еще в «Этике» разъяснены следующим образом: «Иисус Христос... не отдельный человек, стремящийся достигнуть своего собственного этического совершенства, но Он живет исключительно как Тот, кто воспринял в себя и несет Я всех людей» [Д. Бонхеффер, 2013, с. 232]. Из веры в Иисуса Христа следует принцип «местозамещения»: взять на себя ответственность значит действовать за кого-то. «Совершеннолетним миром», за который берет на себя ответственность церковь, была в глазах Бонхеффера и современная ему Германия. Он нигде не разделяет пафоса, к примеру, другого видного антифашиста Т. Манна, считавшего, что Гитлер отбросил свой народ в «средневековье». Бонхеффер видит в тоталитарной системе многие признаки грядущего. «Нам непосредственно дана уже не природа, — пишет он о XX веке, — а организация. Эта защита от угроз со стороны природы порождает новую угрозу жизни, теперь уже со стороны самой организации» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 281].

Совершеннолетний мир может быть и суеверным, и жалким, как описывает он тюремную публику во время авианалетов. Главное — это мир, в котором Бог уже не дает найти Себя иначе как на кресте.

Четвертая константа — *ценность библейской веры*. Хотя Царство Божие относится к миру как «последнее» к «предпоследнему», и нельзя миновать одного на пути к другому, это все-таки то единственное «Царство, за которое стоит положить жизнь» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 216]. И, полагая свою жизнь за освобождение Германии от нацизма, Бонхеффер не считал самоценной ни одной из альтернатив. В те годы он много писал о библейской вере, как и о «нерелигиозной интерпретации библейских понятий», на месте которой он еще в июле 1944 г. видел «скорее задачу, а не пути решения» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 262]. То, что Бонхеффер называет «предпоследним» и «последним», он диалектически связывает между собой: «Лишь тогда, когда осознаешь непроезжимость Божия имени, можно произнести имя Иисуса Христа; лишь тогда, когда полюбишь жизнь и землю так, что кажется, будто с ними погибнет все, можно верить в воскресение мертвых и новый мир» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 130].

Не так просто понять, что именно теолог называл «религиозным». Сам он дает ему дефиницию через индивидуальное спасение и метафизику. Можно прибавить к этому то, что господствовало в мысли о религии после Шлейермахера и Отто: чувство бесконечного, чувство зависимости и тварности, *mysterium tremendum et fascinans*. «Религиозные люди говорят о Боге, когда человеческое познание... дошло до предела или когда человеческие силы пасуют... Я же хочу говорить о Боге не на пределах человеческого, а в средоточии его, не в слабостях, а в силе, короче, не перед лицом смерти и вины, а в жизни, перед лицом

человеческой доброты... Бог трансцендентен посреди нашей жизни. Церковь стоит не там, где кончаются человеческие возможности, не на окраине, но посреди села» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 204]. Обращая внимание на то, что в конце жизни теолог старался не говорить о Боге с людьми, которых он определял как «религиозных», нельзя игнорировать и того, что с «нерелигиозными» он говорил именно о Боге. «То, что сверх этого мира, стремится стать в Евангелии чем-то для этого мира; и я понимаю это не в антропоцентрическом смысле либеральной... теологии, но в библейском смысле, явленном в миротворении и боговоплощении, в крестной смерти и воскресении Иисуса Христа» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 206].

Диалектичность мысли Бонхеффера не дает оснований к ее односторонним трактовкам как этапа на пути секуляризации теологии в XX в. Если верно, что, по логике модернизма, «традиционная трактовка догмата искупления как страдания невинного за виновных... от начала до конца стала чуждой миропониманию современного человека» [М. П. Новиков, 1979, с. 16], то теология Бонхеффера, в которой догмат искупления занимает центральное положение и является интегрирующим началом всех ее частей как системы⁵, не относится к модернизму. Скорее, она представляет собой продолжение реакции на либеральное направление в лютеранстве, крупнейшими представителями которой были в XIX в. С. Кьеркегор, а в XX в. К. Барт. Усиление радикальности этой реакции ведет Бонхеффера к той точке, с которой его учение могло бы продолжить развитие в виде еkkлесиологического ривайвализма или, наоборот, философизации языка теоло-

⁵ При изучении Бонхеффера, на наш взгляд, недооценивается системность его мышления, определяющаяся не только теологической, но и философской выучкой, а также культурной традицией, значение которой он всегда подчеркивал. Бонхеффер мог быть сомневающимся и затрудняющимся, но путающимся в своих собственных взглядах он не был.

гии — он уже предпринимал самостоятельные попытки философствовать, защитив в 1929 г. диссертацию на тему «Акт и бытие». Не исключено, что он дальше углубился бы в изучение отцов Церкви, начатое в тюрьме⁶. Во всяком случае, ничто в его поздних записях не дает предположить, что он изменил бы означенные выше константы. «Безрелигиозное христианство» в понимании Бонхеффера было христианством, ориентированным не на индивидуальное спасение, а на ответственное действие в мире перед Богом; отрицательно его можно определить как отказ от всех форм самообожествления человека. В перспективе же убийство Бонхеффера нацистским режимом стало сильным ударом отнюдь не по либеральному христианству в Европе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бражников М. Н., диак.* Личность и богословие Дитриха Бонхеффера. Курсовая работа. М., 2011.
2. *Бонхеффер Д.* Псалтирь — библейский молитвенник. О душепечении. М., 2006.
3. *Бонхеффер Д.* Соппротивление и покорность. М., 1994.
4. *Бонхеффер Д.* Этика. М., 2013.
5. *Минкина Н. А.* О понятии ответственности в этике Д. Бонхеффера // Моральная регуляция и личность. М., 1972. С. 248–268.
6. *Минкина Н. А.* «Безрелигиозное христианство» Дитриха Бонхеффера как проявление краха современной евангелической

⁶ Упомянув в одном из писем о своей собственной «безрелигиозности», Бонхеффер приписывает ниже: «С большим интересом читаю теперь Тертуллиана, Киприана и других отцов Церкви! Они в чем-то более актуальны, чем реформаторы» [Д. Бонхеффер, 1994, с. 121].

теологии // Критика современной буржуазной идеологии. М., 1975. С. 183–196.

7. *Новиков М. П.* Тупики православного модернизма. М., 1979.

8. *Нырков А. А., свящ.* Божественное и секулярное в богословии Дитриха Бонхеффера. Автореферат дисс. ... кандидата богословия. М., 2017.

9. *Угринович Д. М.* Безрелигиозное христианство Д. Бонхеффера и его продолжателей // Вопросы философии, № 2 (1968). С. 94–102.

10. *Угринович Д. М.* Религия без бога: миф или реальность? // Наука и религия, № 8 (1973). С. 72–77.

I. S. Vevjurko «Religionless Christianity» by Dietrich Bonhoeffer: to Clarify the Concept

For many years Bonhoeffer has been thought to be a thinker on the same line of theological development as, for example, Cox and Altizer, though among his predecessors there were recognized such critics of liberal theology as Barth and Kierkegaard. This assessment was bound, predominately, with his last notes and letters, in which exists (even if not only there) a concept of «Christianity without religion». Bonhoeffer has been estimated as a representative of an «honest» theology, that was withheld, according to some observers, by the traumatic experience of 20th century from preservation of dogmatics and traditional ethics of Christianity; herewith the facts that indicate high rigidity of Bonhoeffer's dogmatical and ethical beliefs in all his later writings (published and unfinished as well) were mainly ignored. Also the fact of participation in the conspiracy against Hitler, where Bonhoeffer, as a pastor,

played the role of a terminid, justifying ethical necessity of their actions, goes against the opinion of him as a supporter of «secularization», if we understand it as a rejection of the Church's involvement in society. The present report aims to clarify the subject of discussion, which probably will be continued, on ideas and personality of Dietrich Bonhoeffer.

Keywords: Bonhoeffer, religionless Christianity, contemporary theology, secularisation, protestantism.

*Винокуров В. В.**

КОМПЕНСАТОРНАЯ ФУНКЦИЯ: БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ПОЛЕМИКИ

В статье дан анализ основных моментов дискуссии относительно компенсаторной функции религии в отечественном религиоведении. Рассмотрены модели компенсации в физике, медицине, религиоведении. Показано, что компенсация основывается на способности субъекта совершить корреляционное движение.

Ключевые слова: Религия, компенсация, иллюзия, религиоведение.

Постановка вопроса. В истории отечественного религиоведения период, когда профессор Михаил Петрович Новиков возглавлял кафедру в Московском университете, отмечен серьезной дискуссией. Это дискуссия о специфике религии как формы общественного сознания. В данной дискуссии речь шла не об определении религии, а о специфике ее функций. Авторами различных концепций стали два профессора кафедры Дмитрий Модестович Угринович и Игорь Николаевич Яблоков. Тезис был выдвинут Угриновичем, а сомнение в его истинности было высказано Яблоковым. Речь шла о иллюзорно-компенсаторной функции религии — «функции опиума», как определял ее Угринович, о ком-

* *Винокуров Владимир Васильевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. E-mail: ierosph@mail.ru

пенсации социальной зависимости человека от его бытия, которая замещается зависимостью от иллюзии. Д. М. Угринович как бы мыслит так, что человек компенсирует свою зависимость тем, что он интроецирует и, даже, инкорпорирует иллюзию (как лекарство, которое принимается). Человек сначала обретает *свободу* в мире грез, а потом забывает о реальности и, тем самым, избавляется от страданий. Согласно мысли Угриновича, религия как бы выполняет творческую медицинскую функцию, создавая лекарства — иллюзии, которые способны устранить реальную зависимость и несвободу, реальную боль, но это и есть основная иллюзия. Компенсаторная функция дает лишь компенсацию. Иными словами, иллюзия возникает сначала, а компенсация потом. Человек избавляется от *страдания*, но не от *боли*, которая их вызывает. Он избавляется от страданий, попадая в зависимость от средства, которое их устраняет, поскольку боль остается, она просто не воспринимается.

Дискуссия об иллюзорно-компенсаторной и компенсаторной функции религии. Моменты полемики.

• 1973 — Угринович Д. М. «Введение в теоретическое религиоведение». «Д. М. Угринович утверждает, что специфичной для религии является функция иллюзорно-компенсаторная» [И. Н. Яблоков, 1979, с. 117].

• 1979 — Яблоков И. Н. «Социология религии»: «Вряд ли правомерно считать какую-либо из перечисленных функций “специфически религиозной”. “Иллюзорно-компенсаторную” функцию могут выполнять, например, произведения искусства. <...> Методологически правильно ставить вопрос не о “специфической для религии” функции, а о специфичности выполнении религией тех или иных социальных функций» [И. Н. Яблоков, 1979, с. 118].

• 1985 — Угринович Д. М. «Введение в религиоведение». «Потребность того или иного общества в религии *есть прежде всего потребность в отправлении функции иллюзорного восполнения практического бессилия людей*. <...> В этой связи мы не можем согласиться с точкой зрения И. Н. Яблокова, который считает, что неправильно говорить о специфичной для религии функции, а правомерно ставить вопрос о “специфичности выполнении религией тех или иных социальных функций”. Думается, что наряду с функциями, неспецифичными для религии <...>, религия выполняет функцию свойственную только ей <...> Этой функцией и является функция *иллюзорно-компенсаторная*» [Д. М. Угринович, 1985, с. 100]; «В действительности иллюзорно-компенсаторная функция религии (т.е. функция опиума) свойственна ей в любых исторических условиях, она вытекает из ее сущности, хотя и реализуется по-разному, в зависимости от исторической обстановки» [там же, с. 101].

• 1986 — Угринович Д. М. «Психология религии». «Считаем целесообразным начать изложение с упоминания о важнейшей социальной функции религии, которая в частности реализуется через утешение. Речь идет об иллюзорно-компенсаторной функции, т.е. функции иллюзорного восполнения практического бессилия людей. Эта функция, которую К. Маркс метафорически обозначил как функцию «опиума», является, по нашему мнению, специфической и *всеобщей* [курсив мой — В. В.] функцией религии» [Д. М. Угринович, 1986, с. 148].

• 2007 — Яблоков И. Н. «Философия религии. Актуальные проблемы. Монография». «Религия выполняет компенсаторную функцию, восполняет ограниченность, зависимость, бессилие людей в плане перестройки сознания» [И. Н. Яблоков, 2007, 242].

• 2014 — Яблоков И. Н. «Социология религии». «Компенсаторная функция является “ответом” по существу на *все* [курсив мой — В. В.] аспекты отношений риска в бытии людей, основ и предпосылок религии» [И. Н. Яблоков, 2014, с. 249]. «Вообще говоря, компенсация может осуществляться различными нерелигиозными институтами — экономическими, политическими ... медицинскими» [там же, с. 249].

Приведенные моменты полемики отражают и показывают, с одной стороны, развитие аргумента Угриновичем, с другой стороны, незыблемость и укрепление аргумента Яблокова. Линия развития аргумента Д. М. Угриновича такова: иллюзорно-компенсаторная функция специфична (1973) — сущностна (1985) — выполняется в любых исторических условиях (1985) — всеобща (1986). Аргумент И. Н. Яблокова: методологически правильно ставить вопрос о специфике выполнения религией тех или иных функций. Укрепление аргумента Яблокова: иллюзорно-компенсаторную функцию выполняет искусство (1979) — компенсацию выполняют институты экономики, политики... *медицины* (2014).

Первоначально авторы сосредоточены на разном. Угринович говорит об отличии религии от других форм общественного сознания, о ее специфике и специфике области ее применения и функционирования («всеобщность»), а Яблоков о специфике метода религии, о том, как религия выполняет компенсаторную функцию. И это «как» должно отличить компенсацию, полученную от религии, от компенсации, полученной, например, от искусства.

Согласно Угриновичу, компенсаторная функция религии является всеобщей. Согласно Яблокову компенсаторная функция не является специфичной для религии. Специфичной оказывается не сама функция, а область ее определения, которая устанавли-

вается применением, т.е. устанавливается, исторически (во все периоды истории), социально (для всех обществ), психологически (от всех страданий) и медицински (от всех болезней).

Вывод. Д. М. Угринович пытается обойти аргументы И. Н. Яблокова указанием на область определения компенсаторной функции («всеобщность»). Этот момент не снимает контраргумента. Действительно, компенсация осуществляется различными формами общественного сознания — наукой (медициной), искусством, политикой. Они действуют в определенной области своих применений, которая не является всеобщей. Тем не менее, как показано выше, все они имеют возможности если не «всеобщего», то очень широкого применения. Связана ли область «всеобщего» компенсаторного применения религии со спецификой выполнения этой функции остается непроясненной. Можно продолжить, эту линию аргументации, введя различие между миром и фактом, сказав, что религия действует через изменение мира, а не фактов, расположенных внутри его. Религия не устраняет боль, а изменяет мир, в котором человек ее испытывает. Однако, аргумент Яблокова имеет второй уровень защиты, который Угринович не видит. А именно: постепенное выдвижение на первый план именно компенсации, а не иллюзии, существенно меняет дело в этом понимании.

Медицинская интерпретация компенсации. Угринович говорит о «функции опиума», Яблоков расширяет ее до функции лекарств, говоря об институте медицины, который выполняет функцию компенсации. Если рассматривать функцию опиума и его производных опиатов и механизм их действия, то следует выделить в нем оба значения и фармакологическое и наркотическое. Наркотическое действие опиатов есть следствие их фармакологического действия. Краткое описание их обычного воздей-

ствия на организм, согласно Р. А. Уилсону, состоит в следующем: «*Все опиаты* без исключения в основе своей депрессанты, так что по мере повышения дозы обычная схема такова: от заторможенности к сну, а далее к коме (заканчивая смертью, если случилась передозировка)» [Р. А. Уилсон, 2017, с. 198]. Так опиаты действуют обычно для основной массы людей, они действуют на нервную систему, угнетая и затормаживая ее, а не «преобразуют сознание» подобно психоделическим веществам. Вследствие этого наступают полудремотные состояния, в которых *установка* сознания на реальность ослабляется, появляются грезы — «сны наяву», то есть меняется *обстановка*.

Угринович сосредоточен на определении предмета, Яблоков — на определении процесса, который определяет, осуществляет и в котором действует религия. Для Угриновича специфика религии определяется своей функцией, для Яблокова религия определяется через выполнение своей функции. Угринович акцент делает на иллюзии, Яблоков на компенсации, трансформируя, в конечном итоге, иллюзорно-компенсаторную функцию в компенсаторную.

Если под иллюзией мы будем понимать образ или совокупность образов, не соответствующих реальности, но воздействующих на нее, то иллюзорно-компенсаторная функция будет отличаться от компенсаторной функции, не тем, что мы признаем образ не иллюзией, а реальностью (по крайней мере, не только), а тем, что компенсация становится первичным звеном всей последующей цепочки событий. Сначала устранение страдания, а потом «иллюзия». Если болит зуб, то человек не в состоянии творчески мыслить, поскольку иллюзию надо создать, иначе это не иллюзия, а боль. Надо, прежде всего, ослабить или устранить боль. Такой механизм действительно ближе к основе реального

действия опиума. Сначала компенсируется страдание, а грезы появляются вследствие специфики компенсации, вследствие того *как* мы компенсировали реальность. Грезы порождаются измененным отношением с реальностью, а не наркотиком.

Понятие компенсации и компенсаторной функции разрабатывалось не только в отечественном религиоведении, но имеет свою историю и в других естественных и гуманитарных науках, прежде всего в физике и психологии. Здесь возможно рассмотреть только первое.

Компенсаторное отношение в физике. В физике компенсаторное отношение относится к фундаментальным понятиям, связанным с формированием представлений о твердом теле и его движении в пространстве представлений и геометрическом пространстве.

Резюмируя итоги анализа отношений, которые мы воспринимаем как перемещения твердого тела в пространстве, Анри Пуанкаре вводит понятие компенсации, а операция, компенсирующая изменение в системе, определяется как корреляционное изменение, связанное с наблюдателем. Именно благодаря осуществлению корреляционных отношений компенсация становится возможной. «Другими словами, при первом изменении внешний предмет должен перемещаться как неизменное твердое тело; то же самое должно произойти с системой нашего тела при втором изменении, компенсирующем первое. При этих условиях компенсация может произойти. Но мы, *не будучи еще знакомы с геометрией*, — потому что у нас еще не образовалось понятие пространства, — не можем рассуждать таким образом; мы не можем предвидеть а priori, возможна ли компенсация. Но опыт учит нас, что она иногда имеет место, и это — тот опытный факт, из которого мы исходим для различения изменений состояния от изменений положения» [А. Пуанкаре, 1983, с. 48]. И далее:

«1. Мы должны, прежде всего, различать две категории явлений. Одни, произвольные, не сопровождаемые мускульными ощущениями, приписываются нами внешним предметам; это суть внешние изменения. Другие, противоположного характера, которые мы приписываем движениям нашего собственного тела, суть изменения внутренние. 2. Мы замечаем, что известные изменения каждой из этих категорий могут быть компенсированы коррелятивным изменением другой категории. 3. Среди внешних изменений мы отличаем те, которые имеют коррелятивное изменение в другой категории; мы называем их перемещениями; среди изменений внутренних мы также отличаем те, которые имеют коррелятивное изменение в первой категории. Таким образом, благодаря этой взаимности определяется особый класс явлений, которые мы называем перемещениями» [А. Пуанкаре, 1983, с. 49].

Важнейшим условием возможности компенсации является однородность пространства, в котором она осуществляется. Одно компенсаторное движение охватывает бесконечную группу движений твердого тела. Пуанкаре показывает, что либо само пространство однородно (евклидово), либо изменения в нем неоднородны (неевклидово). Это означает, что компенсация может быть повторена. Если компенсация становится невозможной, это означает *изменение состояния системы*, состоящей из наблюдателя и наблюдаемого. Важно здесь то, что в физике компенсаторное отношение опирается на *опыт* и это опыт повторяемости изменений. Этот опыт и позволяет ввести представление о геометрическом пространстве.

Когда речь идет о функции, ее графическое представление есть перемещение точки (геометрического твердого тела) по той или иной кривой вдоль направляющих осей координат. Поэтому различные процессы, развивающиеся во времени, функционально могут быть представлены как перемещения геометрической точки.

Если мы говорим о смерти и Воскресении Иисуса, как о перемещении Его за границу смерти и Воскресении в мире, то можно говорить о компенсаторном отношении, о восстановлении отношений. Здесь не будет противоречия в понятиях, хотя физически такое отношение непредставимо, поскольку нарушен закон однородности и непрерывности пространства или однородности и непрерывности изменений пространства (неэвклидово пространство). Повторение такого опыта, включающего исчезновение и появление тела в пространстве, позволило бы рассматривать его как условие выделения группы перемещений.

Однако, «Опыт Воскресения», как свидетельствуют христианские апологеты, Симону Магу, например, повторить не удалось. Согласно свидетельству Ипполита: «Он [Симон Маг — В. В.] сказал, что если его похоронить заживо, то он [тоже] воскреснет на третий день. Он приказал своим ученикам вырыть для него могилу и засыпать его землей. Они так и поступили, однако он пребывает в этой могиле до сих пор, поскольку он не Христос» [Е. В. Афонасин, 2008, с. 259].

Опыт «Воскресения» не может быть повторен, однако он может быть инсценирован и пережит, в том числе индуцирован действиями наркотических препаратов. В качестве примера исследователи приводят рассказы Марко Поло о крепости Аламут, которой владел имам Хассан ибн Саббах. Под его началом была создана смертоносная армия ассасинов. Переживания, через которые проходил будущий воин, включали торможение, оцепенение и пробуждение в одном из садов крепости, напоминавших рай, в объятиях «небесных гурий», затем снова приходил «ледяной сон» и юноша оказывался пред «очами владыки». Объективное функциональное отображение реальных смерти и воскресения и инсценированных будет различным, поскольку первое

включит «разрыв» (сечение) непрерывной функции, но функциональное отображение субъективного переживания, совпадающее с образами мусульманского изображения рая будет идентичным. Совпадения образа и реальности будет основано на тексте Корана. Для таких процессов Людвиг Витгенштейн предлагал функцию: $F(F)$, где $F(\xi) = \sim \xi(\xi)$ [Л. Витгенштейн, 1994, с. 139 (59)]. Данная функция по модулю аргумента остается неизменной $F(F) = F(\xi) = |\pm \xi(\xi)|$ и соответствует объективному описанию, взятая в своей числовой форме она окажется «мерцающей», включающей разрыв и переход границы.

Кинезиологический подход. Согласно Пуанкаре корреляционное движение, которым восстанавливается (компенсируется) перемещение объекта, связано с ощущениями мышечной работы. Фиксация и тестирование мышечных напряжений изучается наукой о целенаправленных движениях человека и животных — кинезиологией. Эмоция рассматривается здесь как посредник (сигнал), идущий от тела к сознанию и доходящий или не доходящий до него. Мышцы накапливают информацию о стрессах и дистрессах, о корреляционных движениях, которыми компенсируется изменение реальности, но о самой реальности мы ничего не можем сказать. Как замечает И. К. Чобану «У каждого человека своя точка зрения о том, что для него реально. Можно установить лишь следы эмоционального стресса, испытанного в определенной ситуации» [И. К. Чобану, 2014, с. 75]. Можно установить изменение мира на глубинном уровне, наличие корреляционных движений и компенсаций, но не реальность, которая за ними стоит.

Вывод: корреляционно-компенсаторное отношение с точки зрения физики есть группа изменений, понимаемых как *перемещение* в геометрическом пространстве тел, называемых

твердыми, поскольку оно не сопровождается изменением состояния самих тел и наблюдателя (деформациями), фиксирующего перемещение. *Перемещение* в пространстве может быть компенсировано. Возможность корреляции и компенсации дается в опыте.

Заключение. И. Н. Яблоков говорит, что религия компенсирует «ограниченность, зависимость, бессилие людей в плане перестройки сознания». Это значит, что первичным процессом является изменение реальности, а условием — ситуация бессилия и неспособность человека перестроить сознание в соответствии с ее изменением. Общество и человек реагируют изменением внутренней установки на изменение внешних условий существования. Но если эта способность отсутствует, то альтернативной перспективой будет *попадание в ситуацию беспомощности*. Религия в силу неспособности человека к сознательной адаптации корреляционным изменением компенсирует изменения реальности и адаптирует человека и социум к новым условиям. Появление иллюзий здесь вторично, а иллюзорно-компенсаторная функция в ее понимании Угриновичем, скорее характерна для искусства. Искусство выполняет компенсаторную функцию, но акценты здесь иные. В искусстве именно образ будет первичным. Здесь следует говорить о механизме отклонения и попытках фрустрации реальности художником. В «религиозном варианте» это — имитативная магия, воздействие образа на реальность. С нашей точки зрения, правильным именем функции религии будет — *корреляционно-адаптационная функция религии*, которая осуществляет корреляционное изменение, благодаря которому осуществляется адаптация. Через религиозные образы и мифы это изменение лишь осознается и закрепляется.

Общий вывод дискуссии. Возвращаясь к дискуссии, активная фаза которой проходила в период 1976–1986 гг., следует подвести ее итоги. Профессор Д. М. Угринович отстаивал тезис, который, по его мнению, хорошо согласовывался с марксизмом и с функцией религии как «опиума». Однако, прямое физиологическое прочтение смысла «опиум» из цитаты К. Маркса он не рассмотрел и, судя по всему, не знал. Профессор И. Н. Яблоков, судя по нашей реконструкции, либо его рассмотрел, либо предвидел, поскольку дал референцию к его механизму. Однако, динамика работы механизма компенсации как общая, так и специфически религиозная осталась за кадром рассмотрения отечественных исследователей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Афонасин Е. В.* Гнозис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008.
2. *Витгенштейн Л.* Замечания по основам математики. IV (1942–943) // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. М., 1994.
3. *Пуанкаре А.* Наука и гипотеза // О науке. М., 1983. С. 5–152.
4. *Уилсон Р. А.* Секс, магия и психоделики. М., 2017.
5. *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М., 1985.
6. *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986.
7. *Чобану И. К.* Основы практической кинезиологии. Руководство. М., 2014.
8. *Яблоков И. Н.* Социология религии. М., 1979.

9. Яблоков И. Н. Социология религии. Теоретические проблемы. Монография. М., 2014.

10. Яблоков И. Н. Философия религии. Актуальные проблемы. М., 2007.

V. V. Vinokurov. Compensatory Function: the Future of One Discussion

The article gives an analysis of the main moments of the discussion regarding the compensatory function of religion in Russian religious studies. The models of compensation in physics, medicine, and religious studies are considered. It is shown that compensation is based on the subject's ability to perform a correlation movement.

Keywords: Religion, compensation, illusion, religious studies.

*Глаголев В. С.**

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ПРАКТИЧЕСКОЙ ДИПЛОМАТИИ

В статье выделены особенности использования религиоведческих знаний в аналитической работе внешнеполитических структур и в повседневном общении дипломатов с представителями разных конфессий в тех странах, где они аккредитованы. С одной стороны, дипломат — государственный служащий, строго соблюдающий в официальной обстановке все правила профессионального этикета, чтобы избежать неловкостей, недопонимания и не стать объектом предвзятой и необоснованной критики. С другой стороны, его основная задача — пользуясь глубокими знаниями, актуальной информацией, психологическим и жизненным опытом достоверно установить истинные намерения ключевых авторов политики той страны или союза стран, которую представляет его собеседник. Поэтому любое замечание (а тем более речь) дипломата подобны айсбергам, в которых обсуждаемое и акцентированное составляет малую часть сказанного. Эта часть нередко содержит указание на скрытый в речи и поведении контекст религиозной коммуникации. Обучение современных дипломатов основам религиоведения — насущная задача как специализированных вузов, так и структур, повышающих квалификацию внеш-

* *Глаголев Владимир Сергеевич* — доктор философских наук, профессор кафедры философии МГИМО МИД России.
E-mail: silvari@mail.ru

неполитических работников в условиях информационного бума и исключительной динамичности ключевых акторов политико-дипломатической сферы.

Ключевые слова: религиоведческое образование, практическая дипломатия, конфессии, повседневный этикет, российские диппредставительства.

Значение коммуникации в современном мире непрерывно возрастает, приобретая все новые черты. Одна из самых ярких — активизация религиозной коммуникации [Е. И. Аринин, 2013, с. 97–98] и ее политизация [И. Н. Яблоков, 2011, с. 218–227], [М. D. Driessen, 2014, р. 359–370], [L. Ozzano, F. Cavatorta, 2013, р. 799–806], [М. В. Силантьева, 2012, с. 4794–4800], [В. С. Глаголев, 2014, с. 362–365], создающая как особые условия, так и специфические трудности для профессиональных дипломатов. Встречи дипломатических работников разных стран носят, как известно, официальный и неофициальный характер. Официальные встречи предполагают строгое соблюдение протокола, которому следуют дипломатические ведомства всех цивилизованных стран мира. Его задача — максимально облегчить установление и развитие личных контактов сотрудников дипломатического ведомства, избежать недоразумений, возникающих часто из-за взаимного непонимания друг друга, а иногда и создаваемых намеренно, чтобы затруднить, а иногда и сорвать содержательное общение. Одно из непреложных правил у профессионального дипломата — не касаться вопросов религии, вероисповедания, преимуществ той или иной другой веры в официальных беседах и речах. И хотя в стране пребывания могут иметь место открытые религиозные конфликты, религиозно-политические гонения, а также эмоциональные обсуждения

в СМИ положения тех или иных этнорелигиозных групп и т.д. [Z. Sarigil, 2008, p. 533–535], [С. Ю. Дианина (8), 2014, с. 128], [С. Ю. Дианина (9), 2014, с. 264–266], [М. Халиль, 2013, с. 117–123], [М. Халиль, 2012, с. 15–18], [М. Халиль, 2016, с. 68–97], дипломат может обратить на них внимание только в случае прямых указаний своего правительства (как правило, через министерство иностранных дел). Для государственного чиновника, каким является дипломат, осмысленно придерживаться позиции толерантности — не только показатель уровня культуры, но и необходимая профессиональная компетенция [Ю. Хабермас, 2006, с. 46–47], [И. А. Арзуманов, 2007, с. 21–26], [T. F. Farr, 2008, web].

С учетом неоднозначного характера этих событий, трудностей установления конкретных обстоятельств и четкого описания структур и организаций, а также заинтересованных лиц, стоящих за этими событиями, их обсуждение возможно в частных беседах или, при необходимости, сформулировать официальную точку зрения в меморандуме, программном выступлении и т.д.

В то же время хорошим тоном является регулярная практика поздравления с главными религиозными праздниками официальных лиц государства, в котором располагается российское представительство (в соответствии с рангом как поздравляемых, так и поздравляющих). Разумеется, неукоснительно соблюдается руководителями представительства поздравление с теми праздниками, которые являются государственно-религиозными. В мнорелигиозных государствах такая практика не требует особых усилий. Ее, однако, достаточно сложно осуществлять, когда высшие руководители государства принадлежат согласно Конституции страны к разным конфессиям (как например в Ливане и некоторых других странах). Иногда здесь целесообразна передача

поздравлений от президента, премьер-министра и руководителя Государственной Думы России. К которым, разумеется, присоединяются поздравления посла, а в его отсутствие — исполняющего его обязанности советника посланника. Следование иерархии должностей и званий, предписываемое дипломатическим этикетом, является обязательным и исключает частные инициативы. Но если дипломатические представители России разного ранга установили дружеские отношения и имеют опыт активного сотрудничества, знаки внимания к религиозным праздникам конфессий, к которым принадлежат их дипломатические контрагенты, следует приветствовать. Избегая, разумеется, ошибок в символике подарков и оформлении других знаков внимания. Например, в условиях обострения отношений Израиля с Ираном и рядом арабских государств, сочетание белого и синего цветов в упаковке презента может вызвать у принимающего его нежелательные ассоциации. Напомним, эти цвета принадлежат государственному флагу Израиля. Аналогично недопустимо прислать букет роз насыщенно алого цвета дипломату латиноамериканской страны, Португалии или Испании: за этим цветом в культуре данных стран устойчиво установилась репутация аффектированной страсти. Следует помнить, что белые цветы в Корее, Китае, Японии и некоторых других странах Азии — символ смерти. Белые одежды определенного фасона скорбящие надевают на похороны и поминальные обеды. Соответственно, здесь не стоит ошибаться.

«Тихая дипломатия» предполагает обстоятельное и детальное знание действительного положения дел в религиозной культуре региона, которое обычно не раскрывается до конца в СМИ. Последние дают обычно лишь общие контуры разворачивающихся событий и некоторые статистические детали, касающиеся их

участников и их религиозно-групповой принадлежности; отсюда — важность для дипломата понимания специфики «религиозного пространства» [И. А. Арзуманов, 2009, с. 24], религиозных отношений, а также умение работать с информацией, поступающей из различных источников [И. Н. Яблоков, 2011, с. 182–185], [В. С. Глаголев, 2013, с. 77–80], [И. Г. Каргина, 2013, с. 78–86], [М. В. Силантьева, 2013, с. 185–186].

