

III Конгресс
Русского религиоведческого общества

**РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИИ:
ДИСКУРСЫ И ПРАКТИКИ**



**Санкт-Петербург
4-6 октября 2019**





УДК 2
ББК 86.2

III Конгресс Русского религиоведческого общества
«РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИИ: ДИСКУРСЫ И ПРАКТИКИ».
Санкт-Петербург, 4-6 октября 2019.
Сборник тезисов. – М., 2019. – 98 с.

doi:10.23761/kongress2019
ISBN 978-5-906099-33-4

Тезисы публикуются в авторской редакции.

© 2019 Коллектив авторов



ОГЛАВЛЕНИЕ

ПЛЕНАРНЫЕ ЛЕКЦИИ

<u>Прилуцкий А.М.</u> Семиотические методы исследования религии.....	7
<u>Антонов К.М.</u> Принцип методологического объективизма и позиция «точки зрения» в академическом исследовании религии: проблемы и перспективы.....	8
<u>Алишаускене М.</u> Diversification of religious identities in post-socialist society: believing, belonging and?	9
<u>Рахманин А.Ю.</u> Онтологические обязательства и критерии объективности в исследовании религии: программы последних лет	10

СЕКЦИИ

С1. САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАННОЕ: НОВЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ.....	11
<u>Гишп К.</u> Секулярное и сакральное в советском пространстве	11
<u>До Егито Т.М.</u> Парадигма преображения в творчестве С.М. Эйзенштейна.....	12
<u>Сазонова Н.И.</u> Православный храм в пространстве современного города: особенности взаимодействия сакрального и профанного	14
С2. СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ.....	15
<u>Епихина Е.А.</u> Гермафродитизм в шаманстве: основные теории и мнения	15
<u>Кузнецова О.В., Смолина Н.С.</u> Духовный поиск российских женщин: стратегии и практики (по материалам эмпирических исследований)	16
<u>Норманская Ю.В.</u> Крестный ход как ритуальная практика в повседневной культуре новейшего времени	17
С3. МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ СООБЩЕСТВА И ХРИСТИАНСТВО.....	18
<u>Двинянинов Б.К.</u> Методологические аспекты исследования мистико-эзотерических сообществ.....	18
<u>Маклакова А.А.</u> Спиритуалистическая эсхатология и повседневность (по материалам Московского спиритического кружка)	19
<u>Раздьяконов В.С.</u> Социальные проекты отечественных христианских спиритуалистов	20
С4. РЕЛИГИЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ: ДРУЗЬЯ, ВРАГИ, СОЮЗНИКИ.....	21
<u>Антонов Н.К.</u> Первый <i>fundraising speech</i> . 14 слово Григория Назианзина и формирование категориального аппарата благотворительности	21
<u>Крихтова Т.М.</u> Ангар спасения службы Милосердие: форматы помощи и иерархии	22
<u>Митрофанова А.В.</u> Православные социальные проекты и развитие общинности (на материалах полевых исследований)	23
<u>Пантелеева А.В.</u> Священник и пациент: практики взаимодействия.....	24
С5. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ	25
<u>Алексин К.В.</u> Типы пастырского действия, как типы церковной жизни в приходах современной РПЦ.....	25
<u>Шатравский С.И.</u> Практика Пховы в структуре западных буддийских организаций на примере Карма Кагью	26



С6. ИСЛАМ НА ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРАЗИИ.....27

Бигнова М.Р., Ахметова Г.М. Родовспомогательная практика в исламской среде: региональные особенности Башкортостана27

Мухетдинова Р.Р. Перспектива внедрения ФГОС в исламское образование: опыт БГПУ им. М.Акмиллы в сотрудничестве с РИУ ЦДУМ России.....28

Сулейманов Р.Р. Современные салафитские проповедники в Татарстане: биографии, влияние на массы, отношение к ним государства и духовенства30

С7. КРИЗИСЫ РЕЛИГИОЗНЫЕ И ДУХОВНЫЕ31

Козарезова О.О. Кризис христианства и проблема духовной автономии личности в религии постмодерна31

Кострова Е.А. Встреча теологии и философии в творчестве М. Бубера и Ф. Розенцвейга как ответ на кризисные настроения эпохи.....33

Ореханов Г. Концепт «религиозный кризис»: к общей характеристике исследовательских оптик в контексте восприятия чужой культуры.....34

С8. НОВЫЕ И СТАРЫЕ МЕТОДОЛОГИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ35

Головушкин Д.А. Феномен / феномены религиозного обновления: пути и особенности концептуализации35

Грива О.А. Мессиянство как религиозный тренд современности36

Золотухин В.В. В чём состоит актуальность изучения периода становления наук(и) о религии?37

Смирнов А.Е. О методологическом значении понятия «религиозная традиция».....38

С9. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ.....40

Бальжиева А.Б. Исследование проблемы времени в аналитической теологии40

Гунский А.Ю. Риторика религиозного опыта и процессы модернизации буддизма41

Дедов М.Ю. Парадигмы сакральной истории: К. Шмитт и А. Кожев в контексте экклезиологии.....43

Катречко С.Л. К вопросу о соотношении [академической] теологии и религиоведения в трансцендентальной перспективе?44

Коршикова Е.А. Категории добродетелей для клириков и мирян в трактатах епископа Мартина Брагского (Viv.).....45

Метлицкая З.Ю. «Противоядие против кальвинизма?»: скрытая полемика с кальвинизмом в трудах кембриджских платоников.....47

Пылаев М.А. Понимание историзма в неокантианстве и абсолютность христианства у Э.Трельча48

Слепцова В.В. Хасдай Крескас: размышления о Божественном знании.....49

Усачев А.В. Русский неофидеизм: гармония веры против разумного хаоса50

С10. ХРИСТИАНСТВО В XX-XXI ВВ.51

Танчич Д.Л., Муравьева Н.Н., Танчич П.Д. Отношения между русской и сербской православной церковью и политическими образованиями в России и Сербии в конце XX и начале XXI века51

Бертова А.Д. Полемика о совместимости христианства с патриотизмом в японском обществе конца XIX – начала XX вв.52



<u>Лещинский А.Н.</u> Автокефалистские движения во Вселенском православии на рубеже XX-XXI веков	54
<u>Хомков Д.С.</u> Исторический контекст и восприятие православия и православной церкви русской эмиграцией второй волны.....	55
C11. ВЕРА В ЦИФРОВОМ МИРЕ: ТЕХНОЛОГИИ РЕЛИГИИ	57
<u>Афанасьев С.Д.</u> Свобода религии в информационном обществе: особенности реализации	57
<u>Дмитриева В.Д.</u> Медиатизация религии: pro et contra	59
<u>Каменцева М.А.</u> Этика Витгенштейна как возможность слияния веры и технологий	60
<u>Фаим С.А., Рыжков Н.А.</u> Политическое как продолжение религиозного: о специфике израильской демократии в цифровую эпоху	61
C12. ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК ДИСКУРС.....	62
<u>Базлев М.М.</u> О феноменологической реконструкции аспектов мышления религиозного сознания, на примере анализа переживаний Игнатия Лойолы.....	62
<u>Буланова И.С.</u> Характеристики религиозных норм в контексте проблемы деструктивной религиозности.....	63
<u>Двойнин А.М.</u> Проблема языка описания в психологии религии.....	65
<u>Ленков П.Д.</u> «Конфессиональная» психология и психотерапия: основные особенности ...	67
<u>Прокушенкова О.И., Гипп К.</u> Содержание индивидуальных представлений об образе Бога у детей 8-13 лет из православных семей.....	68
<u>Федоров В.Ф.</u> Психология религии и религиозная психология как ресурсы дисциплины «Религиозная конфликтология и иринология»	70
C13. РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ	72
<u>Авдеева Н.В.</u> Мариавитское движение и светские власти (1906-1935).....	72
<u>Алиева М.И.</u> Опровержение доктрины папской теократии Марсилием Падуанским в «Защитнике мира».....	74
<u>Заркович В.</u> Римско-католическая церковная пропаганда на службе Австро-Венгрии в старой Сербии в конце XIX и начале XX века	75
<u>Кульпинов С.С.</u> Становление и развитие богословского дискурса Обновленческого раскола в СССР в 1920-х – первой половине 1930-х гг. (на Восточносибирском материале)	76
<u>Сгоннова А.Ю.</u> От Давида до Бар Кохбы: поиск истоков религиозного почитания царской власти в национальном самосознании периода раннего иудаизма	78
C14. ДИСКУРСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ	79
<u>Алексина А.К.</u> Роль «официального» и «неофициального» дискурсов 1950-х – 1980-х гг. в становлении понятия «свобода совести»	79
<u>Андреев А.</u> Рецепция западных исследований об историческом Иисусе в советском религиоведении	81
<u>Егорова Д.М.</u> Размытая диффузная религиозность» как следствие «культурного замещения» на примере современных ненцев в НАО.....	82
<u>Колмакова М.В.</u> «Сектантский отдел» Библиотеки академии наук СССР	83



КРУГЛЫЕ СТОЛЫ

КС1. НОВОЕ ЯЗЫЧЕСТВО: ДИСКУРСЫ И ПРАКТИКИ	84
<u>Георгис Д.Ж.</u> Русское язычество как политическая религия.....	84
<u>Гальцин Д.Д.</u> Наследие движения «фэлькиш» в современных языческих реконструкционизмах: этничность и культурное наследие.....	86
<u>Кутарев О.В.</u> Изображения североевропейских божеств в Новое время (XV–XVIII вв.): проблемы связи с прошлым и настоящим	87
<u>Няч С.В.</u> Феномен новой религиозности в среде современной российской молодежи.....	88
<u>Суровегина Е.С.</u> Празднично-обрядовая практика современных языческих объединений (на примере организации Дня Перуна)	90
<u>Евсеев К.М.</u> Философские и теологические основания современного язычества	91
КС2. РЕЛИГИОЗНОЕ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ.....	92
<u>Беличков Е.В.</u> «Дьявол – обезьяна Бога»: представления о Церкви и теология в сериале «Леденящие душу приключения Сабрины».....	92
<u>Бигнова М.Р.</u> <i>I like yours brains</i> : зомби как переосмысление концепции выбора между добром и ... добром.....	93
<u>Костылев П.Н.</u> «Возвращение человеческого» или «преодоление человеческого»: две стратегии романтизации сверхъестественного в современной массовой культуре	95
КС3. ДОСТОЕВСКИЙ И ПРАВОСЛАВИЕ.....	96
<u>Бердникова А.Ю.</u> Религиозность Ф.М. Достоевского» и социальная утопия кружка М.В. Петрашевского (по материалам биографических исследований А.С. Глинки (Волжского)	96
<u>Ефтимиевич Михайлович М.</u> Православное мировоззрение Ф.М. Достоевского в работах сербских исследователей в начале XXI века	97
<u>Ченцова Д.А.</u> Ф.М. Достоевский: жизнь, творчество, проповедь... (религиозные искания Достоевского сквозь призму философской рефлексии А.С. Глинки (Волжского)	98



ПЛЕНАРНЫЕ ЛЕКЦИИ

Александр Михайлович Прилуцкий (РГПУ)

Семиотические методы исследования религии

В докладе анализируется семиотическая специфика функционирования религиозных знаковых систем. Представлена модель семиотического дрейфа, обеспечивающего устойчивость религиозного семиозиса. Обосновывается целесообразность использования герменевтического инструментария и разработка комплексного семио-герменевтического подхода к изучению религиозных феноменов. В качестве наиболее перспективных и результативных семиотических методов рассматривается категориально-семиотический анализ и изучение семиотики модальностей. Согласно методологии категориально-семиотического анализа, выделяются три уровня семиозиса: категориальный, субкатегориальный и гиперкатегориальный. Семиотический дрейф наблюдается как в уровне страт, так и на межуровневом взаимодействии. Динамика семиотического дрейфа приводит к модификациям и трансформациям религиозных знаковых систем. Семиотика модальностей позволяет анализировать различные интерпретации элементов религиозного дискурса, совокупность которых формирует религиозную концептосферу.



Принцип методологического объективизма и позиция «точки зрения» в академическом исследовании религии: проблемы и перспективы

Представляется, что несмотря на все многообразие методологических подходов, сложившихся в отечественном и мировом религиоведении, можно, с известной долей приближения, выделить и описать две основные тенденции, взаимодействие (в том числе полемическое) которых и задает это многообразие. Из них первая настаивает на объективности (по крайней мере, потенциальной) и общезначимости научного религиоведческого знания, вторая же – акцентирует его мировоззренческую обусловленность, неустранимую зависимость результатов исследования от мировоззренческой и/или политической позиции ученого.

Принцип методологического объективизма связан с классическим идеалом рациональности, ему присущ пафос безоценочности, внеидеологичности, полной автономии научного знания, и, в частности, автономии религиоведческого знания по отношению к любым формам теологического или философского диктата. В тоже время, следует отметить, что критика классического идеала рациональности, стремление к методологическому размежеванию естественных и гуманитарных наук, осознание исторической обусловленности и перформативной природы гуманитарного знания, постпозитивистская критика верификационизма и фальсификационизма, постмодернистская критика классической историографии, конструктивизм в понимании человеческого познания, критические исследования культурной обусловленности его результатов – нараставшие на протяжении XX века, ставят объективистский подход в тяжелое положение и во многом провоцируют развитие альтернативных подходов.

Вместе с тем, представляется очевидным, что прямолинейное проведение «позиции точки зрения» неприемлемо для научного сообщества, поскольку фактически означает его разрушение, стирает грани между обыденным и научным познанием, влечет за собой политизацию и, шире, инструментализацию науки, ее подчинение религиозным или идеологическим сообществам, пафосу «государственного интереса».

Возможно ли и как возможно сохранение принципа объективности как действенного регулятива религиоведческого познания? В какой мере необходим и потенциально продуктивен учет «позиции точки зрения» в выработке стратегии конкретного религиоведческого исследования?



Милда Алишаускене (Университет Витовта Великого, Литва)

Diversification of religious identities in post-socialist society: believing, belonging and?

After the fall of the Berlin wall the societies behind the Iron curtain experienced and still go through the process of socio-political transformations that affected all levels of societal life. Religion is one of the spheres of societal life that was deeply affected by these changes that cannot be interpreted without sociohistorical analysis of religious life behind the Iron curtain and further analysis of processes within religious fields of the countries, religion and state relations and their impact on individual religiosity. What and how religious identities are constructed in post-socialist society? How processes on the macro and meso level of societal life affect construction of religious identities? What did religious revival in the post-socialist societies mean and what processes followed it? I will approach these questions in my lecture and will discuss answers to them with the support of empirical data coming from European Value Study and qualitative and quantitative social research into minority religions and religious values of middle generation in Lithuania.



Онтологические обязательства и критерии объективности в исследовании религии: программы последних лет

Понятие «онтологические обязательства» используется для указания на то, какой универсум должен полагаться исследователем в качестве существующего, с тем чтобы его изучение было согласованным, последовательным, непротиворечивым и т.д. – иными словами, соответствовало бы принятым в академическом сообществе принципам научной объективности. Классическими вариантами онтологических обязательств в религиоведении принято считать принципы «методологического атеизма» (П. Бергер) и «методологического агностицизма» (Н. С্মарт), формулировка которых неслучайно совпала с оформлением наиболее важных для религиоведения к. XX в. теоретических программ. Тем не менее, на рубеже XX-XXI вв. сложилась значительно более богатая палитра нормативных принципов, так или иначе – по самой своей структуре – вынужденно реализующих специфические онтологические обязательства. К числу наиболее эпистемологически сильных и значимых, на наш взгляд, относятся принципы «критического реализма» (Д. Порпора), «методологического натурализма» (К. Шилбрак), «радикального плюрализма» (М. Бёрли), «методологического лудизма» (Книббе-Друагерс). Принципиально важно, что указанные программы не только представляют собой осмысление и переосмысление традиционных для эпистемологии последних десятилетий проблем (таких как границы конструктивизма, пределы деконструкции, состоятельность релятивизма, сильная программа и т.п.), но также предлагают новую теоретико-методологическую рамку для религиоведения и по-новому определяют его мировоззренческий статус. Как показывает анализ этих программ, наиболее существенным их элементом оказывается связь между базовыми нормативными принципами науки (среди которых важнейшим является «объективность») и конкретными исследовательскими процедурами, в которых эти принципы реализуются. Это позволяет объяснить довольно любопытное обстоятельство, а именно наличие сильной и слабой версии каждого из указанных принципов, с одной стороны, и наличие онтологии (вне зависимости от того, провозглашается она недопустимой или нет) – с другой.



С1. САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАННОЕ: НОВЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ

*Гинн Константин Сергеевич, прот.
Ст. преподаватель каф. философии и религиоведения БФ,
ПСТГУ, Москва
Ksg18@yandex.ru*

Секулярное и сакральное в советском пространстве

По поводу оценки секуляризационных процессов в советский период отечественной истории существуют полярные точки зрения. Так, с одной стороны говорится, что секуляризация в нашей стране проходила в общем и целом в том же направлении, что и во всех странах европейской культуры, имея ту существенную особенность, что в СССР она была предметом целенаправленной государственной политики. Существует иная позиция, смысл которой состоит в том, что как раз эта политика в сфере идеологии приводила не к секуляризации в собственном смысле слова, а к замене в сознании населения обычных религиозных представлений на квазирелигиозную советскую идеологическую конструкцию.

Оценка секуляризационных процессов во многом зависит от того, какое определение религии мы используем. При широких определениях (Э.Фромм, Ж. Ваарденбург, Н. Смарт) понятие секуляризации во многом теряет первоначальный смысл, т.к. эти определения подразумевают, что религиозность – это неотъемлемое свойство *Homo sapiens*. Необходимо отделять в таком случае традиционное понимание религии, подразумевающее коммуникацию субъекта с духовными силами, и квазирелигиозные идеологии, являющиеся для их носителей системами ориентации, но не предполагающие подобных коммуникативных практик. Понятие квазирелигий, введенное П. Тиллихом, вполне применимо для советского идеологического конструкта.

Можно констатировать, что исторический процесс XX века привел к сложной трансформации мировоззрения советского человека. На первом этапе этого процесса происходила замена православной веры, носителем которой было крестьянское большинство населения СССР советским идеологическим конструктом, причем этот квазирелигиозный конструкт, пародируя во многом традиционное православие, взял на себя большинство социальных функций религии. Его отличие от традиционной религии состояло в полном отсутствии трансцендентной составляющей, которая на этом, первом этапе заменялась эсхатологизмом начала нового исторического эона, эсхатологизмом построения рая на земле. Параллельно шел процесс секуляризации сознания советских людей через систему образования, когда ими усваивалась позитивистская картина мира, лишенная священных черт. Эта рационализация сознания, а также политические события 50-х годов, привели к постепенной утрате привлекательности советской идеологии для значительной части населения, но, с другой стороны, активизировали духовные поиски советских людей. Советская идеология, тем не менее, продолжала выполнять часть социальных функций религии до момента распада СССР.

Таким образом, можно согласиться с Н. Демератом, говорившем о том, что секуляризация и сакрализация представляют из себя симбиотически связанные процессы, когда усиление первой вызывает компенсационную реакцию второй. Отказ от традиционной религии (секуляризация) приводит к некритическому принятию коммунистической квазирелигиозной идеологии (сакрализация), разочарование в ней и, параллельно, принятие позитивистской картины мира (секуляризация), приводит опять-таки к кризису и вновь толкает человека к религии в ее более традиционном понимании (сакрализация). Этот процесс является одним из основных факторов, влияющих и на современную религиозную ситуацию, которую, на наш взгляд именно в силу этого, вполне можно охарактеризовать как постсекулярную.



*До Егито Тинатин Мерабовна
Магистрант БФ ПСТГУ, Москва
egi_t_o@mail.ru
До Егито Т.М.*

Парадигма преображения в творчестве С.М. Эйзенштейна

Один из создателей советского кино авангарда Сергей Эйзенштейн всецело разделяет идеи своего времени по созданию нового человека. Его творческая деятельность подчинена основополагающей цели – трансформации сознания зрителей, т.е. кинематограф используется как эффективный инструмент воздействия на массы. Такое прагматическое понимание нового вида искусства сродни известному взгляду В. Ленина, а также руководителя Пролеткульта А. Богданова.

Однако, в отличии от знаменитых идеологов и многих других деятелей искусства, реализовавших подобные задачи, Эйзенштейн использует в своем творчестве изрядный потенциал религиозного пафоса, что делает его фильмы картинами в первую очередь религиозного преображения.

В фильмах С.Эйзенштейна всё жаждет перерождения : природа, люди, предметы, явления, понятия, пространство и время.