Лишь сопоставление официальной точки зрения, динамики позиций конфликтующих или сотрудничающих сторон в сочетании с личными наблюдениями и сообщениями особо надежных и доверенных лиц, позволяет составить более или менее адекватное представление о действительной подоплеке резонансных религиозных событий, интересах и намерениях их участников и последовательных усилиях сторон в достижении некоторых точек, с которых открывается возможность достижения долгосрочно поставленных и существенных целей [И. Г. Каргина, 2012, с. 106–121], [И. Г. Каргина, 2013, с. 105–113], [М. В. Силантьева, А. В. Шестопал, 2017, с. 11–23]. Поэтому пресловутая невозмутимость дипломата в обсуждении динамичных процессов в религиозно-политической и социально-религиозной сферах — условие для последующей перепроверки сообщений и сепарации тех вбросов информации, благодаря которым провоцируются плохо подготовленные необдуманные, а то и ошибочные решения. Как правило, последняя особенность отличает заявления и действия, осуществляемые в условиях искусственно созданного или реально существующего цейтнота.

Сбалансированное суждение по религиозным вопросам, имеющим обычно многолетнюю, если не столетнюю, историю — условие продвижения позиции той страны, которую представляет ответственный дипломатический работник. Соответственно,

религиоведческие досье, составленные на каждую из заметных по своей активности и реальному влиянию религиозного объединения, течения, группы — условие эшелонированной и многоступенчатой конфигурации политико-дипломатической позиции [В. С. Глаголев, 2015, с. 10–11]. Соответственно, квалифицированное пополнение такого рода досье предполагает достаточно высокий уровень религиоведческой компетенции, без которой сбор материала, его обработка, обобщение и прогнозирование ведущих тенденций обсуждаемого процесса лишены серьезного теоретического фундамента в виде религиоведческих знаний, устойчивых навыков работы с ними и способности адекватно реагировать на качественно новые особенности ситуаций, первоначально представляющихся хроническими и консервативно традиционными. Усмотреть признаки нового и политически перспективного в позициях религиозных структур и организаций — одно из условий курса на своевременный учет их значения и возрастающего влияния в тех случаях, когда эти новые тенденции только начинают проявляться в деталях и нюансах на фоне повседневной традиционной рутины [С. Ю. Дианина (7), 2014, с. 50–54]. Способность усматривать и своевременно оценивать новые инициативы религиозных организаций — предпосылка успешной работы с ними в формате политико-социальных полей, где представлены как интересы разнообразных государств и других политических объединений, так и ожидания и надежды последователей конфессий, избегающих демонстраций своей политической ангажированности.

Незыблемым требованием как официального, так и неофициального дипломатического протокола является установка, требующая избегать всякого рода вопросов и комментариев, которые могут показаться собеседнику недопустимыми в силу традиций

и обычаев, существующих в его стране. Например, вежливый вопрос «Как здоровье Вашей жены?» недопустим при общении с дипломатами тех стран, где ислам является государственной религией или исповедуется самим дипломатом. Такой вопрос о здоровье жены дипломата или супруги другого высокопоставленного деятеля считается верхом бестактности для представителей стран, следующих исламским традициям. Они скрытно допускают, что их бестактный собеседник имеет доступ на женскую половину дома. В негативной реакции нет, как правило, никакой воинственной маскулинности или принижения женского начала. Просто женская половина — это святая святых дома мусульманина, куда может войти муж, отец его жены, сыновья до определенного возраста. Даже косвенная осведомленность постороннего об обстановке в этой — запретной для чужого глаза части дома — является недопустимой.

Традиция использования в мусульманских странах традиционной женской одежды, закрывающей на улице тело до щиколоток, а руки — до запястья (в некоторых странах у женщин закрыта нижняя часть лица, а то и все лицо) — характерная бытовая черта. Она исключает основания для постороннего любых комментариев об антропологических особенностях женского тела. Разумеется, в подходящей обстановке, можно напомнить о стихах классиков — поэтов, веками прославлявших тихое мерцание и сияние женских глаз.

Обычаи требуют снимать обувь при посещении дома мусульманина. Этот обычай соблюдается неукоснительно. Предполагается, что носки разувшегося в полном порядке, не напялены наизнанку, одинакового цвета и не имеют орнамента, способного вызвать недоумение (или негодование) мусульманских собеседников. Желательно, чтобы они были максимальной длины, так

как в традиционном мусульманском доме гостей усаживают на подушки (эта поза может открыть взору постороннего верхнюю часть носков и вызвать, возможно, негативную реакцию).

Жены европейских дипломатов высокого ранга, равно как и женщины высокого ранга — государственные служащие и руководители бизнес-компаний, могут быть приглашены в мусульманский дом и усажены на подушки для беседы, чаепития, принятия пищи вместе с гостями — мужчинами. Такие приглашения обычно дань уважения высокому рангу мужа или рангу государственной служащей и бизнес-вумен. В свою очередь, приглашенная должна тщательно отработать позы, по ходу которых она будет усаживаться и вставать с подушек. Последнее потребует, скорее всего, дополнительных тренировок, особенно когда дама в зрелом возрасте и усиленно не занимается гимнастикой. Ее спутник должен быть готов поддержать садящуюся и встающую даму, элегантно подав ей руку.

Религиозные пищевые запреты восходят к древнейшим периодам жизни многих обществ. Кошерная, постная и халяльная пища выделены в иудаизме, христианстве и исламе. Дипломаты — последователи эти религий стараются не нарушать религиозных традиций. Поэтому угощая их обедом, приглашая на завтрак или на фуршет следует обозначить эти особенности в меню или выделить устными пояснениями со стороны хозяев приема и персонала, обслуживающего мероприятие. Употребление говядины недопустимо для последователей индуизма; убежденный буддист скорее всего предпочтет вегетарианскую пищу; в некоторых странах часть населения соблюдает религиозные запреты в отношении ракообразных, рыбы, моллюсков и др. Эти блюда можно выделить табличками либо вовсе не подавать. Запрет на вкушение вина в некоторых арабских странах утверждён законо-

дательно. Поэтому в официальной обстановке российских приемов в этих странах не следует демонстрировать экстерриториальность территории дипломатического представительства. Хотя ряд государственных служащих и дипломатов из стран, где ислам преобладает и является государственной конфессией, склонны нарушать антиалкогольные требования своей религии, они обычно напрягаются, если их угощают вином публично. Здесь выручает мера такта и находчивости принимающей стороны.

Мелочные, на первый взгляд, детали повседневного этикета запоминаются принимающей стороной, если гости их нарушают. Хозяева обладают, как правило, достаточной волей и выдержкой, чтобы не показать постигшего их разочарования. Но следует быть уверенным, что они, скорее всего, не только зафиксируют в памяти допущенную неловкость, но и сообщат ее «по секрету» своим коллегам равного, а может быть, и более высокого статуса. Тем самым сформируется установка предубеждения в отношении полномочных лиц, прибывших и прибывающих с визитами. Таким образом, религиозные знания являются необходимой составной частью образования специалистов-международников. Эти знания приходится непрерывно пополнять и корректировать с учетом религиозно-политических и этнокультурных ситуаций, не только в стране аккредитования дипломата, но и учитывать специфику развертывающихся в ней региональных и локальных процессов. Локальное не отделено от регионального, в настоящих условиях глокализация связывает местные тенденции развития общественной жизни в общую сеть с системой глобальных международно-политических процессов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Арзуманов И. А.* Конфессиональный аспект толерантности: теоретико-правовой аспект // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2007. № 1–3 (29). С. 21–26.
2. *Арзуманов И. А.* «Религиозное пространство» и «пространство религиозной культуры» опыт культур-методологической стратификации // Вопросы культурологии. 2009. № 5. С. 21–25.
3. *Аринин Е. И.* Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013. Т. 2. С. 97–105.
4. *Глаголев В. С.* Герметичность религии как проблема социологического исследования / Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной). Материалы Третьей Международной научной конференции. Отв. ред. Лебедев С. Д. Белгород. 2013. С. 77–86.
5. *Глаголев В. С.* Нематериальные факторы в международных отношениях. В книге: Современная наука о международных отношениях за рубежом Под общей редакцией И. С. Иванова. М., 2015. С. 10–18.
6. *Глаголев В. С.* Религиозно-этническое наполнение образов «свой» и «чужой» в динамике политической конъюнктурности / Диалог культур и партнерство цивилизаций. XIV Международные Лихачевские научные чтения. СПб., 2014. С. 362–365.
7. *Дианина С. Ю.* Интеграция мусульман в контексте этических правил для прессы, радио и телевидения Швеции: культуролого-философский анализ / ЧЕЛОВЕК В МИРЕ. МИР В ЧЕЛОВЕКЕ: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии. Пермь, 2014. С. 49–56.

8. *Дианина С. Ю.* Мусульмане в СМК Швеции: проблемы и метаморфозы восприятия // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2014. Т. 9. С. 127–135.

9. *Дианина С. Ю.* Ценности ислама в освещении СМК Северной Европы: парадоксы межкультурного диалога // Вестник МГИМО Университета. 2014в. № 2 (35). С. 264–266.

10. *Каргина И. Г.* Концепция «религиозных ниш» как инструмент анализа разнообразия современной религиозности // Право и управление. XXI век. 2013. № 4 (29). С. 78–86.

11. *Каргина И. Г.* Метаморфозы христианства на фоне постмодернистского пейзажа // Полис. Политические исследования. 2012. № 5. С. 106–121.

12. *Каргина И. Г.* Феномен «следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 1. С. 105–113.

13. *Силантьева М. В.* Метод «включенного наблюдения» как инструмент исследования религиозных процессов в современной России / Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной). Материалы Третьей Международной научной конференции. Ответственный редактор: Лебедев С. Д. 2013. С. 184–196.

14. *Силантьева М. В.* Синкретизм в условиях политизации религии: региональный аспект // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса. 2012. С. 4794–4800.

15. *Силантьева М. В., Шестопал А. В.* Антропологические и ценностные основания коммуникации: теоретические и прикладные аспекты // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 1. С. 11–23.

16. *Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видения мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. 2006. № 1. С. 45–53.

17. *Халиль М. А. М.* Культур-религиозный компонент образовательной политики РФ: к вопросу о межрелигиозном диалоге христианства и ислама // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2013. № 2–1. С. 117–123.

18. *Халиль М. А. М.* Особенности религиозной ситуации в пост-революционном Египте // Исламоведение. 2012. № 2. С. 15–18.

19. *Халиль М.* Социокультурные аспекты мусульmano-христианского взаимодействия (на примере деятельности средств массовой коммуникации и систем образования России и Египта). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Московский государственный институт международных отношений (университет). Москва, 2016.

20. *Яблоков И. Н.* Религиозные отношения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 182–185.

21. *Яблоков И. Н.* Религия и политика // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 1. С. 218–227.

22. *Driessen M. D.* Religion and Democratization: Framing Religious and Political Identities in Muslim and Catholic Societies. Oxford, 2014.

23. *Ozzano L., Cavatorta F.* Introduction: Religiously oriented parties and democratization // Democratization. 2013. Т. 20. №. 5. P. 799–806.

24. *Farr T. F.* Diplomacy in the Age of Faith // Foreign Affairs, March–April, 2008. [Электронный ресурс] URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/2008-03-02/diplomacy-age-faith> (дата обращения 13.12.2017).

25. *Sarigil Z.* Curbing Ethno-nationalism in Turkey: An Empirical Assessment of Pro-Islamic and Socio-economic Approaches // Ethnic and Racial Studies. 2008. Т. 33. P. 533–553.

V. S. Glagolev. Knowledges in Religious Studies for Practical Diplomacy

The article highlights the peculiarities of using religious knowledge in the analytical work of foreign policy structures and in the daily communication of diplomats with representatives of different faiths in those countries where they are accredited. On the one hand, the diplomat is a civil servant who strictly observes in the official situation all the rules of professional etiquette in order to avoid embarrassment, misunderstanding and not to be subject to prejudiced and unreasonable criticism. On the other hand, his main task is to reliably establish the true intentions of the key authors of the policy of the country or union of countries that his interlocutor represents using his deep knowledge, relevant information, psychological and life experience. Therefore, any remark (let alone speech) of a diplomat is like an iceberg, in which the discussed and accented is a small part of what has been said. This part often contains an indication of the context of religious communication hidden in speech and beha-

avior. The training of modern diplomats in the basics of religious studies is an urgent task of both specialized universities and structures that improve the qualifications of foreign policy workers in the context of the information boom and the exceptional dynamism of key actors in the political and diplomatic sphere.

Keywords: religious education, practical diplomacy, confessions, everyday etiquette, Russian diplomatic missions.

Горин А. А.*

К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПОНЯТИЯ «ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИЯ»

Цель автора статьи — поднять вопрос о дальнейшем уточнении понятия «традиционной религии» и принципах выделения радикальных религиозных групп, возникающих в «традиционной» религиозной среде, из общего статуса «традиционной» конфессии по характеристикам, выделенным автором в результате полевых исследований.

Ключевые слова: традиционная религия, миссиология, этнокультурная идентичность, православие, ислам, нетрадиционные религиозные движения, религиозное законодательство РФ.

В настоящий момент на территории Российской Федерации наблюдается развитие двух тенденций, характеризующих специфику развития отечественной духовной сферы.

- Рост числа незарегистрированных религиозных групп, исповедующих нетрадиционные религиозные учения;
- Оформление в рамках конфессий, имеющих для территории РФ статус «традиционных» (православие, ислам), самостоятельных течений, имеющих существенные догматические различия с общеконфессиональными догматическими постулатами.

* Горин Антон Анатольевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета.
E-mail: anton-gorin-2009@mail.ru

Развитие данных тенденций делает особенно актуальным вопрос о необходимости выработки определения «традиционной религии», не только позволяющего систематизировать новые религиозные учения, но и определяющего их правовой статус в отечественном законодательстве.

Вопрос определения «традиционной религии» рассматривали многие отечественные ученые. Однако, одна из основных проблем состоит в том, что они, в большинстве своем, пытаются рассматривать вопрос определения «традиционной религии» с позиции своей узкой специализации.

Часть специалистов, такие как кандидат юридических наук А. В. Пчелинцев, пытаются свести понятие «традиционной религии» исключительно к юридическому термину [А. В. Пчелинцев, 2012, с. 56]. Такой подход чреват фетишизацией страха «дискриминации отдельных религиозных объединений» вне зависимости от содержания их вероучения. Так, тот же А. В. Пчелинцев после пространных рассуждений о возможности введения термина «традиционная религия» оказывается не в состоянии предложить сколько-нибудь определенный принцип формирования данного понятия.

Порой идеи фетишизации страха дискриминации нетрадиционных религиозных учений доходят до абсурда, как в статьях С. А. Мозгового или С. А. Бурьянова, который вообще объявляет идею введения понятия «традиционные религиозные организации», «традиционные религии» — «*противоречащей Конституции РФ*» [С. А. Бурьянов, 2003, с. 17]. При этом сколько-нибудь обоснованно аргументировать свое мнение С. А. Бурьянов не в состоянии: описывая отвлеченные фобии, он не приводит ни одного рационального объяснения.

Достаточно подробно правовой аспект положения религиозных организаций рассмотрел О. В. Мартышин [О. В. Мартышин, 2015, с. 53–62], но и он фактически ограничивается анализом существующего положения, не предлагая путей формирования понятия «традиционной религии».

Гораздо более содержательная дискуссия разворачивается в сегменте массы исследователей, рассматривающем феномен «традиционной религии», как феномен комплексный. Так, например, О. В. Мельниченко поднимает вопрос не только о правовом статусе религии, справедливо разделяя понятия «государственной религии» и «традиционной религии», но и о содержательном наполнении термина «традиционное» по отношению к религиозному вероучению [О. В. Мельниченко, 2014, с. 124–125].

Так О. В. Мельниченко, в частности, критикует законопроект 1999 г. В. У. Корниенко, В. А. Лисичкина и В. И. Шандыбина «О традиционных религиозных организациях России», определяющих «традиционность» религиозного вероучения 1) открытым исповеданием данного религиозного вероучения на территории России в течение не менее ста лет, 2) соответствием вероучения Законодательству РФ и 3) направленностью религиозного вероучения на достижение социально-значимых (с точки зрения светского государства) целей. Правда, непонятно, почему автор не воспользовался оригинальным текстом документа для анализа, а использовал достаточно вольный пересказ содержания законопроекта сторонника легализации НРД — С. А. Бурьянова. В целом здравая критика О. В. Мельниченко сильно теряет от того, что в ней не учтен принцип индивидуального подхода к статусу «традиционной религии» в отношении всех присутствующих на территории РФ религиозных объединений, предлагаемый авторами законопроекта:

«...Религиозная организация признается традиционной религиозной организацией России на основании:

ее ходатайства в орган, осуществивший ее регистрацию, свидетельства о ее регистрации,

заклучения государственной религиоведческой экспертизы, заключения федерального органа юстиции. Решение о признании религиозной организации традиционной религиозной организацией России в каждом случае принимается в форме федерального закона, в котором могут быть отражены также положения соглашения о социальном партнерстве государства и данной традиционной религиозной организации России» [Проект федерального закона «О традиционных религиозных организациях России», 1999].

В законопроекте 1999 г. априорно «традиционными» для РФ вероучениями признаются православие и ислам. Однако необходимо отметить, что конец XIX — начало XX вв. (тот самый столетний рубеж) характеризуются значительной (хоть и кратковременной) либерализацией духовной жизни на территории Российской империи (кстати, также не совпадающей с территорией современной РФ). Таким образом на статус «традиционного» могут претендовать очень многие религиозные вероучения, мотивируя свое право тем, что в эпоху СССР о свободном исповедании какого-либо религиозного вероучения в «стране победившего социализма» речи не шло. Равно абсурдным выглядит требование приведения религиозной догматики в соответствие целям и задачам светского государства. Однако существенным прогрессом можно считать идею комплексного рассмотрения понятия «традиционности» религии в тесной взаимосвязи формального «юридического» статуса и содержательной составляющей религиозного вероучения.

Если касаться законодательства, то своеобразным «генеалогическим продолжением» проекта Корниенко-Лисичкина-Шандыбина стал проект 2002 года «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации» [Текст проекта закона РФ «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», 2002]. В этом проекте можно наблюдать комплексный подход к формированию понятия «традиционная религия». Ценз длительности присутствия вероучения на территории РФ снижен до 50 лет, что выглядит абсурдным, поскольку большая часть этого срока на момент подготовки законопроекта, приходится на эпоху СССР. Еще одним критерием является требование о наличии не менее чем миллиона верующих. Этот критерий также трудно выполним, поскольку вопрос о достоверной идентификации индивида, как «верующего» является вопросом внутренней самоидентификации личности. Однако при этом вносится серьезный критерий, характеризующий «традиционность» религии: критерий принадлежности религиозного вероучения к системе этно-культурной идентичности человека: традиционной религией является согласно данному законопроекту *«религия признанная в соответствии с настоящим Федеральным законом неотъемлемой частью исторического, духовного и культурного наследия народов России»* [Текст проекта закона РФ «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации», 2002].

В целом, с таким подходом можно было бы согласиться в качестве рабочего варианта, но такой подход имеет ряд спорных моментов.

В первую очередь, использование критерия включения понятия «традиционной религии» в сферу исторического, духовного и культурного наследия народов РФ, требует серьезного уве-

личения ценза присутствия религиозного вероучения на территории РФ. Более того, для адекватного применения данного тезиса, необходимо уточнить, что религиозное вероучение должно присутствовать не только на территории РФ, но и на территории формирования и (или) проживания этноса, в систему этнокультурной идентичности которого входит оцениваемое религиозное вероучение.

Во-вторых, при данном подходе многие народы РФ сталкиваются с проблемой определения и реконструкции своих традиционных вероучений, поскольку не существует достоверных письменных источников, позволяющих адекватно восстановить языческие верования ряда малых народов РФ. При этом, «призрак» традиционных языческих религий может привести (а, зачастую, и приводит) к возникновению неоязыческих культов, декларирующих «возвращение к исконным ценностям», но не опирающихся на достоверные исторические источники. При этом происходит ограничение возможности миссионерской деятельности других религиозных вероучений, имеющих равные основания на статус «традиционных» для части этноса. Такую проблему возможного препятствия православной миссии освещал в своих работах о. Даниил Сысоев [Д. Сысоев, 2003].

В-третьих, такой подход не отражает серьезной проблемы возникновения нетрадиционных религиозных групп внутри «традиционных конфессий». Автор предлагает вниманию результаты исследования, проводимого им в среде мусульман и представителей НРД.

Автором и его сотрудниками в период с марта по октябрь 2017 года был проведен социологический опрос по следующим параметрам.

Ареал проведения опроса: 1. Республика Татарстан — города Казань, Нижнекамск, Набережные Челны, Менделеевск. 2. Свердловская область — города Екатеринбург, Ревда, Каменск-Уральский, Первоуральск. 3. Астраханская область — Астрахань, Камызяк. 4. Города: Саратов, Саранск, Йошкар-Ола.

Выборка: на 10 ноября 2017 г. — 1109 человек.

Возрастная группа: 18–35 лет. Исследователь ставил задачу исследования группы лиц, являвшихся учащимися ССУЗов и ВУЗов. Поэтому основная возрастная группа исследуемых относится к возрасту 18–22 лет (968 человек — 87,29% от общего числа), на втором месте — возрастная группа 23–26 лет (122 человека — 11,00 %), и группа 27–35 лет (19 человек — 1,71%).

Гендерная выборка: Преобладают женщины (781 человек — 70,42%).

Принцип выборки: Лица, систематически и активно позиционирующие себя, как представители следующих религиозных течений: А) «Чистый ислам» (салафия) (674 человека — 60,78% от общего числа); Б) Свидетели Иеговы (317 человек — 28, 58%); В) Международное общество сознания Кришны (102 человека — 9,20%); Г) Церковь Саентологии (8 человек — 0,72%); Д) иные конфессии (8 человек — 0,72%).

Данные религиозные группы были выбраны как НРД, наиболее активно ведущие миссионерскую деятельность в данных регионах. Поскольку автор не имеет возможности провести анкетирование представителей данных религиозных групп до того, как они стали идентифицировать себя с ними, то мы можем лишь констатировать факт преобладания религиозной самоидентификации над иными видами.

Исследуемой группе были предложены анонимные опросники с целью определить зависимость этнокультурной самоидентификации индивида от его религиозной принадлежности. Приоритет религиозной самоидентификации (респондент определил свою идентичность как религиозную, а не как этнокультурную) был выявлен в следующих случаях.

«Чистый ислам» (салафия) — 592 человека (87,83% от общей численности сегмента);

Свидетели Иеговы — 151 человека (47,63%);

Международное общество сознания Кришны — 64 человека (62,75%);

Церковь Саентологии — 3 человека (37,51%);

Иные конфессии — 2 человека (25,00%).

Автор считает выборку опрошенных в сегментах верующих религиозных учений «Международное общество сознания Кришны» и «Церковь Саентологии» недостаточной для формулирования выводов по данным конкретным сегментам. Поэтому данные, полученные в ходе опроса по данным сегментам, могут быть использованы лишь в качестве дополнения в контексте общей картины.

Опрос выявил следующие закономерности.

1. Среди опрошенных представителей НРД, 815 человек (73,22% от общей численности респондентов) имеют выраженное преобладание религиозной идентичности над этно-культурной

самоидентификацией. Причем, не менее 620 человек (55,91% от общей численности респондентов) считают этнокультурную идентичность противоречащей их религиозной самоидентификации.

2. Основная часть респондентов, имеющих приоритет религиозной самоидентификации над этнокультурной, относится к следующему возрастному сегменту: 706 человек (63,66% от общего числа респондентов) — возрастной сегмент 17–22 лет; 102 (9,83%) — возрастной сегмент 23–26 лет; 7 (0,63%) — возрастной сегмент 27–35 лет.

Большинство из лиц, выказавших приоритет религиозной самоидентификации перед этнокультурной, являются учащимися ВУЗов и ССУЗов.

Автор обращает внимание, что представители так называемого «чистого ислама» в правовой системе, предлагаемой отечественным законодательством, являются представителями ислама, как такового. То есть — религии, обоснованно претендующей на статус «традиционной». Однако, по результатам проведенного исследования, автор выдвигает следующую гипотезу:

- Одним из признаков религиозного вероучения, которое не может иметь статус «традиционного» является направленность содержания его догматики на разрушение этнокультурной идентичности верующих;
- Такая тенденция равно наблюдается как в среде ряда НРД, так и в среде радикальных течений, возникающих в среде традиционных конфессий;
- Наличие в вероучении деструктивной, в отношении этнокультурной идентичности, составляющей должно выво-

дять религиозную группу из статуса «традиционной» и рассматриваться в правовом отношении как отделение радикальной группы от конфессии;

- Взаимоотношение внутри конфессии светскими государственными органами регламентироваться не должно.

Таким образом, автор предлагает поднять вопрос о введении «принципа сохранения этно-культурной идентичности верующих» в качестве критерия идентификации религиозного вероучения, как «традиционной религии», по крайней мере — в научной терминологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бурьянов С. А.* Свобода совести. Отношения российского государства с религиозными объединениями // Закон и право. № 9. (2003). С. 16–20.

2. *Мартышин О. В.* Два закона о религиозных объединениях // Государство и право. №2. (2015). С. 53–62.

3. *Мельниченко О. В.* «Традиционные религии» в России: к вопросу о терминах // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. №4 (18). Ч. 1. С. 124–125.

4. *Сысоев Д., священник.* Понятие «традиционные религии» как главное препятствие делу православной миссии // Благодатный огонь. № 10 (2003). [Электронный ресурс] URL: <http://www.blagogon.ru/articles/241/> (дата обращения 4.12.2017).

5. Проект федерального закона «О традиционных религиозных организациях России», разработанный депутатами Государственной Думы ФС РФ В. У. Корниенко, В. А. Лисичкиным, В. И. Шандыбиным. [Электронный ресурс] URL: http://cddk.ru/gos_i_religia/law/pr/lis/001.htm (дата обращения 5.12.2017).

6. *Пчелинцев А. В.* К вопросу о правовом определении понятий «религия» и «традиционная религия» // Юридический мир. №5 (2012). С. 56–59.

7. Текст проекта закона РФ «О традиционных религиозных организациях в Российской Федерации». [Электронный ресурс] URL: <http://www.atheism.ru/archive/text/340.phtml> (дата обращения 7.12.2017).

A. A. Gorin. To the Question of the Characteristic of the Concept of «Traditional Religion»

The author's goal is to raise the issue of further clarifying the concept of «traditional religion» and the principles of separating radical religious groups that arise in the «traditional» religious environment from the general status of a «traditional» confession according to characteristics that the author has identified as a result of practical research.

Keywords: traditional religion, mission, ethno-cultural identity, Orthodoxy, Islam, non-traditional religious movements, religious legislation of the Russian Federation.

Давыдов И. П.*

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ «POST-POST-PO»

Автор затрагивает проблему дальнейшей эволюции отечественного религиоведения. Применяя парадигмальный подход, он намечает два вектора развития — *сциентистский* (строго научный) и *не-сциентистский* (философско-метафизический). Если религиоведческие дисциплины пойдут по сциентистскому пути развития с целью строгой демаркации науки и теологии, они столкнутся с необходимостью самоидентификации в условиях «эпистемологического плюрализма». *Не-сциентистское* религиоведение (например, философия и феноменология религии) достаточно успешно сможет интегрироваться как в *неклассическую*, так и в *постнеклассическую* парадигму, в то время как научное религиоведение (в первую очередь, история и социология религии) вынуждено будет выбирать между *классической* и *неоклассической* парадигмами. В связи с этим автор ставит вопрос о целесообразности рецепции современным российским религиоведением методологии постпозитивизма (на примере методологии Венского кружка).

Ключевые слова: парадигма, философия науки, эпистемология, религиоведение, постмодернизм, постпозитивизм, сциентизм, акторно-сетевая теория, методология науки.

* Давыдов Иван Павлович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: ioasaph@yandex.ru

Анализируемое в исторической ретроспективе отечественное религиоведение, — если понимать его как комплекс дисциплин, объединенных общим предметным полем, — на наш взгляд, проходит аналогичные другим гуманитарным наукам «реперные точки» становления и развития, отмечающие смену парадигмальных установок: классической парадигмы — на неклассическую и т.д.

Перспектива эволюции религиоведения не ясна, поливариантна и регулярно дискутируется в профессиональном сообществе. К примеру, старшее поколение российских ученых весьма скептически относится к идее перехода к постнеклассике, хотя такая тенденция очевидна — достаточно вспомнить труды французских постмодернистов второй половины XX в. (Мишеля Фуко, Жака Деррида, Юлии Кристевой, Цветана Тодорова, Ролана Барта, Жоржа Батая, Жана Бодрийяра), выдержанные в ключе «post-мо», а также разработку «постнауки» эпистемологами Парижской (Мишеля Каллона, Брюно Латура) и Ланкастерской (Джона Ло, Энн-Мари Мол) школ социальной философии общественных наук, техники и технологии.

Представляется, что консервативно настроенное крыло отечественных религиоведов будет и дальше выискивать, выражаясь языком М. П. Новикова, «тупики» — правда, теперь уже философско-религиоведческого, а не «православного» — «модернизма», склоняясь (в лучшем случае), к *неоклассической* парадигме, (т.е. к реставрации классики на новом витке эволюционной спирали). Однако, в свете распространения в современной зарубежной гуманитаристике авторитета акторно-сетевой теории Брюно Латура и его единомышленников, сбрасывать со счетов *постнеклассическую* парадигму «post-post-мо» было бы опрометчиво. «Маятник» постсоветской истории «качнулся», —

и то, что М. П. Новиков в 1979 г. квалифицировал как «тупики православного модернизма» и теологические попытки их преодоления (имеются в виду антропологическая концепция В. Ф. Войно-Ясенецкого, «эсхатологическое христианство», «мистификация науки», клерикализация духовной культуры и т.п. [М. П. Новиков, 1979, с. 76, 94, 107]), давно стало мейнстримом нынешних российских реалий (всем памятны события вокруг открытия 15 октября 2012 г. кафедры теологии в МИФИ; скандального досрочного закрытия выставок «Осторожно, религия!» 18 января 2003 г. и картин Евгении Мальцевой «Духовная брань» 05 октября 2012 г., августовские «молитвенные стояния» против показа фильма «Матильда» 2017 г. и проч.).

Вполне возможно, что отечественное религиоведение в конкурентной борьбе за лидерство в профильном вузовском образовании проиграет теологии, ставшей ВАКовской дисциплиной¹, и сохранится как академический реликт, занимающийся чем-то настолько экзотическим, что не будет укладываться в русло мейнстрима «Православие и современность». И религиоведению, в целях сохранения (само)идентичности, придется мигрировать на новую эпистемологическую платформу. Ею как раз может оказаться «post-post-mo».

Но есть ли альтернативы? Одной из них нам видится последовательная и планомерная сциентизация религиоведения в пост-позитивистском (или даже в более жестком неопозитивистском) ключе. По аналогии со словом «post-post-mo» этот процесс можно было бы условно обозначить «post-post-po» (что и было вынесено нами в название). Некоторые религиоведческие дисциплины (такие как история религии, социология религии, религиовед-

¹ Как известно, паспорт специальности 26.00.01 включил в себя — и таким образом продублировал — практически всю религиоведческую проблематику, но, несмотря на это, был одобрен Президиумом ВАК 25.09.2015.

ческая антропология) достаточно строго отвечают критериям научности, выработанным западноевропейскими неопозитивистами в первой трети XX в. В отношении других (философии религии, феноменологии религии, психологии религии) — все еще наличествуют неустранимые сомнения, восходящие еще к методологическим установкам Венского кружка логического позитивизма 20-х – 30-х гг. прошлого века. В комплексе религиозоведческих дисциплин целесообразно постепенно увеличивать «удельный вес» тех из них, которые отвечают критериям научности, включая в состав религиоведения новые дисциплины, построенные на платформе сциентизма, такие как география религии, семиотика религии и проч.

Российским религиоведам, на наш взгляд, следовало бы внимательнее присмотреться к базисным тезисам участников Венского кружка, отраженным, например, в декларации Рудольфа Карнапа и Отто Нейрата «Научное миропонимание. Венский кружок» (1929) и в программных статьях журнала «Erkenntnis» 30-х гг. XX в., критически их переосмыслить и по возможности рецепировать. К примеру, признание «*полезных фикций*» [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 160–161] сняло бы вопрос об онтологическом статусе некоторых элементов области значений (референтов/денотатов/десигнатов) религиоведческой терминологии, заимствованной философией и феноменологией религии у философии и философского теизма. Это во-первых.

Во-вторых, отказ философии, в том числе философии религии, от *претензий на научность* пошел бы на пользу самой философии² (Ханс Рейхенбах признавал философию как науку

² Позволим себе пространную цитату: «Теперь, подводя итоги, мы выяснили сущность нового научного миропонимания в противовес традиционной философии: новое научное миропонимание не выдвигает собственных “философских предложений”, а только проясняет предложения, точнее, предложения эмпирической науки... Некоторые представители научного миропонимания,

только в смысле «рабочей программы», логического алгоритма проверки предложений эмпирической науки на непротиворечивость и ясность. Мориц Шлик был еще более категоричен: «Совокупность наук, включая высказывания повседневной жизни, есть система знания. Не существует за ее пределами какой-то особой области “философских” истин, философия не является системой предложений, не является наукой [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 96, 101, 213]).

В-третьих, строгим смыслом наполнилось бы методологическое требование *демонстрации* доказательственной базы (как предъявления свидетельства: «Необходимо четко показать») и результатов исследования как способов проверки в ходе опыта или эксперимента, к чему призывали Мориц Шлик, Рудольф Карнап, Эдгар Цильзель [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 102, 113, 205, 288].

В-четвертых, была бы реабилитирована эвристическая полезность «пустых понятий», «пустых высказываний» не для науки, но для *философии-как-ненауки* [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 244, 252], т.е. как элементов языка описания, как категорий анализа, а не практики.

Интересны смычки постпозитивизма и постмодернизма. Одна из них, возникшая благодаря влиянию структурализма Женевской лингвистической школы (Фердинанда де Соссюра) и Копенгагенского лингвистического кружка (Виго Брэндаля) на Романа Якобсона и Шарля Балли, и опосредованно через них — на

стремясь подчеркнуть свое противостояние систематической философии, вообще больше не хотят употреблять слово “философия” в своих работах. Как ни называть такие исследования, в любом случае ясно следующее: не существует никакой философии как основополагающей или универсальной науки наряду или над различными областями опытной науки...» [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 73].

«постструктуралиста» Ролана Барта, очевидна. Это активный поиск «нулей»: (а) «нулевой ступени» теории типов свойств Бертрана Рассела и Р. Карнапа³; (б) «нулевой степени письма» Р. Барта; (в) «нулевого знака» Р. Якобсона и Ш. Балли; (г) «нулевой степени» В. Брэндала [см. библиогр. на рус. яз. в: *А. А. Бурнашева, И. П. Давыдов, 2016, с. 14–20*]. То есть, можно наблюдать определенную линию преемственности концептов «post-mo» и «post-po», непреодолимой границы самими участниками проведено не было.

Поскольку магистральная тема данной конференции подразумевает обращение к творческому наследию М. П. Новикова, иллюстрацией к вышесказанному может служить функциональный анализ. М. П. Новиков планомерно не занимался экспликацией функций религии, однако пользовался наработками своих сослуживцев, принимал их точку зрения, солидаризуясь с марксистско-ленинской идеологией и акцентируя внимание на иллюзорно-компенсаторной функции религии⁴. Нам же неоднократно приходилось писать о функциях религии [см., напр.: *А. А. Бурнашева, И. П. Давыдов, 2016, с. 47–59*], поэтому *функциональная логика* Р. Карнапа, необходимая ему для выведения математически безупречных понятий, не могла нас не заинтересовать [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 226].

³ «...все понятия о свойствах и отношениях распределяются по “типам”. <...> Здесь нужно различать: “индивиды”, т.е. предметы, не являющиеся свойствами; свойства индивидов (первая ступень); свойства свойств...» [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 112].

⁴ Об этом ярко свидетельствует следующая цитата: «Это обстоятельство еще раз напоминает о необходимости углубленного исследования социальной природы религии, реакционной сущности тех *социальных функций* [везде курсив наш. — И. Д.], которые она выполняла и выполняет, того вреда, который религиозная идеология приносит человеку, будучи *иллюзорным исполнением действительности*, чуждым интересам трудящихся масс» [М. П. Новиков, 1979, с. 156].

Как известно, Б. Рассел и Р. Карнап свойства предметов обозначали одноместными функциями, многоместные же функции ими были зарезервированы для отношений (областью значений функций и способами выхода из порочного круга взаимопредопределения общей формы и области значений профессионально занимался в Венском кружке Феликс Кауфманн). Функции — и те, и другие, могли быть как осмысленными, так и бессмысленными. Примером последнего случая является парадокс, когда «...о некотором свойстве нельзя осмысленно сказать, что оно принадлежит или не принадлежит самому себе» [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 230]. Резюмируя, можно утверждать, что постпозитивистский подход к функциональному анализу может быть успешно применен в методологии современного религиоведения, т.к. совершенно ничему не противоречит, наоборот, придает понятию «функция» необходимую научную строгость: если одноместная функция — это свойство предмета, то одноместная функция религии — это свойство религии, а область значений всех одноместных функций религии должна охватывать все признаки религии, позволяя родовидовую дифференциацию заменять или же верифицировать структурно-функциональной (о *структурах* участники Венского кружка, Р. Карнап в частности, также высказывались и отзывались вполне конструктивно [Журнал «Erkenntnis», 2006, с. 88–89, 191]).

Выводы:

1. Следует различать сциентистские и не-сциентистские религиоведческие дисциплины. В условиях конкуренции с теологией не-сциентистские религиоведческие дисциплины имеют гораздо меньше шансов на сохранение своей самобытности и (само)идентичности, нежели сциентистские, в силу того, что только сциентистские дисциплины отвечают большинству кри-

териев научности, выдвинутых позитивизмом (всех трех «волн»). При этом ситуацию демаркации науки и *не-науки* в неопозитивистском и (в менее жестком) постпозитивистском понимании можно обозначить условным термином «post-po» по аналогии с «post-mo».

2. Формализованные методы анализа, предложенные Венским кружком еще в первой трети XX в., могут успешно применяться такими сциентистскими религиоведческими дисциплинами как, например, социология религии, религиоведческая социальная антропология, семиотика религии и др., что было показано на примере функционального анализа. Рецепция строго научных методов современным отечественным религиоведением может быть квалифицирована как этап «post-post-po».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бурнашева А. А., Давыдов И. П., Замлелова С. Г., Лебедев В. Ю., Осипова О. В., Прилуцкий А. М., Фадеев И. А. MAGNUM IGNOTUM: История понятий. (К 10-летию со дня кончины Райнхарта Козеллека) / Под общ. ред. И. П. Давыдова. М., 2016.

2. Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное / Перев. с немец. А. Л. Никифорова. Под ред. О. А. Назаровой. М., 2006.

3. Новиков М. П. Тупики православного модернизма: (Критический анализ богословия XX века). М., 1979.

I. P. Davydov. «Post-Post-Po» Religious Studies

In the article, the author touches upon the problem of the Russian Religious Studies' further evolution. Applying the paradigmatic approach, he outlines two development directions, scientific (strictly scientific) and non-scientific (i.e. philosophical-metaphysical). If Re-

ligious Studies are to follow the scientific path of development to strictly distinguish between Science and Religion (Theology), they will face the need for selfidentification in the context of «epistemological pluralism». Non-scientistic Religious Studies (philosophy and phenomenology of religion, for instance) are capable of successful integration into both *nonclassical* and *postclassical* paradigms, while scientific Religious Studies (history and sociology of religion), will have to choose between *classical* and *neoclassical* paradigms. In this connection, the author, using the example of the Vienna Circle's methodology, poses the question of the expediency of reception of the postpositivist methodology by modern Russian Religious Studies.

Keywords: paradigm, philosophy of science, epistemology, Religious Studies, postmodernism, postpositivism, scientism, Actor-network theory, methodology of science.

*Дамте Д. С.**

ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ А. И. ЯРОЦКОГО¹

В статье раскрывается вклад известного русского физиолога и терапевта А. И. Яроцкого в разработку основных проблем психологии религии. Мы показываем значение идей ученого для разработки понятий религиозного чувства и религиозной веры и проводим параллели с некоторыми зарубежными психологами и философами.

Ключевые слова: Психология религии, религиозная вера, религиозное чувство, обращение, история психологии религии в России, А. И. Яроцкий.

Дореволюционный период² развития отечественной психологии религии характеризуется значительным разнообразием направлений и подходов. Последнее обусловлено прежде всего бурным развитием философии, психологии и психиатрии, медицины,

* *Дамте Давид Соломонович* — кандидат философских наук, научный редактор издательства «Академический Проект» (Москва).
E-mail: damte_d@mail.ru

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 16-03-00799 «Психология религии в России: XIX – начало XXI века».

² Говоря здесь о дореволюционном этапе развития отечественной психологии религии, мы имеем в виду период, нижней границей которого выступают 1860-е гг., а верхней — 1917 г.

антропологии и этнографии. Эти науки оказываются тесно связанными между собой. Целый ряд ученых работают на стыке разных областей знания, разрабатывая оригинальные подходы, позволяющие глубже взглянуть на человека. При этом они не обходят вниманием проблемы религиозного сознания и веры, раскрывая новые стороны этих явлений. Один из примеров такого сочетания в психологии религии дает известный русский врач, физиолог и психиатр Александр Иванович Яроцкий (1866–1944), наследие которого до сих пор остается малоизученным.

Небольшой экскурс в его биографию поможет нам лучше понять истоки его концепции.

А. И. Яроцкий родился в Санкт-Петербурге в семье чиновника. В 1886 г. он поступил в императорскую Военно-медицинскую академию, которую с отличием закончил в 1889 г. В начале 1890-х гг. работает земским врачом в Тверской губернии и в Херсонском уезде. В 1891 г. и в 1894 г. стажировался за границей (в институте Пастера, в клинике Шарко и в клинике Гюнтера и Лазаруса). В 1894 г. Яроцкий стал врачом Обуховской городской больницы. В 1898 г. защитил докторскую диссертацию «Об изменениях величины и строения клеток поджелудочной железы при некоторых видах голодания». В 1899 г. стал ассистентом клиники Женского медицинского института. В 1901–1902 гг. работал у И. И. Мечникова в Париже. С 1904 по 1918 гг. А. И. Яроцкий был профессором госпитальной, а затем факультетской терапевтической клиники Юрьевского университета. С 1919 по 1924 гг. — профессор терапии Крымского университета, а с 1924 по 1930 гг. — профессор терапии 1-го МГУ. А. И. Яроцкому принадлежит около 100 научных работ по вопросам клиники внутренних болезней [См. содержательную характеристику его вклада в развитие отечественной медицины: *Н. П. Разумов*, 1930, с. 837–839; *А. В. Литвинов*, 2001, с. 87–90]. Обладая широкими познаниями в самых

разных областях, А. И. Яроцкий не обошел вниманием проблемы философии, морали и религии. Результатом его размышлений стали две работы — «Идеализм как физиологический фактор» и «Ценность религии с биологической точки зрения».

Основная идея Яроцкого заключается в том, что мировоззрение человека оказывает влияние на его физическое состояние, а потому идеалистический подъем чувств, нравственное пере рождение, затрагивающее глубинные основания человеческой личности или пробуждение религиозных чувств [А. И. Яроцкий, 1908, С. 105, 145] могут значительно ускорить процесс лечения больного или, во всяком случае, окажут полезное действие. Соответственно одну из важных задач врача он видит в том, чтобы содействовать пробуждению духовных сил больного, не ограничиваясь набором определенных медицинских рекомендаций [А. И. Яроцкий, 1908, с. 51, 84–85, 106–110, 168–169, 184–185, 216–217]. Человек, питающийся энергией душевного подъема, легче переносит тяготы жизни. Врач должен уметь раскрыть эту («идеальную») сторону жизни больного, настроить его, пробудить в нем волю к жизни. Свой метод лечения ученый назвал аретотерапией [А. И. Яроцкий, 1908, с. 148]. Современные исследователи отмечают, что «А. И. Яроцкий является основоположником широкого применения психотерапевтических методов в лечении соматических заболеваний» [В. И. Цыган, 2005, с. 271].

Для здорового человека естественно стремление к наиболее полному проявлению своего внутреннего потенциала в разных сферах, к претворению в жизнь своих идеалов, вполне возможно, в ходе длительной борьбы. Если человек выбирает такую модель поведения, значит, он полон жизненных сил и энергии. Одним из показателей душевного (и физического) здоровья человека оказывается способность верить, в частности, утверждать своей верой религиозные ценности.

Опираясь на исследования Э. Старбека, А. И. Яроцкий показывает, что пробуждение религиозных чувств и веры часто совпадает по времени с периодом интенсивного духовного и физического созревания человека, «с расцветом вообще жизненных функций организма» и знаменует собой «начало проявления деятельности высших отделов нервной системы» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 12]. Период наибольшего духовного и физического роста приходятся примерно на одно и то же время. С точки зрения физиологии, при религиозном обращении задействуются нервные пути, соединяющие разъединенные до этого центры психической деятельности. «Нервные пути для этой цели существовали уже в организме, но они не функционировали, а тут они сразу начинают работать. Когда в нервной системе начинает функционировать... аппарат, заложенный в ней уже с рождения, но бездействовавший до того, сознания не может воспринять это иначе, как в форме интенсивного ощущения новой Силы, которая начала действовать в этом субъекте» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 8–9]. Так совершается переход к большей глубине и полноте человеческой личности. По Яроцкому, такой переход имеет естественный характер и является результатом внутренней жизни индивидуума. В этом случае проявления религиозной жизни и физиологические явления роста и развития в равной мере относятся к сфере проявлений душевной жизни.

Анализируя подходы философов (Ф. Д. Шлейермахера, Ф. Ницше, Л. Фейербаха, А. И. Введенского, П. П. Соколова) к феномену веры, Яроцкий в итоге останавливается на идее о том, что в основании религии лежит стремление к утверждению высших ценностей, которую подробно разработал Г. Геффдинг [Г. Геффдинг, 1903, с. 238, 253. См. также: Д. С. Дамте, 2015, с. 12–17]. Соответствующий этому психологический про-

цесс он называет религиозной верой. Психолог дает расширительное определение веры: «Вера есть глубокое, интенсивное убеждение в правильности известных положений, которые или в данный момент, или вообще не могут быть обоснованы логическим путем» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 20]. Как можно видеть, под эту дефиницию хорошо подходят и различные виды нерелигиозной веры (практической, научной). Каждый из них имеет в своем основании известные идеалы, которые придают человеку силы, помогающие воплощать их в жизнь.

Вера активна, она заставляет «человека интенсивно воздействовать на окружающее. Но последнее возможно только тогда, когда у человека есть запас сил, который под влиянием известных образов и идей может быть освобожден, проявлен. А такой запас сил мы можем ожидать встретить вообще у человека здорового, полного жизненных сил» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 55]. Яроцкий раскрывает позитивную роль веры в широком смысле на примере ученого и общественного деятеля. С другой стороны, пробуждение религиозной веры способно затронуть самые глубокие основания жизни личности и привести к ее возрождению. Открыть в человеке способность верить — такова, по Яроцкому, одна из главных задач врача, придерживающегося принципов аретотерапии.

В ходе истории вера принимает самые разные формы в зависимости от места, времени, условий жизни, уровня умственной культуры и особенностей психологических типов конкретных людей. Соответственно в современном обществе мы можем встретить характерное разнообразие религиозных точек зрения. Ученый замечает: «как бы нелепы и нерациональны нам ни казались некоторые отдельные проявления религиозного чувства, непосредственная борьба с ними не может обещать многого. Они яв-

ляются необходимыми проявлениями стремления к цельности душевной жизни, и чтобы уничтожить их, необходимо изменить те элементы, из которых они сложились» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 51]. Особенности религиозных воззрений во многом определяются условиями жизни людей. Однако при всей изменчивости внешних проявлений существо веры не меняется: она всегда есть убеждение, психический процесс, который порождает определенные настроения и дает импульс практическим действиям.

В итоге Яроцкий приходит к следующему определению: «Вера есть выражение силы жизненных процессов, избытка жизненных сил, жизнеспособности организма» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 57]. При таком подходе вера и, в частности, религиозная вера рассматриваются как одно из проявлений душевной жизни, как маркеры здоровья или болезни (причем не только душевной, но и физической) человека. Отсюда также следует, что с развитием наук вера никуда не исчезнет. Напротив, утверждает Яроцкий, «по мере того, как условия общественной жизни будут более благоприятствовать процветанию и росту личности, человек будет обладать тем более яркой и сильной способностью верить» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 56].

Яроцкий критически относится к попыткам некоторых философов (например, Конта и Геккеля) создать некую новую религию. Человечество, разум, прогресс есть отвлеченные понятия и вера может удовлетворяться ими лишь до определенной степени. Объектом веры в современную эпоху по-прежнему может быть богатство душевных сил и возможностей развития, заложенных в каждом индивидууме. «Человек, который верит, что в окружающих его людях есть множество душевных сокровищ, которые нужно уметь найти и которые нужно уметь заставить проявиться, будет с тщательным вниманием всматриваться

в окружающих людей и найдет в них много ценного в общественном отношении, что осталось бы скрытым для безразличного и невнимательного глаза. С другой стороны, такая вера является побудителем для ее носителя к воздействию на окружающее и при этом, несомненно, его деятельность будет значительно продуктивнее, чем у человека, безразлично или с недоверием относящегося к окружающим людям» [А. И. Яроцкий, 1915, с. 67]. Признание и уважение другого приводит человека к утверждению самого себя.

Подход Яроцкого к проблемам психологии религии можно в целом охарактеризовать как биологический [см. об этом: Т. Флурнуа, 1913, с. 15–16], поскольку происхождение и развитие религиозных чувств и веры для него связаны с некоторыми физиологическими изменениями и развитием высших психических функций человека. С другой стороны, он вводит в свой анализ элементы социокультурного и философского анализа, например, когда говорит о факторах, оказывающих воздействие на изменение религиозного сознания. В истории отечественной психологии религии это был один из первых опытов сочетания этих подходов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Геффдинг Г.* Философия религии / Пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. СПб., 1903.

2. *Дамте Д. С.* Проблема религиозного чувства в философии Р. Эйкена и Г. Геффдинга // Становление классического зарубежного теоретического религиоведения в XIX – первой половине XX века: Сборник материалов научной конференции с международным участием. М., 2015.

3. *Литвинов А. В.* А. И. Яроцкий (1866–1944) и его роль в становлении и развитии отечественной терапевтической школы (к 135-летию со дня рождения) // Вестник Смоленской государственной медицинской академии. 2001. № 2. С. 87–90.
4. *Разумов Н. П.* Профессор Александр Иванович Яроцкий (к 40-летию научной и врачебной деятельности) // Клиническая медицина. 1930. Т. VIII. № 15–16. С. 837–839.
5. *Флурнуа Т.* Принципы религиозной психологии. Киев, 1913.
6. *Цыган В. И.* А. И. Яроцкий: на пороге великих открытий в физиологии. СПб., 2005.
7. *Яроцкий А. И.* Идеализм как физиологический фактор. Юрьев, 1908.
8. *Яроцкий А. И.* Ценность религии с биологической точки зрения. Юрьев, 1915.

D. S. Damte. Problems of Psychology of Religion in the Works of A. I. Yarotsky

The article reveals the contribution of the famous Russian physiologist and physician, A. I. Yarotsky in the development of the basic problems of psychology of religion. We show the value of the ideas of the scientist to develop the concepts of religious feelings and religious beliefs and draw parallels with some foreign psychologists and philosophers.

Keywords: Psychology of religion, religious faith, religious feeling, religious conversion, history of psychology of religion in Russia, A. I. Yarotsky.

*Девятова С. В.**

СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМАТИКИ «ХРИСТИАНСТВО И НАУКА»

Цель данной статьи заключается в рассмотрении одной из важнейших тенденций в современном христианском богословии — активизации его интереса к науке. Она проявляется в осуществлении сравнительного методологического анализа христианства и науки, в анализе проблем, связанных с развитием определенных направлений научных исследований, с негативными последствиями применения научных достижений по отношению к природе и человеку. В этой связи в христианском богословии разрабатываются различные концепции, направленные на реализацию взаимодействия христианства и науки, целью которого является формирование целостного мировоззрения, гуманизация как научной деятельности, так и общества в целом.

Ключевые слова: христианство, богословие, наука, философия, методология, личность, природа, мир.

Одной из наиболее важных, четко выраженных и интересных тенденций, характерных для современного христианского богословия является проявление его представителями огромного интереса к проблематике, связанной с развитием науки. Сама по

* *Девятова Светлана Владимировна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: welt1936@yandex.ru

себе тема «Христианство и наука» имеет почти двухтысячелетнюю историю, т.е. начала она обсуждаться почти со времени возникновения христианства. Однако именно в последнее столетие она приобрела особую актуальность и интенсивность исследований богословов в этой области существенно повысилась, придав ей, по сути, новый статус. Это обусловлено целым рядом обстоятельств, связанных как с беспрецедентным развитием научного познания, радикально изменившим наши представления о мире, так и с внедрением науки буквально во все сферы общественной жизни, что вызвало кардинальные преобразования в ее стиле.

Если говорить в самом общем смысле, то в деятельности богословов, занимающихся проблематикой «Христианство и наука» можно выделить два основных направления: мировоззренческо-методологическое и гуманистическое. В рамках первого осуществляются разнообразные попытки согласования естественнонаучных и христианских представлений о возникновении, развитии, сущности мироздания. Здесь следует отметить, что особенностью современного подхода к этим вопросам является синтетический принцип, допускающий объединение как известных установок «Верить, чтобы знать» и «Знать, чтобы верить», так и доктрины творения и концепции Большого взрыва, синтетической теории эволюции и т.п. Современное богословие демонстрирует готовность и способность к модернизации ряда традиционных христианских представлений, имеющих мировоззренческое значение. В частности, современными богословами разрабатываются различные концепции Творца и творения, в которых учитываются достижения науки, представляющие сегодня мир как целостную, взаимосвязанную, эволюционирующую систему, развивающуюся посредством сложной комбинации случая и закона.

Особенности процесса развития науки давно привлекали к себе внимание многих мыслителей. С XIX в. история и философия науки стала превращаться в самостоятельную дисциплину. Специфика современных научных, и прежде всего естественно-научных исследований, обусловила возникновение множества принципиальных философско-методологических проблем, связанных с пониманием не только характера развития науки, но и того, какое знание и знание о чем дает нам наука.

Сегодня активно обсуждаются вопросы о том, насколько объективны и достоверны современные научные знания. Такого рода вопросы имеют существенное значение и представляют большой интерес и для богословов. Ведь науку долгое время противопоставляли религии как объективную — субъективной, как рациональную — иррациональной. Однако сегодня есть все основания для пересмотра этой установки. И богословы наряду с философами проводят философско-методологический анализ как науки, так и религии. Этот анализ демонстрирует неправомерность абсолютизации объективности, рациональности науки и субъективности, эмоциональности религии. Бесспорно, наука более объективна, чем религия, в которой личностная компонента чрезвычайно существенна, ибо одна из ее важнейших задач — преобразование личности. Но некорректно сводить религию только к субъективному, т.к. есть религиозная община, коллективный религиозный опыт, выдержавшая испытание временем религиозная традиция. В свою очередь, очевидно, что на самых разных этапах развития науки существенную роль в ней играют интуиция, творческое воображение, глубокие внутренние переживания ученого. Несвободна наука и от элементов субъективизма.

Как известно в современной науке произошел пересмотр статуса независимого объективного исследователя, вызванный развитием квантовой физики, в которой наблюдатель неотделим от объекта наблюдения. Данные, которыми оперируют и ученые, и богословы являются теоретически нагруженными, а их интерпретация находится в непосредственной зависимости от принимаемой членом научного или религиозного сообщества парадигмы и от социокультурного контекста. И научные, и богословские концепции, хотя и в разной степени, требуют эмпирического подтверждения. И ученые, и богословы сталкиваются в своей деятельности с феноменами, не поддающимися наблюдению, и используют при их описании и объяснении концептуальные конструкции, метафоры и аналогии. И наука, и христианство демонстрируют способность значительно корректироваться в ходе историко-культурного и своего собственного развития. Таким образом, есть основания считать, что наука и христианство в методологическом отношении значительно ближе друг к другу, чем было принято считать прежде. Понимание этого, с точки зрения богословов, позволит преодолеть сложившееся в общественном мнении представление о полной противоположности христианства и науки.

Другое направление концентрируется на осмыслении реальных и возможных последствий применения различных научно-технических достижений, на разработке возможных путей предотвращения их разрушительных воздействий на человека и окружающий мир. В этой связи обращается внимание на беспрецедентно возросшее давление человека на природу, вызывающее в ней необратимые изменения, на исследования в области репродуктивных технологий, на связанные с развитием информационных технологий опасности подмены реальной жизни виртуальной и т.п.

Здесь прежде всего обосновывается принципиальная неправомерность разделения сфер компетенции науки и христианства по традиционному принципу: проблема человека, его духовного становления и спасения — область религии, исследование природы — область науки. Есть немало аргументов, доказывающих и неосуществимость, и порочность такой стратегии. Наиболее очевидными из них являются следующие установки.

Мы сегодня понимаем мир как целостную, взаимосвязанную систему. Поэтому очевидно, что, разделяя мироздание на мир человека и мир природы, мы тем самым разрываем, а значит, разрушаем единую сеть бытия. Человек — часть природы, не только индивидуум, но и существо биосоциальное. Личность человека, его внутренний мир формируется и функционирует под значительным воздействием биологических и социальных факторов.

Акцентирование внимания прежде всего на доктрине искупления, безусловно имеющей важнейшее значение для человека, сугубо личностный подход, по сути, выводят из сферы богословского осмысления проблемы и природы как таковой и отношения к ней как Бога, так и человека. У нас нет никаких оснований брать на себя смелость ограничивать деятельность Бога только рамками человека, и не допускать распространения ее на все мироздание. Однако, если природа может адекватно познаваться исключительно научным путем, это означает, что Бог не играет в ней сколько-нибудь существенной роли. Тем самым Бог, Дух, духовное, по сути, выводятся из природной реальности. Кроме того, при таком подходе и природа теряет свой духовный смысл и рассматривается лишь как не имеющее самостоятельного значения поле для деятельности человека. А человек воспринимается отдельно от природы, как стоящий над ней ее властелин. Теология в этом случае отказывается от участия в познании и ос-

воени бездуховного мира и сводит свой предмет к проблематике «Бог и человек», обсуждаемой в контексте и рамках церковной догматики.

Подобный подход лишает нас ощущения целостности бытия, перспектив его обретения и надежды на спасение этого целого. Взятая самая по себе, объявленная бездуховной, природа не нуждается в спасении и в этом отношении не будет интересовать ни ученых (поскольку проблема спасения не является предметом их деятельности), ни богословов (поскольку не касается проблемы спасения души, личности). Отсутствие целостного представления о мире для науки неминуемо сопровождается, по крайней мере, минимизацией ее гуманистической направленности. Не менее значительны негативные последствия такого подхода и для богословия. Коль скоро Бог и спасение отделяются от целого, то адекватное их восприятие становится в принципе невозможным. А вера не раскроется во всей своей полноте, будучи замкнутой на внутренний мир человека, каким бы богатым этот мир ни был.

На современного человека обрушен гигантский поток информации. Но ни ученых, ни богословов не удовлетворяет просто совокупность, пусть даже и истинных, но разрозненных сведений. Они, как и все остальные люди, нуждаются в ее осмыслении и в сформированных на основе этого осмысления целостном мировоззрении и подлинно гуманистическом отношении к человеку и миру. Очевидно, что решение этой проблемы — дело чрезвычайно сложное, и все же, по мнению богословов, оно может быть осуществлено на пути взаимодействия христианства и науки. Методологической основой этого взаимодействия является наличие как сходных, так и специфических их характеристик, которые обуславливают его возможность и необходимость. А содержательной основой можно считать точки соприкосновения,

«пограничные вопросы», вызванные развитием науки, но не получающие в рамках ее подходов и методов должного решения. Такими являются, например, этические проблемы использования достижения науки, объяснение оснований универсума, сочетающего в себе действие и закона, и случая, гармоничного, способного к прогрессивному развитию.

Очевидно, например, что в силу специфики науки, изучение ею человека (чрезвычайно значимое и полезное) принципиально не отличается от изучения любого другого объекта. Но именно богословие обращает внимание на индивидуальность человека, рассматривая его как личность, чья душа нуждается в спасении. При этом мы сегодня ясно понимаем, что именно от деятельности человека зависит будущее мира. Помочь человеку обрести спасение, предотвратить катастрофу христианство считает своей важнейшей задачей. Поэтому его волнует не только душа ученого, но и то, как и во имя чего осуществляется постижение и освоение мира. Мы должны ясно понимать, что человек, будучи частью природы, спасается не независимо от мира, а с миром. Неконтролируемое развитие и применение научных знаний и технологий может не только прекратить человеческое существование, но и лишит мироздание целостности. Эта проблема является сегодня крайне актуальной. Именно стремление избежать катастрофы и обрести спасение должно сегодня стать мотивом действий людей. Поэтому очевидно, что и познание мира, и пути его постижения и освоения имеют принципиально важное значение для богословия, которое через Божественное Откровение стремится помочь человеку в самопознании, в постижении природы и места человека в ней, в осознании возможных перспектив бытия. Именно многообразная, но ответственная, регламентированная моральными нормами деятельность людей может стать

основанием для будущего спасения. Поэтому, по мнению христианских мыслителей, христианство и наука вместе должны стать авангардом в борьбе за спасение.

Вместе с тем, необходимо не только помнить, но и акцентировать внимание на том, что современная наука во всех отношениях — интеллектуальном и материальном, содержательном и финансовом — теснейшим образом связана с обществом. Современный ученый — член и научного коллектива, и социума. И важнейшей задачей является построение такого общества, которое бы могло эффективно контролировать направление развития науки и адекватно использовать ее достижения. Это, в свою очередь, немисливо, без подлинно гуманистических ориентиров и ценностей, в формировании и утверждении которых, по мнению богословов, может значительную помощь оказать христианство.

S. V. Devyatova. Modern Aspects of Problems of Christianity and Science

The aim of this article is to consider one of the most important tendencies in modern Christian theology — an increase of its interest to science. It manifests in realization of a comparative methodological analysis of Christianity and science, in analysis of problems connected with development of certain directions of scientific researches, with negative consequences of application of scientific achievements to Nature and human being. In this connection in Christian theology are elaborated different ideas devoted to realization of interaction of Christianity and science which purpose are formation of an accurate integrated worldview, humanization both of scientific activity and of society.

Keywords: Christianity, theology, science, philosophy, methodology, person, nature, world.

*Костылев П. Н.**

ДМИТРИЙ ГРИГОРЬЕВИЧ КОНОВАЛОВ (1876–1947): МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ¹

Цель статьи — представить материалы к биографии одного из первых исследователей религии в Московском университете — Д. Г. Коновалова, показать исторические контексты его научной деятельности, определить его место в истории отечественного религиоведения.

Ключевые слова: история религиоведения, отечественное религиоведение, Московский университет, Д. Г. Коновалов

Психолог религии, специалист в области религиозного сектанства Дмитрий Григорьевич Коновалов родился в семье крестьян в местечке Кричива Чериковского уезда Могилевской губернии 4 октября 1876 г. В 1897 г. он поступает в Могилевскую духовную семинарию и в 1901 г. успешно оканчивает ее; как 1-й магистрант LVI курса Д. Г. Коновалов был оставлен профессорским стипендиатом. В 1902 г. он стал доцентом по кафедре греческого языка Московской духовной академии, с 1907 г. вел в Академии также занятия по французскому языку.

* *Костылев Павел Николаевич* — старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: relig@yandex.ru

¹ Работа выполнена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Психология религии в России: XIX – начало XXI века», грант №16-03-00799.

Д. Г. Коновалов исследовал феномен сектантства как по отечественной, так и по иностранной литературе, работал в архивах окружных судов и духовных консисторий. Стремление как можно более глубоко исследовать явления религиозного экстаза привели его к поступлению на медицинский факультет Московского университета и к занятиям в нервной и психиатрической клиниках. В 1904 г. в Московской духовной академии был поднят вопрос об открытии особой кафедры сектоведения; Д. Г. Коновалов представил проект кафедры [см. Журнал заседания Московской духовной академии, 1904, с. 359–368; Дмитрий Григорьевич Коновалов, web] и был рекомендован на замещение должности ее заведующего, однако кандидатура его не была утверждена Святейшим Синодом. Возможно, дело было в отсутствии диссертации по теме, и Д. Г. Коновалов такую диссертацию к 1908 г. написал.

Центральным событием профессиональной жизни Д. Г. Коновалова, таким образом, становится его магистерская диссертация, написанная на тему «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве» [см. *Д. Г. Коновалов*, 1908] и представленная к защите в Московской Духовной академии 24 октября 1908 г. Материалы магистерского диспута и речь Д. Г. Коновалова, как и части диссертации, выходили в «Богословском вестнике» за 1908–1909 гг. и были изданы отдельными оттисками [см. *Магистерский диспут...*, 1909; *Д. Г. Коновалов*, 1909].