Режиссер прибегает к различным средствам для констатации происходящей метаморфозы:

1. Жертвоприношение.

Жертвенная кровь мучеников сакрализирует саму Революцию, превращая ее из профанного события в сакральное, а жертв - в современных страстотерпцев, героев Революции.

Фильмы «революционной трилогии»: «Стачка», «Броненосец Потемкин», «Октябрь», «Да здравствует, Мексика».

2. Семиотическая смена.

Часто действующие лица превращаются в знак. Их функция в фильме символическая.

Так, к примеру в фильме «Броненосец Потемкин» планы мальчика и развевающегося флага монтируются в стык. Мальчик трагически погибает на наших глазах. В нашем сознании он превращается в символ – в окрашенный алой кровью флаг (фильм черно-белый).

3. Тропы.

Режиссер прибегает к кинометафорам и метонимиям для характеристики персонажей.

К примеру, Керенский как павлин («Октябрь») или судовой врач Смирнов как червь («Броненосец Потемкин»), предатель рабочих как лилипут («Стачка») и мн.др.

4. Интертекстуальность.

Эйзенштейн, предвосхищая постмодерн, использует игру контекстов.

Довольно часто в этом качестве задействуются библейские и литургические тексты.

(«Иван Грозный» 1,2 части, «Пещное действо»)

5. Профанация понятий и символов, в особенности религиозного характера (крестный ход «Старое и новое»).

6. Образ Божий отделяется от человека, выносится за скобки, противопоставляется ему.

(«Иван Грозный» 1,2ч.)

Итак, в фильмах С.Эйзенштейна создается определенная парадигма Преображения. Она затрагивает живое и неживое. Природа, стихийные массы людей, животные, камни, дух революции, броненосец - , всё подвергается тотальной метаморфозе.



Русская философия рубежа веков (19-20) рассуждает об «изначальной человеко-сообразности» (прот.С.Булгаков) как главном качестве мира,

ожидающего воплощения «образа и подобия Божия» в человеке, Эйзенштейн, стремясь воплотить на экране образ нового человека, лишает его этой глубины и проекции. Со смертью Бога человек отныне полновластный и единоличный хозяин мира.

Перед нами мелькают лица и судьбы его героев. Часто их преобразование происходит посредством смерти- жервоприношения, т.е. невинные жертвы приносят свою жизнь на алтарь Революции, и превращаются в мучеников и героев Революции.

Мы также видим в его фильмах человека-бунтаря, отторгнутого, отчужденного от общества, от мира и от себя самого.

Героя, превратившегося в типаж, в функцию, в знак.

К примеру, В.Ленин в фильме «Октябрь» в исполнении неумелого статиста, в финале фильма превращается в памятник – в символический знак эпохи, знак присутствующей пустоты.



*Сазонова Наталья Ивановна
Д.ф.н., к.и.н., доцент,
Томский государственный педагогический университет, Томск
nataly-sib@mail.ru*

Православный храм в пространстве современного города: особенности взаимодействия сакрального и профанного

Духовные ценности отражаются в пространстве, которое человек формирует, в том числе в пространстве города. Связь пространства города и пространства храма отмечена в работах исследователей, как российских, так и зарубежных: М. Н. Скабаллановича, А. П. Голубцова, Д. Болдуина, Р. Жанена, Х. Матеоса, Р. Ф. Тафта, А. М. Лидова и других авторов.

В любой религии храм понимается, как место присутствия Бога. Так понимал Иерусалимский Храм, в частности, иудаизм. Совершенно иной становится ситуация с появлением христианства. Если первые христиане, как известно, еще посещали Храм, то после его разрушения религия окончательно приобрела своего рода космический характер. Это, в частности, проявляется в обращении при молитве не в сторону конкретного места иерофании, а на восток, навстречу встающему солнцу.

В этом суть миссии христианского храма, призванного не столько быть местом иерофании (присутствие Бога – повсюду в мире), сколько освящать, то есть преобразовывать мир на христианских основаниях. Поэтому храм изначально интегрирован в мирскую реальность, хотя и выделен из нее. Эта черта едина в первые века христианства для Запада и Востока.

В таком понимании город, сакральным сердцем которого является храм – место, освященное присутствием Бога. Это присутствие не ограничено церковными стенами. Поэтому в Древней Руси городское сообщество часто персонифицирует себя с главным храмом и его святым покровителем. Например, новгородское сообщество связано со св. Софией Новгородской (София в сознании верующих – и Премудрость Божия (Сын Божий), и храм), псковское – со Святой Троицей (главный храм города – Троицкий собор).

На рубеже XVII-XVIII вв. постепенно начинается секуляризация и культуры, и градостроительной традиции.

Исследователи обращают внимание на смысловое значение Санкт-Петербурга, связанную с именем апостола Петра, небесного покровителя царя Петра I. Захватив в 1702 г. шведскую крепость Нотебург («ореховая крепость», русск. Орешек), Петр I переименовал ее в Шлиссельбург («ключ-город»). При этом название города звучит не на русском, а на немецком языке. Шлиссельбург, как «ключ», открывал дорогу на Балтику. Однако, отмечают исследователи, позже возникло и еще одно значение, связанное с Апостолом Петром, который имеет ключи от Рая. Но что же за «Рай» открывает выход на Балтику? Оказывается, это рай вполне земной и связан он с «просвещением» России благодаря контактам с Западной Европой (Яранцев В. Н. Читать Петербург. // Вестник современной науки. 2016. № 9 (21). С. 112-117.).

Таким образом, строительство Петербурга оказалось связано с будущим изменением страны, в том числе и городской среды, на новых началах светской культуры.

Со 2 пол. XVIII в. на первый план выходят чисто «земные» функции города как экономического и административного центра, его духовные смыслы все больше утрачиваются.

Вместе с тем, прежнее понимание православного города как сакрального пространства также продолжает сохраняться, хотя и не всегда осознается.

Эта функция приходит к противоречию с особенностями современного понимания города не как пространства сакрального, а как экономического, административного центра и во многом обуславливает неоднозначное отношение к появлению храма в городе.



С2. СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ

*Епихина Екатерина Анатольевна
Аспирант БФ, ПСТГУ, Москва
katena.epikhina@mail.ru*

Гермафродитизм в шаманстве: основные теории и мнения

Гендерные исследования – одни из тех направлений, которые, несмотря на свое сравнительно недавнее происхождение, становятся все более популярными в гуманитарных науках. Гендерные вопросы в исследованиях религии также набирают свою популярность. По мнению ученых, гендерный подход позволяет наиболее полно раскрыть природу изучаемых религиозных явлений.

В шаманизме как одной из форм религиозности, где ярко представлен мужской и женский шаманизм, а также шаманизм «превращенного пола», гендерный подход может приоткрыть занавес тайны этого религиозного феномена.

Зачатки гендерного подхода в исследованиях шаманизма заметны уже в XIX-XX вв. в трудах А. В. Анохина, В. Г. Богораза, С. П. Крашенникова, Л. Я. Штернберга и др. В этих трудах интуитивно проводились границы между мужской и женской шаманской практикой. Но целенаправленного сравнительного анализа этих практик еще не было. Тот факт, что шаманской практике подвержены люди подвижной психики, навел на мысль о первоначальности женского шаманизма, так как женщины более эмоциональны, и у них значительно чаще наблюдаются перепады настроения. Но со временем в ходе своего институального становления шаманская практика стала преимущественно мужским явлением.

Одним из примечательных и не часто встречающихся явлений в шаманизме является трансвестизм. Также это явление получило название «шаманизм превращенного пола», или «гермафродитизм в шаманстве». Существует немало небольших по объему работ (в основном статьи), посвященных этому феномену. Поэтому в данном докладе будет представлен обзор и схематизация основных теорий и мнений ученых по этому вопросу.



Кузнецова Олеся Васильевна
Ст. преп. кафедры онтологии и теории познания
департамента философии,
Уральский федеральный университет имени первого
Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург
olesyakzn@yandex.ru

Смолина Наталья Сергеевна
К.ф.н., доцент кафедры социальной работы
департамента политологии и социологии,
Уральский федеральный университет имени первого
Президента России Б.Н. Ельцина», Екатеринбург
smolina-n@yandex.ru

Духовный поиск российских женщин: стратегии и практики (по материалам эмпирических исследований)

Центральной проблемой доклада является выявление, описание и анализ стратегий «духовного» поиска среди современных российских женщин. Духовный поиск рассматривается нами как форма проявления такого явления как духовность. Для изучения проблемы использована качественная методология (проведена серия глубинных интервью с женщинами, имеющими опыт духовного поиска, проживающими в крупных городах России). Интерпретация смысловых конструкций выявлена в рамках кодирования (по методологии «обоснованной теории» А. Страусс, Дж. Корбин). В результате выявлена природа состояний и ситуаций, являющихся начальной точкой духовного поиска, которая описывается в как жизненные импульсы, желания, внутреннее состояние, социальные рамки, жизненная ситуация. Для преодоления ситуации, состояния или удовлетворения возникающего желания, погашения импульса женщины начинают своего рода движение по пути «духовного» поиска. В ходе духовных поисков женщинами используются активные и интерактивные, индивидуальные, групповые инструменты поисков. Сам процесс духовного поиска описывается информантками через ряд специфических категорий, именно в этом являет себя духовный аспект поиска. В ходе духовного поиска, обретения духовного опыта, информантками фиксируются определенные ощущения: значительная часть ощущений связана с самим ощущением процесса и усилиями, которые приходится прикладывать; часть ощущений связана с открытиями или откровениями, озарениями, к которым женщина приходит. Информантки уверены, что приобретаемые знания носят характер личного откровения, контакта со сверхъестественным. Так же обозначены трудности использования термина «духовность» в российском научном дискурсе, связанные с наружностью его определенными культурными кодами и условиями.



*Норманская Юлия Викторовна
Кандидат культурологии, доцент кафедры религиоведения
Таврической академии Крымского федерального
университета им. В.И. Вернадского, Симферополь
normanskaiuliia@gmail.com*

Крестный ход как ритуальная практика в повседневной культуре новейшего времени

В настоящее время повсеместно возрождается традиция проведения крестных ходов. Считается, что смыслом этой практики является воспоминание о последних днях Христа. В православной традиции крестный ход является одним из способов общения человека с Богом, своеобразная жертва, труд во славу Божию. Среди интерпретаций смысла крестного хода немаловажное место занимает так называемое «очищение пространства», которая, по нашим наблюдениям, является аттрактивным для слабоцерковленных и даже невоцерковленных людей. Нормы и правила проведения крестных ходов утверждены церковным законодательством в XIX веке, хотя сама традиция их проведения появилась значительно раньше, а нарушение установившихся порядков в ходе реформ патриарха Никона, даже стало одной из причин церковного раскола. Крестный ход является одним из важных видов социокультурных практик, которые имеют ряд характерных особенностей: проводятся в конкретные даты по конкретному маршруту, посвящены тому или иному событию, святому и т.п., среди участников распределены «роли» и порядок их «исполнения», существует своеобразная иерархия участников, особенно если крестный ход имеет длительную историю и сложный маршрут. Ярким выраженным примером является, на наш взгляд, Великорецкий крестный ход, который ежегодно проходит в Кировской области с 3 по 8 июня и имеет шестивековую историю. Данные, полученные нами, были собраны методом включенного наблюдения и интервью. Так, мы выделяем несколько возрастных и социальных групп, дифференцируем участников по роду занятий, степени воцерковленности, опыту участия в крестных ходах, цели и т.п. Кроме того, нами собрано несколько кейсов, демонстрирующих как сакрализацию участниками своего опыта участия в таких практиках, так и десакрализацию него.



СЗ. МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ СООБЩЕСТВА И ХРИСТИАНСТВО

*Двинянинов Борис Кириллович
Аспирант, РХГА, Санкт-Петербург
raziel777@bk.ru*

Методологические аспекты исследования мистико-эзотерических сообществ

Различие религиозных и мистико-эзотерических сообществ. Критерии идентификации мистико-эзотерических сообществ, демаркация понятия. К истории вопроса выделения понятия и необходимости в обозначении и локализации социокультурных мистико-эзотерических феноменов в исследовательском дискурсе, в западных и отечественных исследованиях. Самоидентификация членов мистико-эзотерических сообществ. Открытые, закрытые и тайные мистико-эзотерические сообщества. Иерархические и неиерархические структуры. Эзотерические школы как открытые структуры. Легитимизация мистико-эзотерических сообществ в социальном и правовом поле. Внешняя и внутренняя сторона жизни мистико-эзотерических сообществ. Возможность и варианты исследования таких сообществ. Возможность и критерии прогнозирования развития, трансформации, упадка, негативного или позитивного взаимодействия с обществом отдельно взятого мистико-эзотерического сообщества.



*Маклакова Анастасия Андреевна
Магистрант, РГГУ, Москва
uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Спиритуалистическая эсхатология и повседневность (по материалам Московского спиритического кружка)

Христианский спиритуализм являлся миллениальным движением. Московский спиритический кружок (1894-1920-е) можно охарактеризовать как эсхатологическую общину. Согласно эсхатологическому «Учению духов», участники кружка жили во времена дарования «последнего завета», и должны были принять участие во всемирной проповеди учения духов, которое имело статус откровения. Они смотрели на возникновение кружка как на поворотный момент в жизни и связывали с этим пережитую ими религиозную конверсию. Участие в общине предполагало, что ее члены, принимая жизненно важные решения и выстраивая отношения с окружающими, должны руководствоваться учением духов. Участники кружка рассматривали в перспективе эсхатологии как исторические события, так и события личной жизни. Предмет данного исследования – влияние эсхатологического содержания вероучения МСК на повседневную жизнь его участников и религиозные практики, а также на мировоззренческие установки, которыми участники кружка руководствовались в повседневной жизни, в первую очередь – на их отношение к этике и обществу, а так же на то, как они осмыслили свое место в мире. Исследование основано на архивных материалах, связанных с деятельностью кружка, которые включают вероучительные тексты и другие документы, свидетельствующие о религиозной жизни общины, а также личную переписку.



*Раздьяконов Владислав Станиславович
К.и.н., доцент РГГУ, Москва
razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Социальные проекты отечественных христианских спиритуалистов

Одним из устойчивых элементов религиозной идеологии является идея существования сознания вне физического тела. В большинстве случаев такое существование имеет социальное измерение – духи не только социально организованы, но и способны вступать в общение с миром людей, значительно расширяя их пространство социальной коммуникации. Отдельные регионы духовного мира рассматриваются в религиозных традициях как образец, в соответствии с которым должно быть организовано человеческое общество.

Предмет исследования – соотношение трех элементов социальной реальности: социальной повседневной коммуникации, социального проектирования и религиозной утопии. Объект исследования – русский спиритуализм конца XIX – начала XX веков. Повседневная социальная коммуникация реконструируется на основе личного дневника М.П. Сабуровой «Годы моей жизни в общении с духовным миром»; пример социального проектирования спиритуалистов представлен в сочинениях Е.И. Молоховец; описание религиозной утопии можно найти в разных материалах отечественных спиритуалистов, прежде всего, это «марсианская» утопия И.А. Карышева. Цель исследования – показать соотношение религиозного и реального в социальном воображении русских спиритуалистов: как глобальные и домашние социальные проекты спиритуалистов соотносились с их социальным идеалом, который, по их мнению, воплощался в жизнь либо в посмертии, либо после наступления Апокалипсиса; как работал механизм социального контроля в сообществе, утверждавшем реальное духовное руководство; какими способами и на каких основаниях должен был быть установлен новый социальный порядок, предполагавший соединение идеального и реального – объединение мира людей и духов.



С4. РЕЛИГИЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ: ДРУЗЬЯ, ВРАГИ, СОЮЗНИКИ

*Антонов Николай Константинович
Аспирант ПСТГУ, Москва
Nickforgo@gmail.com*

Первый *fundraising speech*. 14 слово Григория Назианзина и формирование категориального аппарата благотворительности

Благотворительная и социальная деятельность является одним из базовых элементов христианского мирозерцания с самого его зарождения. Этот тезис, хотя он и не требует особого подтверждения, можно дополнить, указав, что практически все тексты, фиксирующие нормативные функции лидера общины (в первую очередь епископа), упоминают о такой деятельности.

Этот элемент сыграл существенную роль в процессе «победы» христианского мировоззрения на социальном и интеллектуальном поле Поздней Античности (П. Браун). Значительной вехой этого процесса в восточной части Империи стала деятельность Василия Кесарийского, создавшего сеть учреждений для больных и нищих, чей опыт был перенят затем многими епископами.

Вероятно, именно на открытии первого из таких учреждений свт. Василий попросил своего друга – свт. Григория, известного риторическим талантом, произнести то, что мы сейчас назвали бы *fundraising speech*. Таким образом возникло 14 слово Григория Назианзина (4 в.) «О любви к бедным».

Мы видим, что этот текст был создан как своего рода «острие» этого благотворительного движения, особенно если учесть роль общественного слова в культуре Античности.

Но свт. Григорий на то и был первоклассным ритором, чтобы не просто сказать богатым людям, что нужно сдавать деньги на помощь бедным людям, и даже не только животрепещуще описать страдания нищих и прокаженных, а также весьма подробно проникнуть в мир разврата людей богатых, но и построить описательную схему благотворительности, которая включается в основной (весьма разработанный) категориальный аппарат богословия и философии своего времени. Так, в процессе описания двойственности мира (земля/небеса, тело/душа и т.д.), благотворительность связывается с основными этическими категориями – созерцательная/деятельная жизнь и включается в путь обожения, благодаря чему в этом контексте актуализируются такие богословские концепты, как образ божий, Церковь как Тело Христово и основанная на них идея равенства всех людей.

В своем докладе я постараюсь, избегая пересказа этого замечательного текста, представить его категориальный аппарат в виде по возможности стройной схемы, попутно комментируя отдельные категории.

Не имея своей целью прямой перенос категорий Поздней Античности на современность, я, тем не менее, надеюсь, что такое сравнение возникнет в головах коллег-практиков и будет им небезынтересно, особенно в контексте тематической направленности секции на анализ взаимодействия религии и благотворительности.



*Крихтова Татьяна Михайловна
Научный сотрудник Лаборатории Социологии религии ПСТГУ, Москва
krihtova@gmail.com*

Ангар спасения службы Милосердие: форматы помощи и иерархии

Доклад рассказывает о полевом исследовании, которое Лаборатория Социологии религии провела в Ангаре спасения

Исследование проводилось с декабря 2018 по июль 2019 года. В этом докладе будет рассказано не о результатах опроса, а о побочных наблюдениях, с которыми мы столкнулись во время работы. Нам кажется, что при исследовании благотворительной и социальной сферы особенно важно не только проводить заранее запланированное исследование, но и добавлять к нему дополнительные методы.

Ангар спасения существует для того, чтобы помогать людям справляться со сложными жизненными ситуациями, но в риторике сотрудников, говоривших о том, как осуществляется помощь проявлялись разные мотивы: заботы, власти, встречи с неизвестным.

Устройство Ангара спасения предполагает очень четкую иерархию всех его посетителей и сотрудников: в разных частях его территории предполагаются определенные занятия. Само нахождение человека в той или иной части Ангара и его поведение в ней символизирует его статус, помощь, на которую он может претендовать и его обязанности. При этом Ангар принадлежит фонду, который действует от имени религиозной организации, в нем регулярно совершаются православные молебны, туда приходят священники, висят иконы. Эта религиозная специализация также накладывает свой отпечаток на деление пространства и иерархию.



*Митрофанова Анастасия Владимировна
Д.п.н., РГГУ / Институт социологии ФНИСЦ РАН, Москва
anastasia-mit@mail.ru*

Православные социальные проекты и развитие общинности (на материалах полевых исследований)

Выступление посвящено обобщению материалов полевых исследований, проводившихся в 2018-19 годах в г. Москве, Ивановской и Калужской областях. Задача исследования – выявить, в какой мере православные социальные проекты могут способствовать развитию приходской и внеприходской общинной жизни. Автор полагает, что восстановление территориальных, то есть приходских в классическом понимании, общин в современной России невозможно, так как современные верующие индивидуализированы и воспринимают приходские храмы как место оказания необходимых религиозных услуг. Формирование общин производится не в приходах, имеющих характер «храмовых конгрегаций» (Д. Кертис; Р. Кнаан), а в ходе внутритерриториального взаимодействия верующих, объединенных общими задачами, в качестве которых часто выступает социальная работа. Опираясь на полевые исследования автор рассматривает сетевые внеприходские формы общинной организации на базе православных волонтерских проектов. Сделан вывод, что имеющиеся в приходах формы взаимодействия прихожан не всегда удовлетворительны для молодежи и работающих людей. Добровольческие движения и проекты дают возможность общения в среде единомышленников и обеспечивают возможность общинной жизни в условиях мегаполисов (без совместного проживания). Церковно-литургическая жизнь участников при этом протекает как индивидуальное посещение какого-либо храма или более или менее регулярное посещение разных храмов. Волонтеры православных проектов полностью интегрированы в современное общество, поэтому общинные связи для них скорее дополняют обычную социальную жизнь. С другой стороны, возникают внеприходские формы общин с совместным проживанием, например на базе реабилитационных проектов для инвалидов и лиц, имеющих химические зависимости. В данных случаях общины не только предполагают совместное проживание, но и носят характер евхаристических. Проблемой таких общин является невозможность перехода к обычной жизни, в результате чего снижается возможность влияния общины на общество в целом. Методология исследования включает глубинные полуструктурированные интервью с участниками, руководством и клиентами православных социальных проектов, а также включенное наблюдение в ходе социальной работы.