Своей задачей диссертант видел описание религиозного экстаза, выяснение его природы и раскрытие его значения в истории русского мистического сектантства, соответственно задаче диссертация имела три части [см. *Д. Г. Коновалов*, 1908, с. III–VI], первая из которых («Картина сектантского экстаза») и была напечатана. При осмыслении темы автор открыто использовал

сравнительный метод: «обзор явлений сектантского экстаза сопровождается многочисленными параллелями, главным образом, из истории религиозного экстаза у разных народов... Применяя в этом случае сравнительный метод... я имею в виду создать возможно более широкое и прочное основание для своих выводов относительно природы и значения сектантского религиозного экстаза» [Д. Г. Коновалов, 1908, с. VIII].

Описывая физические проявления религиозного экстаза в их последовательном развитии, Д. Г. Коновалов выстраивает трехчастную структуру, динамически описывающую этот предмет:

1. Период возбуждения органических функций, включающий, в свою очередь, четыре фазы: возбуждение кровеносной системы (изменение сердечного ритма, перемена цвета лица, изменения выражения глаз, мимики, ощущения теплоты, жара или холода), возбуждение секреторной функции (пот, пена и слезы), возбуждение дыхания (включая смех, спазмы, икоту, фыркание, зевоту, стоны, крики, выкрикивание нечленороздельных и членораздельных звуков, отрывочных слов и фраз) и возбуждение пищеварительного аппарата (трепетание в животе, истерический метеоризм и отрыжка);

2. Период двигательного возбуждения — прежде всего, это произвольные внешние движения, включая общие дрожательные движения (судорожные сотрясения), местные движения (лица, головы, губ, языка, плеч, рук, принятие позы распятия, самоистязания и эротические жесты, потягивание и раскачивание, поклоны и кривлянья, цинические движения таза и ерзанье, вставание, вскакивание и притоптывание) и локомоторные² движения (хождение, бег, прыжки, скаканье, верчение и кружение и, наконец, плясовые движения, включая профессиональные су-

² Связанные с перемещениями в пространстве.

дороги и мускульное бешенство). Раздел завершался дополнением о религиозных плясках и круговращениях в истории христианской церкви;

3. Период возбуждения функции речи — здесь Д. Г. Коновалов выстраивает типологию речевых автоматизмов, разделяя их на автоматическое произнесение непонятных слов (глоссалалию) и автоматическую речь на родном или знакомом языке (приступ экстатического пророчества), сопроводив раздел дополнением касательно особенностей сектантской экстатической речи (глоссолалической и пророческой).

Магистерская диссертация вызвала жаркие дискуссии как на самой процедуре защиты — «диспут затянулся за полночь» [И. Г. Айвазов, 1909, с. 1], — так и после нее. Коллеги по Академии оценили работу как «выдающийся труд» и «научное событие» [Магистерский диспут..., 1909, с. 4] и единогласно присудили автору степень магистра, однако миссионер И. Г. Айвазов (1872–1964) посчитал, что рассмотренное сочинение «не является богословским, а лишь дилетантством в области психиатрии» [И. Г. Айвазов, 1909, с. 2], издав по поводу диссертации Д. Г. Коновалова небольшую брошюру, в которой приводит и некоторые негативные мнения оппонентов о диссертации, заключив, что «диспут произвел впечатление не торжества науки, а какой-то жалкой интриги академического совета против церковной власти» [И. Г. Айвазов, 1909, с. 6] или даже «“Тайная сила” кует железо против православия, да и не только против него, — она ополчилась против всего христианства, находя лакеев среди профессоров... О каком “религиозном экстазе” говорят гг. Коноваловы..., когда их нравственному пониманию доступен только один экстаз, — кувырkanie пред еврейским золотом!...» [И. Г. Айвазов, 1909, с. 6].

Цитируя неназванного миссионера, И. Г. Айвазов пишет: «Диссертация г. Коновалова, бесспорно, будет полезна сектантам, но не миссионерам и священникам... Теперь хлысты, пользуясь диссертацией г. Коновалова, будут защищать и свои пророчества, которые, по мнению г. Коновалова, — то же, что глоссалалия в собраниях первых христиан» [И. Г. Айвазов, 1909, с. 28]. Наконец, Антоний (Храповицкий, 1863–1936), архиеп. Волынский, радикально осудил диссертацию, назвав ее «академическим кощунством» [И. Г. Айвазов, 1909, с. 38], поскольку автор унижил христианство «через уподобление его сектантскому неистовству» [И. Г. Айвазов, 1909, с. 40].

Причиной подобных резко негативных откликов послужили прежде всего разделы, в рамках которых сектантское неистовство, по сути, ставилось в ряд с христианством как таковым — раздел под названием «Религиозные пляски и круговращения в истории христианской церкви, как параллель к сектантским локомоторно-экстатическим телодвижениям» [см. Д. Г. Коновалов, 1908, с. 135–157] включал в себя, помимо прочего, сравнение с религиозными плясками христиан во дни памяти мучеников, кружениями в богослужении православной церкви и т.п. В другом разделе, говоря о параллелях к сектантскому пророчеству, Д. Г. Коновалов упоминает книги Ветхого (1 Цар) и Нового (1 Кор) заветов [см. Д. Г. Коновалов, 1908, с. 222].

В результате поднявшейся общественной дискуссии диссертация была затребована Святейшим Синодом и, по представлению уже упоминавшегося выше Антония (Храповицкого), архиеп. Волынского [см. А. Эткин (21), 1998, с. 63, прим. 5] или, по другим данным, вследствие поданных от лица «годового схода» Русского Монархического общества в Москве 30 октября 1908 г. бумаг [см. А. Эткин (21), 1998, с. 623, прим. 1], ее защита не

была утверждена. В конечном счете 14 августа 1909 г. Д. Г. Коновалов был уволен из МДА за «неправославный» образ мысли [см. *Арсений (Стадницкий)*, 2006, т. 1, с. 576; *Н. Ю. Сухова*, 2009, с. 374].

Д. С. Философов (1872–1940), к примеру, помещает этот эпизод в общий контекст происходящих в русской академической жизни того периода процессов: «...шла чистка преподавательского персонала академии. В Петербургской академии удален профессор церковной истории Н. К. Никольский, затем Бенешевич и Абрамович. Из Московской академии — Коновалов, диссертация которого, одобренная академией, была забракована Синодом. Проф. Тареев находится под сомнением... <...> Мартиролог этот конечно далеко не полный» [*Д. С. Философов*, 2004, с. 370].

Диссертация Д. Г. Коновалова, сочетавшая своеобразную психофизиологию религиозного экстаза с анализом психологии и поэтики экстатических движений, в научном отношении существенно обогнала свое время и закономерно оказалась не понята и почти не использована последующими поколениями исследователей религии. А. Эткин и вовсе ставит его работу в параллель с «Многообразием религиозного опыта» У. Джеймса [*А. Эткин* (20), 1998, с. 102–122]; более подробно о русских рецепциях У. Джеймса пишет К. М. Антонов [см. *К. М. Антонов*, 2015, с. 91–111]. Выступления и статьи Д. Г. Коновалова порой издавались [см. *Д. Г. Коновалов*, 1913; *Д. Г. Коновалов* (11), 1914; *Д. Г. Коновалов* (12), 1914], однако прямого и ясно видимого влияния на историю религии и зарождающееся отечественное религиозоведение он не оказал.

Интересно, что своего рода второе дыхание работа Д. Г. Коновалова обрела в литературных исканиях 1920-х гг: один из основателей футуризма Алексей Кручёных (1886–1968), выводя из русского сектантства новый язык, уже в 1913 г. цитирует хлыста

Шишкова из «Религиозного экстаза...» [см. *А. Крученых*, 1913, с. 27]. Виктор Шкловский (1893–1984), один из основателей русского формализма (ОПОЯЗа), также обращаясь к «Религиозному экстазу...», тремя годами позже выводит «заумный язык» из сектантской глоссалалии: «Религиозный экстаз уже предвещал о появлении новых форм. История литературы состоит в том, что поэты канонизируют и вводят в нее те новые формы, которые уже давно были достоянием общего поэтического языкового мышления» [*В. Шкловский*, 1990, с. 58]. Свои пометы на книге Д. Г. Коновалова ставил и Александр Блок (1880–1921) [Библиотека А. Блока..., 1984, с. 3].

С 1911 г. Д. Г. Коновалов преподавал латинский язык в 1-й Московской гимназии, в 1917 г. восстанавливаясь в должности доцента советом Московской духовной академии, однако без чтения лекций. После революции он становится сначала профессором исторического (или общественно-педагогического) отделения Московского университета (1919), затем — профессором кафедры истории XIX–XX вв. факультета общественных наук (1921–1925), в то же время — действительным членом Научно-исследовательского института социологии при факультете общественных наук.

К этому периоду относится пока что не решенный вопрос: кто преподавал на существовавшей в течение, вероятно, буквально нескольких месяцев или полугода (1919 или 1919–1920 гг.) кафедре истории религии? Пожалуй, только Д. Г. Коновалов подходит едкой характеристике М. Н. Покровского (1868–1932) — «...из бывших профессоров упраздненных духовных академий» [*М. Н. Покровский*, 1922, с. 120].

В 1920–21 гг. в план исторического отделения созданного весной 1919 г. факультета общественных наук еще ставились «десять курсов по истории религии и церковному праву» [История Московского университета, 1955, с. 82]. Одним из них был семи-

нарий Д. Г. Коновалова «Религиозные движения», читаемый им до 1922–1923 г. [Обозрение преподавания..., 1923, с. 33]. Пока мы не обнаружили каких-либо документов о деятельности Д. Г. Коновалова с 1923 по 1934 г., но после этого периода Д. Г. Коновалов окончательно сосредотачивается на преподавании древних языков.

В 1934 г. на литературном факультете Московского института философии, литературы и истории им. Н. Г. Чернышевского (МИФЛИ) была воссоздана кафедра классической филологии (закрытая в 1921 г. в Московском университете). В 1930-х гг. Д. Г. Коновалов преподавал на ней древние языки, на недолгое время став, после семасиолога М. М. Покровского (1868–1942), заведующим кафедрой. С ним же часть кафедры в октябре 1941 г. была эвакуирована в Ашхабад. В 1942 г. на посту заведующего кафедрой его сменил исследователь античной литературы С. И. Радциг (1882–1968). В последние годы занимал должность управляющего домом Центральной комиссии по улучшению быта ученых (ЦеКУБУ). Умер Дмитрий Григорьевич в 1947 г., ныне он похоронен на Ваганьковском кладбище.

Биография Д. Г. Коновалова показывает беспристрастному исследователю истории отечественного религиоведения ту сложную палитру контекстов, в которых мы только и можем говорить об истории всякой гуманитарной науки в нашей стране в XX веке. Случай Д. Г. Коновалова, за счет интеграции методов психологии религии, элементов сравнительно-религиоведческого исследования и предметности русского сектантства вызвавший негодование части академического богословского сообщества и церковной общественности, одновременно показывает нам судьбу любого исследователя, посмеявшегося коснуться внецерковными исследовательскими средствами церковной проблематики, институциональ-

ную специфику истории науки и быструю смену исторических контекстов, в результате которых Д. Г. Коновалов, то увольняемый, то восстанавливаемый в церковных структурах, находит свою стезю в светском учреждении — Московском университете, и смене темы.

И сегодня, пожалуй, в контексте все увеличивающейся степени непонимания касательно размежевания богословского (внутрицерковного), теологического (формально светского) и религиозоведческого (содержательно светского) знания о религии, мы можем ожидать появления новых академических случаев, подобных случаю предмета нашего изучения. Остается надеяться, что в наши дни соответствующие кейсы не смогут получить подобных агрессивных интерпретаций, и исследователи религии смогут спокойно заниматься своим делом — научным исследованием религии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Айвазов И. Г.* К диссертации Д. Г. Коновалова «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве». М., 1909.
2. *Антонов К. М.* Концепция религиозного опыта У. Джеймса в русской религиозной мысли первой трети XX в. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. №5 (2015). С. 91–111.
3. *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник. 1880–1901. М., 2006. Т. 1.
4. Библиотека А. Блока. Описание. Л., 1984.
5. Дмитрий Григорьевич Коновалов. [Электронный ресурс] URL: http://krotov.info/spravki/1_history_bio/19_1890/1876_konovalov.htm (дата обращения: 30.10.2017).

6. Журнал заседания Московской духовной академии, 1904.
7. История Московского университета. М., 1955.
8. *Коновалов Д. Г.* Психология сектантского экстаза: Речь пред защитой магистерской диссертации «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве», произнесенная в публичном заседании Совета Московской духовной академии 24 октября 1908 г. Сергиев Посад, 1909.
9. *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.
10. *Коновалов Д. Г.* Хлыстовство и трезвенничество как религиозные явления: Речь, произнесенная на собрании в Александровской зале Петербургской городской Думы 14 мая 1913 г. М., 1913.
11. *Коновалов Д.* Религиозные движения в России. 2. В. Радаев // Ежемесячный журнал. №3 (1914).
12. *Коновалов Д.* Религиозные движения в России. 1. Секта хлыстов // Ежемесячный журнал. №1 (1914).
13. *Крученых А.* Новые пути слова (язык будущего смерть символизму) // Трое / В. Хлебников, А. Крученых, Е. Гуро; Обл. и рис. К. Малевича. СПб., 1913.
14. Магистерский диспут Д. Г. Коновалова в Московской Духовной Академии (24 октября 1908 года). Сергиев Посад, 1909.
15. Обозрение преподавания факультета общественных наук 1-го М.Г.У. на 1922 / 1923 ак. год. М., 1923.

16. *Покровский М. Н.* Страх страха смерти и производственное значение религии // Под знаменем марксизма. №9–10 (1922). С. 113–124.
17. *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX– начале XX века. М., 2009.
18. *Философов Д. С.* Загадки русской культуры. М., 2004.
19. *Шкловский В.* О поэзии и заумном языке // Он же. Гамбургский счет. Статьи – воспоминания – эссе. М., 1990.
20. *Эткинд А.* Джемс и Коновалов: Многообразие религиозного опыта в свете заката империи // Новое литературное обозрение. №31 (1998). С. 102–122.
21. *Эткинд А.* Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998.

**P. N. Kostylev. Dmitry Grigoryevich Konovalov (1876–1947):
Materials for the Biography**

A purpose of the article is to present the materials for the biography of one of the first religious studies scholars at the Moscow University, D. G. Konovalov, in order to show historical contexts of his scientific activity and to define his place in the history of Russian religious studies.

Keywords: religious studies history, Russian religious studies, Moscow State University, D. G. Konovalov.

*Лещинский А. Н.**

ЦЕРКОВНЫЕ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ В ПРАВОСЛАВИИ (К РЕЗУЛЬТАТАМ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

В статье на основе системного анализа и методологии, принятой в социальной философии и современном религиоведении, исследуются актуальные проблемы единства церкви и вопросы церковных разделений. Большое внимание уделяется исследованию факторов, влияющих на возникновение церковных дифференциаций. Дается авторская типологизация разделений в православии. Для выполнения типолого-классификационной работы изучено все многообразие разделений в России и за рубежом. На основе соответствующих критериев выделяется четыре типа церковных разделений — вселенское православие, параллельные структуры, альтернативное православие и историческое сектантство. Материалы, представленные в статье, могут быть теоретико-методологической основой для дальнейшей научно-исследовательской работы в области изучения эволюции современного православия.

Ключевые слова: методология, православие, типология разделений в православии, Вселенское православие, параллельные структуры, альтернативное православие, историческое сектантство, государственно-конфессиональные отношения.

* *Лещинский Анатолий Николаевич* — доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Казанского федерального университета.
E-mail: anleshinsky@gmail.com

Изучение православия в мире и России автором настоящей публикации началось с середины 60-х гг. ушедшего XX в. К началу 1983 г. мною была подготовлена кандидатская диссертация, защищенная в ЛГПИ им. А. И. Герцена. Первым официальным оппонентом был профессор М. П. Новиков. Помню его пожелания о том, чтобы больше обращать внимание в научной работе на те изменения, которые происходят в религиозной ситуации и в современном православии. Конечно же, всегда вспоминались наставления Михаила Петровича.

По прошествии нескольких лет после этого разговора начались большие перемены в нашем государстве и ряде государств мира, входивших в социалистический лагерь. Меняется в них и религиозная ситуация, связанная, прежде всего с изменениями в государственно-конфессиональных отношениях, то есть их либерализацией. В дополнение к уже собранным мною материалам стали появляться в большом количестве новые фактические данные о происходящих изменениях.

Решительно приступил к их анализу, систематизации и обобщению. Впоследствии некоторые сформулированные положения стали публиковаться в статьях, посвященных конкретным вопросам проблемы. [А. Н. Лещинский, 2006]

С таким феноменом раскола в современном русском православии мне довелось познакомиться на примере Русской православной церкви за границей (РПЦЗ). У ее представителей встретились воззрения экклесиологического, канонического и религиозно-политического содержания, расходящиеся с церковью в Отечестве. Далее, познакомился со старообрядчеством, старостильниками, появившимися у нас из Греции, и с расколом в Македонии. Русская зарубежная церковь, имевшая свою структуру вне Отечества, с 1990-х годов стала принимать в свою юрис-

дикцию общины, бывшие в России и отходящие от Московской патриархии. В это же время в православном мире появляется все больше и больше новых церковных юрисдикций, не подчиняющихся какой-либо Поместной православной церкви: Украине, Молдавии, Американском континенте, на Балканах и других местах.

Даже возникают целые движения, одно из которых получило название «богородичное».

Так было выявлено большое разнообразие юрисдикций в православии. География их распространения обширна, а статистика такова: количество приверженцев в современном мире доходит до 50 млн. Общее число самостоятельных юрисдикций 50–70, а приходов и общин — от 12 до 15 тысяч [Энциклопедия религий, 2008, с. 61, 63]. И таким образом в моих научных занятиях появилась тема, которой занимаюсь до сего времени. На рубеже 90-х и первых нулевых годов научные руководители РГСУ, где мне довелось работать в период 1999–2014 гг., советовали мне взять тему о социальном служении церкви. Размышляя над их предложением, пришел к мнению, что по этой теме, имеющей преимущественно практическое значение, напишут сами представители церкви. А вот о юрисдикционных дифференциациях в православной церковности они пишут с неохотой. Однако же такая тема, как чрезвычайно актуальная, может разрабатываться в религиоведении в контекстах изучения истории религии, религии и повседневности, а также эволюции религии в современном обществе.

Таким образом, актуальность исследования связана с беспрецедентным появлением расколов в православной среде, которые по-своему отражаются на отношениях с обществом и государством. Их изучение в рамках светских научных исследований велось, но преимущественно оно было обращено в историю. От-

существовали теоретические построения для глубокого понимания причин расколов, коренящихся в изменяющемся социуме. Социум оказывает влияние на религиозность приверженцев православия, на состояние его единства и на разделения в нем. Отсутствовала теоретическая разработка функционально-типологических особенностей современных разделений. Выяснилось, что традиционный исторический подход к их изучению, вне сомнения имеющий большую значимость, недостаточен, и в исследовании сделана попытка обратиться к новейшим теоретико-методологическим и концептуальным разработкам, включающим системно-аналитический подход. Одним из методологических оснований стала социально-философская и социологическая концепция религиозной ситуации. В итоге исследование основано на системно-аналитическом и структурно-функциональном методах. Это позволило выявить морфологические и феноменологические особенности конфессиональных разделений вообще и многообразия появляющихся конкретных расколов. Последние все чаще относятся к альтернативному православию. Названные методы дают возможность сформулировать и типолого-классификационные характеристики разделений.

В результате изучения проблемы единства церкви и юрисдикционных разделений можно выделить следующие основные положения и выводы.

Единство — это фундаментальная, наиболее общая философская категория, рядоположенными категориями относительно единства являются еще три — тождество, противоположность, противоречие. Все они находятся в единстве. В православном учении о единстве церкви, которое приемлет Вселенское православие, существуют особенности в понимании единства. Поскольку единство церкви в христианском учении имеет сакраль-

ный характер, отождествляется с иконой — образом нераздельной св. Троицы, то в церкви разделения, доходящие до расколов, не предполагаются. Раскол — это то, что выходит из ряда тождеств и противоположностей и с институциональной стороны не может называться церковью. Представители таких структур, по характеристике св. Киприана Карфагенского (ок. 200–258), падшие или отпавшие. Они вне канонов, утвержденных Вселенскими соборами. В них может быть тождественное, но коль они вне подчинения какой-либо кириархальной церкви, их тождество исчезает.

Учение о единстве церкви, сформированное в первом тысячелетии христианства его представителями, утверждалось в общественной реальности, но некоторые главные идеи учения так и не нашли своего воплощения в социуме вообще и в земной церкви, в частности (следует иметь в виду еще два значительных направления в христианстве — католицизм и протестантизм).

Существует много причин разделений церкви, доходящих до расколов. Из них один из главнейших — социальные детерминанты. В свою очередь из них немаловажное значение имеют социальные факторы и смены социальных парадигм. Поскольку социальные парадигмы включают теории и концепции государственных отношений к религии, постольку они влияют на состояние единства церкви. Всякое государство имеет модель государственно-конфессиональных отношений. Согласно той или иной модели церковь может существовать в союзе с государством, может быть конфронтация между государством и церковью, наконец, государственная власть, конфронтируя с существовавшей традиционной титульной церковью, может поддерживать и входить в союз с раскольнической церковью, выставляя ее в качестве юрисдикционной альтернативы Матери-Церкви. Правда,

есть еще модель, которая получила свое начало и развитие с XVII в. Ее парадигма направлена на утверждение и установление принципа равенства всех религиозных объединений в государстве перед его законом.

Расколы, или по нашей терминологии альтернативные структуры, в православии, относительно единого Вселенского православия имеют дезинтегрирующее значение.

Расколы как субъекты религиозной ситуации имеют статус религиозных меньшинств. Они, действительно, таковыми и являются. Однако в конце XX в. начинают появляться объединения с несколькими миллионами приверженцев и несколькими тысячами общин (УПЦ КП Украина). Это также можно отнести к беспрецедентному явлению в современном православии.

Расколы не нечто однообразное. Их социально-функциональные характеристики и религиозные практики могут различаться. В частности, отношением к традиционным и каноническим установлениям. Здесь имеются градации: одни называют себя истинно-православными или ревнителями православия (ИПЦ митр. Рафаила, Святая православная церковь в Северной Америке (НОСНА) и др.). Иные — напротив, обновляют или модернизируют религиозные практики и установленный институционализм (Апостольская православная церковь, Православная церковь Божией Матери Державная и др.).

Есть главная тенденция в православии. Она противоречива. С одной стороны, происходят объединительные явления, т.е. с киирархальной церковью объединяются формирования, которые были в расколе (в мае 2007 г. РПЦЗ с РПЦ МП). С другой стороны, расколы умножаются и глобализируются.

Во Вселенском православии за последнее тысячелетие накопилось большое число проблем. Раньше они решались на Вселенских соборах, созываемых на основе догматического принципа

существования церкви — соборности. В начавшихся Предсоборных совещаниях главными обсуждаемыми вопросами являются те, решения которых ведут к утверждению и сохранению единства церкви. Насколько трудно решается проблема показала подготовка к Всеправославному Собору, который прошел на о. Крит в июне 2016 г.

Установившееся понятие «расколы в православии» не отражает все их многообразие, то есть тех объединений, которые не подчиняются кириархальным церквям и не входят в их юрисдикции. Среди них существуют не только те, которые некогда отошли от Матери-Церкви, но и были созданы вне каких-либо Поместных церквей. Поэтому в современном религиоведении вводится, определяется и обосновывается более общее понятие «альтернативное православие».

Типологизация и классификация разделений и расколов православия показывает, что некоторые альтернативные структуры наиболее близки по своим социально-функциональным характеристикам к церквям Вселенского православия. Некоторые же далеко отошли от них, нарушая канонические установления, отсюда заметно различное отношение к ним со стороны Поместных церквей: одни — подвергаются критике, с другими же — наблюдается тенденция к ведению диалога.

Новым в исследовании является то, что многие прежние богословские и научные труды преимущественно были обращены в историю, в них отсутствует теоретический анализ феномена расколов в контексте единой социально-философской парадигмы. Между тем она дает возможность изучить общественно значимый статус расколов в их историческом аспекте. Также дает возможность рассмотреть расколы во всех их многообразных связях — церковных и светских. Наконец, сделать выводы не

только по современному состоянию расколов, но и основываясь на тенденциях, существующих в церковных разделениях, сделать прогностические выводы.

Многообразие разделений и расколов в православии дает возможность провести их типологизацию и классификацию. В них выявляются особенности типов и подтипов, которые дают возможность выражать особое отношение к ним со стороны кириархальных церквей и государства. В типологии юрисдикционных дифференциаций в православии автор выделяет четыре типа церковных разделений. Терминологически они выражаются через следующие понятия: Вселенское православие, параллельные структуры, альтернативное православие и, наконец, историческое сектантство.

В анализе первого типа, уделяется большое внимание истокам и сущности православной концепции единства церкви и его утверждения в христианском мире. Указывается на противоречивость этого процесса. В параллельных структурах, которые относятся ко второму типу разделений, находящихся чаще всего в диаспорах, раскрываются генезис и противоречивые отношения объединений этого типа с Поместными церквами. Обращается особое внимание на третий тип, куда включены объединения альтернативного православия. Их классификация осуществляется на основе нескольких критериев: юрисдикционного, миграционного и социально-функционального. Сравнительный анализ и систематизация дали возможность выявить особенности альтернативных объединений, которые не находятся в юрисдикционном подчинении какой-либо Поместной православной церкви. Отсюда в данном типе выделяются 6 подтипов: дореформенные объединения, эмигрантские, катакомбные, истинно-православные, автокефалистские и реформированные. Каждому подтипу дается социально-функциональная характеристика.

Кратко к главным итогам изучения проблемы единства церкви и юрисдикционных разделений в ней можно отнести следующие:

— впервые изучена проблема единства и разделения церкви на основе применяемого в последние годы структурно-функционального анализа религиозных систем как социальных феноменов и положений социально-философской и социологической концепции религиозной ситуации;

— определены этапы разделений и расколов в православии. Большое внимание уделено рассмотрению возникновения и функционирования объединений альтернативного православия в современном социуме;

— осуществлена типологизация всего многообразия юрисдикционных дифференциаций в православии и классификация альтернативного православия;

— уточнено и обосновано религиоведческое понятие «альтернативное православие», как явление, представители которого позиционируют себя с православием, но находятся в оппозиции к каноническим структурам Вселенского православия;

— проведен сравнительный анализ характеристик прежних расколов и современных (рубежа XX–XXI вв.), с целью выявления принципиально новых особенностей и характеристик. В существующих прежних — выявлена трансформация в их структурных элементах. В появившихся новых — заметна модернизация культовой практики и организационного устройства;

— выявленные особенности объединений альтернативного православия в сравнении с церковно-каноническими образованиями, стали основой для определения их социально-функциональных характеристик.

Большой акцент делается на рассмотрении единства и разделений православия в контексте изучения межрелигиозных и государственно-конфессиональных отношений. Сформулированы положения в качестве оснований для понимания представителями государственно-административных и правовых инстанций причин и мотивов появляющихся в православии альтернативных структур, выработки соответствующих оценок их деятельности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Лещинский А. Н.* Альтернативное православие (к постановке проблем изучения) // Ломоносовские чтения — 2006. Россия в XXI в. и глобальные проблемы современности / Научная конференция МГУ. Сборник докладов / Под общей ред. проф. Л. Н. Панковой. М., 2006. С. 55-57.

2. *Лещинский А. Н.* Православие: типология церковных разделений // Ученые записки РГСУ. № 1 (2009). С.110–118.

3. *Лещинский А. Н.* Альтернативное православие: содержание понятия, история и современное состояние // Новые вызовы свободе совести в современной России. Материалы Международной научно-практической конференции (Москва, Центральный Дом журналиста, 26 июня 2012 г.). М., 2012. С. 29–37.

4. *Лещинский А. Н.* Расколы в православии и отношение к ним международных правовых организаций // Государство, общество, церковь в истории России XX века. (Материалы XII Международной научной конференции. Иваново, 20–21 февраля 2014 г.). Часть 1. Иваново, 2014. С. 3–9.

5. *Лещинский А. Н.* Проблема единства церкви. 2-е изд. М., 2016.

6. Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2008.

A. N. Leshchinsky. Church Differentiations in Orthodoxy (to the Results of Religious Study)

The article explores the actual issues of the church unity and the questions of church divisions on the basis of system analyses and methodology accepted in social philosophy and modern religious studies. Large attention is paid to the research of factors that affect the emergence of church differentiations. Author gives the typology of divisions in Orthodoxy. The typology and classification are based on the study of the diversity of partitions in Russia and abroad. Four types of church divisions are distinguished on the ground of the relevant criteria: universal Orthodoxy, parallel structures, alternative Orthodoxy and historical sectarianism. The materials presented in the article can be used as theoretical and methodological basis for further research in the field of the evolution of modern Orthodoxy.

Keywords: methodology, Orthodoxy, typology of divisions in Orthodoxy, Universal Orthodoxy, parallel structures, alternative Orthodoxy, historical sectarianism, state-confessional.

Лунгина Д. А.*

ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕЧИ
(НА ПРИМЕРЕ «КНИГИ ОБ АДЛЕРЕ»
И СТАТЬИ «О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ГЕНИЕМ
И АПОСТОЛОМ» С. КЕРКЕГОРА)

Тема доклада — событие, известное в религиоведении как «случай Адлера», и его влияние на керкегоровскую теорию религиозного сообщения. В посвященных Адлеру работах Керкегор не только пересмотрел различие между прямым и непрямым сообщением, практиковавшееся в ранних произведениях. Теперь проблема встала иначе: слово безответственное и слово авторитетное — в чем сущностное различие между ними? Если христианство — религия трансцендентного, получает ли религиозная речь особый статус оттого, что претендует на безусловную авторитетность? И каков в таком случае предмет религиозного сообщения — в отличие от эстетического, философского или естественнонаучного?

Ключевые слова: религиозное сообщение, авторитетное и безавторитетное высказывание, внутреннее отношение, субъективность, Откровение, христианство в XIX в.

В докладе будет затронуто несколько аспектов проблемы, известной как «проблема религиозного сообщения» у Керкегора.

* *Лунгина Дарья Андреевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: loungina@yandex.ru

1. Казус Петера Адольфа Адлера (1812–1869).

В 1843 г. с человеком, учившимся когда-то с Керкегором в одном классе, а потом и какое-то время на одном курсе, произошло нечто странное. Мало того, что ему, пастору и поклоннику Гегеля, явился сам Всевышний, — он решил обнародовать свой опыт и перестроить жизнь прихожан в соответствии с заповедями, полученными от Бога.

Как это случилось?

Рожденный 29 августа 1812 г., Адлер был старше Керкегора на год. Как и тот, он происходил из семьи разбогатевшего коммерсанта, желавшего дать сыну лучшее образование. Поэтому обоих отдали в одну и ту же престижную гимназию — Школу гражданской добродетели; после их ждал теологический факультет Копенгагенского университета.

В 1836 г. Адлер был уже кандидатом теологии. Но в отличие от Керкегора, не просто с ранних лет захваченного Гегелем, но и подготовленного так, чтобы позднее в Берлине воспринимать классический идеализм из первых рук, Адлер имел скромные способности к чистому мышлению. В 1840 г. он издал философскую диссертацию «Изолированная субъективность в ее главных формах. Часть первая» (второй не последовало). Возможно, как автор этого текста (а, скорее, еще одного — озаглавленного «Популярное изложение гегелевской объективной логики», он стал собирательным образом современного датского гегельянца-эпигона и легкой мишенью для едкого и ироничного Керкегора.

По публикациям Адлера было заметно, что он не просто жонглирует модными словами. Наоборот, его мысль слишком зависит от них. Вникнуть в существо гегелевских понятий мешает привычка реагировать на слова как на сигналы. Но что особого рода

невнятность делает что-то злое с самим писавшим, Кьеркегор начал обдумывать в совершенно новом направлении, нежели критика абстракции в «Заключительном ненаучном послесловии».

В «Книге об Адлере» он будет рассуждать о человеке, ставшем жертвой гегелевской философии, тотальной мощи понятия. Беда не только в том, что он, как многие другие, отдал себя анонимным силам эпохи, согласившись говорить не своим, а чужим голосом (по Кьеркегору, ничего не сделал для обретения своего). Важней, что ахинея, в которую он вовлечен, имеет последствия — и не только в виде ученой степени, а затем других благ (в феврале 1841 г. Адлер получил хорошее место — приходского пастора городов Хасле и Рутсхер на острове Борнхольм). Еще важней — итог этой истории, заставляющий спросить: что за событие продолжается в его речи, во что она, собственно, вовлекла говорящего? Почему его высказывание изменило его внутренне? Да и не предрассудок ли — ставить субъекта отдельно от речи? Кьеркегор, уже хорошо изучивший иронико-эстетическую сторону сообщения, думал теперь и о его этической стороне.

...После защиты диссертации Адлер рассчитывал на должность приват-доцента. Однако обстоятельства изменились, и в феврале 1841 г. он отбыл на Борнхольм. За это время в Копенгагене вышли в свет его лекции о логике; потом, в 1843 г. неожиданно он вернулся в столицу. В июле (по другим данным — в декабре) он неожиданно нанес Кьеркегору визит, о котором косвенно упоминается в «Книге об Адлере». Но сохранилось и прямое свидетельство — философа и дальнего родственника Кьеркегора по имени Ханс Брехнер (1820–1875). В его воспоминаниях рассказывается: «Как-то раз Адлер пришел к Кьеркегору с только что

опубликованной работой и долго говорил с ним о религиозном творчестве — о его и о своем. Из речи Адлера следовало, что он рассматривает Керкегора по отношению к себе в качестве Иоанна Крестителя, а самого себя — поскольку ему было прямое откровение — в качестве истинного Мессии. До сих пор помню улыбку, с которой Керкегор передал мне свой ответ Адлеру, что он полностью удовлетворится отведенным ему местом. И что, на его взгляд, быть Иоанном Крестителем — весьма респектабельно, а на роль Мессии он и не претендует. Во время того же визита Адлер вслух прочел Керкегору большой кусок из своей работы; что-то он произнес нормальным голосом, а что-то странным шепотом. Керкегор позволил себе заметить, что не находит здесь никакого откровения. На это Адлер ответил: «Ну что ж. Тогда жди меня вечером снова, и когда я прочту тебе все *вот таким* голосом (т.е. шепотом), ты все поймешь». Керкегора очень рассмешила уверенность Адлера, что если сказать то же самое тихим голосом, написанное приобретет большой смысл» [цит. по: В. Kirmmse, 1996, p. 234–235].

Эпизод про переход на шепот — единственное, что вошло в «Книгу об Адлере». Керкегор использовал его как повод для рассуждения, что Адлер вцепился в ритуал из-за слабости религиозной веры и «нехватки этического». Другие заключения о состоянии приятеля Керкегор решил не поверять даже личным бумагам. Он держал их при себе и тогда, когда в 1844–1845 гг. нездоровье Адлера стало заметно церковному начальству и превратилось в предмет разбирательства. И даже после публичных заявлений Адлера, что когда ему явился сам Христос, Он повелел уничтожить диссертацию о Гегеле и отныне проповедовать только Библию (несколько проповедей, действительно, было опубликовано), Керкегор не стал комментировать это громкое дело. Как и смещение Адлера с должности пастора в августе 1845 г.

Керкегор несколько раз возвращался к этой истории. Первый отклик — «Книга об Адлере», с подзаголовком «Недавняя сумятица в религиозных умах», — был готов к началу 1847 г. По причинам, о которых ниже, он не стал ее публиковать сразу, и она вышла посмертно в 1872 г. Однако важнейшие тезисы работы все же увидели свет при жизни Керкегора — он изложил их, без упоминания Адлера, в статье «О различии между гением и апостолом», ставшей частью книги «Два малых этико-религиозных трактата» (написана в 1847, опубликована в мае 1849 г. под псевдонимом НН). Другие тезисы вошли в состав книги «Точка зрения на мою писательскую деятельность» (посмертная публикация 1859 г.) и этюда «О моей писательской деятельности» (издан в августе 1851 г.).

2. Адлер и проблема этического.

В «Книге об Адлере» описывается ситуация, когда человек, подобно Аврааму, остается один на один с высшей силой. Он повинуется божественной команде не разбирая, от кого исходит приказующий голос. Как и в «Страхе и трепете», Керкегор вначале доверился своему герою, так же как и он, приняв, что человек имеет дело непосредственно с тем, что его захватило. И что вердикты и разбирательства начнутся позднее, вернее — всегда запаздывают. Однажды описав опыт полного солипсизма, Керкегор не мог не вернуться к этому случаю — тем более что на этот раз в нем открылась важная сторона, отсутствовавшая у Авраама: попытка разделить неразделимое, раскрыть пастве тайну своего откровения, повести за собой людей. Поэтому «на нем лежит ужасная ответственность избранного одиночки за каждый свой шаг, ответственность за то, чтобы в самых мельчайших деталях дословно следовать приказу, который он определенно и одиноко слышит как глас божий, — ужасная ответственность, которую он услышал или расслышал неверно <...>» [SKS, bd. 15, s. 64].

Одиночество Адлера, — предполагает Керкегор, — другого рода, чем «отстранение этического» (*Suspension af det Ethiske*), т.е. цивилизационных построек, воздвигнутых разумом. Если «я не могу понять Авраама» [*С. Кьеркегор*, 2010, с. 33], то Адлер этически как раз понятен: «...у магистра Адлера нет решающих этических допущений; гегельянство вполне научило его обходиться без этики» [*SKS*, bd. 15, s. 129]. Что стоит за этим вердиктом, кроме объяснений, известных по работам Мишеля Фуко: где сегодня состоятельна психиатрия, в XIX в. суждение выносила мораль, так как больные рассматривались не только с точки зрения умственной, но и волевой вменяемости? Керкегор здесь не просто разделяет предрассудок своей эпохи, легко обвиняя гегельянство (т. е. привычку к научной отстраненности) в том, что его адепт утратил связь с реальностью. И, единожды впад в абстракцию, скоро потерял способность по-настоящему участвовать в том, что делает [*ibid.*, s. 93–94. Ср. рассуждения о фигуре «абстрактного профессора» в «Ненаучном послесловии»: *С. Кьеркегор*, 2005, с. 208сл.].

«Книга об Адлере» указывала в направлении другой проблемы: «этическое» подразумевает не только «всеобщее», из которого исключил себя отец веры («Авраам не может говорить» [*С. Кьеркегор*, 2010, с. 56]). Думая о выпадении Адлера из этического, Керкегор имеет в виду не состояние впавшего в безумие, а слабость его суждений. Последнюю он квалифицирует как следствие морального бесчувствия: сводя религиозное к видению, которому, так сказать, позволено жить своей жизнью, Адлер не заботится и о действительности своих слов. Доходит до смешного — как показывают его объяснения с главой Датской церкви епископом Мюнстером (преданные Адлером огласке), он готов отредактировать услышанное, дабы вернуть себе место [см.:

А. Adler, 1845, s. 23, цит. по: С. Н. Koch, 2009, p. 17]. В глазах Мюнстера это подтверждает его помешательство. В глазах Керкегора утрата авторитета и, соответственно, чувства комическое — следствие сущностной безрелигиозности Адлера.

3. Речь как случай «внутреннего отношения» (Inderlighed). Проверка высказывания на действительность.

Добавим: в отличие от казуса Эммануила Сведенборга, случай Адлера не анализирует возможность духовидения, или опытного постижения сверхчувственного. Он указывает, что сверхчувственное, Бог, определяется нашими суждениями и ближе к нам, чем показывает разбирательство, предпринятое Кантом. Основой религии было и остается, по Керкегору, «внутреннее отношение», Inderlighed. Но прежде, чем в 1850 г. в работе «Упражнение в христианстве» он провозгласит: нельзя *верить* в естественное, Бог — не имеет места, но желается, волится, утверждается экзистенцией [SKS, bd. 12, s. 28ff.], — он представит предмет веры как то, что заявляется и осуществляется в речи.

В 1843–44 гг. («Страх и трепет», «Понятие страха» и др.) Керкегор широко впускал в речь молчание. Авраам служил предельным случаем религиозного сообщения, рыцарь веры, «похожий на сборщика налогов» («Понятие страха»), — примером красноречивого отказа от речи, понятой в том числе и как послание, которое несет внешность [см. С. Кьеркегор, 2010, с. 34].

Как и раньше, Керкегор разводит прямую речь и косвенную. Так продолжается и после 1846 г., когда он пытается по-новому осмыслить границы речи и, соответственно, установить предмет сообщения. Он по-прежнему выпускает произведения под псевдонимами, ищет подходящий и для «Книги об Адлере». Но в отличие от произведений, написанных им от своего имени, т.е.

«правой рукой», — назидательных бесед, где нет отступлений от евангельских сюжетов и лишь комментируются «авторитетные» высказывания, в произведениях, написанных «левой рукой», т.е. «безавторитетно» и с непрямым авторством (под псевдонимом), открывается новая тема. В статье «О различии между гением и апостолом» к Аврааму и бесцветному рыцарю веры добавляется еще один персонаж.

Раньше, отнимая у автора существование (иначе говоря — авторитетность), Керкегор надеялся лишить его претензий на универсальность и объективность. Его «марионетка»¹ не говорит, как объективно обстоят дела в мире; этим она отрезает в свое владение область, где действует только ее правило — искусственно втянуться в речь, самой стать сообщением. Теперь агентом религиозной речи Керкегор назначает еще одну фигуру — апостола.

Эссе «О различии между гением и апостолом» отличается от «Книги об Адлере» своим провокационным тоном; о вещах недоверяемых псевдонимный автор НН говорит уверенно, как об объективных фактах. Это язвит читающего. В описании НН апостол действует так, что его невозможно отличить от зомби или сумасшедшего. Он ставит себя вне критики; его суждения — необходимые, т. е. «аподиктические» [SKS, bd. 11, s. 78]; то, что они — от Бога, преподносится с непреложностью, которой не симметрично никакое отрицание.

«Так как же тогда апостолу доказать, что он наделен авторитетом? Если бы он *и правда* мог это доказать, он не был бы никаким апостолом. Другого доказательства, кроме собственных заявлений (*Udsagn*), у него нет. И ведь это правильно, ведь в противном случае верующий бы вступал с ним в прямое, а не в парадоксаль-

¹ Известное определение Мартина Туста [см. *M. Thust*, 1925].

ное отношение. В трансисторических отношениях между человеком и человеком *quia* человеком авторитет узнается по власти, которая его сопровождает. Однако у апостола нет другого доказательства, кроме собственных заявлений, и еще, пожалуй, того, что он с радостью готов сколь угодно страдать за свои слова. Его речь будет краткой: «Я призван Богом. И что хотите со мной делайте, бейте меня, преследуйте, но я повторю только то, что сказал: я призван Богом. На вас будет лежать вечная ответственность, если вы причините мне хоть что-нибудь» [Ibid., s. 81–82].

Иными словами, апостол — это агент прямого, т.е. подчиняющего высказывания. И если (пример Керкегора) кандидат теологии Петерсен говорит: «Вечная жизнь существует» и Христос говорит то же самое — «оба утверждения с эстетической точки зрения одинаково хороши. И все же здесь имеется вечное качественное различие!». Слово Христа, в отличие от слова кандидата Петерсена, — повеление жить по Его слову. Соответственно, речь апостола, повторяющая божественную команду, устроена иначе, чем речь остальных. Ее цель — разыграть это повеление, войти в него, словно в роль, повторить его в действии. Но ее акции — не перформативы в смысле классической лингвистики (типа «прошу» или «обещаю»). Речь апостола утверждает положение вещей не силой его личности, а отказом от нее.

Что «субъективность» в своем историко-философском значении здесь проваливается (как и тема этической ответственности за свои слова), обозначает появление новых проблем. Их видит не только Керкегор; на новый — абсолютный статус предложения (Satz, proposition) каждый по-своему отзываются и его современники — логики Дж. С. Милль и Бернад Больцано. Не все проблемы Керкегора соглашается считать предметом мысли. Относя все, связанное с внутренним отношением, к области

«парадоксально-религиозного» [SKS, bd. 11, s. 74], он закрывает не только логические подступы к теме. Слово «парадокс» (как наши «тайна» и «чудо») начинает жить своей жизнью, оборачиваясь тупиком для мысли. Как и от всякого сильного понятия, от него от самого ожидается магическое действие. Авторитет, который, по словам Кьеркегора, имеет только апостол, возвращается к гению», иначе говоря, писателю. Решительное разведение логического, этического и религиозного у Кьеркегора порождает новые этические проблемы. Двадцатый век (М. Бубер, Т. Адорно, Л. Шестов) не преминет поставить их ему на вид.

Но кроме критических откликов XX в. предложит и решения. Там, где Кьеркегор видел парадоксы и завалы, Витгенштейн усмотрит выход. У Витгенштейна, при сохранении презумпции молчания, которого требует вера, это будет доверие к обычному языку, сопротивление тому, чтобы наделять речь о Боге особым статусом, другое понимание молчания (во всяком случае не как бессловесности, или отказа от речи). Но то, что у Витгенштейна многократно заявлено как широкое требование — прекратить всю эту болтовню об этике, — есть уже у Кьеркегора.

XX в. подхватит проблему девальвации речи, поводом для которой стал казус Адлера, разными способами, среди которых — тематизация границ языка и обращение к эстетике абсурда. Как и середина XIX в. — время кризиса спекулятивной логики, т.е. претензий разума и его конструкторов на действительность, XX столетие продолжит пересмотр границ логики. Современным останется открытие Кьеркегора, что «религиозный автор» — не обязательно тот, кто пишет произведения на религиозную тему. Как не всегда только тот, кто, подобно религиозному авторитету, или апостолу, примеряет к себе участь человека, готового пожертвовать благополучием, здоровьем и, если надо, жизнью за свои

убеждения (что станет, как подтвердят несколько недель 1855 г. — недель «борьбы с церковью», случаем, верным и для самого Кьеркегора). В отличие от апостола, религиозный писатель — вольный или невольный исследователь границ языка — тот, кто берет слово без претензии на авторитетность. Что придает действенность его слову? Как достигает оно цели, которую сам Кьеркегор обозначил — «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» [SKS, bd. 26, s. 416]? Проблема так называемого «непрямого сообщения» (indirekte Meddelelse), поставленная перед Кьеркегором в начале 1840-х гг. с подачи Адлера, но не развитая в посвященных ему работах, требует дальнейшего исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датск. С. А. Исаева, Н. В. Исаевой. СПб., 2005.
2. *Кьеркегор С.* Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с датск. С. А. Исаева, Н. В. Исаевой. М., 2010. С. 5–286.
3. *Adler A. P.* Den isolerede Subjectivitet i dens vigtigste Skikkelser. Kbh., 1840.
4. *Adler A. P.* Populaire Foredrag over Hegels objective Logik. Kbh., 1842.
5. *Adler A. P.* Nogle Prædikener. Kbh., 1843.
6. *Adler A. P.* Studier. Kbh., 1843.
7. *Adler A. P.* Skrivelser min Suspension og Entledigelse vedkommende. Kbh., 1845.

8. *Kirmmse B. H., Laursen V. R.* (eds. and trans.). *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. Princeton, 1996.

9. *Koch C. H.* Adolf Peter Adler: A Stumbling-Block and an Inspiration for Kierkegaard // *Kierkegaard and his Danish Contemporaries* / Ed. by Jon Stewart. Tome II: Theology. Burlington, 2009. P. 1–22.

10. *SKS — Søren Kierkegaards Skrifter* / Red. N.J. Cappelørn et al. Kbh., 1997–.

11. *Thust M.* Das Marionettentheater Sören Kierkegaards // *Zeitwende*. Bd. 1 (1925). S. 18–38.

D. A. Loungina. The Object of Religious Communication (in Søren Kierkegaard's «Book on Adler» and «On the Difference Between the Genius and the Apostle»)

The events which took place between 1842 and 1846 with of Adolph Peter Adler gave rise to further elaboration of Kierkegaard's theory of communication. This was the subject of the aforementioned works. Kierkegaard not only reviewed the difference between direct and indirect communication which he applied before 1846. The case of Adler set Kierkegaard thinking otherwise, in the direction of the principle difference between speaking with and without authority. Has religious speech a special status in view of transcendent status Christianity? What is the subject of religious communication in that case and its difference from aesthetic, philosophical and scientific ones?

Keywords: Limits of speech, religious communication, authority and without authority, inwardness, subjectivity, the Revelation, Christianity in the 19th century.

*Осипова О. В.**

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ ДЛЯ СТУДЕНТОВ-РЕЛИГИОВЕДОВ

Рассматривается роль и место вводного курса по литературоведению в учебном плане специальности «Религиоведение». Делается вывод о том, что ознакомление студентов с основными понятиями и терминами современной теории литературы, включая интертекстуальность, взаимосвязь литературы и мифологии, риторику способствовало бы подготовке высококвалифицированных специалистов-религиоведов.

Ключевые слова: мифология, священные тексты, теория литературы.

Религиоведение, как известно, — комплексная дисциплина, развивающаяся на стыке с рядом других дисциплин и изучающая, помимо прочего, взаимосвязь и взаимовлияние религии и других областей культуры. Очевидна связь религиоведения с филологией: так, переводы священных текстов с санскрита, пали и других языков на современные европейские способствовали развитию религиоведения в XIX веке, в основу сравнительной мифологии и сравнительной науки о религии Ф. М. Мюллера

* *Осипова Ольга Владимировна* — кандидат филологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: dh.thucydides@gmail.com

ром были положены принципы сравнительного языкознания [К. Нокс, 2002, S. 25–26; *Религиоведение*, 2016, с. 40], ряд понятий в религиоведении разработан с использованием филологических терминов, например «язык религии» [*Религиоведение*, 2016, с. 17]. Представляется полезным ознакомить студентов отделения религиоведения с основами филологических дисциплин в рамках общеобразовательных курсов по выбору. Студентам магистратуры уже читается курс «Введение в сравнительно-историческое индоевропейское языкознание» [О. В. Осипова (5), 2016]; целесообразно, на наш взгляд, подготовить для студентов отделения и вводный литературоведческий курс, роль и место которого в учебном плане специальности «Религиоведение» и рассматривается в предлагаемой статье.

Следует сказать, что художественная литература — это многоплановое явление, основные стороны которого — вымышленная предметность (области внесловесной действительности) и речевые конструкции (словесные структуры). Воссоздавая речевую деятельность людей в размышлениях автора и персонажей на различные темы, в том числе философские и религиозные, художественная литература занимает в культуре особое место как единство собственно искусства и интеллектуальной деятельности [В. Е. Хализев, 2004, с. 115]. Целью вводного литературоведческого курса может быть ознакомление студентов-религиоведов с основными понятиями и терминами современной теории литературы. В рамках курса нельзя не рассмотреть обзорно учение о составе литературного произведения, его форме и содержании, о родах и жанрах литературы, однако особое внимание, на наш взгляд, следует уделить таким темам, как понимание текста в науках о культуре и взаимосвязь литературы и риторики с мифологией и религией.

Текст с точки зрения культурологии — это знаковое, в том числе речевое, образование, имеющее внеситуативную ценность, способное функционировать далеко за пределами времени и места его возникновения, и, следовательно, представляющее собой памятник однажды состоявшегося высказывания [В. Е. Хализев, 2004, с. 254–259]. Тексты, связанные с религией, немецкий исследователь К. Хок предлагает распределить на три группы: священные (сакральные) тексты, религиозные тексты и документы по истории религии. Признаками первых являются двойное авторство (божественное и земное), претензии на содержательную всеохватность и идейную исключительность, а также почитание текста его сторонниками. Ко второй группе текстов — религиозным текстам — относятся те, которые излагают религиозные представления в поэтической или систематической форме, а тексты третьей группы — документы по истории религии — содержат информацию о религии [К. Хок, 2002, S. 31–34].

Священные тексты являются предметом исследования как религиоведов, так и литературоведов. Так, отмечают, что для средневековой европейской культуры книга псалмов становится главным поэтическим текстом, образцом поэзии [Европейская поэтика, 2010, с. 90–91], а писатели этой эпохи указывают на сходство «вертикальной» структуры священных и светских текстов: под «поверхностным» смыслом скрывается «сокровенный», предполагающий многоуровневое толкование [Европейская поэтика, 2010, с. 355]. Литературоведы выявляют специфику соотношения сакрального и линейного хронотопа в художественном произведении как противопоставление ценностного и мирского [Е. Ю. Перова, 2012], а также анализируют священные тексты, изучая межтекстовые связи — интертекстуальность, или неавторское слово в произведении. Интертекстуальность проявляется в реми-

нищенциях — отсылках внутри данного текста к другому: цитатах — эксплицитном и дословном воспроизведении источника и аллюзиях — имплицитном установлении связи с другим текстом. Литературоведы в частности анализируют библейские реминисценции в европейской художественной литературе средних веков и нового времени [В. Е. Хализев, 2004, с. 267–276]. Цитаты из священных текстов в художественных произведениях могут быть элементом аргументации — опорой на авторитет и, таким образом, относиться к доказательствам, мотивирующим реконструкцию фактов по сходству спорного с бесспорным [М. Л. Гастаров, 1997, с. 565].

Художественная литература тесно связана с мифологией — трансгисторической формой общественного сознания, которая связана с особым родом мышления [Религиоведение, 2016, с. 93–101]. Мифология сохраняет свою культурно-художественную значимость на протяжении всей истории литературы: мифологические сюжеты и персонажи фигурируют как в античной и средневековой, так и в литературе нового времени, а авторское отношение к ним варьирует от резко отрицательного до уважительного [В. Е. Хализев, 2004, с. 115–121]. Например, можно составить представление об отражении религиозного сознания древних греков в древнегреческой историографии (которая, в свою очередь, относится к документам по истории религии), если рассмотреть роль древнегреческой мифологии в произведениях историков. Историки переносят на мифологическую традицию методы исторического исследования: рационалистическую интерпретацию, синкретизм мотивов для устранения противоречий, метод поколений и метод синхронизмов, этимологизацию [О. В. Осипова (4), 2016].

Предметом исследований на протяжении многих лет является и взаимосвязь и взаимовлияние религии и риторики в литературе разных эпох. В своей обобщающей статье о связи риторики и религии в античности Л. Перно выделяет две риторические формы религиозного выражения в художественной литературе: рассуждение о богах и речь, адресованная богам (молитвы, гимны) [L. Pernot, 2006, p. 238–239]. С этими риторическими формами соотносятся направления современных исследований взаимодействия религии и риторики в античных письменных источниках: рассуждению о богах посвящены публикации, в которых обращение к мифологии и религии исследуется как традиционный способ аргументации, а речь, адресованная богам, анализируется в пособии по древнегреческой риторике, в котором религия рассматривается как система коммуникации [K. Dowden, 2007]. Применительно к литературе последующих эпох исследуется соотношение церковной проповеди и ораторского искусства в связи с феноменом религиозной речи как функционального варианта литературного языка и богословскими рассуждениями о языке [X. Kysse, 2003].

Таким образом, в результате освоения вводного литературоведческого курса студенты получают представление об основных понятиях и терминах современной теории литературы, включая интертекстуальность, риторику, взаимосвязь литературы и мифологии, что несомненно будет способствовать подготовке высококвалифицированных специалистов, способных формулировать и решать задачи, возникающие в ходе научно-исследовательской деятельности и требующие углубленных профессиональных знаний в области современного религиоведения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гаспаров М. Л.* Античная риторика как система // Гаспаров М. Л. Избранные труды. Том 1. О поэтах. М., 1997. С. 556–590.
2. Европейская поэтика от античности до эпохи Просвещения: Энциклопедический путеводитель / Под общ. ред. Е. А. Цургановой и А. Е. Махова. М., 2010.
3. *Куссе Х.* Истина и проповедование: «Живое слово» архиепископа Амвросия (Ключарева, 1820–1901) и соотношение между гомилетикой и риторикой // Логический анализ языка: Избранное 1988–1995. М., 2003. С. 636–644.
4. *Осипова О. В.* Образы религии в древнегреческих исторических сочинениях V–I веков до н. э. // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7–9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2016. Т. 1. С. 171–178.
5. *Осипова О. В.* Опыт преподавания сравнительно-исторического индоевропейского языкознания на отделении религиоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова // Проблемы религиоведения: к 20-летию Отделения религиоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова / Под ред. П. Н. Костылева, И. Н. Яблокова. М., 2016. С. 161–167.
6. *Перова Е. Ю.* Элементы религиозного мировосприятия в концепции художественного времени (на материале отечественного литературоведения века) // Русское литературоведение XX века: имена, школы, концепции / Под общ. ред. О. А. Клинка и А. А. Холикова. М.; СПб., 2012. С. 208–213.

7. Религиоведение: учебник для академического бакалавриата / Под ред. И. Н. Яблокова. М., 2016.
8. Хализев В. Е. Теория литературы. 4-е изд., испр. и доп. М., 2004.
9. Dowden K. Rhetoric and Religion // A Companion to Greek Religion / Ed. by I. Worthington. Malden, 2007. P. 320–335.
10. Hock K. Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt, 2002.
11. Pernot L. The Rhetoric of Religion // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. Vol. 24. 3 (2006). P. 235–254.

O. V. Osipova. Literary Criticism for Students of Religious Studies

The role and place of an introductory course in literary criticism in Religious Studies curriculum is assessed. It is concluded that getting the students acquainted with the basic concepts and terminology of modern literary theory, including intertextuality, rhetoric, and the relationship between literature mythology, and would be useful in training highly skilled professionals in religious studies.

Keywords: mythology, sacred texts, theory of literature.

*Рязанова С. В.**

РЕГИОНАЛЬНЫЙ РАКУРС В ИССЛЕДОВАНИИ ПРАВОСЛАВИЯ: ПРЕИМУЩЕСТВА И ПРОБЛЕМЫ

Статья посвящена анализу аспектов в исследовании православного сообщества, которые помогают сделать его наиболее эффективным. К таковым относится использование особого набора методов и методик, определенных характером источников, а также опора на региональный подход.

Ключевые слова: религия, православие, регионалистика, методы религиоведческого анализа.

Несколько последних десятилетий в истории России стали временем новой легитимации понятия веры, религии, религиозности, культовой практики — тех неотъемлемых атрибутов социокультурного пространства, которые представлялись маргинальными в границах советской идеологии. Постперестроечный период истории оказался наполненным одновременно и множеством неизвестных для россиян религиозных явлений, и резким

* *Рязанова Светлана Владимировна* — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, профессор кафедры всеобщей истории Пермского национального исследовательского университета.

E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

повышением активности представителей тех вероучительных систем, которые исторически закрепились на территории страны. Процесс явственного восстановления статуса религиозного в менталитете страны одновременно был реализован на уровне становления/восстановления соответствующих институтов и численного роста граждан, идентифицирующих себя как верующих. В полной мере эти процессы затронули и Русскую православную церковь Московского патриархата.

Мы исходим из того, что религия как система в своем территориальном распространении и последующем развитии прежде всего реализуется с учетом региональной специфики [R. W. Stump, 1986, p. 209]. Внимание к регионалистике обратной стороной имеет вопрос о том, насколько происходящее в отдельном регионе является характерным для православного сообщества страны в целом и каковы факторы — экономические, политические, внутренне присущие религии — обеспечивающие такое едино- или разнообразие.

Поскольку идеальная модель православия как совокупности догматических и культовых характеристик в сочетании со спецификой образа жизни общины верующих существует только на уровне богословских трудов и в религиозоведческих построениях, представляется, что исследователь в реальности имеет дело с исторически сложившимися, географически определенными и культурно обусловленными вариантами православия: «под определением религии всегда спрятаны гетерогенные, исторически обусловленные элементы» [T. Asad, 2008, p. 124]. Провал попыток создания универсального определения религии подчеркивает значение как использования более частных определений [M. L. Satlow, 2005, p. 287–298], так и обращения к частным случаям презентации религиозного в культуре.

Согласимся с Л. Н. Приммиано, который писал: «Когда фольклористы обсуждают “народную религию” или “религиозный фольклор” в контексте “религиозной группы”, они подразумевают, что где-то существует “чистая” религия, которая определенным образом трансформируется и даже “портится”, проецируясь на человеческие сообщества. Эта тенденция показывает, как фольклористы последовательно обесценивали “народную религию”, приписывая ей неофициальный религиозный статус» [цит. по: А. А. Панченко, 2004, с. 69]. С ним соглашается А. А. Панченко, объясняющий стремление сформировать идеальный конструкт религии теологическими/административными традициями религиозных институтов: «Многие исследователи... явно или скрыто предполагают, что христианство (или его отдельные этнокультурные формы — православие, католицизм и т.п.) есть не что иное, как строгое и последовательное учение, основанное на экзегетике и других отраслях богословия, каноническом праве, обрядовых предписаниях и поддерживаемое той или иной церковью. Что касается тех форм религиозной жизни, которые не укладываются в подобную структуру, то они автоматически объясняются “суевериями”, “сектантством” или “язычеством”. Иными словами, то, что не имеет официального конфессионального статуса, объявляется нерелевантным религии как таковой. Даже сам термин “народная религия” в этом смысле представляет собой конструкт, обязанный своим появлением влиянию определенных институций» [там же, 2004, с. 68], поэтому «говоря о Церкви и каноне, мы апеллируем не к чему-то целостному и неизменному, но к нашим представлениям о целостности и неизменности. И эти представления, и соотносимые с ними концепты могут существенно варьироваться как исторически, так и синхронно» [там же, 2004, с. 72].

По этой причине региональный ракурс изучения православия, как исторически обусловленный и генерированный локальными дискурсивными практиками [*H. G. Kippenberg*, 2000, p. 222], представляется нам наиболее привлекательным. В его границах существует больше возможностей для верификации разрабатываемых концепций благодаря наличию конкретного эмпирического материала, предоставляющего возможность отследить имеющиеся синхронные и диахронные связи разных форм презентации религии как социального феномена. Акцент на региональных религиозных формах позволяет уделить большее внимание их специфике, а также установить локальные, связанные с местными историей и культурой, а также менталитетом, факторы развития религии, избегая шаблонных схем, связанных с вестернизированным (научным) и/или теологическим определением идеальной религии.

Анализ региональных вариантов исторически сложившихся религиозных систем помогает отказаться от представления о религии и религиозности как абсолютно устойчивых, универсальных моделях, допустимых к применению вне исторического и географического контекста, а также других возможных факторов объективной и субъективной природы, показать богатство конфессиональной картины страны и сложность протекающих в ее границах процессов.

Мы полагаем, что анализ и оценка особенностей православия в регионе и ее места в жизни верующих на протяжении исследуемого периода должны осуществляться с учетом совокупности всех исторических и культурных взаимосвязей, основанных на воспроизведении сложившихся традиций. Это обстоятельство обосновывает необходимость исторического экскурса с использованием имеющихся архивных и музейных фондов. Дореволюцион-

онные архивные и музейные материалы являются малопредставительными в плане информации о реальном религиозном поведении. Губернские газеты дореволюционного периода уделяют минимальное внимание религиозной проблематике. Клировые ведомости, составляющие бóльшую часть объема дореволюционных фондов, репрезентативны как источник биографической информации о духовенстве, в отношении паствы уделяя внимание только числу дворов, относящихся к тому или иному приходу. Основные выводы приходится делать на основе косвенных данных, верифицируя их при помощи материалов других регионов.

С 1930-х по 1990-е гг. сбор информации по православной части религиозного пространства региона осуществлялся, по преимуществу, на уровне работ Уполномоченного Совета по делам религий. Несмотря на управленческий уклон, прагматический подход и идеологические установки в решении большинства вопросов, находящиеся в архивах ежегодные отчеты, детальный разбор возникающих в конфессиональной среде ситуаций, в основном добросовестный сбор информации при помощи включенных наблюдений дают возможность для восстановления картины православной жизни региона. Начиная с середины 1960-х гг., на основе имеющихся архивных данных можно проследить падения качества получаемой информации и уровня ее обработки, формализм в подходах при оценке религиозной ситуации, сужение поля наблюдений, снижение качества социологических характеристик работы. Критической точкой можно считать 1990 г., с характерным отсутствием сводного отчета по православной обрядности и минимумом собранных данных социологического характера, несмотря на то, что социально значимая деятельность православного сообщества как раз стала набирать обороты.

Стоит отметить, что информация, предлагаемая в материалах фондов Уполномоченного Совета по делам религий, при рассмотрении требует дополнительной верификации в силу своей идеологической ангажированности, с одной стороны, и необходимости составителя отчетов время от времени выдавать желаемую ситуацию за действительную, с другой. С первым обстоятельством связан тот факт, что изучение культовой практики осуществлялось только в аспекте ее преодоления, поэтому количественные замеры посещения зданий культового назначения осуществлялись по преимуществу в выходные и праздничные дни. Это формировало представление о пиках посещаемости, но не об устойчивом ядре прихожан. Можно также допустить, что присутствие стороннего наблюдателя — как правило, члена КПСС, — в небольшой церкви в сельской местности сразу выдавало его намерения, что могло повлиять как на поведение присутствующих, так и на сам факт посещения службы. Следует также принимать во внимание, что включенные наблюдения проводились нерегулярно и в разном объеме по отношению к разным регионам, что напрямую было связано с активностью местных властей в отношении религиозных организаций. Этот факт делает затруднительной реконструкцию полной картины и осуществление процедуры сравнения половозрастного состава посетителей, сезонной динамики и др.