*Пантелеева Анна Владимировна
ЛИЦИ ПСТГУ, Москва
panteleeva.a.v@gmail.com*

Священник и пациент: практики взаимодействия

В настоящее время активно поддерживается и развивается институт больничных священников. Возобновляется институт сестер милосердия. Уже подведены некоторые итоги, осмысляющие место и роль священника в больнице в книге епископа Орехово-Зуевского Пантелеимона «Больничный священник». Однако научных исследований, посвященных этой теме не так много.

В своем докладе мы хотели бы представить результаты полевого исследования, посвященного больничному служению и проведенного в НИИ им. Н. В. Склифосовского.

Мы рассмотрим, в первую очередь, способы взаимодействия священников и пациентов в больничном пространстве, их взаимные ожидания, а также проблемы взаимодействия, обусловленные спецификой больничного пространства.



С5. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

*Алексин Кирилл Вадимович
преп. ПСТГУ, Москва
alexin.tf@gmail.com*

Типы пастырского действия, как типы церковной жизни в приходах современной РПЦ

В своем докладе, продолжающем исследования современных священников РПЦ, автор пытается ответить на вопрос: Какие типы (способы) пастырского действия могут быть выделены в практике приходских священников Православной Церкви в России сегодня?

В рамках анализа интервью, полученных на эмпирическом этапе исследования, он выделяет три переменные, определяющие мировоззрение современных священников: понимание власти, механизм действия ритуала и осмысление вхождения в служение. В результате анализа взглядов, автор приходит к выводу, что среди современных пастырей РПЦ можно выделить три идеальных типа, определяющих стилистику их деятельности: “путь”, “жизнь” и “борьба”.

В докладе, проиллюстрированном цитатами из полевых материалов, представлена палитра взглядов, предложены интерпретации взаимосвязей между различными позициями внутри одного типа.



*Шатравский Сергей Иосифович
Кандидат богословия, проректор по научной работе,
доцент кафедры религиоведения Института теологии БГУ, Минск, Беларусь
s-shatr@mail.ru*

Практика Пховы в структуре западных буддийских организаций на примере Карма Кагью

Буддийские организации на Западе, созданные ламой Оле Нидалом, имеют схожую структуру по всему миру. Региональные отличия хотя и есть, они незначительны. Но что действительно объединяет их всех, эта практика Пховы, возглавляемая самим ламой Оле. Одновременно эта практика в том виде, в каком она существует у западных последователей Кагью, является предметом критики со стороны других буддийских организаций из-за отличия условий ее проведения и понимания ее смысла по сравнению с другими тибетскими школами.



С6. ИСЛАМ НА ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРАЗИИ

*Бигнова Марина Ринатовна
К.ф.н., заместитель директора по УВР МБОУ
«Лицей № 106 «Содружество», Уфа
ikcufa@mail.ru*

*Ахметова Гюзель Маратовна
Врач-неонатолог высшей категории ГБУЗ РДКБ, Уфа*

Родовспомогательная практика в исламской среде: региональные особенности Башкортостана

Ислам является религией титульной тюркоязычной нации в Республике Башкортостан с к. 9 в., а широкое распространение получил в регионе в период 13-14 вв. Среди региональных особенностей – характерная для кочевых и полукочевых народов существенная свобода женщин, при сохранении древнейших языческих ритуальных практик, в особенности, связанных с рождением и смертью человека. В советский период ритуальный характер родовспоможения ограничивался домашними обрядами, которые проводились над роженицей и младенцем после возвращения из роддома. Аналогичной практики придерживались женщины и в период широкого мусульманского возрождения 90-х нач. 2000 годов, когда мода на чистый ислам была принесена из арабских стран, но затрагивала она в первую очередь теологическую теоретическую сторону исламской культуры. Роды и родовспомогательные практики оставались вне фокуса мусульманской религиозной жизни, тем более в медицинском учреждении. Существенный перелом наступил в нач. 2010-х годов с появлением моды на женский ислам, ростом арабского влияния в сферах, традиционных для женской культовой практики. Чтение особых дуа и намаза и ранее было нормативной практикой для мусульманок в роддомах. Отметим, что совершение намаза непосредственно в родах невозможно, из-за ритуального осквернения кровью, поэтому дуа остается единственным ритуальным действием в родовой период. Участились случаи отказа от использования спиртосодержащих жидкостей для формирования асептической среды, в том числе при инвазивных процедурах. Кроме того, подписывая контракт на роды, женщины-мусульманки настаивают на получении медицинских услуг от женского персонала, с тем же вероисповеданием, а врачи-мужчины рассматриваются как крайний вариант вне зависимости от квалификации. Так же, особую остроту приобретает вопрос о переливании крови: несмотря на разрешение, дарованное Аллахом, многие женщины высказывают опасение, что кровь, полученная не от единоверца, может нанести вред ее духовному состоянию. Отметим, что последнее является суеверием, а не нормативной практикой в исламе. Таким образом, анализируя современную родовспомогательную практику, следует отметить, что традиционный этнический ислам в регионах вытесняется нормами арабского радикального ислама по множеству причин: утраты этнической составляющей городским населением, ростом интереса к теологии «чистого» ислама, распространением моды на мусульманскую культуру в традиционно закрытых сферах социальной жизни и т.д.



*Мухетдинова Резеда Рафитовна
Заместитель директора НИИ ДБ и РРО БГПУ им.М.Акмуллы;
Магистрант по направлению «Религия в истории общества и государства»,
БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа
Rezeda.muhitdinova@yandex.ru*

Перспектива внедрения ФГОС в исламское образование: опыт БГПУ им. М.Акмуллы в сотрудничестве с РИУ ЦДУМ России

Религиозное образование в современном обществе выполняет одну из важнейших функций религии - трансляцию религиозных ценностей. Если православная система образования изначально пошла по пути стандартизации светских образовательных программ и сотрудничества со светскими вузами и научными организациями, то мусульманское образование почти полностью заимствовало опыт восточных государств с опорой на дореволюционные образовательные традиции. Попытка создания единой исламской системы образования в пределах Российской Федерации так и осталась на бумаге в силу раздробленности и противоречивости интересов региональных ДУМ.

В ряде регионов были приняты стандарты мусульманского образования, осуществление которых зависело от доброй воли руководства мусульманских образовательных учреждений и степени их вовлеченности в сотрудничество со светскими и научными организациями. В этом отношении показателен опыт Республики Татарстан, где огромную помощь мусульманским духовным образовательным учреждениям оказывают КФУ и Академия наук РТ. В Башкортостане в силу ряда причин, в том числе благодаря откровенно атеистической позиции лидера республики, такое сотрудничество состоялось только в формальном варианте, в заключение договора между РИУ и БГПУ им.М.Акмуллы об обучении студентов РИУ ЦДУМ в стенах педагогического вуза. Развитие мусульманского образования в Башкортостане в настоящее время реализуется в двух направлениях. Первое направление – это подготовка в государственных вузах специалистов с углубленным знанием мусульманской культуры. Второе направление – становление и совершенствование самих мусульманских вузов.

В БГПУ им. М. Акмуллы начиная с 2008 года ведется работа по подготовке специалистов с углубленным изучением истории и культуры ислама. В 2017 г. деятельность в этом направлении продолжил Научно-исследовательский институт духовной безопасности и развития религиозного образования БГПУ им. М. Акмуллы. Его задача – содействие религиозному просвещению, оказание помощи в получении достоверной информации о традиционном исламе, корректной литературе по исламским наукам, публикациям лидеров мусульманской уммы.

Но, несмотря на эффективность существующей модели сотрудничества РИУ и НИИ ДБ РРО БГПУ им.М.Акмуллы, этот опыт остается специфическим для региона и его применение за пределами РБ нерационально в силу высокой финансовой емкости проекта. Наиболее удобным представляется добровольный переход мусульманских образовательных учреждений к внедрению государственной аккредитации исламских вузов и образовательных стандартов РФ. Скорее всего, мусульманское образование будет вынуждено строго следовать стандартам ФГОС, как в высшей, так и в средней ступени.

Данный тезис находит подтверждение и в тенденциях, определяющих деятельность мусульманских учебных заведений в Башкортостане:

1. Уже в 2018 году совместно с БГПУ в РИУ ЦДУМ России была принята новая система аттестации педагогических кадров. В настоящий момент идет доработка этого проекта и апробация ее в РИУ ЦДУМ России.

2. Создана значительная база учебных пособий, написанных в сотрудничестве со светскими учеными и педагогами, а также учебников по светским дисциплинам, адаптированных для студентов-теологов. Эти учебные пособия написаны по единому стандарту под контролем светской редакционной комиссии.



3. Ведется подготовка к государственной аккредитации исламских учебных заведений, которая будет осуществлена осенью 2019 года при помощи БГПУ им.М.Акмуллы.

4. Факультет исламской теологии в БашГУ полностью функционирует под контролем управленческих структур этого университета и составляет существенную конкуренцию РИУ ЦДУМ России.

Таким образом, неизбежность перехода исламских образовательных учреждений на светскую систему стандартизации образования очевидна. Помешать этому, или отчасти затруднить реализацию могут особенности мусульманской методической практики, однако опыт соседнего региона (Татарстана) свидетельствует, что использование опыта светской системы образования, ее формальных и методологических оснований в, конечном итоге, оправдано.



*Сулейманов Раис Равкатович
Эксперт Института национальной стратегии,
главный редактор научного журнала «Мусульманский мир», Казань
kazan-risi@mail.ru*

Современные салафитские проповедники в Татарстане: биографии, влияние на массы, отношение к ним государства и духовенства

Салафизм (ваххабизм) как религиозное течение в среде суннитского ислама стал распространяться среди татар Поволжья еще в начале XX века. Последующие десятилетия советского периода ограничивали любое влияние ислама без различия его внутренних течений. Тем не менее, с 1970-х годов в среде татарского мусульманского духовенства стали появляться имамы, которые придерживались тех или иных положений салафизма (это неформальное движение получило наименование «Саф ислам», объединявшее ту часть духовенства, которая была оппозиционно настроена к руководству ДУМЕС). Религиозное возрождение 1990-х годов привело к активной духовной экспансии салафизма в среду мусульман Татарстана. Этот процесс сопровождался как обучением мусульманской молодежи региона в арабских странах, так и во вновь открытых медресе в Татарстане, в которых преподавание религиозных дисциплин велось с позиций доктрины ваххабизма. На примере четырех ваххабитских имамов (речь идет об Айрате Вахитове, Рамиле Юнусове, Идрисе Галяутдинове и Юсуфе Давлетшине) автор в своем исследовании показывает, что собой представляет современное салафитское духовенство Татарстана, выявляет особенности их личной карьеры на посту имамов крупных мечетей региона, анализирует их творчества, дает оценку степени их влияния и популярности среди верующих, показывает отношение к ним государства и остального духовенства.



С7. КРИЗИСЫ РЕЛИГИОЗНЫЕ И ДУХОВНЫЕ

*Козарезова Ольга Олеговна
К.ф.н., доцент кафедры культурологии МПГУ,
кафедры философии и теологии РПУ св. Иоанна Богослова, Москва
koz.helga@gmail.com*

Кризис христианства и проблема духовной автономии личности в религии постмодерна

Характер религиозности в современной западной культуре определяется основными принципами культуры постмодерна. Реалии культуры постмодерна оказывают весьма существенное влияние на христианство, которое многие современные теологи стремятся адаптировать к данной культуре, что весьма губительно для христианства и, в сущности, представляет собой процесс его внутреннего разрушения.

Религиозный индивидуализм, характерный для многих последователей христианства в XX веке, способствует дальнейшему углублению кризиса личности, поскольку, в конечном счете, приводит к ситуации, когда у каждого, почитающего себя христианином, существует свое христианство и свой Бог, что ведет к разобщенности среди его последователей.

Не меньшую роль в углублении кризиса личности играет и обмирщение христианства, нашедшее широкое распространение в западной культуре XX века, поскольку оно приводит к тому, что человек лишается той безусловной, абсолютной опоры, которую находил последователь христианства в Боге, а может опереться только на других людей, что далеко не всегда в мире, где господствует тотальная разобщенность, возможно.

Весьма большое значение для углубления кризиса личности в современной западной культуре имеет то, что и в работах современных западных теологов зачастую значительное место принадлежит идее обожествления человека, уравнивания его с Богом, сформировавшейся еще в культуре Возрождения и получившей наиболее яркое воплощение в культуре XX века. Вместе с тем эта идея является ярчайшим проявлением процесса секуляризации, поскольку, как отмечает Э. Трельч, «в христианской духовной общине не существует другой связующей силы, кроме общего верования в Христа». Однако если человек утверждает свое равенство с Богом, то он сам для себя становится и нравственным законодателем, и судьей, что разрушает абсолютность религиозной нравственности и способствует ее релятивизации. С другой стороны, в ситуации, когда человек уравнивает себя с Богом, он теряет тот нравственный идеал, который был воплощен в Христе (более того, как было показано, Христос подвергается в различных псевдохристианских сектах уничижительной критике) и по образу и подобию которого должен был конструировать себя истинный христианин, а потому весьма просто принимает свое сущее состояние, мирясь со своими пороками и легко оправдывая любые свои поступки.

Существенное значение для углубления кризиса личности в современной западной культуре имеет утверждение герменевтического подхода к осмыслению библейских текстов. Это заключается в том, что, интерпретируя их, человек вкладывает в них содержание своего собственного сознания, рассматривает их через призму собственных ценностей и идеалов. Однако личность в культуре постмодерна, как было ранее показано, находится в состоянии глубокого кризиса, поэтому в интерпретацию библейского текста она может привнести только содержание своего кризисного сознания, что вряд ли будет способствовать выходу человека из кризиса, скорее вольная интерпретация библейских текстов усугубит ощущение кризиса и дисгармонии.



Одним из негативных последствий свободной интерпретации христианства явилось широкое распространение различных псевдохристианских сект, что привело к дальнейшему углублению плюрализма мировоззренческих ориентаций. И поскольку последователи различных псевдохристианских сект, как правило, достаточно враждебно настроены по отношению к инакомыслящим, это создает дополнительные причины для разобщенности тех, кто причисляет себя к последователям христианства.

Таким образом, изучение попыток адаптации христианства к кризисной по своей сути культуре постмодерна показывает, что они приводят лишь к углублению секуляризации, выражающемуся во внутреннем разрушении христианства, которое в таком состоянии не может стать духовной опорой для преодоления кризисных явлений в развитии личности западной культуры конца XX века. Иными словами, адаптация христианства к культуре постмодерна приводит к тому, что формируется христианство, в котором нет уже ничего христианского и которое будет способствовать освящению и углублению кризисных явлений в развитии личности, принадлежащей к этой культуре.



*Кострова Елизавета Алексеевна
научный сотрудник ПСТГУ, Москва
elizakos@mail.ru*

Встреча теологии и философии в творчестве М. Бубера и Ф. Розенцвейга как ответ на кризисные настроения эпохи

Франц Розенцвейг и Мартин Бубер интересны тем, что их идеи располагаются как раз между теологией и философией, примерно с равной силой дистанцируясь от обеих. Сыновья своей эпохи, они разделяли характерное для Германии 1920-х ощущение кризиса духовной культуры и искали выход из ситуации на тех путях, которые нередко были близки другим их современникам. Их особое решение состояло в том, чтобы привить теологию философии и наоборот -- и тем самым помочь той и другой заглянуть за собственные пределы.

В докладе будет сделан акцент не столько на нюансах содержания концепций Бубера и Розенцвейга, сколько на том, как преломляется в их творчестве характерное для 20-х годов XX века ощущение нарастающего кризиса, примером которого может служить диагноз Зиммеля в его «Конфликте современной культуры».

Доклад выполнен при поддержке РФФИ (проект №18-311-00336).



*Ореханов Георгий, протоиерей
Д.и.н., профессор, ПСТГУ, Москва
georgorehanov@mail.ru*

Концепт «религиозный кризис»: к общей характеристике исследовательских оптик в контексте восприятия чужой культуры

1. Доклад посвящен обозрению трех исследовательских оптик изучения концепта «религиозный кризис». Их можно обозначить как историческая, социальная (включая кризисную риторику) и философско-богословская. Эти подходы становятся актуальными в период перехода религиозного сознания из состояния «аграрного общества» к новым религиозным и окологрелигиозным формам.

2. Своеобразный феномен русской культуры – обостренное восприятие моральной проблематики, следствием которого является присутствие в художественной и философской литературе «кризисной риторики» («униженные и оскорбленные», «подполье», «лишние люди», «грядущий хам», «великая ложь нашего времени», «апокалипсис наших дней» и т.д.). Обращает на себя внимание связь социальной и политической проблематики с моральными аспектами, в этом видится сущностная сторона русского кризиса.

3. В докладе рассматривается следующая ГИПОТЕЗА: кризисные явления в русской религиозной культуре 19 века связаны, помимо прочего, с ее зависимостью от европейских трендов. В первую очередь здесь нужно говорить о немецком влиянии. В период 1840-1930 происходят интенсивные процессы рецепции немецкой философии и богословия в России, а несколько позже - также русской философии религии и литературы в Германии.

4. В докладе подвергаются проблематизации следующие два тезиса:

Тезис 1: Рецепция немецких культурных традиций в России и русских текстов и представлений в Германии несет совершенно определенную функцию в контексте "кризисной пропаганды".

Тезис 2: В России эта рецепция есть способ найти ответ на вызовы эпохи Просвещения. В Германии эта рецепция является частью поиска альтернативы "западной" культуре, которая воспринимается как отчужденная от "исконного".

5. В докладе анализируются следующие сущностные признаки кризиса:

- затрагивающий самые фундаментальные основы современности перелом, угрожающий существованию системы («быть или не быть»),
- апоретические последствия для всех соответствующих систем (религиозной, социальной, мировоззренческой),
- необходимость диагноза,
- необходимость переориентации.

Аннотация. Доклад посвящен осмыслению концепта «религиозный кризис». Рассматриваются три оптики изучения данного понятия (историческая, социальная, богословско-философская). Материалом исследования являются русско-немецкие интеллектуальные связи 19 – начала 20 вв., констатируется факт наличия взаимной культурной рецепции, выдвигается гипотеза, согласно которой эта двойная рецепция для «принимающей» стороны была способом преодоления кризиса в культурной и религиозной сферах.



С8. НОВЫЕ И СТАРЫЕ МЕТОДОЛОГИИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

*Головушкин Дмитрий Александрович
К.и.н., доцент кафедры истории религий
и теологии РГПУ, Санкт-Петербург
golovushkinda@mail.ru*

Феномен / феномены религиозного обновления: пути и особенности концептуализации

Тема религиозного обновления получила актуализацию еще в начале XX века в связи со стремительным развертыванием проекта Модерна, вызвавшего к жизни волну религиозного модернизма и фундаментализма. Однако концептуализация самого феномена религиозного обновления к настоящему времени находится лишь на начальной стадии. Современное религиоведение только намечает контуры интегративного подхода, который бы позволил выяснить, почему в той или иной религиозной культуре религиозное обновление, становится формой самовыражения и самоидентификации религиозно-реформаторских движений. Методологической предпосылкой в решении этой проблемы может служить амбивалентность религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, которая задает периферийность обновленческих комплексов.



*Грива Ольга Анатольевна
Д.ф.н., профессор, зав. каф. религиоведения,
Крымский федеральный университет
имени В.И.Вернадского, Симферополь
ogriva@yandex.ru*

Мессианство как религиозный тренд современности

Современная наука считает, что основные причины появления мессий связаны с нерешенностью социальных задач. Именно этим объясняется факт наибольшей распространенности мессианских идей в среде гонимых и преследуемых, как народов, так и социальных групп. Мессианство, как феномен, может быть связано и с особой ролью, богоизбранностью определенной этно-конфессиональной группы или народа, например, евреев в древности или русских в 20-21 вв.

Т.е. можно сказать, что мессианство предвосхищает особую, спасительную миссию человека и (или) народа, как Новой Социальной Общности. Так, Христос – Спаситель призван был устроить Царство Божие внутри человека (неприметным образом), что говорит об онтогенетических основаниях Царства Божия. А на народ Божий – Израиль – была возложена функция Царства Божия на земле, можно сказать, филогенетического свойства.

На мессианство может претендовать и определенная религиозная общность, как, например мусульмане, имеющие претензии на создание «мирового халифата» – теократического государства.

Мессианскими качествами может наделяться и какая-то определенная группа людей. Так, например, марксизм наделял ими пролетариат – рабочий класс, которому суждено было выступить могильщиком капитализма и в задачи которого входило построение новой социальной общности – Царства свободы и справедливости.

Анализируя феномен мессианства, появившийся и сформировавшийся в первые века христианства, затем развивавшийся весь продолжительный последующий период, мы попытаемся дать характеристику современному мессианству, обладающему своими характерными признаками и являющемуся широко распространенным явлением, в значительной степени, благодаря современным информационным технологиям.

Явление мессианства приобрело размах в среде новых религиозных движений (они же «новые религии», «альтернативные религии», «появляющиеся религии», «маргинальные религии» и т.д.). Большинство из них характеризуется тем, что появились не так давно – во второй половине 20 ст., стали ответом на новые запросы общества, ищущего новой духовности и идеологии. Также еще характерными, часто встречающимися чертами у этих движений являются такие, как: эсхатологическая устремленность, миротворческий вектор и харизматичность лидера. Именно такая совокупность черт, по нашему мнению, в значительной степени и обусловила распространенность в современности явления мессианства. Естественно, контекстом данного явления стали кризисные процессы, сопровождавшие глобальные изменения мира и, в частности, советской системы, происходившие в конце 80-х - 90-е годы истекшего столетия.

Тогда же на просторах бывшего советского пространства стали появляться мессии – посланники с целью донесения до людей истин, передаваемых им от Бога разными способами, чаще всего в откровениях: это хорошо известное братство во главе Марией Дэви Христос, Виссарион (он же – Сергей Тороп, называет себя Христом, Словом Божьим) основатель и руководитель Церкви последнего завета; Владимир Белодед – создатель и руководитель НРД «Семья детей Божьих» - не иначе, как Бог- Отец, Саошиант - духовное имя А.В. Набабкина и т.д. у всех у них примерно одна вероучительная парадигма – каждый из них призван Богом-Отцом в наступившие последние времена принести Истину грешному человечеству.



*Золотухин Всеволод Валерьевич
К.ф.н., доцент НИУ «Высшая школа экономики», Москва
vakis2011@gmail.com*

В чём состоит актуальность изучения периода становления наук(и) о религии?

Доклад будет посвящён рассмотрению ряда вопросов, связанных с изучением (а) ранних проектов науки о религии, (б) теоретических переходов и «мостов» между теологией, религиоведением и психологией религии. Всестороннее изучение этих вопросов показывает, что они обладают не только внутринаучной актуальностью, связанной с детальным восстановлением истории научного знания. Начиная с рубежа XX–XXI вв. российское академическое сообщество приступило к (ре)конструированию теологического знания; соответственно, ряд вопросов, касающихся (а) границ теологического знания, (б) научности теологии, (в) соотношения теологии и религиоведения, (г) методологических сходств и различий двух дисциплин снова стали актуальными. Не оказывается ли, что современные дискуссии на эти темы отчасти возвращаются к повестке дня второй половины XIX в.? И какие выводы применительно к современной ситуации могут быть извлечены из истории становления наук(и) о религии?



Смирнов Алексей Евгеньевич
Д.ф.н., доцент, Иркутский государственный университет, Россия
aesmir@mail.ru

О методологическом значении понятия «религиозная традиция»

0. Понятие религиозной традиции (далее - РТ) чаще всего употребляется просто как фигура речи. Например, тибетская традиция буддизма. Т.е. если есть религия – значит, есть и традиция. Между тем понятие РТ содержит в себе важный методологический ресурс. «Хотя исследований традиции в религиоведении сравнительно немного, она является... одним из основных элементов религии» (Ваарденбург Ж. Религия и религии. - СПб.: РХГА, 2016. С. 144).

0.1. Что такое методология? То, что прежде всего дает возможность ориентироваться в знании. Понятие РТ может существенным образом ориентировать нас в знании о религии. Само содержание понятия РТ диктует определенный план в отношении того, что мы можем изучать.

1. Религиозная традиция может быть определена как трансляция религиозного опыта.

1.1. Т.е. из понятия РТ мы можем выделить такую смысловую единицу, как объект трансляции. Религиозная традиция передает религиозный опыт. Вот первый вызов для религиоведа. Что такое религиозный опыт (далее - РО)? Как его определить? Как его передать человеку нерелигиозному? Возможно ли это? И если да, то насколько и каким образом?

Отсюда - три важные проблемы: 1) Проблема определения РО. 2) Проблема выражения РО. 3) Проблема демаркации между религиоведением и теологией.

2. Второй важный момент касается проблемы трансляции РО.

2.1. Как передается религиозный опыт? Очевидными могут быть два ответа:

1) С помощью правильного делания. РО опыт приобретается субъектов в результате определенной практики. Таков, например, буддизм. 2) РО приобретается с помощью правильной веры. Таковы христианство, иудаизм, ислам. Таким образом, мы получаем возможность важного суждения: религии могут быть классифицированы как ортопрактические и ортодокмальные.

2.2. Говоря о проблеме трансляции, религиовед должен дать себе отчет об источнике этой трансляции. С теологической точки зрения источник религиозного опыта трансцендентен. С религиоведческой точки зрения этот вопрос остается открытым, но требует настоящего ответа.

3. Наконец, понятие религиозной традиции явным или неявным образом несет в себе телеологический момент. Речь идет о религиозной цели. Цель развитых религий - спасение. Ситуации спасения коррелятивно определенное состояние, которому, в свою очередь, соответствует определенный способ существования. Это состояние святости. Понятие и понимание святости является вызовом для религиоведения. Почему? 1) Первый вызов: нужно решить проблему языка. Нужно найти и обосновать язык, на котором мы можем говорить о святости. 2) Второй вызов: состояние святости формально и содержательно различно для разных религий. Следовательно, мы сталкиваемся с задачей определения типов святости. 3) Третий вызов: религиоведческое понятие святости должно входить в понятную связь с теологическим ее определением.

Выводы:

Понятие РТ несет в себе как минимум три важнейших понятия, разработка которых неотделима от существования религиоведения как дисциплины.

1. Это понятия РО, трансляции РО, понятия святости как цели РО.

2. Все эти понятия требуют труда демаркации между религиоведением и теологией.



3. Проблема демаркации может быть решена операциональным образом в случае, если между теологическими и религиоведческими определениями будет существовать понятная структурная связь.



С9. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Бальжиева Александра Баировна
Магистр программы «Философия и история религии» НИУ ВШЭ, Москва
abbalzhieva@edu.hse.ru

Исследование проблемы времени в аналитической теологии

Начиная с середины XX века, когда произошло «возрождение» теологических тем, одной из наиболее актуальных проблем в современной аналитической теологии становится вопрос о божественной вечности во времени (темпорализм) или вне времени (атемпорализм или этернализм). Несмотря на безусловное главенство христианской традиции, согласно которой Бог является бесконечным абсолютным существом, находящимся вне времени, с 1960-х годов концепция темпорализма в отношении божественной природы времени становится ведущей в аналитической теологии. Аналитические теологи-темпоралисты выявили логическую противоречивость и непоследовательность этерналистского подхода.

Радикальное расхождение между темпоралистами и этерналистами касается вопроса о наличии преемственности в жизни Бога. Сторонники божественной атемпоральности считают, что Бог не подвластен какой-либо преемственности (последовательности) в силу того, что он не подвластен ни внешним, ни внутренним изменениям. А последовательность в жизни подразумевает изменения. Бог совершенен и суверенен, а изменения являются посягательством на его совершенное и суверенное существование. В то время как теологи-темпоралисты, напротив, считают, что Бог не может быть непоследовательным после акта творения и ввиду акта творения. Его божественные имена: Создатель, Вседержитель, Искупитель и т.д. являются свидетельством того, что в жизни Бога может иметь место последовательный порядок действий. Ядро аргументации заключается в том, что Бог не может быть атемпоральным, взаимодействуя с темпоральными сущностями.

Таким образом, в рамках доклада будет исследована проблема времени в рамках существующих концепций в аналитической теологии.



*Гунский Алексей Юрьевич
Магистрант БФ ПСТГУ, Москва
alekseygunsky@gmail.com*

Риторика религиозного опыта и процессы модернизации буддизма

Понятие «религиозного опыта» играет значительную роль в современных буддологических исследованиях. Существует распространённая точка зрения, согласно которой сущность религии составляет «религиозный опыт», по отношению к которому все остальные аспекты (догматические, социальные и т.д.) играют подчинённую роль. Буддизм при этом представляется как лучший образец религии «чистого опыта». В отечественной литературе подобной точки зрения придерживался профессор Е.А. Торчинов. Тем не менее в ряде современных исследований показано, что эта точка зрения является проекцией западных представлений об «истинной религии», повлиявших на возникновение современных форм модернизированного буддизма. Наше сообщение ставит целью знакомство с новыми критическими подходами к пониманию роли религиозного опыта в буддизме.

1. Текстуральным обоснованием роли медитативного опыта в буддизме считаются обширные схоластические компендиумы, посвящённые прохождению ступеней буддийского пути. При этом ступени медитативного опыта обычно рассматриваются как феноменологическое описание определённых состояний сознания. Однако анализ данных произведений показывает, что они носят предписывающе-идеологический характер, в них не отражён личный опыт их авторов, часть состояний принципиально не может быть описана от первого лица, поскольку в этих состояниях сознание и самосознание фактически отсутствуют.

2. Характерны и способы применения данных компендиумов. Конкретные исторические и социологические исследования буддизма показывают, что религиозная практика буддизма направлена, прежде всего, на обретение религиозных заслуг для улучшения своей судьбы в этой и последующей жизни. Цель достижения нирваны хотя и не отрицается, но относится к неопределённому будущему. Указанные сочинения также использовались для обретения заслуг, но практическими «руководствами по медитации» они не служили.

3. Представления о ведущей роли «религиозного опыта» в буддизме возникли в процессе модернизации буддизма под влиянием столкновения с Западом. Осовремененные варианты буддийской медитации стали центральной частью современных буддийских движений, ориентированных в основном на мирян. Наиболее влиятельными из них являются модернизированный дзэн-буддизм в Японии и медитация випассана в странах Юго-Восточной Азии. Оба эти движения были связаны со стремлением европеизированной интеллигенции этих стран, находящихся в условиях колониальной или полуколониальной зависимости, сформулировать основы национальной идентичности. Они связывали её с возрождением буддизма, при этом преобразованного в соответствии с западными представлениями об «истинной религии», т.е. очищенного от клерикализма, догматизма, ритуализма и т.п. На формирование теоретической базы модернизированного буддизма значительно повлияла протестантская теология и теории западных религиоведов, в особенности теория «религиозного опыта» У. Джеймса. В модернизации и популяризации дзэн-буддизма основная заслуга принадлежит Д.Т. Судзуки и философам Киотской школы (Нисида Китаро, Ниситани Кэйдзи и др.). В буддийском возрождении в странах ЮВА большую роль сыграла деятельность Теософского Общества. На созданной теоретической базе возникли «практические» движения, ориентированные на медитативные техники, такие как Санбо Кёдан (Общество Трёх Сокровищ) и различные направления медитации випассана. Эти движения связаны в основном с городскими центрами медитации.



В свете всего вышесказанного представление о буддизме как религии «чистого опыта» представляется недостаточно обоснованным и требующим критического переосмысления. Безусловно, медитативные практики в новых буддийских движениях могут приводить к достижению «изменённых состояний сознания». Однако возникает вопрос, насколько эти состояния сознания соответствуют ступеням буддийского пути, описанным в классических буддийских трактатах. Как правило, методики конкурирующих школ оцениваются критически, то есть чётких однозначных критериев не существует.

Понимание и оценка традиционных буддийских учений требует знания процессов модернизации азиатских стран под влиянием давления западной цивилизации, то есть глобальных дискурсов, получивших название ориентализма и оксидентализма. В ином случае адекватное понимание не будет достигнуто.



*Дедов Михаил Юрьевич
Магистр программы «Философская антропология» НИУ ВШЭ, Москва
dedovmi@gmail.com*

Парадигмы сакральной истории: К. Шмитт и А. Кожев в контексте экклезиологии

Политическая теология К. Шмитта зиждется на дихотомии друга и врага в экзистенциальном противостоянии которых история обретает смысл. Любопытный контраст подобному подходу составляет гегельянское учение об истории в XX веке в наиболее яркой форме представленное А. Кожевом.

В отличие от шмиттианской, гегельянская парадигма ставит в центр истории процесс узнавания себя в другом. В этом контексте наиболее важной фигурой становится фигура равного: в эмансипаторных исторических процессах мировой дух стремится найти свое действительное выражение в виде общества равных.

Шмитт не принимал такую картину: в письме Кожеву он задавался вопросом статуса врага в гегельянстве, о самой возможности его существования. Кожев отвечал двояко, замечая, что враг возможен в истории – борьбе за признание. История мира – это история борьбы людей. Но он не возможен в конце, когда история снимается в абсолютное знание. Кожев не признавал необходимости борьбы и врага: в конечном универсальном государстве признание и равенство достигнуто всеми.

История для Шмитта по истине сакральна: политическое единство народа требует продолжения его собственного дистинктивного самопонимания, где политический субъект отделяет себя от врага. Подобное общество равных держится на воспроизведение учреждающего мифа, неизменным элементом которого становится враг. История это прежде всего история борьбы.

В предлагаемой работе политическая теология Шмитта исследуется с точки зрения вытекающей из нее концепции истории в сравнительной перспективе с гегельянской историософией. Контекст сравнения – проекты христианской историософии Евсевия Кесарийского и Иоахима Флорского. Основным опорным текстом станет переписка мыслителей [Schmitt C. Alexandre Kojève–Carl Schmitt correspondence and Alexandre Kojève ‘Colonialism from a European perspective //and trans. Erik De Vries, in Interpretation. – 2001. – Т. 29].

Делается попытка обосновать гегельянскую машинерию истории с фигурой равного в центре как консистентную с проектом политической теологии.



*Катречко Сергей Леонидович
К.ф.н., доцент, зав. кафедрой философии и теологии,
и.о. зав. кафедрой религиоведения
РПУ св. Иоанна Богослова,
доцент философского факультета ГАУГН, Москва
skatrechko@gmail.com*

К вопросу о соотношении [академической] теологии и религиоведения в трансцендентальной перспективе?

Вопрос о соотношении [академической] теологии и религиоведения сейчас активно обсуждается. Мы предлагаем использовать для решения этого вопроса научную методологию и, прежде всего, восходящий к Канту трансцендентальный метод. Специфика той или иной академической дисциплины (науки) определяется ее предметом и методом.

1. С этой точки зрения, теологию (= богословие) и религиоведение можно представить как «внутренний» и «внешний» взгляд на феномен религии, которая представляет собой связь человека с Богом, или областью сакрального. Позиция внешнего наблюдателя на феномен религии конституирует религиоведение в качестве объективной науки и роднит ее с такими дисциплинами как культурология и социология религии, которые составляют (должны составлять) существенную часть религиоведения. Вместе с тем сам предмет религиоведения — область сакрального (божественного) не позволяет полностью объективировать религиоведение по типу естествознания и математики и/или даже рассматривать религиоведение в качестве гуманитарной дисциплины: сакральный (религиозный) человек является над-природным и над-культурным ино-мирным существом. Поэтому религиоведение предметно связано (будет связано) с теологией как исследованием области сакрального: исследование связи с сакральным в той или иной мере предполагает исследование самого сакрального, его природы, атрибутов, характеристик, etc. При этом вслед за В. Дильтеем и неокантианцами баденской школы (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), обосновавшими тезис о специфике гуманитарного знания, следует поставить (исследовать) вопрос о специфике подобных ‘сакральных’ наук, к которой относятся как теология, так и религиоведение, и выработке особой методологии для исследования этой области сакрального.

2. В качестве методологии теоретического исследования можно использовать разработанный Кантом трансцендентальный метод. Кант определяет трансцендентальную философию как исследования человеческого [априорного] «способа познания» [КЧР, В 25] и, в этой связи, он развивает трансцендентальный метод как «измененный метод мышления [в метафизике]» [В XVIII], который он соотносит с научной революцией, или «коперниканским переворотом» [В XXII]. Вместе с тем кантовский трансцендентализм выступает как исследование различных «способов познания» человека, а основополагающим здесь выступает определенное взаимодействие в процессе познания «двух основных стволов человеческого познания, а именно чувственности и рассудка» [В 29]. Так, например, в естествознании задействована схема «чувственность + рассудок», а в математике — «рассудок + чувственность». Специфика теологии (resp. отчасти религиоведения) связана с тем, что она основана на 1. особом [нуминозном] религиозном чувстве/переживании, или религиозном опыте (см. феноменологию религии) и 2. использовании чистых трансцендентальных предикатов (необходимость, бесконечность, существование вне мира, вечность..., всемогущество [Бога]), «очищенное понятие, в котором так нуждается всякая теология, может быть получена только из трансцендентальной теологии»



*Коршикова Екатерина Александровна
Магистрант, БФ ПСТГУ, Москва
yakorshi@mail.ru*

Категории добродетелей для клириков и мирян в трактатах епископа Мартина Брагского (VI в.)

Епископ Мартин Брагский является уникальным автором этого периода, т.к. благодаря его деятельности можно судить о том, как выглядела церковная политика на территории Галлии в VI в., но сожалению, в современной российской науке, этому автору не уделяется должного внимания, и о нем написано очень немного. Особенность литературного наследия епископа Мартина заключается в том, что он обращается к античной системе ценностей.

Античная философия наделяется определенными, и часто негативными религиозными коннотациями, и рассматривается как творчество «языческих философов» и «языческая мудрость». В то же время наследие этой «языческой мудрости» широко используется христианами авторами.

К периоду Поздней Античности кардинальные добродетели уже были определены Св. Отцами (Амвросий, Иероним, Августин), но в VI в. епископ Мартин Брагский определяет «философские» добродетели – мирянам, а клирикам – добродетели из Священного Писания. И тем самым автор «отходит» от установленных понятий добродетелей. В VI в. в Свевском королевстве такую позицию и роль занимает епископ Мартин Брагский, который ведет активную проповедческую деятельность, проводит Брагские соборы и пишет ряд текстов, которые являются показателем интеллектуальной и культурной жизни в королевстве свевов. Необходимо отметить, что епископ вписан культурный контекст своего периода, и можно сказать, что он является носителем античной и христианской традиций. Это связывает его с другими христианами интеллектуалами Поздней Античности (Григорий Турский, Веннаций Фортунат, Исидор Севильский и др.). Свои тексты епископ пишет под влиянием традиции цитирования, которая была популярна в это время и является отображением рецепции античного наследия. Особенности этого литературного жанра заключаются в том, что читатель и автор занимают равное положение, т.к. читатель должен знать большой корпус текстов, которые могут быть применяемыми автором в своем тексте.

Можно сказать, что в разных сочинениях Мартина Брагского добродетели представлены по-разному, т.к. это зависит аудитории и жанровой специфики каждого отдельного текста.

При выявлении источников, которые использует Мартин Брагский в рассуждениях о добродетелях и как он описывает концепции добродетелей можно сказать, что он создает ряд текстов, в которых он разделяет добродетели для клириков и мирян.

Категория добродетели оказывается тем более интересными в контексте данной проблемы, поскольку, как было показано И. Бейци, в текстах латинских отцов церкви они переосмысляются в ключе христианской сотериологии и религиозной этики. Так, на их примере можно проследить, как рецепируется античное наследие в христианскую эпоху.

В VI-VIII веках ряд христианских авторов обращается к их античному пониманию (для латинской традиции – это понимание стоическое, благодаря Цицерону и Сенеке). Среди них – Мартин Брагский (520 – 579), чей труд «Формула праведной жизни» содержит, как считается, «экстракт» из утраченного сочинения Сенеки «Об обязанностях». Зачем Мартин обращается к Сенеке, объясняя смысл кардинальных добродетелей, имея под рукой их христианское осмысление?

Когда Мартин Брагский пишет текст для мирян, то он не использует христианское осмысление, которое было разработано Св. Отцами. Автор описывает добродетели в стоических категориях, но исключает из описания философские дискурсы и



исторические детали, которые описаны в цитируемых им текстов. Епископ Мартин действительно перенимает античное наследие через категорию добродетелей.