Поскольку основной интенцией власти было «преодоление религиозного мировоззрения», содержащийся в фондах материал не содержит в себе бесед с рядовыми верующими, что могло бы помочь более глубокому проникновению в мотивацию верующего в условиях враждебно настроенной среды. Желание доказать эффективность борьбы с религией также могло приводить к искажению подаваемых в областной центр цифр, что, впрочем, отчасти

компенсируется бухгалтерской отчетностью храмов, содержащей сведения о количестве крестящихся, отпеваемых и вступающих в брак. Эти данные отчасти искажаются существовавшей практикой крещения в чужом регионе и заочного отпевания, но все равно дают представление об интенсивности религиозного поведения жителей исследуемого региона. Тщательный сбор всех фактов, связанных с самодеятельными культовыми практиками также способствует желанию современного исследователя максимально точно восстановить и интерпретировать картину православной культовой практики региона.

Данные по современному религиозному поведению и участию православных верующих в культовой практике могут быть получены в ходе социологических исследований — анкетного опроса, проведения включенных наблюдений в храмах, полуструктурированных и глубинных интервью с прихожанами и представителями духовенства.

Отметим, что обращение к региональному материалу большей частью является прерогативой местных ученых, что обусловлено рядом обстоятельств объективного характера. Перед исследователем всегда встает проблема доступности имеющегося материала — от еще не оцифрованных материалов музейных, архивных и библиотечных фондов, не попадающих поэтому во внерегиональный доступ, до разного рода информации, требующей длительной полевой работы, которая требует длительного пребывания в регионе.

Предполагается, что исследование православия должно быть опираться на определенный спецификой источников набор методов. Для работы с архивными материалами это общенаучные принципы историзма и комплексного подхода к анализу рассматриваемого явления. Комплексный подход должен быть дополнен

системным, подразумевающим анализ документов как взаимосвязанной целостности, составленной на основании определенных требований и связанной с достижением поставленных целей составителем. Применение элементов функционального анализа позволяет оценить используемые документы на основании тех социальных функций, которые выполнял автор документа, либо тех, которые были делегированы институту, в рамках которого документы создавались. В случае нахождения лакун в необходимых сведениях стоит применять информационный метод, позволяющий учитывать значение информации, ее неравнозначность и частоту повторения, что дает возможность верификации выдвигаемой гипотезы. Обобщение полученной архивной информации делает возможным проведение ретроспективного анализа православной жизни.

Особый блок методов используется в связи с необходимостью развертывания социологической части исследования, необходимой для понимания специфики культового поведения современного верующего. Сравнительно простыми и репрезентативными для достижения поставленной цели представляются количественные методы, применение которых в большей степени зависит от наличия исследовательской команды, пакетов для статистической обработки полученной информации, установок для осуществления наблюдения и грамотно составленных материалов для анкетирования. Вместе с тем, встает проблема определения репрезентативной выборки, связанной с размером генеральной совокупности, установить которую применительно к православному сообществу оказывается очень затруднительным.

Подсчет количества православных в регионе не может опираться на прямые данные переписи, в которой отсутствует соответствующий блок вопросов, и вынужден основываться на кос-

венных данных, а также соотношении религиозной идентичности с этнической картиной региона [С. В. Рязанова, Е. А. Зубарева, 2014, с. 35–37]. Отбор этносов, традиционно исповедующих православие, позволяет произвести приблизительный учет числа верующих. Однако этот критерий не может считаться абсолютно валидным, поскольку самоидентификация индивида в современном обществе может не совпадать с существующими стереотипными представлениями о титульной религиозности его этноса. Установление численности православных также требует оговорки, что исследование охватывает только тех респондентов, кто признает себя исповедующими православное учение в границах канонических норм, определенных РПЦ МП, поскольку при более широком рассмотрении в исследовательское поле должны быть включены и старообрядческие толки.

Рассмотрение любого из этнических сообществ как заведомо моноконфессионального является методологической ошибкой. В эпоху ценностей индустриальной культуры (самоопределение, самореализация, индивидуализм), эмансипации во всех сферах социальной жизни, гендерных революций и роста мультикультурализма индивид получает возможность самостоятельно конструировать собственную мировоззренческую картину, которая может обладать любой степенью гармоничности. Индивид может считать себя верующим, но актуализировать эту идентичность только в момент заполнения анкеты или ответа на вопросы формализованного интервью, никак не проявляя свою религиозность в быту, профессиональной деятельности, процессах коммуникации. Религиозные чувства также могут актуализироваться в определенные моменты жизни, будучи связаны с событиями коллективного (социального) происхождения (паломничества, религиозные праздники и различные виды околкультурной деятель-

ности) и индивидуальной природы (трагические события, экзистенциальные кризисы). Личность может идентифицировать себя с православным сообществом, используя для этого собственные мировоззренческие представления, способные входить в противоречие с доктриной и социальной концепцией православной церкви, либо при этом опираться на собственное учение эклектичного характера.

В настоящее время реально доступными являются данные о количестве имеющихся приходов, наличии храмов, а также ряда сопутствующих институций (катехизаторские курсы). Такого рода информация содержит формальные данные, не является сама по себе свидетельством интенсивности религиозной жизни, степени воцерковленности верующих и специфики их религиозной самоидентификации. Статистические данные, имеющиеся у самой церкви и относительно доступные для исследователя извне, также являются ограниченными. Высокая степень корпоративной солидарности и закрытости для внешних контактов в сочетании с опасениями санкций свыше в случае неудачных публичных высказываний, характерные для клира, также не способствуют формированию адекватных представлений хотя бы о числе постоянных прихожан.

Поэтому отдельного рассмотрения заслуживает отчет о том, что является основополагающим критерием исследовательского соотношения человека с сообществом верующих, позволяющего осуществить анализ на основе методик количественного подсчета. Количественные методы представляются нам оправданными лишь в том случае, когда достоверные данные статистических исследований социума в целом могут быть сочетаемы с анализом параметров посещения служб на территории региона. Компенсировать недостатки количественных методов помогает использо-

вание так называемого включенного наблюдения, в силу того, что оно выступает техникой «более глубокого понимания мотиваций и отношений людей. Данный вид наблюдения является особенно существенным для сравнения действий информантов с сообщаемой ими вербальной информацией.

Проведение включенных наблюдений с целью получения такого рода данных сталкивается с рядом трудностей технического характера. Первой проблемой становится необходимость одновременных замеров в большом числе приходо́в, чему препятствует не только ограниченное число могущих быть привлеченными наблюдателей, но и разный график проведения служб в храмах. Полная информация может быть получена только на основе анализа данных выходных и праздничных дней, что искажает картину, предоставляя исследователю только пиковые значения посещений, необязательно напрямую связанные с личной религиозной убежденностью прихожан. Еще одной проблемой включенного наблюдения становится его проведение в небольших храмах, характерной чертой которых можно считать так называемую камерность. Большие культовые здания, находящиеся в центре города в праздничные и выходные дни становятся средоточием очень большого количества посетителей (более пятисот человек в двенадцатые праздники в краевом центре), что не дает возможности каким-либо образом контролировать посетителей в плане самого факта присутствия, поведения и внешнего вида. В периферийных городских и небольших сельских храмах из-за ограниченного числа постоянных посетителей посторонний человек сразу же становится объектом внимания приходского актива. Это не дает возможности остаться незамечен-

ным для исследователя, заставляет имитировать вхождение в обрядовое пространство, что становится еще одним основанием для нарушения этических принципов проведения включенного наблюдения.

При проведении включенного наблюдения возникают и проблемы методического характера, связанные с особенностями интерпретации поведения наблюдаемых: это диспропорция интуиции исследования и производимого им действия, когда не совпадают ощущения намеревающегося действовать и субъекта воздействия [М. А. Johnson, 1992, р. 213–223], ограниченность самого метода (ограничение мобильности наблюдателя, присутствие в одной точке исследуемого пространства, опасность выделиться, проблема сроков пребывания в группе — вживание как требующее развития статуса внутри наблюдаемого сообщества, либо отказ от последнего и провал статуса так называемого «полного участника») [D. Waddington, 2004, р. 154–164].

Представляется, тем не менее, что определенная совокупность подходов и методов в решении проблемы может сделать исследование православного сообщества более эффективным.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. М., 2004.
2. Рязанова С. В., Зубарева Е. А. Методы исследования РПЦ в провинции: проблемы и перспективы // Практична философия. 2014. №3 (53). С. 35–37.

3. *Asad T.* The Construction of Religion as an Anthropological Category // A reader in the anthropology of religion. Oxford, 2008.

4. *Johnson M. A.* Silent conspiracy? Some ethical issues of participant observation in nursing research // International Journal of Nursing Studies. 1992. № 29. P. 213–223.

5. *Kippenberg H. G.* Religious History, Displaced by Modernity // Numen. Vol. 47, No. 3, 2000.

6. *Satlow M. L.* Dissappearing categories: using categories in the study of religion // Method & Theory in the Study of Religion. Vol. 17, No. 4 (2005). P. 287–298.

7. *Stump R. W.* Regional Variations in the Determinants of Religious Participation // Review of Religious Research. Vol. 27, No. 3 (Mar., 1986). P. 208–225.

8. *Waddington D.* Participant observation // Essential guide to qualitative methods in organizational research / Ed. by C. Cassell and G. Symon. London, 2004. P. 154–164.

S. V. Riazanova. Regionalistic Approach in Studies in Orthodox Christianity: Advantages and Problems

The article is dedicated to the analysis of some aspects of research in Orthodox Christian community, which help to make it the most effective. Among those are use of special set of methods and techniques, determined by character of sources, and support from regionalistic approach.

Keywords: religion, Orthodoxy, regionalistics, methods in religious studies.

*Силантьева М. В.**

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: КВЕСТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТИ

Дискуссии о научности «классического» отечественного религиоведения требуют более внимательного отношения к «проблеме демаркации», обозначенной в философии науки XX в. Развитие в отечественном философском дискурсе этой темы, требующей отделять «пустые» значения метафизических суждений от суждений, имеющих смысл, определила появление в начале XXI в. позиции неосциентизма. Ярким примером неосциентизма является позиция, обосновывающая необходимость редукции религиоведения от междисциплинарной предметной области к социологии религии. В свою очередь, социология религии трактуется с позиций классической социологии; тогда как учет неклассических методов, активно используемых в исследованиях данного типа, предполагает уточнение рамочных подходов самой социологии религии. Последнее возвращает в обсуждение вопрос о философии как стремлении описать возможности и границы знания. Причем современные подходы к такому описанию предполагают обращение к «постметафизическому мышлению» и идеям постнеклассического динамизма. Статья освещает вопрос о перспективах «философствующего» религиоведения в контексте его плодотворного взаимодействия с антагонистом — «сетевым религиоведением» (И. П. Давыдов).

* *Силантьева Маргарита Вениаминовна* — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии МГИМО МИД России.
E-mail: silvari@mail.ru

Ключевые слова: междисциплинарность, неосциентизм, религиоведение, научность, демаркация, истина, «метафизическая истерия».

Призыв к междисциплинарности выступает в современном научном знании своего рода заклинанием, фиксирующим глобальное несоответствие исторически сложившихся сциентистских подходов к требованиям научности, формулируемым с позиций эпистемологически интерпретированного динамизма: «классические» научные экраны сегодня так же не выдерживают вызовов времени, как в свое время не выдержали вызовов времени идеализированные объекты классической механики применительно к механике квантовой. Отсюда — поиск «новой парадигмы» не-сциентистского толка [*R. Rorty*, 1980, р. 388–389], позволяющей, с одной стороны, «быть достаточно сумасшедшим» (Н. Бор), чтобы двигать вперед науку; а с другой — все-таки оставаться в пределах научности, пусть и в «постнеклассической» [*В. С. Степин*, 2006, с. 320] ее интерпретации. Научность этого типа уже не выступает в качестве математически точно вычислимой «чистой» объективности, полностью лишенной субъективизма. Объективность предстает в этом случае абстракцией, выступающей регулятивным принципом, позволяющим отличить научное знание от ненаучного (то есть решить проблему демаркации, отделения научных суждений от ненаучных).

Однако даже редуцированная объективность плохо сочетается с установкой на междисциплинарность, так как данная установка предполагает слишком рискованное с точки зрения «классики» повышение роли личности исследователя. Если прежде наука воспринималась как коллективное движение человечества к истине, где место гения в принципе не могло остаться вакант-

ным (если бы не Ньютон — пусть не сразу, но нашелся бы человек, открывший законы Ньютона), то теперь, с некумулятивным пониманием истории науки, возникает элемент неопределенности — «новые синтезы», предлагаемые в разных исследовательских программах, слишком связаны с личностью своих создателей и слишком оторваны от тех гарантий, которые могла бы предоставить последовательно развивающаяся объективность научного знания.

Итак, аморфность [*И. П. Давыдов*, 2015, с. 195], связанная с возможными неопределенностями «новых синтезов», заложена в самой установке на междисциплинарный подход. Что отпугивает от реального (а не декларативного) использования связанной с ним методологии в плоскости социогуманитарных научных исследований: здесь, по мнению антисциентиста Р. Рорти, «редкая орхидея» поиска «объективной истины» как воображаемого «сияющего, самооправдывающегося, самодостаточного, всеобъемлющего видения» не может быть поставлена выше «терпимости и порядочности других человеческих существ» [*Р. Рорти*, 2001, web]. То есть социальные практики, а не абстракция регулятивной истины-объективности, задают границы допустимого истолкования «научного» в его отличии от «ненаучного».

Одной из наблюдаемых практик такого рода можно считать практику научных дискуссий, где эмпирически прослеживается своеобразный «методологический испуг» перед возможным упреком в ненаучности и стремление дистанцироваться от всего, что может нести в себе ее бациллу. Примером «методологического испуга» подобного рода может служить осторожность, с которой сегодня принято подходить к самому термину «религиоведение» [см. *В. Ю. Шмелев*, 2009, с. 310–316; *А. Степанян, А. Вермишян*, 2015, с. 107, и др.], по мнению некоторых авторов скрыва-

ющему «не вполне» научный взгляд на проблемы, релевантной методологией для изучения которых, согласно принципу демаркации, следует считать социологию или психологию, но никак не философию. Неосциентизм, отчетливо просматривающийся в данном подходе, заставляет вспомнить предложенный некогда Н. А. Бердяевым термин «метафизическая истерия» [Н. А. Бердяев, 1990, с. 91]: метафизика как поиск «другого измерения» обыденности начинает трактоваться как страшный грех разума. При этом остается непонятно, чем так страшно для «научности» это метафизическое измерение реальности? Особенно, если его нет, — как полагают сторонники и сциентизма начала XX в., и неосциентисты начала XXI в.

Одной из главных особенностей «метафизики», от которой стремится отграничиться «неосциентистская наука», является не только формальное признание значения личного синтеза, но и констатация ее противоречивой зависимости от «времени и места», находящее выражение в языке, апеллирующем к нетривиальным способам выражения «высоких абстракций» сквозь призму живой конкретики, а также принцип динамизма («постметафизическое мышление» в смысле Ф. Ницше и М. Хайдегера). Современный сциентизм [В. С. Глаголев, 2016, 93–100], а точнее — неосциентизм, дистанцируется таким образом не только от философии-метафизики, но и от постнеклассической научности — как такой формы научного знания, которая нацелена на реализацию принципов «постметафизического мышления».

Полагаю, что актуальность исследования состояния современного религиоведения в свете вопроса о противостоянии в нем линии неосциентизма и линии динамического подхода диктуется не только «классической» задачей поиска истины, но и более прагматическими соображениями — попыткой проанализировать

те социальные практики, которые выражают взгляды определенных сегментов научного сообщества. Одной из наиболее заметных фигур из числа критиков отечественных интерпретаций *religious studies* как «кентаврического» междисциплинарного союза между философией и такими науками, как социология, психология и т.д. выступает М. Ю. Смирнов, сочетающий в своей научной деятельности борьбу за чистоту предмета религиоведческих исследований со стремлением избавиться от междисциплинарности за счет сведения религиоведения к одному из вариантов социологии религии.

Согласно подходу, отвечающему подобному видению исследований религии, научное знание должно быть очищено от «литературы» («метафизики», под которой понимается философия как таковая, а не анти-динамизм, закрепившийся за данным термином благодаря Гегелю). Таким образом, отечественной науке предложено догоняющим образом повторить путь западной философской (а не собственно научной) мысли, начиная с работ логических позитивистов начала XX в. вплоть до постаналитики Р. Рорти. При этом «метафизику» предложено оставить теологии, которая наилучшим образом должна справиться с подобными идеями. Либо — публицистике, задачи которой соответствуют профилю идеологии. Как видим, мифология и идеология, вынесенные постпозитивизмом за пределы научного знания как принципиально нефальсифицируемые, в лучших традициях противопоставляются научности. Философия в рамках данного подхода, противостоящего междисциплинарности (назовем его «унитарным») должна анализировать: в ее задачи не входит моделирование новых парадигмальных «призм». Дело науки — опираться на верифицируемое знание фактов; институализация исследований религии как дисциплины должна опираться на «горизонтальный сетевой ресурс» [И. П. Давыдов, 2015, с. 201–202].

С одной стороны, данный подход в духе постпозитивистского «методологического анархизма» имплицитно опирается на трактовку науки как специфической конкуренции властных технологий, регулирующих поведение теорий в качестве «популяций понятий» [S. Toulmin, 1972]. С другой стороны, сама научность мыслится как классический сциентизм, открещивающийся от философского дискурса и апеллирующий к идее «научного знания» как сетевого взаимодействия «правильных» исследователей религии (в отличие от «неправильных» — «старых» «“религиоведов”, занимающих ключевые посты» [И. П. Давыдов, 2015, с. 202]. «Правильные» исследователи владеют метаязыком науки [L. French, 2017, с. 6], то есть по сути работают в парадигме Венской школы логического позитивизма [I. Lakatos, 1999, р. 24]. С небольшой поправкой — они участвуют в создании такого языка, отрицающего все другие языки исследования религии в качестве ненаучных. Правда, не совсем ясно — почему «новый» подход может быть востребован только в том случае, когда будет уничтожен «старый»: в новом понимании научности как раз заложен принцип конкуренции идей, «борьбы интерпретаций», — а не только принцип неизбежной схватки за властный ресурс «детей» с «отцами».

Термин «литература», практически закрепившийся за экземпляристскими (постнеклассическими) исследованиями религии благодаря усилиям неосциентистов последнего десятилетия, относит все «не-неосциентистское» к публицистике, указывая на отсутствие научной строгости. При этом строгость нередко подменяется точностью, автоматически совпадающей с применением определенных техник составления и обработки анкет. Что само

по себе не вредно, но, полагаю, отнюдь не исчерпывает арсенал научного изучения религии как социального феномена, имеющего свои характерные особенности и требующего не только количественного, но и качественного анализа.

«Case study» и «life story» — примеры качественных «неклассических» методов научного исследования религии, хорошо известные специалистам. Однако волна нового сциентизма, охватившая научное сообщество в последние годы, старательно вымывает из анализа контекстов их применения и содержательную направленность, связанную с выделением — прежде всего — **неявных аспектов значений** [В. С. Глаголев, 2013, 77–78], без чего говорить о существенной научной новизне предпринятых исследований (пусть даже сопровождавшихся значительным объемом математических выкладок) вряд ли представляется возможным.

Стоит подчеркнуть: философия религии, истолкованная исключительно в пост/ нео/просто/позитивистском ключе, в ключе неосциентизма, — вполне закономерный итог «взросления» социологии религии, выходящей за пределы классической социологии и активно осваивающей поле социологии неклассической [С. А. Кравченко, 2012, с. 18–20], [М. М. Мчедлова, 2013, с. 83–84]. Институционализация этой дисциплины, интенсивно осваивающей уроки западной социологии, в отечественной науке проходит определенные этапы. Некоторые из них закономерным образом оказываются в зависимости от негативной самоидентификации части научного сообщества, что вполне соответствует общим закономерностям, описанным социальной психологией еще в середине XX в. Вместе с тем, специфика сложившейся

школы отечественного религиоведения позволяет ему, при всех возможных минусах, продолжать традицию [И. Н. Яблоков, 2011, с. 165–172] отечественной ориентации на философию. Интерпретированную сегодня в динамическом ключе, — что может, вопреки распространенному заблуждению, быть интересным и для зарубежных специалистов. Но лишь в том случае, если найдутся «золотые перья», способные донести эти идеи, не стесняясь собственной «отсталости».

Не менее важно иметь в виду, что само «традиционное» религиоведение как комплексный междисциплинарный подход нередко оказывается включенным в исследования другого типа — например, в области философии культуры [И. Н. Яблоков, 2011б, с. 165–172; В. С. Глаголев, 2014, с. 362–365; В. Р. Легойда, 2017, с. 26; С. Ю. Дианина (7), 2014, с. 127–135; С. Ю. Дианина (8), 2014, с. 264–266; М. А. М. Халиль (16), 2009, с. 94; М. А. М. Халиль (17), 2009, с. 114, и др.], выступая отчетливо дифференцируемым основанием для распознавания «культурных кодов», отвечающих за специфику самоидентификации конкретных макро- и микро- социальных групп.

Вопрос о «квесте междисциплинарности», поставленный в заглавии данной статьи, упирается в решение вопроса о междисциплинарности как таковой: является ли она поиском «нового синтеза» сквозь призму значимых личностных усилий; или же может быть сведена к расчету возможных вариантов, доступных при определенных условиях и находящего реализацию в машинном интеллекте — воплощении глобальных моделей знания, вызывающих откровенный ужас у ряда представителей социологической и одновременно философской мысли современности —

например таких, как П. Бурдые [*П. Бурдые*, 2001, web; *П. И. Касаткин*, 2017, с. 138–147]? Не менее очевидно, что выбор одной из названных стратегий не принадлежит полю собственно научного исследования. Этот выбор относится к принятию того ценностного фундамента, который, как это ни парадоксально, оказывается у истоков познавательного движения. Движения к истине, — или, если следовать логике неосциентизма, движению за призраком объективности как «инварианте общего», выдаваемом данным направлением за максимально возможное приближение к прагматически корректной когерентной истине — эффективному рычагу изменения действительности. Следовательно, «квест междисциплинарности» закономерно выводит исследование религии к философскому вопросу об ограниченности знания. Вопросу, без которого такие исследования рискуют, успешно избежав Сциллы «объективной истины», оказаться в объятиях Харибды «истины сетевой».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бердяев Н. А.* Духовные основы русской революции. Философия неравенства // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. В 4-х тт. Т. IV. Париж, 1990. С. 91–100.
2. *Бурдые П.* За ангажированное знание. Афины, 2001. [Электронный ресурс] URL: http://sceptsis.net/library/id_544.html (дата обращения 5.12.2017).
3. *Глаголев В. С.* Герметичность религии как проблема социологического исследования // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю. Ю. Синелиной). Материалы Тре-

твей Международной научной конференции. Отв. ред. Лебедев С. Д. Белгород. 2013. С. 77–86.

4. *Глаголев В. С.* Религиозно-этническое наполнение образов «свой» и «чужой» в динамике политической конъюнктурности // Диалог культур и партнерство цивилизаций. СПб., 2014. С. 362–365.

5. *Глаголев В. С.* Сциентизм и философская истина в эпоху глобализации // Поиск истины в пространстве современной культуры. Сборник научных статей. СПб., 2016. С. 93–100.

6. *Давыдов И. П.* «Черный ящик» российского религиоведения в свете акторно-сетевой теории Бруно Латура // Вестник РХГА. 2015. №1. С. 193–203.

7. *Дианина С. Ю.* Мусульмане в СМК Швеции: проблемы и метаморфозы // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2014а. Т. 9. С. 127–135.

8. *Дианина С. Ю.* Ценности ислама в освещении СМК Северной Европы: парадоксы межкультурного диалога // Вестник МГИМО Университета. 2014б. № 2 (35). С. 264–266.

9. *Касаткин П. И., Силантьева М. В.* Антропологический аспект глобальных моделей образования: поиски и решения // Полис. Политические исследования. 2017. № 6. С. 137–149.

10. *Кравченко С. А.* Сложный социум: востребованность поворотов в социологии // Социологические исследования. 2012. № 5. С. 19–29. 18–20.

11. *Легойда В. Р.* «Доверие к праву» как культурфилософская проблема: к вопросу об источниках и основаниях формальных

социальных регуляторов // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 4. С. 25–32.

12. *Мчедлова М. М.* Религиозные смыслы современной политики: потребность в новой эпистемологии // Вестник Московского университета. Серия 18: социология и политология. 2013. № 1. С. 83–90.

13. *Рорти Р.* Троцкий и дикие орхидеи. [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2001/3/rort.html> (дата обращения 5.12.2017).

14. *Степанян А., Вермишян А.* «Science of religion» and religious studies as self-reliant Sciences // Wisdom. 2015. №1 (4). С. 97–108.

15. *Степин В. С.* Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М., 2006.

16. *Халиль М. А. М.* Религиозная ситуация в России. Социологический анализ христиано-мусульманского взаимодействия // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2009а. № 2. С. 94–108.

17. *Халиль М. А. М.* «Социология идентичности» о проблемах современного египетского общества // Религиоведение. 2009б. № 2. С. 114–125.

18. *Шмелев В. Ю.* К вопросу о методологических основаниях религиоведения как науки // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2009. №. 1. С. 310–316.

19. Яблоков И. Н. К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011а. № 1. С. 165–172.

20. Яблоков И. Н. Религия и политика // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011б. № 1. С. 218–227.

21. *Toulmin S.* Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts. Princeton, 1972.

22. *Lakatos I., Feyerabend P.* For and Against Method: Including Lakatos's Lectures on Scientific Method and the Lakatos-Feyerabend Correspondence with Imre Lakatos / Ed. Matteo Motterlini. Chicago, 1999.

23. *French L. A.* Human understanding vs artificial intelligence — gestalt vs machine language / Наука без граница. 21–22 септембар. Зборник резимеа. Република Србија. Канцеларија за Косово и Метохију. Косовска Митровица, 2017.

24. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1980.

M. V. Silantieva. Religious Studies: Quest of the Interdisciplinarity

Discussions about the scientific nature of the «classical» Russian religious studies require a more attentive attitude to the «problem of demarcation», identified in the philosophy of science of the twentieth century. The development in the domestic philosophical discourse of this topic, which requires to separate the «empty» values of metaphysical judgments from judgments that have meaning, determined the appearance of the position of neoscientism in the beginning of the 21st century. A striking example of neoscientism is a position that justifies the need to reduce religious studies from an inter-

disciplinary subject area to the sociology of religion. In turn, the sociology of religion is interpreted from the standpoint of classical sociology; whereas the consideration of nonclassical methods actively used in studies of this type presupposes a refinement of the framework approaches of the sociology of religion itself. The latter brings back into the discussion the question of philosophy as a desire to describe the possibilities and boundaries of knowledge. Moreover, modern approaches to such a description presuppose an appeal to «post-metaphysical thinking» and ideas of post-nonclassical dynamism. The article highlights the issue of the prospects of «philosophizing» religious studies in the context of his interaction with the antagonist — «network religion» (I. P. Davydov).

Keywords: interdisciplinarity, neocentism, religious studies, scientific character, demarcation, truth, «metaphysical hysteria».

*Слепцова В. В.**

ПОЛЕМИКА ТЕИЗМА И АТЕИЗМА (НА ПРИМЕРЕ ДЕБАТОВ ДЖОНА ХОЛДЕЙНА И ДЖОНА СМАРТА)

Автор ставит своей целью анализ современной полемики теизма и атеизма на конкретном примере — полемике двух философов Дж. Холдейна и Дж. Смарта. Рассмотрев основные аргументы и возражения сторон, автор приходит к нескольким выводам: полемика Смарта и Холдейна движется в том же русле, что и полемика Рассела с Коплстоном; дебаты Смарта с Холдейном гораздо более содержательны, рациональны и менее эмоциональны по сравнению с дебатами «новых атеистов» с теологами.

Ключевые слова: атеизм, теизм, христианская апологетика, Дж. Сمارт, Дж. Холдейн.

Полемика двух мировоззрений — теистического и атеистического — в настоящее время ведется очень активно. Именно в спорах наиболее рельефно выступают основные установки и черты этих позиций.

Современность предоставляет множество способов для ведения мировоззренческих дебатов — от полемических статей до

* *Слепцова Валерия Валерьевна* — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН.
E-mail: leka.nasonova@gmail.com

выступлений на телевидении¹. Кроме циклов полемических статей, существует большое количество книг, построенных на представлении обеих точек зрения без каких-либо дополнительных комментариев. Самой известной и «свежей» на сегодняшний момент является полемика Деннета и Плантинги о совместимости науки и религии [*D. Dennett, A. Plantinga, 2010*]. Нами будет рассмотрена другая, не менее интересная, книга, построенная описанным выше способом. Название книги — «Атеизм и теизм» — говорит само за себя [*J. Smart, J. Haldane, 2003*]. После своего первого издания в 1996 году книга переиздавалась еще дважды — в 1997 и в 2003, что указывает на интерес читателей к вопросам затрагиваемым в ней. Стороны спора — Джон Сمارт (1920–2012) — англо-австралийский философ, выступающий с позиций атеизма (Смарт был теистом, но переменял свои взгляды, поскольку они не согласовывались с его научной и философской позицией [*ibid.*, р. 6]), и Джон Холдейн (род. в 1954 г.) — шотландский философ, томист, представляющий в книге позицию теизма. Цель спора авторы видят в прояснении собственных мировоззренческих позиций друг для друга.

Как было упомянуто ранее, название книги — «Атеизм и теизм» (не, например, «Атеизм vs теизм»). Дело в том, что «заглавной» мыслью книги авторы ставят общую для обоих приверженность метафизическому реализму — идею, «что мир существует независимо от конечного разума и что таковой сущностью мир обладает до и независимо от описания его с помощью здравого смысла, науки или философии» [*ibid.*, р. 77]. Эта приверженность

1 См., например, передачу «Не верю!» запущенную в 2017 г. на телеканале «Спас» ([Электронный ресурс] URL: <http://www.spastv.ru/neveru.html>); дата обращения 5.12.2017). На английском языке см., например, дебаты теистов и «новых атеистов»: ([Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=J0U1bd0eLxw>, <https://www.youtube.com/watch?v=5OXPIUCGScY>, <https://www.youtube.com/watch?v=5VmLQjdT7IA> (дата обращения 5.12.2017) и т.д.).

приводит одного из них — Смарта — к атеизму, другого же — Холдейна — к теизму. Отметим, что метафизический реализм обоих авторов — принципиальный момент, позволяющий вести дальнейшую полемику. Если бы одна из сторон придерживалась анти-реализма, конструктивных дебатов относительно существования Бога бы не получилось.

Авторы совместно определяют теизм как «веру в единого, самосущего, вечного, неизменного, всемогущего, всезнающего, вездесущего, всемогущего, нематериального создателя и опору вселенной» [ibid., p. 3].

В своей части работы Сمارт делает несколько замечаний о понятийном аппарате. Остановимся на них подробнее. Кроме теизма Сمارт выделяет такие мировоззренческие позиции как деизм, пантеизм и атеизм. Определение теизма они с оппонентом дали еще в самом начале книги², исходя из этого, Смарт определяет деизм как разновидность теизма, имеющую с ним «семейное сходство» в витгенштейновском смысле. То есть деизм является теизмом, имеющим некоторые (но не все) характеристики теизма. Атеизм, таким образом, отрицает как теизм, так и деизм. Пантеизм же в терминологии Смарта имеет две формы — более сильную, когда вселенной приписывается духовный аспект, и более слабую, онтологически не отличающуюся от атеизма.

В основной части своего раздела Смарт акцентирует внимание на нескольких разновидностях телеологического аргумента в пользу существования Бога, в частности, на аргументе «тонкой настройки» (Fine Tuning Argument); аргументе от случайности; аргументе от религиозного опыта. Первые два аргумента в конечном счете имеют своей целью ответ на вопрос о том, почему все

² Смарт, в дополнение к определению теизма, выделяет еще две его формы — историческую и метафизическую, о чем далее будет сказано подробнее.

существует. Смарт подчеркивает, что ответа на этот вопрос не знает, но и доказательств того, что существует абсолютно необходимое существо, также нет. Далее он разбирает и подвергает сомнению онтологический аргумент с позиции логических рассуждений Б. Рассела³, а также критикует аргумент от религиозного опыта. В связи с ним переходит к рассуждению о чудесах, воспроизводя известные критические замечания Юма по данному вопросу. Чудеса можно объяснить доверчивостью или мошенничеством людей, а также придумать им естественное объяснение или приписать ошибку свидетелю. Ну и наконец, если чудеса — это вмешательство Бога в естественный ход вещей, то почему при своих атрибутах всеведения и всемогущества он не мог сделать так, чтобы ход вещей шел нужным образом без чудес [ibid., p. 51–54].

Особый небольшой раздел Смарт посвящает критике текстов Нового завета.

В конце своей главы он указывает на наличие зла в мире как аргумента против существования Бога теизма. Таким образом, по Смарту, для объяснения мира теистическая позиция не нужна.