Тексты, которые Мартин Брагский пишет для клира, базируется на основании патристического наследия и Священного Писания. Автор в этих трактатах перенимает схему, адаптированную Св. Отцами, и ссылается на Библейские тексты, т.к. они в его понимании являются основой добродетельной и праведной жизни у клириков.



Метлицкая Зоя Юрьевна
К.и.н., доцент кафедры Истории Церкви исторического факультета МГУ, Москва
betwuxalegednes@gmail.com

«Противоядие против кальвинизма?»: скрытая полемика с кальвинизмом в трудах кембриджских платоников

Представители ученого круга кембриджских платоников известны, в том числе, благодаря полемике, которую они вели против двух религиозных течений, являвшихся, говоря словами Генри Мора, «врагами истинной церкви и истинной веры» - деизмом (или атеизмом) и радикальными религиозными группами мистического толка, которые мы бы назвали харизматами. Не обошли они вниманием и «идолопоклонническую» «папистскую» католическую церковь. Два известных трактата Мора носят названия «Противоядие против атеизма» и «Противоядие против идолопоклонства»; третий, направленный против харизматов, вышел официально под другим названием («Энтузиазм торжествующий») сам автор именовал «противоядием против энтузиазма».

Однако в сочинениях кембриджских ученых мужей присутствует не в столь открытой форме полемика с учением Кальвина, которое, по крайней мере, формально, считалось официальной доктриной Церкви Англии. Мишенью полемики были два тезиса кальвинистского учения: представление об абсолютной испорченности человеческой природы и восходящий еще к учению Уильяма Оккама акцент на абсолютной суверенной воле Бога (отодвигавший на второй план его сущностные атрибуты).

Двумя основными составляющими «противоядия против кальвинизма», предложенного кембриджскими платониками стали идея предсуществования души и концепция грехопадения, представлявшие собой развитие идей Оригена, и традиционная для позднеантичного (и отчасти средневекового) богословия концепция Бога как абсолютного блага. Концепция предсуществования души была одной из «любимейших» тем Генри Мора; ее изложению, аргументации посвящены четыре полных трактата. В них не содержится явной критики кальвинизма, однако, в предисловье к латинскому переводу его философских трудов Мор приводит весьма показательный аргументов в пользу того, что «человеческая душа не является *abrusa tabula*, или чистым листом, а обладает собственными внутренними исконными ощущениями и представлениями о добре и зле, справедливости и несправедливости, истине и лжи». Он ссылается на свой собственный опыт; а именно невозможность для него принять кальвинистская вероучение, которое внушали ему его родители, добрые и благочестивые люди, поскольку «ощущения» его «души были столь далеки от данного воспитанием, что представляли прямую противоположность ему» (*Henrici Mori Cantabrigiensis opera omnia: tum quae Latine, tum quae Anglicè scripta sunt, nunc vero Latinitate donata. Londoni. 1679, p. v*). Абсолютную благодать Бога кембриджские платоники аргументировали, в частности, некоей «избыточностью» Вселенной, в которой многое создано для удовольствия (в том числе эстетического) людей. Они также вполне справедливо полагали, что суровость кальвинистского учения отталкивает от официальной церкви людей, пополняющих впоследствии ряды атеистов или (реже) харизматов. Ученик Генри Мора, Джордж Раст (ум. 1670) в трактате «Разъяснительное письмо, касающееся Оригена и основных его воззрений» пишет о последователях концепции абсолютной суверенной власти Бога: «Но хорошо было бы, если бы они столь же ревностно настаивали на совершеннейших атрибутах Бога, сколь настойчиво они утверждают его абсолютную волю и власть. Ибо тогда его существование и правление в мире предстали бы желанными для всех людей, так что никто, кроме разве что самых порочных персон, не пожелал бы, чтобы его не было, или чтобы он не вмешивался в человеческие дела; и многие скандальные проявления атеизма и эпикурейства были бы пресечены» (*A letter of resolution concerning Origen and the chief of his opinions. Written to the learned and most ingenious C.L. Esquire and by him published. London. 1661, p. 30*).



Пылаев Максим Александрович
Д.ф.н., доцент, Учебно-научный центр изучения религий РГГУ, Москва
maximpylajew@mail.ru

Понимание историзма в неокантианстве и абсолютность христианства у Э.Трельча

Доклад призван ответить на вопрос о возможной когерентности принципов историзма, разработанных традицией неокантианства (В.Дильтеем, В.Виндельбандом, П.Риккертом) в их преломлении в философской теологии Э.Трельча, и концепции абсолютности христианства. Автора интересуют метаморфозы исторического мышления в постлегелевской философии истории XIX века в их определяющем влиянии на либеральную теологию Э.Трельча. В докладе обсуждается возможность построения неметафизической философии истории и ее соотношение с христианской теологией. Сравнительное историческое религиоведение позволяет Э.Трельчу по-новому ответить на вопрос об абсолютности христианства. Абсолютность утрачивает свою метафизическую природу и определяется уникальностью и конкретностью любого исторического события. Уместно говорить об относительной абсолютности во множестве ее форм. Речь идет у Трельча об апориях историзма в отказе от метафизики. Как и другие либеральные теологи, Трельч связывает абсолютность христианства с его персонализмом, новым масштабом этики, уникальной витальностью. В докладе проблематизируется концепция религиозного априори Трельча, ее соответствие принципам неокантианского историзма.



*Слепцова Валерия Валерьевна
К.ф.н., Институт философии РАН, сектор философии религии, Москва
leka.nasonova@gmail.com*

Хасдай Крескас: размышления о Божественном знании

Р. Хасдай (1340-1410/12) — философ, поэт, интеллектуал, принадлежал к семье Крескасов, давних лидеров еврейской общины в Барселоне. *Opus magnum* Крескаса — его сочинение «Ор-а-Шем» («Свет Господень»), не переведенное на русский язык. В докладе будут подробно рассматриваться идеи, выдвигаемые р. Хасдаем Крескасом относительно Божественного знания. Тема Божественного знания затрагивается Крескасом в соотношении с несколькими проблемами.

Во-первых, он рассуждает о Божественном знании при решении проблемы Божественных атрибутов («Ор а Шем», I, III, 3). Вопрос состоит в том, как соотносятся в Боге Его абсолютно простая сущность и качества. Крескас спорит с точкой зрения Маймонида, согласно которой Божественные качества могут описываться лишь в негативных терминах. Знание, полагает Крескас, как и могущество, является сущностным позитивным атрибутом Бога.

Во-вторых, тема Божественного знания будет рассмотрена так, как она представлена во II книге «Света Господня». Крескас характеризует Божественное знание как бесконечное, простирающееся также на несуществующее (то есть на будущие события), и как охватывающее возможное без изменения его природы. В связи с этим возникает значительное количество затруднений, на каждое из которых Крескас предлагает свое решение.

В докладе предполагается подробно рассмотреть попытку Крескаса согласовать Божественное всезнание и свободу воли человека.



Усачев Александр Владимирович

*Д.ф.н., доцент, профессор кафедры философии, социальных наук и журналистики,
Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, Елец
a.usacev@mail.ru*

Русский неопифейзм : гармония веры против разумного хаоса

Шестов входит в проблематику персонализма очень ярко: «Мне кажется, что если уже ужасаться, то скорее ужасаться тому, что смерть унесла из мира божественного Платона, чем его идеи!» Только критическое декларирование не может удовлетворить его на пути решения заявленной проблематики. Сказать, что точка зрения, которая является обычной для западной традиции в решении вопросов личности не целостна, ограничена и исчерпывается лишь трансцендентальными формулировками, для Шестова совершенно справедливо значит ничего не сказать. Поэтому его философская работа открывается через конкретную аналитику, которая предполагает некартезианскую онтологию. В Европе так установлено, что мудрости ищут у философов. И первый возникший в европейской ментальности вопрос о сущем в самом несведущем уме снабжается тягой к философии, к перекапыванию философских книг. «Почему так?», - спрашивает Шестов. Почему люди не вслушиваются в себя, но тяготеют к Логосу афинскому, греческому, настроенному на просветленность, и что самое главное, не сомневаются в ее неизбежности посредством знания? Он шаг за шагом, через рассмотрение конкретного инструментария спекулятивных философов, высвобождает возможность для новых суждений, которые одновременно являются и не обязательными, и бесполезными для философии.

Шестов мыслит бинарную пару случайное/необходимое. Случайное обретает экзистенциальное содержание как философия. Т.е. такого рода смыслы могли быть удержаны в культуре и без философии, что отчасти и происходит в литературе, искусстве, в религиозной жизни. Философия здесь оказывается динамическим термином, содержание которого по отношению к необходимости только устанавливается, находится в движении, и такое движение уже сообщает философии статус термина. В основании философии, по мысли Шестова, лежит логос. «Понятие логоса было разработано в эллинской философии, и философски, т.е. атеистически настроенные умы, доверявшие себе и только себе умы, с радостью ухватились за возможность связать откровение с разумом...» Логос в тексте Шестова рассматривается исключительно философски. Логос запрошен как основание рациональности и философии и тем самым определяющий для философии тенденцию к необходимости. Генетически судьба рациональности, по его мнению, сказывается в обосновании границы разума и веры. Зная такую границу, выявляя ее основные параметры, рациональность, все-таки пытается выстраивать концепцию свободы, свободы разумной и умозрительной. Это и есть тот парадокс, который движет мышлением русского персоналиста. Случайное у Шестова - предпосылка и материал создания новой онтологии, которая бы основывалась на индивидуальном мышлении. Такая онтология может выполняться только, если философия откажется от аподиктических претензий, от познания законов необходимости, другими словами, если она откажется от логоса.

Для Шестова является важным, что философы слишком преданы философии, а она, в свою очередь, имеет печать исключительности и инаковости по отношению к миру через такое же твердое и незыблемое основание необходимости и законов разума. Требование же закона – это тираж случайности, чтобы в их ряду можно было определить хотя бы какие-то контуры будущего закона. В системе таких убеждений, Шестов обнаруживает уникальность своей авторской позиции: он не философ постольку, поскольку свободен, а философ, потому что признает онтологию рациональности, вступая с ней в полемику. «(Да кроме того), разум по самой своей природе больше всего в мире ненавидит жизнь, инстинктивно ища в ней своего непримиримейшего врага». Разум является в философии Шестова персонажем мышления.



С10. ХРИСТИАНСТВО В XX-XXI ВВ.

Драган Л. Танчич
доктор (Phd), профессор, директор
Института сербской культуры Приштина- Лепосавич, Сербия
dragan_tancic@yahoo.com

Муравьева Н.Н.
к.э.н., доцент, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону
Петар Д. Танчич
Факультет политических наук, Европейский университет, Босния и Герцеговина

Отношения между Русской и Сербской православной церковью и политическими образованиями в России и Сербии в конце XX и начале XXI века

Социальные и, в частности, политические науки в течение нескольких десятилетий не уделяли особого, научно обоснованного значения отношениям между религией и политикой. Данная констатация подтверждается исследованием Стивена Кетла, который, основываясь на эмпирических исследованиях, обнаружил, что с 2000 по 2010 год в ведущих политических журналах было опубликовано 7245 научных работ, из которых только 184 работы (или 2,54%) были посвящены вопросам религии. Большое количество научных работ в области политологии пренебрегали значением религии для человека и попирали представителей религиозных конфессий в политических процессах, а также третировали отношения политики и политических образований с религией и представителями религиозных объединений. Объяснение этому содержится в осмыслении и осознании начала 1970 годов, когда считалось, что развитие общества и технико-технологических процессов в конечном итоге приведет к полному исчезновению религии. Такое понимание было подтверждено (в то время) многочисленными эмпирическими исследованиями, которые обосновывали эти предположения, т.е. тот факт, что в ближайшем будущем религия не будет являться основным мотиватором социальных и политических процессов. Время показало, что набор данных гипотез оказался ошибочным. В этом контексте в данной статье мы попытаемся дать конкретный ответ на вопрос о отношениях, сложившихся между Русской и Сербской православной церковью и политическими и государственными образованиями в России и Сербии с конца прошлого века до настоящего времени. Рассматривать данные предположения начнем с периода руководства президента Бориса Ельцина и прихода к власти президента Владимира Путина и завершим настоящим временем, а также с периода руководства президента Слободана Милошевича в Сербии, и закончим приходом к власти нынешнего президента Александра Вучича.



*Бертова Анна Дмитриевна
кандидат философских наук,
Институт философии СПбГУ, Санкт-Петербург
aihong@mail.ru*

Полемика о совместимости христианства с патриотизмом в японском обществе конца XIX – начала XX вв.

В конце XIX века, после периода активных заимствований достижений научно-технической и философской мысли Запада, в японском обществе стали стремительно нарастать националистические настроения, и многие демократические тенденции предыдущего периода были свернуты. В стране развивалась идеология государственного синтоизма, пропагандирующая исключительность и священный характер японской нации, дающий японцам во главе с божественным императором право любыми средствами распространять свою «священную» культуру на окружающие территории. Япония начала готовиться к ведению военных действий на континенте, сначала с Китаем, а затем и с Россией.

В этот период особым нападкам стали подвергаться японские христиане, которые считались проводниками западной культуры и влияния в стране. Христианство было запрещено для преподавания в учебных заведениях, а многие преподаватели-христиане были уволены со своих постов. В связи с готовящимися войнами (японо-китайской войной 1894-95 гг. и русско-японской войной 1904-05 гг.) в обществе остро встал вопрос о том, смогут ли японские христиане проявить достаточный патриотизм и поддержать захватническую политику Японии на континенте. Эта проблема была поднята известным буддийским мыслителем Иноуэ Тэцудзиро (1855-1944), желавшим продемонстрировать лояльность властям буддистов, до этого находившихся в опале. Иноуэ однозначно полагал, что необходимость быть преданными в первую очередь Господу, а не божественному императору делает для христиан невозможным совмещение своих религиозных убеждений с патриотизмом. Из-за вызванного этим мнением широкого общественного резонанса японские христиане были вынуждены неоднократно выступать с опровержением слов Иноуэ, а значительное место в ведущих христианских изданиях того времени, включая даже журнал Японской православной церкви «Сэйкё симпо» («Православный вестник»), было уделено определениям слова патриотизм и доказательствам важности патриотического настроения и любви к собственной стране для христианской Церкви. В результате конец XIX – начало XX вв. стали временем ожесточенной полемики между японскими христианами и их оппонентами о возможности совмещения христианских воззрений с новой государственной политикой.

Однако, будучи вынужденными постоянно оправдываться и доказывать собственный патриотизм, японские христиане во многом стали заложниками желания продемонстрировать лояльность правительственному курсу, что в дальнейшем привело к вынужденной поддержке основными японскими христианскими организациями японского милитаризма и агрессивных действий японской армии на материке, а также к одобрению идеи об исключительности и божественном характере японской нации.

Вместе с тем, некоторые японские христианские мыслители, в частности, Утикура Кандзо (1861-1930), хотя и восторженно встретившие доказавшую успехи Японии в модернизации победу страны в японо-китайской войне 1894-95 гг., к началу XX века разуверились в правильности правительственного курса, а многие из них даже разорвали отношения с устоявшимися христианскими организациями. Постепенно они выработали идею об альтернативном патриотизме, заключающемся не в тотальной поддержке государственной политики, а в желании сделать Японию справедливым государством, несущим миру новое Евангелие, и в осознании предопределенной Японией особой роли в обновлении мирового христианства.



В данном докладе делается попытка проследить ход полемики о возможности совмещения христианства и патриотизма в Японии в указанный период, выявить основные доводы обеих сторон, а также проанализировать ее результаты для японского христианского сообщества, которое в итоге раскололось на тех, кто стремился доказать свой патриотизм через поддержку милитаризма и экспансии, и тех, кто стал исповедовать мысль о нетождественности истинного патриотизма и государственной политики.



*Лецинский Анатолий Николаевич
Д.ф.н., профессор кафедры религиоведения, КФУ, Казань
anleshinsky@gmail.com*

Автокефалистские движения во Вселенском православии на рубеже XX-XXI веков

В докладе представлены результаты изучения вопросов, относящихся к процессам церковных разделений в православии. В существующей типологизации разделений автор уделяет внимание автокефалистским структурам, которые стремятся обрести независимость (самовозглавление) от кириорхальной церкви или Матери-Церкви. Раскрывается содержание понятий и их отличительные особенности: автокефалия, автокефальная и автокефализм, автокефалистский, а также более общее – церковные разделения. На основе методологии современного религиоведения, исследуя эмпирические материалы, связанные с деятельностью православных церквей на Балканах, Украине и в России, автор содержательно раскрывает следующие тезисы темы доклада.

1. Формирование самовозглавляемых церквей в христианстве началось еще до первых Вселенских соборов. К середине XX века В Диптих – перечень всех автокефальных православных церквей, составленный на основе утвержденной очередности – включал 15 церквей. Уже тот многосотлетний период показал, что многие церкви претерпевали большие трудности в получении независимости. Более того, некоторые теряли ее и затем также с большими трудностями восстанавливали. На рубеже XX-XXI вв. в православии возникает новая волна автокефалистских движений.

2. Существует много причин, по которым те или иные структуры отходят от Матерей-Церквей, добиваясь автокефалии. Среди причин не только сугубо внутрицерковные, но имеющие и социальное содержание, в частности политические.

3. На рубеже XX-XXI вв. одной из главных причин разделений кириархальных церквей, особенно в Восточной Европе, стал распад некоторых государств, в религиозных ситуациях которых количественно преобладают граждане православного вероисповедания. В некоторых странах при активном участии госструктур и был поднят вопрос о предоставлении автокефалии в строящемся независимом национальном государстве. (Македония, Черногория, Украина). Однако, еще во второй половины XIX века тенденция к образованию национальных церквей во Вселенском православии была определена как ересь филетизма.

4. Исследуемые в докладе автокефалистские движения оказывают на взаимоотношения между Матерями-Церквами и их частями влияние, вызывающие конфликты, длящиеся многие годы.

Конфликты расстраивают канонически созданный союз между церквами Вселенского православия.

5. В самом же начале доклада автор обращает внимание на актуальность исследуемой темы. Хотя конфликты происходят в сфере религиозной, их негативные последствия находят выражение и в социальных сферах – общества и государства. Усложняются религиозная ситуация и государственно- церковные отношения.



*Хомков Дмитрий Станиславович
Магистрант, РГПУ, Санкт-Петербург
lucbursirachas@yandex.ru*

Исторический контекст и восприятие православия и православной церкви русской эмиграцией второй волны

Изучение истории религиозной рецепции русской эмиграции в XX веке имеет большое значение для осмысления роли православия в истории нашей страны в XX веке.

По сравнению с относительно хорошо изученной первой волной русской эмиграции, вторая волна эмиграции не часто попадает в поле зрения историков и религиоведов. Это утверждение справедливо и в отношении изучения восприятия православия эмигрантами.

Генезис второй волны русской эмиграции происходил во время Второй мировой войны и в первые послевоенные годы. Кроме того, у всех представителей второй русской эмиграции был опыт жизни при советской власти. Таким образом, ряд ключевых событий XX века наложил серьезный отпечаток на религиозную рецепцию эмигрантов.

На основе анализа источников личного происхождения можно выделить несколько значимых факторов исторического контекста, оказавших влияние на восприятие православия и православной церкви русскими эмигрантами второй волны.

В качестве первого наиболее значимого фактора можно выделить влияние советской атеистической системы. Опыт жизни при воинствующем атеизме укреплял в вере некоторых будущих эмигрантов. Это можно проследить по воспоминаниям Н.А. Троицкого и архимандрита Нектария (Чернобыля). Но большинство лиц, желавших вести полноценную, а не «катакомбную» жизнь при советской власти, должны были подстраиваться под государственную атеистическую политику. Это в свою очередь приводило к известному духовному индифферентизму и низкому уровню религиозной образованности, даже в тех случаях, когда эмигранты-мемуаристы не отвергают религию в целом, а признают ее значимость для себя. Иллюстрацией данного утверждения могут послужить мемуары В.А. Пирожковой и Л.Т. Осиповой.

Другим существенным контекстным фактором, повлиявшим на восприятие православия эмигрантами, являлась жизнь на оккупированных немцами территориях и в самой нацистской Германии. В годы войны будущие эмигранты попали в среду, где религия не находилось под строгим запретом, однако полноценно реализовать свои духовные потребности было затруднительно. Тяготы и лишения военной жизни подтолкнули многих эмигрантов на путь религиозной рефлексии и в конечном итоге привели их к глубокой христианской вере. Ярким примером, подтверждающим значимость военного периода для рецепции православия будущими эмигрантами, являются воспоминания протоиерея Дмитрия (Константинова).

Еще одним немаловажным фактором, влиявшим на рецепцию религии второй эмиграцией, была антикоммунистическая идеология. Влияние антикоммунизма на рецепцию религии неоднозначно. С одной стороны, возрождение Православной церкви и возвращение к утраченной духовности являлись важными целями почти всех антибольшевистских движений. С другой стороны, антисоветский протест иногда принимал такие грозные, жестокие и фанатичные формы, что не оставлял место ни для каких позитивных созидательных идей. А это явно не способствовало развитию духовной рефлексии и размышлениям о христианской вере. Утилитарный подход к православию, как одному из «инструментов» антисоветской борьбы прослеживается в ряде публицистических работ и воспоминаний эмигрантов, среди которых можно выделить труды В.Д. Самарина, А.Г. Макриды, К.С. Черкасова.

Подводя итог краткому обзору наиболее значимых факторов исторического контекста, оказавших влияние на восприятие православия и православной церкви русскими эмигрантами второй волны, необходимо отметить, что духовная рефлексия



представителей второй эмиграции имела выраженный индивидуальный характер. Определенные тенденции в восприятии религии, выделенные в рамках данного доклада, нельзя назвать универсальными и применимыми к абсолютному большинству эмигрантов второй волны. Исследуя проблемы рецепции православия в среде эмиграции, следует всегда учитывать частные и второстепенные факторы, которые также могли оказать влияние на духовную жизнь эмигрантов.



С11. ВЕРА В ЦИФРОВОМ МИРЕ: ТЕХНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*Афанасьев Сергей Дмитриевич
Аспирант кафедры конституционного и муниципального
права юридического факультета, МГУ, Москва
sergiyafan@gmail.com*

Свобода религии в информационном обществе: особенности реализации

Современная эпоха информационного общества, повсеместно наступившая во всех сферах человеческой жизнедеятельности, не смогла не затронуть такую, казалось бы, неожиданную для него область, как духовная жизнь и религиозность в частности. Даже в сфере свободы религии цифровые информационные технологии и складывающийся соответствующий образ жизни оказывают значительное влияние, порой переворачивая наши представления о религии и организации вероисповедания.

Предлагается рассмотреть те предпосылки информационного общества, которые влияют на свободу религии, и конкретные проявления изменений форм реализации свободы вероисповедания, которые являются следствием цифровой трансформации общества.

Среди предпосылок «информационной» свободы религии следует выделить следующие. Разрушается основа традиционной религиозности: целостность этнокультурного бытия, этнопсихологическое единство больших человеческих коллективов, размываются и утрачивают значение традиционные способы передачи социально-значимой информации. Меняются средства и способы общения людей между собой, средства восприятия и передачи религиозных правил, обрядов, традиций. В информационном обществе человека окружает огромный поток различной информации, технологический устройств, что порождает в некоторой степени условия нестабильности и господство информационной стихии. Благодаря открытости и практически безграничности информации меняется религиозное сознание человека. Возникают новые способы коммуникации между людьми, отсутствие ограничения информации, что приводит к появлению новых форм внешнего выражения религии.

Религиозность в таких условиях не может больше существовать исключительно в традиционных формах: она реагирует на изменения в общественной жизни, подстраивается под них, трансформируется, модернизируется. Можно привести лишь некоторые основные изменения реализации индивидуальной свободы религии и организации религиозных сообществ.

Стремление найти в религии систему социальной ориентации, правил и порядка общения, упорядочить жизнь, придать ей определённый смысл. Кроме того, в религиозном уединении, участии в религиозных обрядах человек может искать возможность «укрыться» от потока информации и технологий, побыть наедине с собой и сверхъестественными силами, банально, спрятаться от «информационного шума».

С другой стороны, информационная трансформация влечёт за собой «дробление» и смешение религиозных представлений, рождение множества различных новых религиозных движений – «ответвлений» от традиционных религий. У людей появляется возможность конструировать себе религию из тех символических систем, которые представлены на «религиозном рынке», так называемая «лоскутная религия». Религиозное сознание человека становится синкретичным, не соборно: в каждой якобы верующей голове свой особый «коктейль».

Значительной трансформации подвержены и внешние формы проявления религии. Наибольший объём знаний и духовных смыслов человек получает уже не только в ходе непосредственного межличностного общения, но и при помощи технических средств. Происходит процесс «детерриторизации» религии - в интернете для такого общения не существует больше ни традиционных конфессиональных, ни культурных, ни



политических, ни географических границ. Любая религиозная организация в рамках информационного общества может функционировать в любой точке мира.

Меняются средства доставки религиозной информации и возможности религиозного общения. Тысячелетия священные тексты, религиозная литература были редкими и дорогими письменными текстами (рукописными бумажными книгами), то сейчас это аудио, видео и тексты на электронных носителях, целые интернет-библиотеки. Если раньше для религиозного (церковного) общения, совершения таинств и обрядов необходимо было непосредственно посещать церковь, мечеть, дацан, то сейчас достаточно включить радио, телевизор или зайти на нужный сайт, и вы попадаете на онлайн-проповеди, исповеди, заказ молебнов и многое другое. Кроме того, исчезает определённая «таинственность» религии, поскольку теперь тексты священных книг, религиозных обрядов доступны в открытом доступе и даже в переводе на родной язык человека.



Дмитриева Валерия Денисовна
Бакалавр, кафедра политологии, СПбГУ, Санкт-Петербург
ms.valeria.spb@mail.ru

Медиатизация религии: pro et contra

«Медиатизация» – термин, предназначенный для концептуализации трансформаций в области медиации, которая изначально составляет ядро религиозной коммуникации. Базируясь на таких факторах, как интерактивная недоступность божественной реальности, отдаленность первопричины во времени и пространстве, сетевая структура сообществ и миссионерское движение, медиация религии предполагает использование особых средств (от запаха дыма до человеческого голоса и тела), выступающих в качестве посредников между Богом и людьми. В свою очередь, медиатизация религии представляет собой двойственный процесс, при котором медиа становятся относительно самостоятельным элементом религиозных систем, одновременно оказываясь интегрированными в деятельность соответствующих институтов.

В настоящее время медиатизация религии в сочетании с тенденцией к становлению постсекулярного общества способствует переносу религиозного дискурса в публичное и виртуальное пространства. При этом медиа могут выступать в роли: 1) каналов распространения информации, которые зачастую не поддаются контролю со стороны церковных иерархов;

2) особых языков репрезентации и взаимодействия, продуцируемых не только проповедниками, но и, к примеру, журналистами; 3) символической среды, где сосуществуют религиозные и собственные ритуалы, иконы и культы.

Поскольку процесс медиатизации религии происходит в основном посредством глобальной сети, важно учитывать, что люди, получающие из множественных источников информацию об учениях и духовных практиках, подвержены индивидуализации религиозных взглядов. При подобном аксиологическом восприятии Интернет становится сакральным местом, адаптирующим ритуалы (чтение молитв online, создание кибер-алтарей и т.п.) скорее под нужды конкретного человека, чем сообщества. С другой стороны, существование различных сайтов и форумов объединяет верующих и предоставляет им свободу обмена мнениями относительно интерпретации священных символов, текстов и церковной политики. Для традиционных религиозных лидеров данная ситуация может нести как потенциальную угрозу (когда их место занимают веб-мастера, модераторы и дизайнеры), так и возможность мониторинга действий верующих в сети.

В связи с обозначенными тенденциями актуальным представляется введение А. Спандаро (главным редактором журнала *La Civiltà Cattolica*) термина «кибертеология», который имеет несколько значений: 1) богословское истолкование смыслов социальной коммуникации в эпоху передовых технологий; 2) пасторская рефлексия относительно использования возможностей Web для проповеди Евангелия; 3) «феноменологическая карта» присутствия религии в глобальной сети; 4) осмысление Интернета как пространства, обладающего духовными способностями. В рамках «кибертеологии» осуществляется также критика отдельных аспектов распространения веры посредством медиа и отвергается возможность проведения online литургии.

Таким образом, с точки зрения традиционных религий взаимоотношения в медиaprостранстве могут лишь дополнять, но не заменять собой церковное общение. В противном случае, «дигитальная консолидация» становится препятствием для непосредственной коммуникации и формой постоянной «отсрочки спасения». Цифровая репродукция религии предоставляет гарантии не духовного бессмертия, а технической воспроизводимости ритуалов через визуализацию заключенных в файле данных. В результате медиум, функционирующий в качестве проводника божественного послания, начинает играть роль «ангела», а статус человека низводится до уровня пассивного реципиента.



*Каменцева Марина Александровна
Студент НИУ ВШЭ, Москва
makamentseva@gmail.com*

Этика Витгенштейна как возможность слияния веры и технологий

1. Одним из видов реакции на проблему соотношения веры и современного мира является витгенштейновский фидеизм, тезис о том, что существуют различные “языковые игры” и что, хотя уместно задавать вопросы об оправдании в рамках языковой игры, ошибочно спрашивать об оправдании “игры” в рассматриваемую игру. Поэтому, когда мы говорим о том, как может соотноситься современная религия и технологии, то можем правомерно утверждать, что обе эти сферы взаимодополняют друг друга на основании создания новых «языковых игр».

2. Таким образом, эпистемология релятивизируется к языковым играм, которые сами по себе связаны с формами жизни, и та, которая используется для оценки религиозных требований, менее строгая, чем эвиденциализм. Технологии, таким образом, привносят новое понимание и значение в область вариативных «языковых игр» и «форм жизни».

3. Здесь есть как тезис об автономии, так и тезис о несоизмеримости. Тезис об автономии говорит нам, что религиозные высказывания должны оцениваться только как оправданные или иным образом, сводимым к стандартам, подразумеваемым в религиозной форме жизни, и это может быть дополнительно ограничено христианством или индуизмом, или любой другой религией. Тезис о несоизмеримости говорит нам, что религиозные высказывания не похожи на научные или метафизические утверждения, и поэтому мы путаем различные виды использования языка, если мы судим о религиозных высказываниях по стандартам науки или метафизики.

4. Акцент на тезисе автономии сближает витгенштейновский фидеизм с фидеизмом многих религиозных консерваторов, а именно, что религия-это отношения, а не факты, которые, конечно же, были бы отвергнуты религиозными консерваторами.

5. Возможно, самая очевидная критика Витгенштейновского фидеизма состоит в том, что даже если исходная теория форм жизни и языковых игр признается, это исторический факт, сам по себе оправданный критериями “игры” истории, что традиция, к которой принадлежит большинство евреев, христиан и мусульман, является формой жизни с тяжелыми метафизическими обязательствами, и в которой такие высказывания, как “есть Бог”, имеют такой же вес так же, как и “есть звезда в десять раз более массивная, чем Солнце”, как “есть надежда”. Технологии постепенно могут сгладить этот момент, изменяя коренное понимание мира и традиции, а затем, и религии.



Самир Ахмад Фаим
Бакалавр, ОП Социология, НИУ ВШЭ, Москва
josephusflavius@mail.ru
Рыжков Никита Антонович
Бакалавр, ОП Социология, НИУ ВШЭ, Москва
nikuc.2000@mail.ru

Политическое как продолжение религиозного: о специфике израильской демократии в цифровую эпоху

В докладе обсуждаются религиозно-ведческие перспективы изучения политических процессов государства Израиль. По мнению авторов, израильская политика (в частности – избирательные кампании) может быть благодатной почвой для теологического исследования ввиду нескольких причин.

Во-первых, государство Израиль находится в промежуточном состоянии между светскостью и религиозностью, что, например, выражается в законодательно зафиксированной диффузии галахических (религиозных) и светских правовых норм. Во-вторых, с большей или меньшей определённой можно констатировать, что в израильском обществе религия является чрезвычайно значимым пунктом политической повестки – об этом свидетельствует, например, опыт последних парламентских выборов и разворачивавшийся на фоне скандал вокруг прав и обязанностей ультраортодоксов-харедим. Отсюда вытекает следующее замечание: в Израиле религия, лежащая в основании национальной, государствообразующей идеи, представляется, соответственно, и движущим мотивом политической борьбы: израильские политические партии, как покажут авторы, группируются не столько вокруг конкретных политических идеологий и платформ, сколько – вокруг интересов определённого кластера израильтян, причём во множестве случаев эти кластеры относятся именно к этноконфессиональной структуре израильского общества (так, например, существуют партии ашкеназских иудеев-хасидов, сефардов, литваков и т.д.), и даже если за партией нет религиозного электората, её участие в политическом процессе строится в большей мере на взаимодействии с религиозной повесткой (пример – партия бывшего министра обороны А. Либермана «Израэль бейтену», представляющая в Кнессете светских репатриантов из стран бывшего СССР).

Применительно к самой проблематике религиозного в политическом авторы также намерены прибегнуть к использованию нескольких теоретических подходов – или, лучше сказать, нескольких измерений означенной темы. В первую очередь, речь пойдёт об основополагающем понятии «политического», а в частности – о «политическом» в философии Х. Арндт, т.е. о «политическом» как о пространстве публичности (наиболее очевидный референт в эпоху digital – Интернет); необходимо проследить, как прежде изолированные в том числе от участия в политике стран рассеяния иудейские общины вошли в политическое пространство Израиля – и как благодаря цифровым технологиям политический процесс Израиля становится всё более инклюзивным для общин галута. Далее, имеет смысл обсудить противоречия секуляризма и постсекуляризма – таких, какими их понимал Ю. Хабермас, – и отражение этого в политике: несмотря на то, что демократия гарантирует неприкосновенность убеждений, всё труднее вести религиозный образ жизни, свободный от «бытового атеизма», особенно подкреплённого повсеместностью технологий (и это становится важной темой политических конфликтов в Израиле – e.g. борьба между соблюдающими и несоблюдающими шаббат). Наконец, будет сделана попытка проанализировать израильский политический режим в оптике Ж. Рансьера: будет оговорено, почему израильская демократия (как и многие) противоречива, почему её нелегко описать в терминах Рансьера, как на это влияют отсутствие у израильтян конституции и религия.



С12. ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК ДИСКУРС

*Базлев Михаил Максимович
Аспирант УН ЦИР РГГУ, Москва
mike.bazlev@gmail.com*

О феноменологической реконструкции аспектов мышления религиозного сознания, на примере анализа переживаний Игнатия Лойолы

Согласно замечанию Гуссерля феноменология во многом подобна археологии. Направляя свое «археологическое» изыскание в сферу сознания, она позволяет обнаружить ту иерархию различных функций, уровней и актов сознания, благодаря которым осмысливается действительность. В противовес методу толкования субъективного феноменологической реконструкции направлен на выявление формирующих процесс надления переживаемого человеком значением, проясняя механизмы мышления. Как показывает исследование, в случае анализа источников описывающих субъективный опыт человека, для реконструкции актов сознания и выявления индивидуального поля значений, необходимо рассмотрение его в перспективе личностного и культурного контекстов. Так, на примере исследования «Духовного дневника» Игнатия Лойолы, применение данного подхода по отношению к описанным Игнатием переживаниям видений, дара *loqüela*, а так же телесных реакций, позволило выявить как их субъективное значение «ответа Бога» для Игнатия, так и реконструировать аспекты мышления, в частности религиозный метод Игнатия, формирующие данный опыт. Преимущество подобного подхода к анализу субъективного опыта раскрывается в возможности междисциплинарной разработки теории мышления и познания, объединяемой исходной феноменологической установкой.



Буланова Ирина Сергеевна
К.п.н., ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет», Москва
bis_m@mail.ru

Характеристики религиозных норм в контексте проблемы деструктивной религиозности

Понимание и объяснение деструктивной религиозности требует решение, по крайней мере, двух методологических вопросов. Во-первых, это вопрос предмета психологии религии. Для решения проблемы деструктивной религиозности имеет смысл в качестве предмета анализа рассматривать структуру религиозности и ее функционирование на индивидуальном уровне. Это вопрос о том, как религиозность и религиозные смыслы интегрированы в психическую организацию, какое место или роль они занимают, какие потенциальные психологические риски могут содержать. Во-вторых, это проблема определения и операционализации психологической деструктивности. Наиболее продуктивным понятием, позволяющим эмпирически исследовать и осуществлять практическую работу в данной области, является понятие социально-психологической адаптации. В этом случае, на индивидуальном уровне религия рассматривается как определенный личностный ресурс, который может способствовать адаптации личности, либо как фактор, который приводит к дезадаптации (Смирнов Д.О., 2001; Соколовская И.Э., 2015; Сучкова О.В. 2009 и др.). Можно говорить о таких компонентах индивидуальной религиозности как религиозный копинг, религиозные смыслы, религиозные нормы.

Религиозные нормы в рамках социокогнитивного подхода рассматриваются на индивидуальном уровне как личностные репрезентации социально-желательного поведения, основанные на взаимодействии с религиозными аспектами культуры. Религиозные нормы как когнитивные конструкты могут быть по-разному представлены в сознании верующего. Та или иная степень репрезентации нормы в сознании может оказывать влияние на социальную адаптацию. К характеристикам религиозных норм как репрезентациям можно отнести «жесткость» нормы или ее вариативность, «радикальность» нормы (нормативные суждения, принимающие крайние значения) или ее диффузию (Dubois N.A., 2002).

«Жесткость» религиозной нормы подразумевает некоторые границы, которые определяют, какие события считаются приемлемыми, а какие нет. Размер этих границ фиксирует предел воспринимаемого отклонения и возможное эмоциональное отвержение поведения, которое выходит за рамки этих границ. «Нежесткие» нормы являются основой толерантности, поскольку нормы служат цели оценки поведения и суждения других людей. И наоборот, «жесткие» нормы, с ограниченным набором нормативных суждений могут приводить к интолерантности в тех ситуациях и контексте, в котором поведение и образ жизни других не вписывается в «узкий коридор» нормы. Радикализация нормы предполагает, что ее содержание может приобретать крайние, экстремальные значения.

В докладе представлены результаты исследования религиозной нормативности православных верующих и мусульман. Исследование основано на социокогнитивном подходе, в рамках которого использовалась «идентификационная» стратегии выявления нормы. Количественным показателем «жесткости» религиозной нормы является показатель отклонения от средних значений. В этом случае, чем ниже значение стандартного отклонения, тем в большей степени выполнение тех или иных норм является обязательным для членов группы. Количественным показателем «радикализации» нормы является суммарное отклонение от нейтральных оценок (медианы), что говорит о выраженности крайних значений нормативных суждений.

В исследовании установлено, что представленные характеристики религиозной нормативности по-разному отражены в сознании данных групп верующих. Установлено, что, в целом, религиозная нормативность мусульман более «жесткая» по сравнению с



православными верующими. При этом, наиболее «жесткой» нормой для православных верующих является норма «открытость/закрытость», в то время как для мусульман наиболее «жесткой» нормой является норма «ответственности/диффузии ответственности».

Нормой принимающей крайние значения в выборке православных верующих является норма «ответственности/диффузии ответственности». Это означает, что содержание данной нормы может быть представлено в континууме противоположных убеждений: от самоуничужения и обесценивания себя до возвеличивания и значимости собственного я. Нормой, которая принимает крайние значения в выборке мусульман, является норма «социоцентризм/эгоцентризм». Она наименее согласована и может допускать, с одной стороны, высшую степень коллективизма, с другой стороны, пренебрежение какими-либо групповыми установками в пользу своих собственных.



*Двойнин Алексей Михайлович,
к.псих.н., доцент, МПГУ, Москва
alexdvoinin@mail.ru*

Проблема языка описания в психологии религии

Проблема языка описания в психологии религии обсуждается не с герменевтической позиции, а с позиции функциональной роли языка в академической коммуникации и познании религиозных явлений психики.

1. Проблема языка описания в психологии религии определяется междисциплинарным статусом данной области знаний. Как часть психологии, психология религии существует в дискурсе психологических школ и направлений. И, как следствие, можно констатировать, что язык описания религиозных явлений психики в поле психологической науки крайне беден. Академическое признание имеют термины «религиозность», «моральное сознание» и др. Такие термины как «духовность», «духовно-нравственное», «сверхъестественное» воспринимаются академическим сообществом психологов как сомнительные и нередко служат для него социальным маркером неакадемичности или несерьезности исследования. У многих терминов, часто используемых при исследовании религиозной психики в области психологии, религиозный смысловой подтекст отсутствует: «образ мира», «мировоззрение», «личностные смыслы», «ценностные ориентации», «жизненные стратегии» и т.п. При этом у подобных языковых средств может не быть концептуального содержания. Религиоведческие языковые средства, употребляемые в психологии религии, в свою очередь, обогащены философской, социологической и исторической дискурсивными практиками и концептуальным содержанием (напр., «нуминозное», «этос» и т.п.). Ключевая проблема, возникающая на данном стыке, – смысловые неточности и сложности кодификации и декодификации смысловых нюансов психологами и религиоведами.