В своей главе Холдейн отвечает на некоторые замечания Смarta и выдвигает собственные в адрес атеистической картины мира. По его мнению, существует три проблемы, которые невозможно решить в рамках атеистического мировоззрения, он называет их «точками перехода»: во-первых, переход от неживого к живому, во-вторых, шаг от базовых форм жизни к репродуктивным видам, в-третьих, переход от неразумия к разуму [ibid., p. 89]. Сначала Холдейн подробно останавливается на второй проблеме, доказывая, что она не решается теорией естественного отбора, поскольку сама эта теория предназначена объяснить

³ Во втором издании полемики Смарт уделяет много внимания также онтологическому аргументу в его интерпретации Плантингой.

адаптивные особенности, для которых репродукция является главной. Таким образом, резюмирует Холдейн, «не реплицирующиеся сущности просто “превратились” в репродуцирующие виды» [ibid., p. 92]. Третьим из основных пунктов расхождения между теизмом и атеизмом является, по Холдейну, переход от неразумия к разуму, точнее, теория ментальных репрезентаций в философии разума. Холдейн критикует подход Деннета — «снижение репрезентативности репрезентации» — за его редукционизм: условия репрезентативности становятся все более ограниченными: «Если один процесс идет в двух координатах, а второй — только в одной, то очевидно, что второй является более ограниченным» [ibid., p. 94].

Из спора об аргументе «тонкой настройки» между теистом и атеистом возникает спор о множественности вселенных. Наш мир является тонко настроенным, однако, гипотетически могут быть миры с иными «настройками», а наблюдатель, следовательно, отсутствует — такого хода мысли придерживается Сمارт. Холдейн возражает: если иные вселенные настроены иначе, по-разному — одни упорядочены, другие менее упорядочены, третьи хаотичны, то как мы можем получить эмпирические доказательства этому?

В рассуждениях о чудесах Холдейн отмечает, следуя за Фомой Аквинским, что они имеют не сверхъестественную, а надъестественную природу. Чудеса, вернее, «особые действия Бога» — это «дополнения или изъятия внутри порядка, в котором он уже действует» [ibid., p. 147].

В послесловии к своей полемике авторы еще раз возвращаются к вопросу о метафизических основаниях собственных мировоззренческих установок, подчеркивая, что значительный интерес представляли бы дебаты метафизических реалистов с анти-реалистами.

Мировоззренческая позиция каждого из авторов представляется нам продуманной и взвешенной, а аргументы — приводимыми по существу. Единственным, на наш взгляд, аргументом Смарта, на который Холдейн не дает достаточно убедительного и уверенного ответа, является аргумент о наличии зла в мире. Холдейн подчеркивает несубстанциальность зла, рассматривая его как характеристику недостаточности. По традиции, он делит зло на природное и моральное, причем источником морального зла является человек. Вместе с тем, остается непроясненным, почему природное зло неизбежно в этом мире.

Возвращаясь к прояснению терминологии, данной Смартom в 1 части его полемики, напомним, что Сарт выделяет два типа теизма — исторический и метафизический. Первый — это теизм, «интегрированный в величайшие монотеистические религии», второй — теизм, независимый от факторов места и времени, таких как «избранный народ в Палестине или рождение и распятие Христа» [ibid., p. 66] При этом остаются непроясненными взаимоотношения между этими двумя формами теизма: можно ли говорить, что какая-то из этих форм первична, какая-то вторична, какая-то более общая, другая — ее разновидность. Кроме того, Сарт не проясняет, против какой именно формы теизма направляет свои возражения. Он проговаривает единожды, что против всех, однако в этом случае он должен был бы подвергнуть критике положения каждой из «величайших монотеистических религий», чего не делает. Если считать наиболее общим метафизический теизм, а исторические формы — частностями, то вновь возникает вопрос: зачем тогда Сарт уделяет особое внимание именно христианству. Таким образом, деление теизма на метафизический и исторический представляется интересным, но не разработано автором.

Подводя итоги, отметим: важной характеристикой рассмотренной нами полемики является поиск участниками спора оснований, которые бы объединяли их. Первой своей задачей полемизирующие стороны видят прояснение общих для обеих сторон спора методологических установок в качестве платформы для дальнейших дебатов (основная такая установка — метафизический реализм в противовес анти-реализму Хилари Патнема). Подобное не типично для полемики с теистами широко известных «новых атеистов».

Еще одной значимой характеристикой является то, что обе стороны спора — профессиональные философы, что делает их дебаты более содержательными, чем полемика «новых атеистов», из которых только Д. Деннет является философом, остальные — либо учеными-естественниками (Р. Докинз), либо «медийными личностями» и журналистами (С. Харрис, К. Хитченс).

Каждая из сторон дебатов «Смарт–Холдейн», по сути, пытается показать противоречивость мировоззрения другой стороны. Атеизм, как и в случае споров «новых атеистов» с теологами⁴, делает основной акцент на опровержении аргументов в пользу существования Бога, теизм — на реабилитации этих аргументов, а также на том, что теистическая картина мира является непротиворечивой и обладает значительным объяснительным потенциалом, в отличие от атеистической картины мира⁵.

В целом, полемика между Смарт и Холдейном движется в том же русле, что дебаты Рассела с Коплстоном. Вместе с тем, спор Смarta и Холдейна представляется нам гораздо более утон-

⁴ Оговоримся, что полемика «Деннет–Плантинга» стоит особняком от всех остальных дебатов «новых атеистов»; характер данной полемики таков, что ее желательнее рассматривать отдельно.

⁵ Для сравнения см., например, [Р. Докинз, 2008] и [А. Е. McGrath, J. С. McGrath, 2007]. Здесь, надо отметить, несколько теряет именно атеистическая сторона спора.

ченным, рациональным и менее эмоционально нагруженным, чем, например, полемика теистов и «новых атеистов». С другой стороны, полемика Смарта и Холдейна хоть и рассчитана на широкий круг читателей, в гораздо меньшей степени отвечает цели популяризации теистического или атеистического мировоззрения, чем та же полемика «новых» с теологами именно в силу указанных выше характеристик.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Докинз Р.* Бог как иллюзия. М., 2008.
2. *Dennett D., Plantinga A.* Science and Religion: Are They Compatible? (Point/Counterpoint). Oxford, 2010.
3. *McGrath A. E., McGrath J. C.* The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and The Denial of The Divine. London, 2007.
4. *Smart J., Haldane J.* Atheism and Theism (Great Debates in Philosophy). Cornwall, 2003.

V. V. Sleptsova. A Debate on Existence of God (The Example of Dispute of J. Smart and J. Haldane)

The paper is devoted to the analysis of polemic between J. Smart and J. Haldane. The author concludes that this debate is analogous with discussion between Russell and Copleston; debate between Smart and Haldane is much more informative, rational and less emotional than the debates of "new atheists" with theologians.

Keywords: theism and atheism, Christian apologetics, J. Haldane, J. Smart.

Стародубцева М. С.

ЭВОЛЮЦИЯ НЕЙТИВИСТСКИХ ДВИЖЕНИЙ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ

В статье анализируется эволюция нейтивистских движений, распространившихся среди аборигенных сообществ США и Канады, начиная с XVIII в. Автор определяет характерную черту нейтивистских движений; выявляет территориальные и племенные особенности их распространения; кратко анализирует главные идеи их вероучений и выявляет особенности их культов. Особое внимание уделяется таким движениям, как «новая религия» Прекрасного озера, «Пляска духа», пейотизм. В статье рассматриваются изменения, происшедшие в их вероучениях и культах, в том числе под влиянием христианства.

Ключевые слова: нейтивистские движения, религия Прекрасного Озера, Пляска духа, пейотизм, североамериканские индейцы.

По подсчетам специалистов на американском континенте распространено около ста новых религиозных движений [H. Tuner, web], часть из которых получило широкое развитие среди аборигенных сообществ, начиная со середины XVI в. Такие религиозные движения называются в исследовательской литературе ней-

* *Стародубцева Марина Станиславовна* — кандидат педагогических наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Курского государственного университета.

E-mail: maristarva@gmail.com

тивистскими (native — родной, традиционный). Их характерной чертой является ориентация на сохранение (или возрождение) традиционных религиозных верований и культов.

В Северной Америке нейтивистские движения стали появляться среди аборигенных сообществ¹ в первой половине XVIII в. Так одно из самых ранних упоминаний о нейтивистских движениях датируется 1740 г. и относится к Церкви индейцев наррагансетт [ibid.].

В полную силу нейтивистские движения проявились во второй половине XVIII в. На северо-западе континента, от верховий р. Огайо в западной Пенсильвании до Иллинойса и от Огайо до Великих озер, в 50–60-х гг. XVIII в. широкий размах приобрело движение пророка Папунана; среди делаваров, шауни, оттава и сиу было популярно учение «делаварского пророка» Неолина. Третьим движением, получившим распространение среди делаваров, было движение пророка из индейского племени муиси Вангомена. Эти пророки проповедовали возвращение к традициям, в том числе и религиям, предков и важность их сохранения в настоящем. При этом пророк Вангомен много сделал для возрождения старинных обрядов делаваров, обновив их новыми элементами, такими как пересказы сновидений во время благодарственных весенних плясок, утренние молитвы, обращенные к солнцу, жертвоприношения в честь первых урожаев [К. В. Цеханская, 1992, с. 215–216].

В конце XVIII в. среди ирокезского племени сенека получила распространение «новая религия» Прекрасного Озера. Духовным руководителем этого движения стал пророк Ганеодийо или Прекрасное Озеро, сахем (вождь) племени сенека. Вероучение Ганеодийо предписывало индейцам исполнять земледельческий культ

¹ Далее речь пойдет об индейцах.

«трех кормилиц» (кукурузы, бобов, тыквы) и культ Хено-громовержца, соблюдать шесть благодарственных служений (регулярных праздников): благодарение клену, праздник посева, праздник ягод, праздник зеленой кукурузы, праздник жатвы, празднование Нового года, и совершать жертвоприношение белой собаки. Большое место в вероучении отводилось религиозным идеям бессмертия души и вере в будущее возмездие. Особый акцент делался на необходимости исполнения религиозных заповедей ирокезов: уважение к старым, повиновение детей родителям, наставление детей на путь добродетели, доброе отношение к сиротам, гостеприимство и всеобщее братство, прежде всего, потому, что так повелел Великий дух Хавеннейю, «творец их бытия, источник их преходящих благ и будущего подателя блаженства в их небесной обители» [Л. Г. Морган, 1983, с. 85].

Необходимо отметить, что до сих пор вероучение Прекрасного Озера, несмотря на происшедшие в нем изменения, остается актуальным для ирокезов; его приверженцы в настоящее время проживают в ирокезских общинах США и Канады. В частности, в Канаде последователи Прекрасного Озера живут в резервациях Каугнавага, Гранд Ривер, Онейда и Сен-Режи.

В конце 60-х гг. XIX в. в бассейне р. Уокер зародилось новое нейтивистское движение, получившее название «Пляска духа». Его вдохновителем стал пророк Водзивоб, призвавший своих соплеменников исполнять в течение пяти дней традиционную Пляску круга с целью привлечения животных на охотничьи угодья, рыбы в водоемы, сбора урожая и возвращения умерших родственников [К. В. Цеханская, 1992, с. 221].

Спустя почти двадцать лет это движение возродилось в западной Неваде. На этот раз его духовным лидером стал шаман поютов Вовока (Джон Уилсон). Практически сразу это движение

охватило индейцев, проживавших от р. Миссури до Скалистых гор. По обычаю Вовока во время болезни имел видение, в котором получил откровение от Бога индейцев о грядущем конце мира белых людей, после которого у индейцев наступит мир, животные вернутся в свои охотничьи угодья и мертвые воскреснут. В откровении подчеркивалось, что индейцы должны быть готовы к этим событиям, свидетельствуя об этом в «пляске». Композиция «пляски» состояла в том, что танцоры — мужчины и женщины, взявшись за руки, медленно двигаются по кругу, протяжно напевая песни без сопровождения традиционного индейского бубна [J. Waite, 1969, p. 179].

В последней четверти XIX в. в США начал распространяться пейотизм, широко распространенный у индейцев Мексики в доконтактную эпоху. Известно, что ацтеки устраивали массовое поедание кактуса пейотль (*Lophophora williamsii* Lemaire) во время проведения сезонных земледельческих и охотничьих праздников, предшествовавших ритуальному празднику урожая. Они танцевали всю ночь вокруг огня под скрип шамана, поедая пейотль [W. La Barre, 1989, p. 110], воплощавший идею высшего божественного покровительства.

У североамериканских индейцев этот культ нашел своих приверженцев среди команчи и кайова, которые считаются учителями пейотизма [W. La Barre, 1989, p. 113]. От них пейотизм распространился у равнинных индейцев США, проживавших к югу Канады и частям Большого Бассейна (Невада) [W. La Barre, 1989, p. 7]. В распространении культовых практик пейотизма большую роль сыграли арапахо и шиены.

В 1918 г. пейотизм получил официальное признание в штате Оклахома. В 1945 г. движение приобрело новое название «Церковь коренных жителей Северной Америки» и получило общена-

циональный статус [К. В. Цеханская, 1992, с. 222]. Эти обстоятельства способствовали тому, что в 60-х гг. XX в. пейотизм превратился в одно из наиболее распространенных новых религиозных движений в США. В Канаде пейотизм начал распространяться намного позже, чем в США. В 1936 г. он появился в провинции Альберта у индейцев кайна (блекфиты). Однако массовое распространение пейотизм получил только в 80-е гг. прошлого века среди канадских кри и чипева [W. La Barre, 1989, p. 114]. В целом, к концу XX в. приверженцами пейотизма стали примерно 250 тыс. человек, т.е. около четверти индейцев США и Канады [К. В. Цеханская, 1992, с. 222].

Распространяясь по североамериканскому континенту, нейтивистские движения изменялись в части вероучений и культов, приспособляясь к условиям времени. Так протест против влияния образа жизни европейцев на индейцев, характерный для учений пророков Папунана и Неолина, дополнился в учении последнего пафосом о необходимости воспрепятствовать продолжению захвата колонистами индейских земель [К. В. Цеханская, 1992, с. 215].

Значительные изменения претерпело вероучение Прекрасного Озера. Так для второго периода (1815–1850) его истории² характерно наличие возрожденческих элементов: рекомендаций синкретизма, заимствований технических достижений и семейных норм европейцев, включение в культ большого количества старой обрядности, усиление протеста против продажи индейских земель [Ю. П. Аверкиева, 1974, с. 247]. При этом следование традиционным, родным верованиям и культам сохранялось. Наибольшие изменения вероучения претерпело, начиная со середины XIX в. в воспоминаниях непосредственных учеников про-

² Периодизация истории «новой религии» Прекрасного Озера дается согласно А. Уаллас и М. Дирдорф [Ю. П. Аверкиева, 1974, с. 247].

рока. Поэтому в наше время оно сохранилось и канонизировано «в качестве единого полуофициального текста, содержащего историю, комментарии и цитаты» и проповедуется «по определенным поводам признанными проповедниками [Ю. П. Аверкиева, 1974, с. 247].

Одним из факторов, в наибольшей степени обусловивших изменения нейтивистских движений, было христианство. Так, если в проповедях пророка Папунана христианство отвергалось, что связывалось с нежеланием и неспособностью европейцев пойти навстречу нуждам индейцев, то учение пророка Вангомена характеризовалось значительным количеством христианских элементов [К. В. Цеханская, 1992, с. 214].

Результатом влияния христианства можно признать запрет пророком Ганеодийо традиционных индейских шаманских практик и проповедь протестантского типа семейной этики. При этом христианские элементы в учении не являются доминирующими. Усвоение христианских элементов скорее проходило стихийно, поскольку христианство для пророка является чужеродным и по сути отвергается, о чем убедительно свидетельствует образ черной «церкви белого человека», характерный для проповедей пророка [W. M. Beauchamp, 1897, p. 178].

Особенно активно христианские элементы проникали в культ нейтивистских движений. Так в начале XX в. у индейцев сиу: омаха и виннебаго получила распространение христианизированная версия культа пейотизма [W. La Barre, 1989, p. 113]. По сообщениям этнографа А. Скиннера, очень глубоко проникли христианские элементы в культ айова [A. Skinner, 1915, p. 724–728].

Таким образом, представленная эволюция нейтивистских движений, распространенных в Северной Америке, свидетельствует об их прогрессивном развитии. В своей эволюции нейти-

вистские движения претерпевали изменения в части вероучений и культов, приспособляясь к социально-историческим условиям. Не вызывает сомнения тот факт, что одним из факторов, оказавших влияние на эволюцию нейтивистских движений, следует признать христианство.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Северной Америки. М., 1974.
2. *Морган Л. Г.* Лига Ходеносауни, или ирокезов. М., 1983.
3. *Цеханская К. В.* Нейтивизм как альтернатива христианства у североамериканских индейцев // Америка после Колумба: взаимодействие двух миров / Научн. ред. В. А. Тишков. М., 1992. С. 213–224.
4. *La Barre W.* The peyote cult. Norman & London, 1989.
5. *Skinner A.* Societies of the Iowa, Kansa, and Ponca Indians. N.Y., 1915.
6. *Tuner H.* Religious movements in primal (or tribal) societies. [Электронный ресурс] URL: <http://hiebertglobalcenter.org/blog/wp-content/uploads/2013/03/Reading-30-Harold-Turner-Religious-Movements-in-Primal-or-Tribal-Societies.pdf> (дата обращения: 19.12.2017).
7. *White J.* Ghost dance // Handbook of Indians of Canada / Ed. by F. W. Hodge. — NY: Kraus Reprint Co, 1969. P. 178–179.

M. S. Starodubtceva. Genesis of Native Movements in North America

This paper analyzes genesis of native movements which are widely spread among native peoples of the United States of America and Canada from the 18th century. The author determines the native movements' principal feature; reveals territorial and tribal features of diffusion; briefly analyzes the principal ideas of doctrines and cults. The author pays a principal attention to the following movements, such as the Handsome Lake religion, the Ghost dance, and the peyote cult under the Native American Church. Finally, few changes in doctrines or ritual format are presented by the author.

Keywords: native movements, Handsome Lake religion, Ghost dance, peyote religion, North American Indians.

*Трофимова З. П.**

АНГЛО-АМЕРИКАНСКОЕ СВОБОДОМЫСЛИЕ XX ВЕКА О РЕЛИГИИ

В статье дается описание основных направлений светского и религиозного англо-американского свободомыслия. В светском свободомыслии автор исследует эволюционный гуманизм, социологическое и этическое направления. В религиозном свободомыслии делается акцент на христианском социализме, социальном христианстве, религиозном гуманизме.

Ключевые слова: религия, свободомыслие, гуманизм, эволюционизм, натурализм, этический гуманизм.

Многочисленные движения под флагом «свободомыслия» в Великобритании и США ведут активную деятельность. Их представители, изучая религию, человека, культуру опираются на традиции просветительства и ряд философских идей XVIII–XXI вв. В мировоззрении свободомыслящих прослеживается плюрализм философских и социально-политических воззрений, что делает эти движения разобщенными в идейном плане. Мы условно разделяем их на светское и религиозное, придерживаясь определе-

* *Трофимова Зорина Павловна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.
E-mail: relig@philos.msu.ru

ния светского свободомыслия, данного проф. Тажуризиной З. А., как «течение общественной мысли, в основе которого лежит признание права человека на свободное критическое отношение к существующим порядкам и воззрениям» [З. А. Тажуризина, 1987, с. 14], а также «признание права разума на критику религии и свободное исследование» [там же].

Религиозное свободомыслие — идейное течение, возникающее в рамках той или иной конфессии, или различных философских направлений.

Современные свободомыслящие состоят в национальных и международных союзах, имеющих свои печатные издания. Так, в США действует Американский Секулярный Союз (издает журнал «Свободное исследование»), Американский Этический Союз (издает журнал «Этический мир»). В Великобритании с конца XIX в. действуют Общество «Свободомыслящий», издающее журнал с тем же названием, Ассоциация Рационалистической Прессы (издает журнал «Свободный разум»), Британская Гуманистическая Ассоциация (издает журнал «Гуманист»). Эти и другие национальные союзы являются членами двух международных организаций: Всемирного Союза Свободомыслящих, Международного Гуманистического и Этического Союза.

Всемирный Союз Свободомыслящих был образован в 1888 г. в Брюсселе первоначально как федерация свободомыслящих. С 1938 г. она стала называться Всемирным Союзом Свободомыслящих. Основными целями Союза являются: секуляризация и демократизация общества, защита прав человека, приверженность светскому научному образованию, борьба с клерикализмом и религиозным экстремизмом. В 1974 г. Роттердамская сессия этого Союза подтвердила верность историческим традициям, провозглашенным еще в начале XX в.

Международный Гуманистический и Этический Союз был организован в 1952 г. в Амстердаме. В своей деятельности Союз руководствуется следующими принципами: рациональным, научным подходом к решению проблем человеческого существования; приоритет этики во взаимоотношениях человека с обществом и природой; поддержкой демократических принципов общественной жизни.

При Международном Гуманистическом и Этическом Союзе существует молодежная организация, сформированы комиссии по правам человека и Европейский координационный совет светских организаций свободомыслящих. Периодический печатный орган Союза — «Международный Гуманист».

Остановимся на современном англо-американском свободомыслии, в котором условно можно выделить разные направления, в частности естественнонаучное, социологическое, психологическое, этическое, антропологическое. На основе этих течений были построены теории эволюционного гуманизма (основатель Дж. Хаксли), натуралистического гуманизма (К. Ламонт), этического гуманизма (Ф. Адлер), секулярного гуманизма (П. Куртц), религиозного гуманизма (С. Уайн).

П. Куртц (1925–2012) — основатель современного движения секулярного гуманизма в США в своих работах «Трансцендентальное искушение. Критика религии и паранормальное», «Полнота жизни» и других подчеркивает, что религию надо рассматривать не абстрактно, а в тесной связи с историей общества. Религия исторически возникает и исторически изменяется. «Каждая социальная система, — подчеркивает философ, — порождает структуру веры, с которой она органически сочетается» [P. Kurtz, 1986, p. 71].

П. Куртц, изучая причины возникновения веры в Бога, отмечает, что эта вера глубоко коренится в обычаях и традициях того или иного народа. Одну из причин существования религиозных представлений он видит в склонности людей к магическому мышлению и готовности принять его. При этом в магическом мышлении огромную роль играют творческое воображение и эмоции. Таким образом, вера несет в себе огромную психологическую нагрузку, при этом она определяется интересами, отношениями и этическими особенностями народов.

В своих трудах философы секулярного гуманизма (Г. Стейн, Г. Блэкхем, Д. Хемминг и др.) затрагивают проблемы сущности гуманизма, смысла человеческого существования, науки и морали, свободы совести.

В области исследования религии интересна концепция эволюционного гуманизма, изложенная в трудах английского философа, биолога, общественного деятеля, одного из активных руководителей движения свободомыслящих Дж. Хаксли (1887–1975), а также в работах его последователей: Дж. Симпсона (1900–1980), К. Х. Уоддингтона (1892–1970) и др.

Главный лейтмотив концепции Дж. Хаксли заключается в том, что «религия является органом психосоциальной организации человека и касается вопросов человеческой судьбы» [J. Huxley, 1957, p. 44]. Дж. Хаксли считает, что религиозные воззрения не являются врожденными. В труде «Религия без откровения» ученый подчеркивает, что их появление обусловлено определенными обстоятельствами, вытекающими из связи человека с природой и обществом. В своих трудах представители эволюционного гуманизма исследуют ряд сложных и взаимосвязанных между собой вопросов. Какова природа религии? Какова сущность религиозного опыта? Каково содержание религиозных эмоций? Каков процесс эволюции религии? и другие.

Дж. Хаксли неоднократно подчеркивает динамический, развивающийся характер религиозных систем. Изучая современное общество, он приходит к выводу, что современные теистические системы несовместимы с человеческим прогрессом и познанием. По его теории необходимо создать такую религию, которая способствовала бы дальнейшему развитию человека и всего человечества. Эта «новая» религия должна выражаться в реалистических терминах, иметь дело с объективным миром и основываться на общечеловеческих ценностях, «быть открытой и саморазвивающейся системой» [ibid., p.143].

Большое распространение среди современных свободомыслящих имеет концепция натуралистического гуманизма, разработанная в трудах американского философа К. Ламонта «Иллюзия бессмертия», «Философия гуманизма», «Свобода положительного выбора». К. Ламонт утверждает, что «религия, человек, общество являются продуктами естественной и социальной эволюции» [C. Lamont, 1974 p. 77]. Вместе с тем при рассмотрении социальных и биопсихологических компонентов человеческой сущности он не делает особых качественных различий между ними. В своих работах К. Ламонт выступает против теории личного бессмертия человека, подчеркивая бессмертие всего человечества.

Проблемам религии уделяют большое внимание представители так называемого этического гуманизма, основателем которого является американский философ, теолог Ф. Адлер (1851–1933). Его соратниками были Дж. Эллиот, Н. Адамс и другие. Ими был создан «Американский Этический Союз», который до сих пор руководствуется следующими принципами. Во-первых, «полная независимость морали от религии. Моральный закон должен полагаться на собственную рациональную природу». Во-вторых, необходимо реформировать общество в соответствии

с социальными, техническими и духовными изменениями». В-третьих, «необходимо осуществлять самоусовершенствование человека». В-четвертых, «основная задача, стоящая перед сторонниками этического движения, — постоянная работа с молодежью» [С. Campbell, 1972, р. 72–73]. Критикуя традиционные христианские концепции, Ф. Адлер считает, что в современном мире необходимо «перенести нравственный закон туда, где он не может быть оспариваем — в практику жизни... Наше движение — это призыв к людской совести, к большей справедливости и осознанию своего долга» [F. Adler, 1916, р. 54].

В религиозном свободомыслии выделяется движение христианских социалистов (социальных евангелистов — термин, применяемый к этому движению в США), представители которого считают необходимым реформирование современного общества и церкви, возвращения к идеям раннего христианства и построения Царства Божьего на земле. Представители этого направления в Великобритании — Ф. Морис, Ч. Кингсли, Дж. Ладлоу, Б. Бернетт, а в США — У. Раушенбуш, Р. Пибоди, Ш. Матьюс, Е. Елай, А. Арнольд и другие.

Своеобразную трактовку религии, гуманизма мы находим у теоретиков движения религиозного гуманизма США. Один из его основателей С. Т. Уайн в работе «Является ли гуманизм религией?» отмечает, что если гуманизм является философией жизни, то религия — «более, чем философия жизни, так как включает в себя определенное действие» [International Humanism, 1983, р. 1], с помощью которого человек существует в этом мире. Именно благодаря действию религия переплетается с социальной жизнью. Кроме действия составными элементами религии, по его мнению, являются чувство единства, чувство бессмертия, чувство трансцендентного. По С. Т. Уайну религия и гуманизм

должны быть синтезированы. «Гуманизм, являясь моральной системой, философией жизни, должен покоиться на постулатах религии» [Humanist Antology, 1995, p. 88].

Нельзя не отметить антиклерикализм современного западного свободомыслия. Хотя исторически, например, в США и Великобритании существует разное правовое положение церкви, государства и школы, философское решение проблемы свободы совести там реализуется практически одинаково.

Современные свободомыслящие выступают за полное и фактическое отделение церкви от государства и школы от церкви. В США в этом плане активно действует «Американский союз борьбы за отделение церкви от государства». Одну из своих задач он видит в том, чтобы дать человеку нетеистическую веру, воспитать его в светском духе. Главным условием для этого является фактическое отделение церкви от государства. Другое условие состоит в усилении морального воспитания, так как именно оно и даст возможность создать лучшую жизнь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Каримский А. М.* Проблема гуманизма в современной американской философии. М., 1976.
2. *Тажуризина З. А.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.
3. *Тажуризина З. А.* Из истории свободомыслия. Очерки разных лет. М., 2017.
4. *Трофимова З. П.* Свободомыслие и религия в современной англо-американской философии. М., 2013.

5. *Adler F.* An Ethical Philosophy of Life. N.Y., 1916.
6. The Encyclopedia of Unbelief. Vol. 1, 2. N.Y., 1985.
7. *Hemming J.* Instead of God. A Pragmatic Reconsideration of Beliefs and Values. N.Y., 1986.
8. Humanist Antology Ed. by M. Knight. L.1995.
9. Humanist Manifest to 2000. A Call for New Planetary Humanism // Free Inquiry. 2000.
10. *Huxley J.* Religion without Revelation. L., 1957.
11. *Kurtz P.* The Transcendental Temptation. A Critical Religion and Paranormal. N.Y., 1986.
12. *Lamont C.* Voice in the Wilderness: Collected Essays of Fifty Years. N.Y., 1974.

Z. P. Trofimova. 20th Century Anglo-American Freethinkers on Religion

The article describes the main directions of the secular and religious Anglo-American freethought. In a secular freethought, the author examines evolutionary humanism, sociological and ethical trends. In religious freethought is an emphasis on Christian socialism, social Christianity, religious humanism.

Keywords: religion, freethinking, humanism, evolutionism, naturalism, ethical humanism.

*Элбакян Е. С.**

СТАНОВЛЕНИЕ АКАДЕМИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ РЕЛИГИИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД (1920–1940-е гг.)

В статье представлен обзор основных работ советских исследователей религии 1920-х–1940-х гг., их подходов, мировоззренческих рамок и идеологических оснований, решаемых задач и предметного поля. Автор приходит к выводу, что несмотря на беспрецедентное идеологическое давление и мировоззренческий атеизм, провозглашаемый в качестве основного принципа исследований, когда объект изучения — религия рассматривалась исключительно с критических позиций, ученым все-таки удавалось, в рамках имеющихся возможностей, проводить исследования исторических форм религии и свободомыслия, издавать переводы отдельных трудов западных религиоведов, тем самым вводя их в отечественный научный оборот, пытаться развивать отдельные социологические подходы в изучении религиозности и т.д.

Ключевые слова: религиоведение, атеизм, история советского изучения религии.

* *Элбакян Екатерина Сергеевна* — доктор философских наук, старший научный сотрудник.
E-mail: elbakyanes@gmail.com

Начиная с 1920-х гг. в российской науке о религии формируется понимание специфического предмета, целей, задач и методологии научного изучения религии [Е. В. Меньшикова, 2008, с.70–77].

Советский период в развитии отечественного религиоведения отмечен противоречивыми тенденциями. С одной стороны, многие религиоведы были лишены возможности плодотворно работать и даже физически устранены (например, крупный китаевед Ю. К. Щуцкий), школы и целые направления разрушены, исследовательская работа поставлена под жесткий идеологический контроль. Методологически большинство исследований было ограничено рамками диалектико-материалистической философии и воззрениями классиков марксизма-ленинизма. Религиоведческим исследованиям вменялась служебная роль «научного» обеспечения атеистической пропаганды.

С другой стороны, в этих сложных условиях работали и добивались значительных научных результатов В. Я. Пропп (славянские архаические верования) [В. Я. Пропп, 1986, 1989], С. А. Токарев (история архаических религий) [С. А. Токарев, 1990, 1999], Н. И. Толстой и Б. А. Рыбаков (история славянских верований) [Н. И. Толстой, 1995, 1981], А. Ф. Лосев (греческая мифология) [А. Ф. Лосев, 1963–1994, 1990, 1993, 1994, 1995, 1996], И. М. Дьяконов (религии Ближнего Востока) [И. М. Дьяконов, 1990, 1994, 1995], Л. С. Переломов (религии Китая) [Книга правителя области Шан, 1993; Л. С. Переломов, 1993], Т. Я. Елизаренкова (религии древней Индии) [Т. Я. Елизаренкова, 1974, 1981], М. И. Стеблин-Каменский (верования древних германцев) [М. И. Стеблин-Каменский, 1979], В. В. Иванов и В. Н. Топоров (религии индоевропейцев) [В. В. Иванов, В. Н. Топоров, 1974], и ряд других исследователей. В дальнейшем, глубоко осмысли-

вались и различные аспекты теоретического религиоведения, о чем свидетельствуют не устаревающие по сей день идеи, высказанные в трудах В. И. Гараджи [В. И. Гараджа, 2005], Ю. А. Кимелева [Ю. А. Кимелев, 1988, 1989, 1996], Ю. А. Левады [Ю. А. Левада, 1962, 1965], Л. Н. Митрохина [Л. Н. Митрохин, 2000, 2008], М. А. Поповой [М. А. Попова, 1969, 1972, 1985], Д. М. Угриновича [Д. М. Угринович, 1965, 1973, 1975, 1982, 1985, 1986] и ряда других отечественных философов [подробнее см.: А. П. Забияко, 2006, с. 859–861].