2. Проблема языка описания в психологии религии также определяется дуалистическим парадигмальным статусом этой области науки: психология религии имеет гуманитарную и естественнонаучную ветви. Для гуманитарной психологии, как и для гуманитаристики в целом, свойственно порождать новые значения и смыслы – они являются самостоятельной ценностью (См.: язык метафор в психологии, нарративный подход и др.). В контексте естественнонаучного направления языковые средства описания – инструмент, отношение к которому утилитарное: лучше его будет меньше, но зато он будет более точен и наилучшим образом способствовать верификации гипотез. В связи с этим, на поле психологии религии происходит столкновение разнонаправленных дискурсов, обусловленное, с одной стороны, стремлением к богатству и полноте описания, а, с другой стороны, – стремлением к операциональному выражению явления. (См. терминологический аппарат когнитивного, эволюционного, историко-культурного, феноменологического, психоаналитического подходов и др.)

3. Существует проблема языка описания в психологии религии, связанная со спецификой предмета психологии. В психологических изысканиях случаются подмены психической реальности теоретическим конструктом. Механизм данной подмены представляется следующим: новое языковое средство позволяет в конкретном контексте «высветить» новые стороны изучаемого объекта; затем термин обретает концептуальный статус в более широком контексте, по сравнению с тем, в котором был порожден, а потом начинает восприниматься как психическая реальность, обладающая онтологическим статусом. В истории психологии неоднократно предпринимались попытки рефлексии на тему существования той или иной психической реальности, успешно «схватываемой» на уровне языка описания («душа», «сознание», «личность», «интеллект» и др.). Таким образом, для психологии религии вполне справедлива постановка вопроса: существует ли религиозность или, например, духовность как психические явления?

4. Еще одним аспектом обсуждаемой проблемы является влияние религиозных дискурсивных практик на научный дискурс в психологии религии. Классический пример



такого влияния – название книг, например, «Психология религии», «Буддистская психология», при этом фактически излагающих конфессиональные представления о внутреннем мире человека с вольным следованием или не следованием правилам научного дискурса.

5. Язык описания существует в науке как самостоятельная реальность. Он эволюционирует, подвержен моде, выхолащиванию и исчезновению. С этой точки зрения, можно констатировать, что в настоящее время популярность в психологии религии приобретает язык описания когнитивной психологии, успешно апробированный в других науках.



*Ленков Павел Дмитриевич
К.и.н., доцент, РГПУ, Санкт-Петербург
p-lenkov@yandex.ru*

«Конфессиональная» психология и психотерапия: основные особенности

Доклад посвящен рассмотрению термина «конфессиональная психология», приводятся основные сущностные характеристики данного понятия, рассматриваются некоторые примеры конфессиональной психологии (православная, буддийская) и принципиальные отличия конфессиональной психологии от «неконфессиональной». Конфессиональная психология всегда (то есть систематически, сущностно) связана с догматически-доктринальным уровнем системы, с антропологией и сотериологией данной системы. Например, христианский конфессиональный психолог будет/должен опираться на христианскую догматику, и прежде всего на такие ее составляющие как христианское учение о строении человека и христианское учение о спасении души. Буддийский психолог также будет опираться на доктрину (учение о Четырех благородных истинах и учение о причинно-зависимом возникновении), буддийское учение о человеке (прежде всего, учение о «пяти группах» (панча скандха)) и учение об освобождении (нирвана). Также очень важным, но не определяющим, будет такой аспект, как личная вера психолога/психотерапевта. Однако ее недостаточно для определения сущностных и систематических признаков конфессиональной психологии.



Прокушенкова Ольга Игоревна
К.п.н., ассоциированный сотрудник Института Психологии РАН, Москва
olyapro@yandex.ru
Гинн Константин, протоиерей
Ст. преподаватель каф. философии и религиоведения БФ ПСТГУ, Москва
ksg18@yandex.ru

Содержание индивидуальных представлений об образе Бога у детей 8-13 лет из православных семей

Исследование содержания индивидуальных представлений об образе Бога позволяет приблизиться к пониманию закономерностей формирования духовно-религиозного измерения в пространстве внутреннего мира личности, проявление которого может являться результатом воспитания в религиозной среде или поиска предельных смыслов бытия в более зрелом возрасте.

В рамках данного исследования ставились задачи:

1. изучить содержание индивидуальных представлений об образе Бога у детей 8-13 лет (n=14), воспитывающихся в православных семьях и посещающих воскресную школу при Церкви Покрова Пресвятой Богородицы в Жиздре;

2. определить влияние ситуации развития и отношений в семье на формирование индивидуальной концепции Бога у ребенка.

С этой целью использовались проективные методики «Я и моя семья», «Рисунок Бога» (Э. Ньюберг, М. Уолдман), авторский опросник «Ценностей и веры» (О. Прокушенкова).

Установлено, что:

1) Во всех семьях ситуация развития была благоприятной, взаимоотношения между членами семьи – теплые, дружеские, что способствовало формированию у детей базового доверия к миру, открытости и познавательного интереса;

2) У детей 8-13 лет, воспитывающихся в православных семьях, сформировано первоначальное представление о Божественном – образ Бога положительный (яркие позитивные рисунки, интерес и желание рисовать), соответствует канонам Православной веры. У 64,5% (в основном девочки) образ Бога антропоморфный (простой, конкретный образ Бога), у 35,5% (мальчики) – переходный (конкретные черты Бога дополнены мистическими), что свидетельствует о начале трансформации первоначальной концепции Бога;

3) Содержание индивидуальных представлений о Боге у детей 8-13 лет было представлено на уровнях:

- когнитивном – 85,8% детей смогли раскрыть понятие Бог; они воспринимают Бога «Создателем, Творцом мира и людей», «Дающим жизнь», «Тем, кто всегда рядом», «Помощником», «Вседержителем», «Любовью», «Спасителем», «Хранителем, дающим силу».

- аффективном – 85,8% детей переживали религиозный опыт: ощущают близость к Божественному, чувствуют Бога душой, обращаются к Нему за помощью и получают ее. Больше половины из них (57%) открыты духовному измерению, воспринимают Бога реально существующим, способны усматривать Божий Промысел и чудесное в обыденном.

- поведенческом – 64,3% детей преимущественно руководствуются мотивами альтруизма и жертвенности в своем поведении.

4) Внутренний конфликт, выявляемый у некоторых детей, выступает в роли катализатора проявления духовно-религиозного измерения. Представление о Божественном у этих детей представлено на всех уровнях – они описывают словами, что для них означает слово Бог; обращаются к Богу за помощью, переживают религиозные чувства, открыты духовному измерению, склонны руководствоваться альтруистическими



мотивами в поведении. Образ Бога выполняет у них функцию опоры – компенсирует потребность в безопасности и реадaptации, позволяет сохранять душевное равновесие и справляться с ситуацией.

5) Значимое влияние на формирование образа Бога у детей из православных семей оказывает мама – она выступает эмоциональной доминантой семьи (дети рассказывают о своих матерях с любовью, отводят им центральное место на рисунках – красочно их изображают), является главной фигурой, инициирующей проявление духовно-религиозного измерения из глубин их сознания. Вероятно поэтому, определяя понятие Бог, они наполняют его чертами, схожими с чертами матери – Любовь, Спаситель, Помощник, Хранитель.



Федоров Владимир Филиппович
К.ф.н., доцент кафедры психологии кризисных
и экстремальных ситуаций СПбГУ, Санкт-Петербург
vfedorov@gmail.com

Психология религии и религиозная психология как ресурсы дисциплины «Религиозная конфликтология и иринология»

Об актуальности анализа религиозных и этно-религиозных конфликтов свидетельствует появление в программах ряда вузов дисциплины «Религиозная конфликтология». Настоящее сообщение посвящено роли психологии религии и религиозной психологии в новых курсах «Религиозная конфликтология и иринология».

Анализ этно-религиозных конфликтов требует междисциплинарного подхода и являет собой изучение взаимодействия социально-политических, этнических, этнокультурных, религиозно-исторических, историко-культурных и богословско-догматических факторов. Это не только теоретический анализ, но и поиск рекомендаций обществу для профилактики такого рода конфликтов и практических шагов по их разрешению, опирающийся на опыт культурных традиций, на достижения социальных наук и на практику религиозного миротворчества.

Наряду с предметом «Религиозная конфликтология» существуют попытки не ограничиваться анализом конфликтов, но искать пути к примирению, размышлять о возможности мирного, бесконфликтного существования человечества. Эту науку называют иринологией (от греч. εἰρήνη – мир).

Существенным фундаментом обсуждаемой дисциплины являются главы психологические. В частности, необходимо понять, как зарождается и нарастает агрессия, приводящая к радикализму и далее к экстремизму и даже к терроризму. Феномен религиозного фундаментализма - фактора религиозной активности и одновременно, как это ни парадоксально, ведущий к секуляризации современного общества. Эта проблема - психологическая, как и проблема толерантности и интолерантности. Нетерпимость и ксенофобия – психологические механизмы. Наиболее доступные иллюстрации к этой теме – проявления антисемитизма. Феномен религиозного фанатизма, заслуживающий особого внимания – это не только психология, но и психиатрия. Понятно, что психология религии – это то пространство, где возможно и необходимо развивать религиозную конфликтологию. Что касается религиозной психологии, то под ней понимается опора на религиозный ресурс в психологическом исследовании и психологической практике миротворчества. Очевидно, что обсуждаемый предмет в духовных школах будет представлен более основательно, с привлечением культурно-конфессионального ресурса. Так, например, Православная Церковь имеет возможность опираться на Концепцию миссионерской деятельности РПЦ 2007 г., где утверждается, что миссия примирения – это одна из пяти форм миссионерской деятельности Церкви.

Миссия примирения включает в себя «диалог общественной деятельности», посредством которого люди различных вероисповеданий трудятся вместе ради достижения гражданского мира, предотвращения конфликтов и экстремистских угроз.

Одним из важных аспектов миссии примирения является «миссия примирения в памяти», когда примирение происходит в социально-политическом сознании людей, снимая конфликты, разделения и отчуждения, вызванные гражданскими войнами и резкой мировоззренческой поляризацией общества. В мире, разрываемом политическими, социальными и религиозными конфликтами, миссионеры должны осознавать, что служение примирения и мира дано нам, «потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя [людям] преступлений их, и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19)».

Этно-религиозные конфликты существовали всегда. В истории многие военные конфликты называют религиозными войнами. При внимательном рассмотрении эти



войны имеют совсем не религиозные, но земные причины. Однако мотивация воюющих, как правило, подогревалась их религиозной верой, главные мотивы маскировались культурно-конфессиональными аргументами. Требуется научно проверить утверждение: «религиозный фактор представляет собой эффективный механизм разжигания межнациональной розни даже и в тех случаях, когда и самим нациям нечего, собственно, делить, но таковы амбиции национальных элит». Этот тезис принадлежит авторам учебного пособия для юристов и сотрудников правоохранительных органов «Этнорелигиозные конфликты: проблемы, решения».

О необходимости анализа социальных конфликтов с точки зрения психологии религии напоминает проф. Р.М. Грановская, автор монографии «Психология веры»: «до тех пор, пока мы не воспитаем взаимное доверие и терпимость, не будет сделан решающий шаг к достижению душевного равновесия ни внутри страны, ни мира между народами».



С13. РЕЛИГИЯ И ВЛАСТЬ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

*Авдеева Наталья Васильевна
Магистрант НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург
nvavdeeva@edu.hse.ru*

Мариавитское движение и светские власти (1906-1935)

Мариавитское движение зародилось в части Польши, отошедшей Российской империи. Для него были характерны мистицизм и критика духовенства.

В 1906 г. мариавиты Ян Ковальский и Роман Прухневский приехали в Петербург и представили устав движения министру внутренних дел Петру Дурново.

28 ноября власти впервые официально признали мариавитов сектой. Их уставы должны были получить одобрение МВД и Министерства юстиции.

Столыпин положительно относился к мариавитам. При этом он боялся, что после отлучения от Рима в 1906 г. мариавиты столкнутся с проблемами преемственности духовенства. В 1909 г. мариавиты присоединились к Утрехтской Унии старокатолических церквей, независимых от папства. Генерал Киреев, славянофил, мечтавший о сближении православия и старокатоличества, способствовал сближению мариавитов и старокатоликов. Он симпатизировал мариавитам и полагал, что они помогут решить «польский вопрос», но не одобрял их мистицизм.

В 1910 г. Столыпин признал Ковальского главой мариавитов в Российской империи.

Как правило, имперские власти видели в мариавитском движении инструмент для ослабления католицизма. Мариавиты получали негласную финансовую помощь от властей. Тем не менее, доказательств, что движение с самого начала было «создано» царскими властями не обнаружено. Оно было созвучно вызовам времени и приобрело сторонников среди части рабочих и крестьян.

В случае конфликта между католиками и мариавитами католиков часто обвиняли в насилии или оскорблениях, но иногда мариавиты могли считаться зачинщиками конфликта. Государство старалось предотвратить насилие или наказать за него и не поощряло горячие дискуссии по религиозным вопросам.

После крушения Российской империи мариавитское движение не исчезло. Во Второй Речи Посполитой (1918-1939) мариавиты оставались религиозным меньшинством.

Конституция 1921 г. предоставляла свободу вероисповедания, хотя и отмечался особый статус Католической церкви. Статус мариавитов в независимой Польше был связан с законодательством распавшейся Российской империи. Как новые польские власти, так и сами мариавиты опирались на постановления о мариавитах, принятые в Российской империи (например, при открытии приходов, имущественных спорах). Так, когда М. Ковальский ввёл женское священство, то польские власти ссылались на положения 1912 г., в которых ничего не упоминалось о подобном.

Отношения мариавитов и властей после раскола 1935 г., вызванного неприятием реформ Ковальского среди большинства верующих, требуют дальнейшего изучения.

В целом Мариавиты демонстрировали лояльность властям, хотя и могли высказывать недовольство судебными решениями и недостатком религиозной терпимости, слишком большим влиянием Католической церкви. Мариавиты поддерживали могущественного Юзефа Пилсудского (1867-1935). Он возглавлял страну в 1918-1922 гг. В 1926-1935 гг. был введён режим «санации». Президентом был Игнаций Мосцицкий, но фактическая власть принадлежала Пилсудскому.

Местные власти вели наблюдение за мариавитами и могли описывать их как «неактивных коммунистов» или «аполитичных».



Мариавитское движение было ориентировано на рабочих и крестьян. Поэтому некоторые представители дореволюционных левых сил и либералов высказывались о нём с симпатией. В независимой Польше мариавиты стали более политически активны и поддерживали Социалистическую партию.



*Алиева Марина Игоревна
Бакалавр факультета политологии СПбГУ, Санкт-Петербург
1999alievamarina@gmail.com*

Опровержение доктрины папской теократии Марсилием Падуанским в «Защитнике мира»

Доктрина папской теократии достигла своего апогея в период понтификата Бонифация VIII. Находясь в противостоянии с королём Франции Филиппом IV, папа издаёт буллу *Unam Sanctam*, в которой провозглашает абсолютное верховенство церкви над светскими властителями.

Однако победа короля Филиппа и последовавшее Авиньонское пленение заставили папство считаться с интересами «новых монархий». Помимо Франции и Англии, которых объединяет этот термин, противниками Святого Престола были Священная Римская империя и активно развивающиеся города, например, итальянские коммуны. Империя в начале XIV века была ослаблена, но города-республики были способны оказывать сопротивление, заручившись поддержкой друг друга и императоров [4]. Республиканские традиции Падуи оказали влияние на политическую теорию Марсилия [4]. Так, схоласт провозглашает народ источником власти, а идеальным государственным устройством объявляет выборную монархию [3].

Наибольшей критике Марсилия Падуанского в труде «Защитник мира» подвергаются притязания папства на светскую юрисдикцию. Амбиции церковных иерархов схоласт, пользуясь органической теорией [5], называет «болезнью», которая поразила Италию, а единственным излечением – сильного светского правителя, намекая на фигуру Людовика IV Баварского. Марсилий утверждает, что у церкви не может быть никаких светских полномочий, так как это противоречит её сущности.

Марсилий не ограничивается теологическими рассуждениями, но и акцентирует внимание на современных ему личностях. Конфликт Бонифация VIII и Филиппа IV Марсилий характеризовал как «сварливые нападки римского епископа» [3], а противостояние Иоанна XXII и Людовика IV представлялось мыслителю апокалиптическим [6].

Церковь Марсилий одновременно рассматривает как функциональную часть государства и как сообщество верующих. Схоласт полагает, что церковь должна управляться Вселенским Собором, состоящим из всех христиан [3]. Устройство церкви, где папа – только номинальный глава, «ограничивает дисциплинарную власть церкви и подрывает догматические основания папства» [1].

Развитие политической аргументации в трудах апологетов светского правления (например, Пьера Дюбуа, Данте Алигьери и Марсилия Падуанского), критиковавших *plenitudo potestatis*, свидетельствуют о постепенном становлении суверенитета европейских государств, правители которых претендовали на независимость от папы римского и полноту власти в своих владениях.



Весна Заркович
научный сотрудник Института сербской
культуры Приштина / Лепосавич, Сербия
vesna.zarkovic07@gmail.com

Римско-католическая церковная пропаганда на службе Австро-Венгрии в старой Сербии в конце XIX и начале XX века

Решения Берлинского конгресса 1878 года и влияние Австро-Венгрии на политику Боснии и Герцеговины заставили Сербию изменить направление своей деятельности и сосредоточить ее на юге. Власти в Белграде были заинтересованы в улучшении положения сербского народа в Старой Сербии, которая все еще находилась под властью Османской империи. Территория Старой Сербии являлась полигоном, на котором пересекались интересы великих держав, прежде всего России и Австро-Венгрии. Россия была первым государством, которое проявило интерес к этой территории, поэтому еще в 1866 году было открыто консульство в Призрене. Русское консульство имело огромное значение и было единственным учреждением, в котором сербы могли получить необходимую помощь и защиту. Чтобы подавить влияние России, Австро-Венгрия концепцию политики и экономической экспансии сосредоточила на данной территории и разработала план проникновения в Салоники через территорию Косово и Метохии и Моравско-Вардарской долины. Первый шаг в этом направлении был сделан на Берлинском конгрессе, который позволил Австро-Венгрии расположить свои гарнизоны в Ново-Пазарском санджаке, «в тылу Митровицы» (au della de Mitrovitza) - как указано в Договоре. Таким образом, два сербских государства - Сербия и Черногория, которые Австрия считала главным препятствием для достижения своих целей, были разделены двумя армиями: турецкой и австро-венгерской. Насколько важной была эта территория для Двойной монархии, подтверждают заявления ее официальных лиц, что «она не допустит объединения Сербии и Черногории даже ценой войны». Присутствие в Ново-Пазарском санджаке Австро-Венгрии позволило дальнейшее проникновение в глубь территории и объединение с арбанасами, которые ее активно поддерживали в борьбе против сербов. Австро-Венгерская пропаганда в Старой Сербии способствовала развитию атмосферы ненависти и нетерпимости между сербами с одной стороны и мусульманами с другой. Наряду с этим они подстрекали арбанасов к борьбе против турецкой власти и вмешательству в ее внутренние дела, ожидая подходящего момента для оккупации Ново-Пазарского санджака и Косово и Метохии, что привело бы к выполнению заветных целей. В процессе осуществления политических решений Австро-Венгрия опиралась прежде всего на своих консулов в Скопье и Призрене, деятельность которых была направлена на усиление Австро-Венгерского влияния и подавление всего, что стояло на пути осуществления их замыслов. Многочисленные архивные документы свидетельствуют, что в этой политике, которую часто называют наглой и циничной, они опирались на римско-католическое духовенство, некоторых влиятельных людей из рядов мусульман и арбанасов, а также на многочисленных оплачиваемых шпионов и агентов. В конце XIX и начале XX веков сербский народ оказался в безвыходном положении и переносил невыносимые страдания. Число пострадавших, угнетенных, ограбленных и изгнанных лиц увеличивалось с каждым днем. С одной стороны находились изверги арбанасы, о действиях которых турецкие власти молчали, с другой – поджидала опасность со стороны Австро-Венгрии и ее консулов и монахов, организовывавших арбанасов- католиков – «Фанды». Активность Римско-Католической Церкви возрастала, и результаты ее работы были заметны даже в тех местах, где католики составляли меньшинство по отношению к сербскому населению. В документах того времени на многочисленных примерах указывается на роль римско-католической пропаганды, которая способствовала уничтожению сербов и их массовому переселению с территории Старой Сербии.