В советский период научное изучение религии было возможно, во многом, в форме ее критики, и изначально осуществлялось в русле мировоззренческого атеизма. Действительно, проблемы атеизации населения, его отхода от «религиозного дурмана» являлись актуальными и приоритетными в академических исследованиях тех лет, основной акцент делался на рассмотрении разнообразных актуальных задач теории и практики научного атеизма, показе разносторонней деятельности Коммунистической партии в области решения религиозного вопроса, места и роли религии и атеизма в идеологической борьбе. Значительное внимание советские ученые уделяли пропаганде теоретического наследия классиков марксизма-ленинизма и важнейших партийных документов по вопросам религии и атеизма.

В 1930 г. была учреждена антирелигиозная секция во Всесоюзном обществе воинствующих материалистов-диалектиков, развернулась работа антирелигиозных секций в ряде научных учреждений: Институте по изучению народов СССР, Музее антропологии и этнографии АН СССР, а также в Ленинградском историко-лингвистическом институте, в Академии материальной культуры. С 1938 г. по инициативе Отделения истории и философии АН СССР началась исследовательская работа по написа-

нию двухтомника по истории религии и атеизма. В этом коллективном научном труде намечалось создать историю атеизма, включая историю атеистической мысли, историю ересей, использование фольклорных материалов, народных песен, пословиц, так как в них «есть не только легкая критика всякого рода... но гораздо более глубокая критика самой религии, религиозного мировоззрения» [Архив Академии наук ССН, фонд 857, л. 13]. Во втором томе предполагалось показать становление и развитие марксистского атеизма и его ленинского этапа.

По решению президиума АН СССР от 13 августа 1940 г. руководство научно-исследовательской работой в области антирелигиозной пропаганды было возложено на Институт философии АН СССР» [Архив Академии наук ССН, фонд 2, л. 1]. Под председательством Е. М. Ярославского была образована специальная комиссия при президиуме АН СССР для определения ближайших целей и задач этой работы. Институтам Отделения биологических наук АН СССР, Отделения физико-математических наук АН СССР и ряду других учреждений АН СССР в 1941 г. было поручено подготовить серию научно-популярных изданий и сборников из цикла «Наука и религия» и «принять активное участие в работах Института философии АН СССР по борьбе с пережитками религии» и пропаганде естественнонаучных знаний» [Архив Академии наук ССН, фонд 2, л. 68]. Ленинградский областной совет Союза воинствующих безбожников СССР совместно с Ленинградским отделением Центрархива в 1930 г. приступил к разработке материалов синодального архива и архива Троице-Сергиевой лавры. С 1929 г. стали организовываться экспедиции по изучению состояния антирелигиозной работы, религиозного быта и религиозной идеологии. В 1931 г. Союз воинствующих безбожников СССР принимал участие

в 19 таких экспедициях [Воинствующие безбожники в СССР за 15 лет (1917–1932, 1932, с. 380, 440–443, 456, 458; Антирелигиозник, 1935, № 6, с. 56)].

В этот же период начинается разработка марксистского подхода к изучению религии, исследование ее сущности, функций и роли в обществе, а также осмысление места и роли атеизма в истории общества, путей борьбы с религией после победы революции. В связи с критикой религии изучается история религии и церкви в России, исследуется творчество материалистов прошлого (в первую очередь французских материалистов и русских революционных демократов) в связи с атеистичностью их убеждений, рассматривается опыт борьбы против церкви и религии. Такого рода материалы публикуются в теоретическом журнале «Атеист». В научно-методическом журнале «Антирелигиозник» атеистическая работа вписывается в более широкий социально-политический контекст, разрабатываются формы и методы атеистического воспитания в разных возрастных и социальных группах.

Оценивая работу советских ученых 1920–1940-х гг. в области проблем научного атеизма и критики религии, следует отметить, что, по понятным причинам, в качестве основной темы в те годы выступали вопросы философской критики религии, а также, в противовес религиозной, утверждение марксистско-ленинской концепции религии. В этой связи интенсивно разрабатывалось атеистическое наследие К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина.

В этот период был написан ряд работ по вопросам исторической критики религии, явившихся идеологической основой дальнейшей антирелигиозной пропаганды, а также труды, посвященные проблемам происхождения религии, истории и современного

для того времени состояния православия, католицизма, ислама, различных христианских направлений, традиционно именуемых в советской школе изучения религии «сектантством», иудаизма, буддизма.

Философские аспекты происхождения религии, в частности ее гносеологических предпосылок, в марксистской традиции называемых «корнями», были впервые поставлены в статьях П. Н. Федосеева «Ленин о социальных и гносеологических корнях религии» [Под знаменем марксизма, 1933, № 4] и «Гносеологические корни религиозных верований» [Антирелигиозник, 1939, № 9].

Проблемой происхождения религии в 1920–1940-х гг. также занимались И. И. Скворцов-Степанов [*И. И. Скворцов-Степанов*, 1922; 1959], Е. М. Ярославский [*Е. М. Ярославский*, 1927; 1957; 1977], А. В. Луначарский [*А. В. Луначарский*, 1926; 1965; 1970], А. Т. Лукачевский, который выступил с позиций анимистической теории Э. Тайлора, анализировал происхождение и эволюцию религии в книгах «Происхождение религии (обзор теории)» [*А. Т. Лукачевский*, 1930] и «Введение в историю религии» [*А. Т. Лукачевский*, 1934].

Известный исследователь первобытного общества историк В. К. Никольский, написавший ряд работ по исследованию первобытной культуры [*В. К. Никольский*, 1923], также большое внимание уделял и вопросам религии. Под его редакцией в те годы были переведены и увидели свет труды Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление», Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» и «Фольклор в Ветхом завете», Э. Тайлора «Первобытная культура» и др.

Ранним формам религии были посвящены исследования известных ученых Л. Я. Штернберга [*Л. Я. Штернберг*, 1933; 1937], В. Г. Богораза [*В. Г. Богораз*, 1928; 1939], А. Ф. Анисимова

[А. Ф. Анисимов, 1958; 1971]. Основанные на богатом эмпирическом материале, они давали представления о первобытных формах религиозных верований, в частности, в них детально рассматривались анимизм и шаманство народов Крайнего Севера.

В 1932 г. по инициативе В. Г. Богораза был создан Музей истории религии АН СССР, объединивший вокруг себя ученых, занимавшихся изучением религии, — В. Л. Богаевского, А. М. Покровского, Ю. П. Францева, М. И. Шахновича, В. О. Василенко, А. И. Новикова и многих других.

Ю. П. Францев в 1940 г. опубликовал работу «Фетишизм и проблемы происхождения религии». Выдвинутая им концепция фетишизации предметов и явлений природы как основы возникновения древнейших форм религии получила дальнейшее развитие в его известной фундаментальной работе «У истоков религии и свободомыслия» [Ю. П. Францев, 1959].

Ряд исследований в 1920–1940-х гг. был осуществлен в области изучения истории христианства. В 1918 г. была выпущена книга историка-марксиста Н. М. Никольского «Иисус и первые христианские общины» [Н. М. Никольский, 1918], которая подверглась критической оценке со стороны Скворцова-Степанова. Проблемами раннего христианства стал заниматься с 1918 г. и крупный специалист по всеобщей истории Р. Ю. Виппер. В работе «Возникновение христианства» [Р. Ю. Виппер, 1918] он, следуя концепции Бруно Бауэра, был склонен датировать все книги Нового завета серединой и второй половиной 2 в. По его мнению, христианство не было религией рабов и бедноты, а преследовало интересы богатой элиты Римской империи. Его суждения были подвергнуты суровой критике со стороны официальной советской науки, которые в целом следовали основным посылам статьи В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма».

Начиная с 1922 г. издательство «Атеист» стало публиковать переводные работы западных ученых по истории раннего христианства, в частности, представителей так называемой «мифологической школы», таких, как А. Немоевский «Философия жизни Иисуса» [А. Немоевский, 1923], А. Древис «Миф о Христе» [А. Древис, 1924], «Происхождение христианства из гностицизма» [А. Древис, 1930], П. Л. Кушу «Загадка Иисуса» [П. Л. Кушу, 1930], Э. Мутье-Руссэ «Существовал ли Иисус Христос?» [Э. Мутье-Руссэ, 1929]. В мифологической школе преобладали солярно-астральная теория, объяснявшая происхождение христианства мифологической интерпретацией небесных явлений (движением Солнца и Луны среди созвездий), радикальная критика новозаветной литературы, в частности Посланий апостола Павла, теория происхождения мифа об Иисусе Христе из культа умирающих и воскресающих божеств растительности (Иешуа, Таммуза, Осириса и т.д.), теория происхождения христианства из гностицизма. Представители мифологической школы показали влияние религиозно-философских идей Филона Александрийского на формирование Евангелия от Иоанна. Представители данной школы в изучении христианства полагали, что Евангелия не мифы, т.е. не бессознательное выражение духа христианских общин, а сознательный, преднамеренный вымысел отдельных лиц, ставивших перед собой определенные религиозно-политические цели. Подобный подход был близок во многом идеологическим конструкциям советского атеизма, поэтому он получил существенную поддержку в 1920–1930 гг. со стороны советских ученых и политических деятелей.

В 1920-х годах вопросами происхождения христианства занимались Н. М. Никольский [Н. М. Никольский, 1922], П. Ф. Преображенский [П. Ф. Преображенский, 1965], В. Рожицын [В. Ро-

жицын, 1922; 1926], Н. В. Румянцев [*Н. В. Румянцев*, 1923; 1926], Г. Эйльдерман [*Г. Эйльдерман*, 1923] и др. Обстоятельством, серьезно осложнявшим исследовательские работы в 1920-х гг. было отсутствие надежной источниковедческой базы, что вынуждало ученых использовать вторичные источники. В результате важный, но не единственный вопрос об историчности или мифичности Иисуса Христа занимал в литературе тех лет центральное место, в то время как, например, проблема социально-исторических предпосылок возникновения и первоначальной эволюции христианства практически не затрагивалась.

Новый период в изучении христианства начался в 1930-х гг., когда вышли в свет книги известного историка А. Б. Рановича «Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы», «Античные критики христианства. Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.» [*А. Б. Ранович*, 1990], а также Н. В. Румянцева «Апокалипсис — Откровение Иоанна. Его происхождение и классовая роль» [*Н. В. Румянцев*, 1934], впервые вводящие в русскоязычный научный оборот фрагменты из античных текстов периода возникновения христианства. Благодаря этим работам удалось начать изучение истории христианства по первоисточникам, установить научную периодизацию первых трех веков эволюции этой религии, начать научное изучение ранних ересей.

Содержательные работы были опубликованы в 1920–1930-х годах и по различным направлениям христианства. Православие освещали исследования Н. М. Никольского [*Н. М. Никольский*, 1983], труды историков Б. Д. Грекова [*Б. Д. Греков*, 1914; 1944], М. Н. Тихомирова [*М. Н. Тихомиров*, 1935; 1941], Л. В. Черепнина [*Л. В. Черепнин*, 1948–1951], Б. А. Рыбакова [*Б. А. Рыбаков*, 1964], работы Б. П. Кандидова [*Б. П. Кандидов* (45), 1930; (46),

1930; (47), 1930; (49), 1930; (44), 1931; (48), 1931; 1932], Е. Ф. Грекулова [Е. Ф. Грекулов, 1964], М. Горева [М. Горев (26), 1922; (27), 1922], И. Брихничева [И. Брихничев, 1923], М. Н. Лукина [М. Н. Лукин, 1923], В. Рожицина [В. Рожицин, 1926], Д. Зорина [Д. Зорин, 1922], И. Степанова [И. Степанов, 1922], К. Абросенко [К. Абросенко, 1938], Б. В. Титлинова [Б. В. Титлинов (134), 1923; (135) 1923; 1926], Н. А. Амосова [Н. А. Амосов, 1939], А. Юрина [А. Юрин, 1939], В. Рожицина [В. Рожицин, 1926] и др.; католицизм освещали книги Е. А. Адамова [Е. А. Адамов, 1931], Е. А. Коровина [Е. А. Коровин, 1931], Я. М. Михайлова [Я. М. Михайлов, 1929, 1931], С. Г. Лозинского [С. Г. Лозинский, 1986, 1994] и др.; христианское сектантство — труды В. Д. Бонч-Бруевича [В. Д. Бонч-Бруевич, 1927; 1959; 1973], П. А. Красикова [П. А. Красиков, 1924; 1964], А. Т. Лукачевского [А. Т. Лукачевский, 1925], Ф. М. Путинцева [Ф. М. Путинцев, 1926; 1931; 1935], А. Долотова [А. Долотов, 1930; 1974] и др.

Помимо христианства, предметом исследований советских ученых в довоенные годы стали религии Востока — ислам, буддизм, а также иудаизм. У истоков советской исламоведческой школы стояли такие крупнейшие востоковеды, как академик В. В. Бартольд, выпустивший ряд монографий: «Ислам. Общий очерк» [В. В. Бартольд (11), 1918], «Культура мусульманства» [В. В. Бартольд (12), 1918], «Мусульманский мир» [В. В. Бартольд, 1922] и др., академик И. Ю. Крачковский, крупнейший арабист, усилиями которого был осуществлен и в 1963 г. издан перевод на русский язык Корана с подробными научными комментариями [Коран, 1963; И. Ю. Крачковский, 1955–1960]. В области исламоведения успешно трудились такие востоковеды, как академики В. А. Гордлевский [В. А. Гордлевский, 1962], А. Е. Крымский [А. Е. Крымский, 1899; 1904, 1914], А. А. Семенов [А. А. Се-

менов, 1912; 1915, с. 247–256; 1926] и др. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. был создан ряд обобщающих трудов по исламу — работы М. А. Рейснера, Н. А. Смирнова [*Н. А. Смирнов, М. А. Рейснер, 1928*], Л. И. Климовича [*Л. И. Климович, 1965; 1986*], Е. А. Беляева [*Е. А. Беляев, 1965*], И. П. Петрушевского [*И. П. Петрушевский, 1966*]. Египтологией занимался И. Г. Франк-Каменецкий [*И. Г. Франк-Каменецкий, 1917–1918; 1920*].

Разработка проблем буддизма в 1920–1930-х гг. связана с именами таких ученых, как Ф. И. Щербатский [*Ф. И. Щербатский, 1903–1909*], С. Ф. Ольденбург [*С. Ф. Ольденбург, 1991*], М. А. Рейснер [*М. А. Рейснер, 1927*], а иудаизма — с именами Н. М. Никольского [*Н. М. Никольский, 1908; 1922*], А. Б. Рановича [*А. Б. Ранович, 1937; 1962*], И. Г. Франк-Каменецкого [*И. Г. Франк-Каменецкий, 1920; 1925*], Н. В. Румянцева [*Н. В. Румянцев, 1926*], В. В. Струве [*В. В. Струве, 1920; 1922, с. 130–134; 1924, с. 45–64*], С. Я. Лурье [*С. Я. Лурье, 1922*] и др.

В 1920–1930-х гг. началось изучение истории свободомыслия и атеизма. Попытка дать обобщенное представление о развитии атеистической мысли была предпринята в объемном труде И. П. Вороницына «История атеизма» (1928–1930). Определяя характер своего исследования, И. П. Вороницын писал: «Общий характер книги определяется следующими задачами: 1) дать возможно полную и яркую картину борьбы с религией в прошлом, и этим попытаться восполнить существующий в нашей антирелигиозной литературе досадный пробел; 2) объяснить наиболее важные исторические проявления этой борьбы той общественной обстановкой, с которой они связаны, и интересами тех социальных групп, которые вынуждались в процессе классовой борьбы пользоваться оружием религиозной критики; 3) проследить постепенное усовершенствование оружия религиозной критики

в связи с развитием материалистической философии и тем самым дать максимально полный ассортимент доводов как против отдельных религиозных догм, так и против религии вообще» [И. П. Вороницын, (б/г), с. 4]. В дальнейшем тема истории свободомыслия и атеизма занимала все большее место в советских научных исследованиях.

В 1920–1930-х гг. предпринимаются первые социологические исследования религии и атеизма. Довольно обширные программы исследований религиозности были осуществлены Академией наук СССР, Союзом воинствующих безбожников и другими организациями. Они дали значительный, но тенденциозно интерпретируемый материал, целью которого было подтверждение идеологической установки о падении религиозности и росте атеизма в СССР [Б. Н. Коновалов, 1974].

Таким образом, в сложнейший для страны в целом и науки о религии — в частности, период советской истории (1920–1940 гг.), несмотря на беспрецедентное идеологическое давление и мировоззренческий атеизм, провозглашаемый в качестве основного принципа исследований, когда объект изучения — религия рассматривалась исключительно с критических позиций, ученым все-таки удавалось, в рамках имеющихся возможностей, проводить исследования исторических форм религии и свободомыслия, издавать переводы отдельных трудов западных религиоведов, тем самым вводя их в отечественный научный оборот, пытаться развивать отдельные социологические подходы в изучении религиозности и т.д. С учетом социально-политического контекста и мировоззренческих реалий того времени, подобные академические усилия, на мой взгляд, могут быть получены позитивную оценку, ибо они во многом сформировали последующие этапы и тенденции в развитии отечественного религиоведения, включая современный период.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абросенко К.* Религия на службе контрреволюции Сибири. Иркутск, 1938.
2. *Адамов Е. А.* Дипломатия Ватикана в начальную эпоху империализма. М., 1931.
3. *Амосов Н. А.* Октябрьская революция и Церковь. М., 1939.
4. *Анисимов А. Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом освещении и проблемы происхождения первобытных верований. М.–Л., 1958.
5. *Анисимов А. Ф.* Исторические особенности первобытного мышления. Л., 1971.
6. Антирелигиозник. М., 1935. № 6.
7. Антирелигиозник. М., 1939. № 9.
8. Архив Академии наук СССР Фонд. 2. Описание 1а. Документ 220.
9. Архив Академии наук СССР. Фонд. 2. Описание 6. Документ 21.
10. Архив Академии наук СССР. Фонд. 457. Описание 1. Документ 21.
11. *Бартольд В. В.* Ислам. Общий очерк. Пг., 1918.
12. *Бартольд В. В.* Культура мусульманства. Пг., 1918.
13. *Бартольд В. В.* Мусульманский мир. Пг., 1922.
14. *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. 2-ое изд. М., 1965.
15. *Богораз-Тан В. Г.* Христианство в свете этнографии. М.–Л., 1928.

16. *Богораз-Тан В. Г.* Чукчи. Ч. 2. Религия / Под ред. Ю. П. Францова. Л., 1939.
17. *Бонч-Бруевич В. Д.* Избранные атеистические произведения. М., 1973.
18. *Бонч-Бруевич В. Д.* «Живая церковь» и пролетариат. М., 1927.
19. *Бонч-Бруевич В. Д.* О религии, религиозном сектантстве и церкви. М., 1959.
20. *Брихничев И.* Патриарх Тихон и его церковь. М., 1923.
21. *Виппер Р. Ю.* Возникновение христианства. М., 1918.
22. Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет (1917–1932). М., 1932.
23. *Вороницын И. П.* История атеизма. Вып. 1. [б/м], [б/г].
24. *Гараджа В. И.* Социология религии. М., 2005.
25. *Гордлевский В. А.* Бахауддин Накшбанд Бухарский // Избранные сочинения. М., 1962.
26. *Горев М.* Карловацкий Собор. М., 1922.
27. *Горев М.* Церковные богатства и голод в России. М., 1922.
28. *Греков Б. Д.* Новгородский дом святой Софии (Опыт изучения организации и внутренних отношений церковной вотчины). СПб., 1914.
29. *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М.–Л., 1944.
30. *Грекулов Е. Ф.* Православная инквизиция в России. М., 1964.
31. *Долотов А.* Сектантство в Сибири // Критика религиозного сектантства. М., 1974.
32. *Долотов А.* Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930.

33. *Древс А.* Миф о Христе / Пер. с нем. В 2-х тт. М., 1924.
34. *Древс А.* Происхождение христианства из гностицизма / Пер. с нем. М., 1930.
35. *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
36. *Дьяконов И. М.* Книга воспоминаний. СПб., 1995.
37. *Дьяконов И. М.* Пути истории: от древнейшего человека до наших дней. М., 1994.
38. *Елизаренкова Т. Я.* Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков. М., 1974.
39. *Елизаренкова Т. Я.* Индоарийские языки (Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Современное состояние и проблемы). М., 1981.
40. *Забяко А. П.* Религиоведение в России // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Ред. Забияко А. П., Красников А. Н., Элбакян Е. С. М., 2006. С. 859–861.
41. *Зорин Д.* Церковь и революция. Церковь и голод. Ростов-на-Дону, 1922.
42. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей (Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов). М., 1974.
43. *Кандидов Б. П.* Голод 1921 г. и Церковь. М.–Л., 1932.
44. *Кандидов Б. П.* Церковь и Врангель. М., 1931.
45. *Кандидов Б. П.* Легенда о Христе и классовая борьба. М., 1930.
46. *Кандидов Б. П.* Религиозная контрреволюция 1918–1920 гг. и интервенция (Очерки и материалы). М., 1930.
47. *Кандидов Б. П.* Церковно-белогвардейский Собор в г. Ставрополе в мае 1919 г. М., 1930.

48. *Кандидов Б. П.* Церковь и гражданская война на юге. М., 1931.
49. *Кандидов Б. П.* Церковь и Октябрьская революция. М., 1930.
50. *Кимелев Ю. А.* Философия религии: Систематический очерк М., 1988.
51. *Кимелев Ю. А.* Современная западная философия религии. М., 1989.
52. *Кимелев Ю. А., Полякова Л. Н.* Современные социологические теории модерна, радикализованного модерна и пост-модерна. М., 1996.
53. *Климович Л. И.* Ислам. М., 1965.
54. *Климович Л. И.* Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1986.
55. Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / Пер. с кит. Переломова Л. С. М., 1993.
56. *Коновалов Б. Н.* К массовому атеизму. М., 1974.
57. Коран. Перевод и комментарии Крачковского И. Ю. М., 1963.
58. *Коровин Е. А.* Католицизм как фактор современной мировой политики. М.–Л., 1931.
59. *Красиков П. А.* Избранные, атеистические произведения. М., 1964.
60. *Красиков П. А.* На церковном фронте (1918–1923). М., 1923.
61. *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. В 6-и тт. М.–Л., 1955–1960.
62. *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы. 2-ое изд. М., 1971.

63. *Крымский А. Е.* Мусульманство и его будущее. М., 1899.
64. *Крымский А. Е.* История мусульманства. В 2-х тт. М., 1904.
65. *Кушу П. Л.* Загадка Иисуса / Пер. с франц. Казань, 1930.
66. *Левада Ю. А.* Современное христианство и социальный прогресс. М., 1962.
67. *Левада Ю. А.* Социальная природа религии. М., 1965.
68. *Лозинский С. Г.* История инквизиции в Испании. М., 1914.
69. *Лозинский С. Г.* История папства. 2-е изд. М., 1986.
70. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8-и тт. М., 1963–1994.
71. *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1990.
72. *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996.
73. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
75. *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994.
76. *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.
77. *Лукачевский А. Т.* Введение в историю религии. М., 1934.
78. *Лукачевский А. Т.* Происхождение религии (обзор теории). М., 1930.
79. *Лукачевский А. Т.* Сектантство прежде и теперь. М., 1925.
80. *Лукин М. Н.* Революция и церковь. М., 1923.
81. *Луначарский А. В.* Об атеизме и религии. М., 1970.
82. *Луначарский А. В.* Христианство или коммунизм. Диспут А. В. Луначарского с митрополитом А. Введенским. М., 1926.

83. *Луначарский А. В.* Почему нельзя верить в бога. Избранные атеистические произведения. М., 1965.
84. *Лурье С. Я.* Антисемитизм в Древнем мире. Пг., 1922.
85. *Меньшикова Е. В.* Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е – 30-е годы XX века // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / Отв. за выпуск: И. Н. Яблоков; Сост. В. В. Винокуров, П. Н. Костылев. М., 2008. С. 70–77.
86. *Митрохин Л. А.* Религия и культура. М., 2000.
87. *Митрохин Л. А.* Философские проблемы религиоведения. СПб., 2008.
88. *Михайлов Я. М.* Великая французская буржуазная революция и католическая церковь. Т. 1. М., 1929.
89. *Михайлов Я. М.* Великая французская буржуазная революция и католическая церковь. Т. 2. М., 1931.
90. *Мутье-Руссэ Э.* Существовал ли Иисус Христос? / Пер. с франц. М., 1929.
91. *Немоевский А.* Философия жизни Иисуса. Об основной ошибке исторической школы / Пер. с польск. М., 1923.
92. *Никольский В. К.* Очерк первобытной культуры. Пг., 1923.
93. *Никольский Н. М.* Древний Израиль. М., 1922.
94. *Никольский Н. М.* История русской церкви. Изд. 3-е. М., 1983.
95. *Никольский Н. М.* Иисус и первые христианские общины. М., 1918.
96. *Никольский Н. М.* Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства. М., 1922.
97. *Никольский Н. М.* Царь Давид и псалмы. СПб., 1908.
98. *Ольденбург С. Ф.* Культура Индии. М., 1991.

99. *Переломов Л. С.* Конфуций: Жизнь, учение, Судьба. М., 1993.
100. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций). Л., 1966.
101. Под знаменем марксизма. М., 1933. № 4.
102. *Попова М. А.* О психологии религии. М., 1969.
103. *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии. М., 1972.
104. *Попова М. А.* Фрейдизм и религия. М., 1985.
105. *Преображенский П. Ф.* В мире античных идей и образов / под ред. С. Д. Сказкина, С. Л. Утченко / 2-ое изд. М., 2004.
106. *Пропп В. Я.* Русская сказка. Л., 1984.
107. *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1989.
108. *Путинцев Ф. М.* Методы изучения и критики сектантства // Коммунистическое просвещение. М., 1926. № 5.
109. *Путинцев Ф. М.* Кабальное братство сектантов. М.–Л., 1931.
110. *Путинцев Ф. М.* Политическая роль и тактика сект. М., 1935.
111. *Ранович А. Б.* Миф об исходе и Моисее // Критика иудейской религии. М., 1962.
112. *Ранович А. Б.* Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937.
113. *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы. Античные критики христианства. Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др. 2-ое изд. М., 1990.
114. *Рейснер М. А.* Идеологии Востока. Очерки восточной теократии. М.–Л., 1927.

115. *Рожницын В.* Тихоновцы, обновленцы и контрреволюция. М., 1926.
116. *Рожницын В.* Происхождение христианства. Хозяйственно-политическая программа раннего христианства. Харьков, 1922.
117. *Рожницын В.* Раннее христианство в освещении его современников. М.—Л., 1926.
118. *Румянцев Н. В.* Апокалипсис — Откровение Иоанна. Его происхождение и классовая роль М., 1934.
119. *Румянцев Н. В.* Дохристианский Христос. М., 1926.
120. *Рыбаков Б. А.* Первые века русской истории М., 1964.
121. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
122. *Семенов А. А.* Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов // Мир ислама / Ред. В. Бартольд. СПб., 1912. Т. 1. № 4. С. 523–561.
123. *Семенов А. А.* К догматике памирского исмаилизма. Ташкент, 1926.
124. *Семенов А. А.* Шейх Джелал-уд-Дин Руми по представлениям шугнанских исмаилитов // Мир ислама. СПб., 1915. Т. 22. Вып. 3/4. С. 247–256.
125. *Скворцов-Степанов И. И.* Избранные атеистические произведения. М., 1959.
126. *Скворцов-Степанов И. И.* О живой церкви. М., 1922.
127. *Смирнов Н. А., Рейснер М. А.* Ислам и современный Восток. М., 1928.
128. *Стеблин-Каменский М. И.* Древнескандинавская литература: Учебное пособие для филологических факультетов университетов. М., 1979.
129. *Степанов И.* О живой церкви. М., 1922.

130. *Струве В. В.* Израиль в Египте // Культурно-исторические памятники древнего Востока / Ред. Тураев Б. А. Пг., 1920. № 6.
131. *Струве В. В.* К истории пребывания Израиля в Египте // Еврейская старина / Ред. Штернберг Л. Я. Л., 1924, № 11. С. 45–64.
132. *Струве В. В.* Ефрем и Манасей // Еврейская мысль. Научно-литературный сборник / Ред. Гинзбург С. М. Пг., 1922. С. 130–147.
133. *Титлинов Б. В.* Смысл обновленческого движения в истории. Самара, 1926.
134. *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. М.–Пг., 1923.
135. *Титлинов Б. В.* Новая Церковь. Пг.–М., 1923.
136. *Тихомиров М. Н.* Псковское восстание 1650 года. М.–Л., 1935.
137. *Тихомиров М. Н.* Исследование о Русской Правде. М.–Л., 1941.
138. *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990.
139. *Токарев С. А.* Избранное. В 2-х томах / Отв. ред. П. И. Пучков, С. Я. Козлов. М., 1999.
140. *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике М., 1995.
141. *Угринович Д. М.* Введение в религиоведение. М.: Мысль, 1985.
142. *Угринович Д. М.* Искусство и религия. М., 1982.
143. *Угринович Д. М.* Психология религии. М., 1986.
144. *Угринович Д. М.* Философские проблемы критики религии. М., 1965.

145. *Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973.
146. *Угринович Д. М.* Обряды: За и против. М., 1975.
147. *Франк-Каменецкий И. Г.* Памятники египетской религии в фиванский период. В 2-х тт. М., 1917–1918.
148. *Франк-Каменецкий И. Г.* Пророки-чудотворцы // Критика иудейской религии. М., 1962. С. 217–239.
149. *Франк-Каменецкий И. Г.* Религия Амона и Ветхий Завет // Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета. Отд. 1. Науки гуманитарные. Иркутск, 1921. №1. С. 114–140.
150. *Францев Ю. П.* У истоков религии и свободомыслия. М.–Л., 1959.
151. *Черепнин Л. В.* Русские феодальные архивы XIV–XV вв. Ч. 1–2. М., 1948–1951.
152. *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
153. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1937.
154. *Щербатский Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов / Ред. и примеч. А. В. Парибка. Т. 1–2. 2-ое изд. СПб., 1995.
155. *Эйльдерман Г.* Первобытный коммунизм и первобытная религия. М., 1923.
156. *Юрин А.* Под маской религии. М., 1939.
157. *Ярославский Е. М.* 10 лет на антирелигиозном фронте. М., 1927.
158. *Ярославский Е. М.* Библия для верующих и неверующих. М., 1977.
159. *Ярославский Е. М.* О религии. М., 1957.

E. S. Elbakyan. The Genesis of Academic Religious Studies in the Soviet Union (1920s–1940s)

The article presents an overview of the main works of Soviet researchers of the religion of the 1920s–1940s, their approaches, ideological frameworks and ideological foundations, solved problems and subject field. The author comes to the conclusion that in spite of unprecedented ideological pressure and worldview atheism, proclaimed as the main principle of research, when the object of study — religion was considered exclusively from critical positions, scientists still managed, within the available possibilities, to conduct research on the historical forms of religion and freethinking, to publish translations of certain works of Western religious scholars, thereby introducing them into the domestic scientific circulation, to try to develop individual sociological approaches in studying religiosity, etc.

Keywords: religious studies, atheism, the history of the Soviet study of religion.

CONTENTS

Editorial Note	5
I. N. Yablokov. Novikov Mikhail Petrovich	6
R. M. Aleynik. Knowledge and Faith: Classical and Modern Discourse	15
A. V. Appolonov. «Theological Method» in Religious Studies: the Case of W. C. Smith	25
I. S. Vevjurko «Religionless Christianity» by Dietrich Bonhoeffer: to Clarify the Concept	48
V. V. Vinokurov. Compensatory Function: the Future of One Discussion	63
V. S. Glagolev. Knowledges in Religious Studies for Practical Diplomacy	76
A. A. Gorin. To the Question of the Characteristic of the Concept of «Traditional Religion»	90
I. P. Davydov. «Post-post-po» Religious Studies	101
D. S. Damte. Problems of Psychology of Religion in the Works of A. I. Yarotsky	110
S. V. Devyatova. Modern Aspects of Problems of Christianity and science»	118
P. N. Kostylev. Dmitry Grigoryevich Konovalov (1876–1947): Materials for the Biography	126
A. N. Leshchinsky. Church Differentiations in Orthodoxy (to the Results of Religious Study)	137
D. A. Loungina. The Object of Religious Communication (in Søren Kierkegaard's «Book on Adler» and «On the Difference Between The Genius and the Apostle»).	148
O. V. Osipova. Literary Criticism for Students of Religious Studies	160
S. V. Riazanova. Regionalistic Approach in Studies in orthodox Christianity: Advantages and Problems	167
M. V. Silantjeva. Religious Studies: Quest of the Interdisciplinarity	180
V. V. Sleptsova. A Debate on Existence of God (the Example of Dispute of J. Smart and J. Haldane)	193
M. S. Starodubtceva. Genesis of Native Movements In North America	201
Z. P. Trofimova. 20 th Century Anglo-American Freethinkers on Religion	209
E. S. Elbakyan. The Genesis of Academic Religious Studies in the Soviet Union (1920s–1940s)	217