*Кульпинов Сергей Сергеевич, диак.
Аспирант кафедры церковной истории СПбДА, Санкт-Петербург
agnus.dei@rambler.ru*

Становление и развитие богословского дискурса Обновленческого раскола в СССР в 1920-х – первой половине 1930-х гг. (на Восточносибирском материале)

В материалах восточносибирских архивов сохранилось довольно значительное число обновленческих богословских сочинений, а также церковных документов, отражающих богословскую позицию представителей обновленческого раскола. Всю совокупность данных работ можно подразделить на следующие жанры: циркуляры, архиерейские послания, научно-богословские статьи, отчеты о деятельности, протоколы. Собственно, сакральные тексты, в первую очередь, службы и акафисты, если таковые разрабатывались восточносибирскими обновленцами, до настоящего времени не сохранились.

Обновленческий раскол с первых месяцев своего существования создавал собственный богословский и, шире, церковный дискурс. Во-многом новый богословский дискурс опирался на официальный советский дискурс 1920-х гг. Из него в обновленческие богословские работы и церковные документы перешли аббревиатуры и политическая терминология. При помощи аббревиатур обозначались обновленческие институты разного уровня, например, ИЕЦУ (Иркутское епархиальное церковное управление), СОМЦУ (Сибирское областное митрополитанское церковное управление), Сибцерковь (Сибирская церковь – изначальное название обновленческих структур в Сибири в подчинении группы «Живая церковь»). Политическая терминология использовалась, как в исходном значении, например, термин «пролетариат» в значении «рабочий класс», так и в измененном, например, «церковный пролетариат» в значении «низшее духовенство», «политическое кредо» в значении «принадлежность к той или иной церковной группировке».

Богословские тексты первой половины 1920-х гг., по преимуществу, строились по принципу максимальной доступности широкой аудитории. Для достижения этой цели использовались упрощенный язык, революционная терминология, отсылки к известным классическим произведениям (например, басне И. А. Крылова «Ворона и лисица»; произведениям Н. В. Гоголя).

После 1923 г. и окончательного размежевания обновленчества и Патриаршей Церкви в дискурс вводятся новые термины, в частности, «тихоновщина» (в значении «Патриаршья Церковь»), «сергиевщина» (признающие заместителя местоблюстителя митрополита Сергия (Старгородского)), «григорьевщина» (Григорианский раскол). Появляется термин «ориентация» в значении «принадлежность к церковной группировке», который становится довольно широко употребляемым в силу того, что Патриаршья Церковь до 1932 г. не считалась обновленцами расколом и воспринималась, исключительно, как иное политическое течение в Церкви. Некоторые термины заменяются более новыми, например, в 1923 г. активно употребляется термин «противленчество» в значении «противники II Поместного (обновленческого) собора», к 1925 г. он полностью выходит из обращения, заменяясь термином «тихоновщина».

Помимо опоры на революционную и официальную советскую терминологию и введение собственных терминов обновленчество активно использовало терминологию дореволюционного богословского дискурса. В частности, широко распространен был термин «сектантство» по отношению к старообрядческим и зарубежным религиозным структурам. При описании религиозной ситуации в епархиях использовались религиозоведческие термины, свойственные миссионерам дореволюционного периода. В то же время, формулировки по отношению к инославию (римо-католицизму, лютеранству, старообрядчеству) использовались более сдержанные.



Таким образом, обновленческий богословский дискурс формируется путем заимствований из революционного и официального советского дискурса. При этом многие заимствованные термины приобретают новое значение. Также возникает ряд собственно обновленческих неологизмов. Язык богословия значительно упрощается. Вместе с тем сохраняется и ряд терминов из дореволюционного богословского дискурса.



*Сгоннова Александра Юрьевна
Аспирант БФ ПСТГУ, Москва
aleksandrsgonnova@gmail.com*

От Давида до Бар Кохбы: поиск истоков религиозного почитания царской власти в национальном самосознании периода раннего иудаизма

Феномен царской власти в раннем иудаизме представляет собой интересный образец того, как может рефлексия общества относительно сакральной фигуры царя могла пройти путь от почитания царя как центральной фигуры до полного отрицания ее необходимости.

1. Из допленового периода иудеи наследовали сложный комплекс представлений об идеальном царе, который должен был быть: потомком царя Давида (либо подобным Давиду), царем в силе и мудрости Соломона, человеком, который будет посредником между Богом и человеком, праведным судьей.

2. Однако ситуация начала периода Второго Храма поставила перед иудеями несколько проблем: прежде всего стало очевидно, что невозможно восстановить власть царя в полной мере, как она существовала до Вавилонского плена. Во-вторых, роль политического и религиозного лидера в период плена выполняли священники, которые при возвращении на родину сохранили свою власть и авторитет.

3. Когда власть переходит к Хасмонеям, часть общества не принимает такого решения, уходит в пустыню и формирует общину ессеев. Они смешали профанное и сакральное, приняв титул царя и первосвященника, «пока придет пророк» (1 Макк 4:46) и не санкционирует данное решение. До этого момента никто не мог оспаривать право потомков Садока на право совершать служение Богу. Подобное решение спровоцировало возмущение среди священнической среды, следы которого можно найти в кумранских рукописях.

4. Вместе с этим с утратой реальной власти царя крепнет представление об идеальном царе, пришествие которого откладывается со временем. В конечном счете его приход ожидался частью израильского общества в конце времен.

5. Феномен Ирода Великого и его династии оказывается уникальным для еврейской истории тем, что власть царя, до этого отдаваемая только потомку Давида или первосвященнику, оказывается в руках нееврея.

6. Признание Ирода царем иудейским имеет несколько важных последствий для всего представления о правителях в целом: на первый план выдвигается благочестие государя, его готовность соблюдать Закон и слушать мудрецов. О подобном свидетельствует Талмуд при описании благочестия Ирода Великого и Ирода Агриппы II. С уходом Агриппы и прекращением династии Иродаиодов иудеи не нуждаются в реальном возобновлении царской власти. Их ожидания царя связываются все больше с концом времен, когда потомок Давида возглавит избранный Израиль.

7. Последней точкой развития образа царя можно считать восстания Бар Кохбы, результатом которого можно считать то факт, что иудеи полностью нивелировали не только фигуру царя в частности, но и фигуру помазанника (Мессии) как такового.

Таким образом в период раннего иудаизма идея идеального царя претерпевает серьезные изменения. После возвращения репатриантов на родину мысль о восстановлении царской власти колена Давида становится из реальной все более идеологической. К ней возвращаются как к определенной традиции, которая гарантирует связь современных евреев с Заветом отцов. В реальности политическая власть переходит в руки священников, как лидеров общества.



С14. ДИСКУРСЫ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

*Алексина Арина Константиновна
Аспирант БФ ПСТГУ, Москва
mandarinkas13@mail.ru*

Роль «официального» и «неофициального» дискурсов 1950-х – 1980-х гг. в становлении понятия «свобода совести»

К началу XX в. понятие «свобода совести» находилось под влиянием большого количества мнений, которые варьировались от абсолютного неприятия принципа свободы совести до различных форм признания необходимости его реализации. В процессе своего постепенного развития, понятие отдалялось от «веротерпимости» имперской России и ожиданий общественных деятелей периода революционных волнений и перестраивало свою структуру с учетом включения «атеистического компонента».

Анализ дискурсивных изменений, которые выделились по текстам основных источников исследования, позволяет говорить о том, что особенность речевых практик «атеистического» или «официального» дискурса способствовала намеренному лишению начала свободы совести религиозной составляющей. Как один из основных концептов «идеологического» языка «атеистическая нравственность» утвердилась в основании исследуемого термина с начала 1900-х и сохранялась практически до конца 1980-х гг. К числу ключевых дискурсивных изменений также относится использование дискурсом о свободе совести 1950-х – 1980-х гг. речевых практик, схожих с практиками дискурса второй половины XIX – начала XX вв. Такой характер развития дискурса в конце 80-х можно назвать «ретроспективным» вследствие его обращения к одной из досоветских моделей терминообразования, а именно – неатеистической.

Необходимо подчеркнуть, что специфика «альтернативного» дискурсивного слоя выходила далеко за рамки идеологического режима. Участники «диссидентского» дискурса о свободе совести стремились обеспечить гласность случаев нарушения гражданского права, изменить порядок судопроизводства в СССР, защитить личную свободу каждого, будь то свобода слова и печати, свобода совести или творчества. В то время как одна часть советского дискурса («официальная») строго ограничивала содержание понятия «свобода совести», другая («неофициальная») делала все, чтобы оно расширилось, обрело действительные характеристики и было осознанно общественностью, в том числе мировой.

Аналогичным образом действовали и представители «неофициальной» церковной среды. От лица российских верующих и духовенства выступали определенные активисты, писали обличительные тексты, адресованные представителям церковной и светской власти. Они прибегали к законодательству о свободе совести и к помощи зарубежных единомышленников, а в итоге подвергались репрессиям. Церковные диссиденты стремились, в первую очередь, повлиять на позицию «официальной» церкви и изменить ее положение в СССР. Источники «неофициального» церковного дискурса подтверждают начало трансформации понятия «свобода совести», поскольку также свидетельствуют о ретроспективности развития дискурса. Имеется в виду возврат к конкретному виду дискурсивных практик (в частности – к составлению официальных обращений к представителям власти с использованием языка «официальных документов» и цитированием закона о свободе совести) с целью восстановления основания термина без идеологического посыла. Именно такая основа понятия «свобода совести» не получила развития в конце XIX – начале XX вв.

Оценив роль каждой из сторон советского дискурса о свободе совести, можно говорить о том, что в конце 1980-х гг. (не ранее 1988 г.) у главных участников отечественного дискурса о свободе совести изменилось отношение как к самому понятию «свобода совести», так и к участникам «альтернативного» дискурса, о чем, в первую



очередь, свидетельствует смена языка дискурса с «идеологического» на «компромиссный». В конечном итоге свобода совести представляет собой комплексное явление советской реальности, отражающее процесс борьбы с режимом, ограничениями прав человека и дефицитом духовности, и процесс примирения ранее «воинствующего» атеизма с верующими и церковью в 50 – 80-х гг. XX в. В то же время, это комплексное явление является динамическим элементом дискурса, воздействие которого на общество России не ограничилось только изменениями политического урегулирования религиозного вопроса в 80-х годах. Вышедшее на другой уровень в 1990-х, это понятие изменяет социальную реальность и по сей день.



*Андреев Алексей, свящ.
Магистр теологии, преподаватель ПСТГУ, Москва.
alexey.andreevtf@gmail.com*

Рецепция западных исследований об историческом Иисусе в советском религиоведении

По выражению авторитетного исследователя Г. М. Лившица «исходной точкой» советского религиоведения в вопросе о происхождении христианства служили «классики марксизма-ленинизма». Однако в более частном вопросе об историчности Иисуса сами классики были во многом под влиянием немецких библеистов. В частности, В.И. Ленин в данном вопросе разделял позицию А. Дрекса и считал, что «союз с Дрексами ... в той или иной мере обязателен для нас» (О значении воинствующего материализма). В докладе будет освещена проблема рецепции зарубежных исследований об историческом Иисусе советскими религиоведами. Акцент будет сделан как на идеологической составляющей данной рецепции, так и на сугубо академической проблематике. Буду рассмотрены кейсы Дрекса и Лениина, полемики Ковалева и Робертсона, изменению историософских представлений о роли личности в истории в работах советских авторов, краткому описанию нынешнего положения вопроса в российском религиоведении.



*Егорова Дарья Михайловна
Магистр религиоведения, ПСТГУ, Москва
edm19954@yandex.ru*

Размытая диффузная религиозность» как следствие «культурного замещения» на примере современных ненцев в НАО

«Диффузная религиозность» – редко используемое понятие в религиоведческом дискурсе, однако, на мой взгляд, позволяющее описать современное мировоззрение, чаще называемое «постсекулярным».

Диффузная религиозность и религиозный синкретизм – два отличающихся между собой понятия. Диффузионизм означает «проникновение», синкретизм – «слияние».

Когда ненцев затронула христианизация, их религиозное мировоззрение приобрело синкретический характер (ненцы приняли ряд христианских святых в ряд своих духов и установили им поклонение). Несмотря на тот факт, что во время самоедской миссии было крещено подавляющее большинство ненцев, полностью ненцы христианизированы не были. Обусловлено это было фактором кочевого образа жизни, превалирующего над оседлым.

Следует отметить тот факт, что вокруг некоторых православных святых, которых ненцы приняли в свой языческий пантеон, создалось особое почитание с формированием конкретного культа поклонения. Например: ненцы чтят день памяти св. Николая, также день памяти Ильи Пророка. Эти праздники совершались по правилам традиционного верования ненцев (с жертвоприношениями, и т.д.).

Антирелигиозная политика советской власти пыталась бороться как с шаманизмом так и с православием. Однако, культ св. Николая и других перенятых святых из православия оказался настолько сильным, что почитание святым не прекращалось даже во время атеистической советской пропаганды. Однако, манифестация собственного религиозного мировоззрения была запрещена и публичные празднования в честь святых также уходили на уровень личного почитания.

В 90-е годы стала активно возрождаться культура ненцев, но без религиозной составляющей. Так, праздники, которые раньше были посвящены поклонению святым, стали носить светский характер. Например: 22 мая (день памяти св. Николая) стал днем весеннего ледохода, а 2 августа (день памяти Ильи Пророка) стал днем оленя и оленевода – происходит культурное замещение. Как показывают современные полевые исследования, мало кто из современных ненцев знает историю национальных праздников. Данные праздники имеют огромное национальное значение по сей день.

Цель моего доклада показать, как «культурное замещение» явилось одним из факторов появления «диффузной религиозности».



*Колмакова Мария Владимировна
К.ф.н., ФГБУН Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург
kolmakovamv@yandex.ru*

«Сектантский отдел» Библиотеки академии наук СССР

Сообщение будет посвящено материалам, хранившимся и хранящимся в Библиотеке Российской академии наук (в разные исторические периоды ее наименование менялось: Библиотека Императорской академии наук (до 1917 г.), Библиотека академии наук СССР (до 1992 г.), Библиотека Российской академии наук – в настоящее время), освещающим деятельность некоторых религиозных организаций, в первой половине XX века именуемых «сектантскими». В фонде Рукописного отделения Библиотеки было сформировано целое собрание таких документов, как рукописных, так и печатных, многие из которых доступны исследователям сегодня. В истории Библиотеки запечатлены отдельные эпизоды, связанные с получением таких материалов и их передачей в другие организации. В сообщении мы сосредоточимся на периоде с 1900 по 1935 годы, так как в это время происходит богатейшее по своему количеству и качеству вливание «сектантских» материалов в фонды Библиотеки и их распределение в профильные учреждения. Прежде всего мы остановимся на тесных связях В.Д. Бонч-Бруевича, А.А. Шахматова, В.И. Срезневского и др. Их стараниями удалось обратить внимание Академии наук на проблему потери «сектантских» материалов и необходимость организации их охраны и введения в научный оборот. Накопленные материалы являются важной источниковой базой для исследователей различных религиозных организаций в историческом, археографическом, философском и религиоведческом аспектах.



КС1. НОВОЕ ЯЗЫЧЕСТВО: ДИСКУРСЫ И ПРАКТИКИ

Георгис Дионис Жабраилович (ИПЭСИ)

Русское язычество как политическая религия

Многие лидеры современного русского языческого движения (РЯД) признают его кризисное состояние. Хотя есть социологические данные [], что это самое быстро растущее религиозное движение в стране: число русских религиозных язычников в стране может быть оценено в 3-5 млн. человек. Косвенно, эта оценка подтверждается количеством людей, указывающих в соцсети Вконтакте в качестве своего мировоззрения язычество, родноверие. Однако этот рост массового интереса к народной религии славян пока не институционализирован в сколько-нибудь серьезных организационных формах: почва вспахана, но зерна не проросли.

В идейно-политическом отношении русские язычники, по мнению автора, в основном разделены на народников и националистов: первые ориентированы на общинный, вечевой социализм и равноправие всех народов, вторые - на национал-социалистическую модель с харизматическим вождем во главе, с этнически однородным государством и сильным национальным капитализмом при высокой роли государства в регулировании экономики. Среди последних, возможно, есть значительное число народников, которые в силу политической безграмотности временно находятся под влиянием националистов, относят себя к их числу.

Борьба в РЯД между националистами и народниками, введение и постепенное ужесточение в последние 15 лет антиэкстремистского законодательства снизили интерес националистических политиков к использованию язычества в своих политических целях. Автор согласен с мнением других исследователей, что подобная практика манипулирования религией – это не политическая религия. Для этой практики характерно безразличие к содержанию самой религии, готовность под влиянием политической конъюнктуры сменить одну религию на другую. Наряду с манипулятивным интересом к народной религии и культуре ради политической мобилизации, в РЯД с самого начала его появления присутствует стремление к политической мобилизации язычников в целях осуществления языческих религиозных идеалов, ценностей и концепций. Из этих мотивов рядом религиозных лидеров РЯД были выдвинуты различные политико-религиозные концепции преобразования страны, в том числе смыкающиеся с идеями монархических и православных, националистических, социалистических, коммунистических, анархических, экологических объединений.

Развивающийся системный кризис российского общества и государственности, дискриминационная политика российского государства в отношении русского язычества – основные факторы, подталкивающие к формированию русского язычества как политической религии. Сознательный выбор Ельциным и его либеральным окружением византизма как формы идейно-религиозного оправдания и легитимизации возникшего в России режима власти неизбежно делает русское язычество, с его критическим и дескарализирующим взглядом на роль РПЦ в истории России, врагом этого политического режима и врагом церкви. С другой стороны, наблюдаемая смена этнического состава населения России с усилением влияния политического ислама и растущей угрозой исламизации страны, с одновременным формированием и усилением политического православия, неизбежно ставит в повестку дня РЯД вопрос о развитии русского язычества как политической религии, противостоящей этим угрозам. Если РПЦ готова капитулировать перед исламизацией, то русское язычество как политическая религия может стать единственной силой, способной решительно противостоять этим тенденциям и предложить ценностную альтернативу идее мировой исламской уммы.



Будет ли далее русское язычество развиваться по пути народническому или националистическому – открытый вопрос. Однако исследователям следует учитывать, что политическая позиция лидеров, идеологов РЯД не тождественна политическим убеждения большинства явных и скрытых сторонников русского язычества. Русское язычество при всем разнообразии его форм предлагает кардинальную смену ценностной политической и этической платформы общественного развития страны и мира. Вопрос о том, насколько основная масса язычников и большинство русского народа готовы разделять и следовать этим ценностям, провозглашаемым лидерами РЯД, остается в социологическом плане малоизученным.



**Наследие движения «фёлькиш» в современных языческих реконструкционизмах:
этничность и культурное наследие**

В докладе ряд идейных движений *Völkisch*, развивавшихся в Германии и Австрии в первой трети XX вв. увязывается с современными языческими реконструкционизмами (одинизм, асатру, германское язычество). Исследуются трансформации ключевых для фёлькиш комплексов идей и представлений, связанных с этничностью, взаимоотношениями национальной/этнической религии и государства и национальной культурой в послевоенных направлениях современного язычества. Хотя во многом наследие фёлькиш оказывается важным компонентом религиозного творчества, спустя сто лет оно подвергается многочисленным переосмыслениям, связанным как с необходимостью современных язычников адаптироваться к реалиям гражданского общества и различным типам национального государства, так и с изменением представлений об этнической истории.

В литературе отсутствует единый стандарт определения критериев и особенностей, по которым можно было бы отнести то или иное идейное и общественное движение к довоенному направлению «фёлькиш». Так или иначе можно утверждать, что необходимыми условиями для включения в эту категорию является первоочередное внимание к концепту «народа» (*Volk* – в данном случае, немецкого народа/«германцев» или даже «арийцев») – некоей привилегированной общности, связанной с территорией Центральной и Северной Европы, обладающей неким мистическим качеством причастности к «Природе» и в определенном смысле онтологически привилегированной по сравнению с другими, соседствующими и (по утверждениям фолькистов) соперничающими с ней общностями. В качестве подобных «полемических других» чаще всего выступают евреи, католики и реже – другие нации и народы Европы (французы и славянские народности). Идея о том, что «народу» нужна особая, немецкая или германская религия, взамен «импортированного» и инородного христианства, все чаще звучит в фолькистской публицистике в 1900-е гг. и в следующее десятилетие появляется ряд объединений (регистраемых как фереины), в которых впервые дается пример действующей внехристианской религиозности. Это такие объединения как «Общество германско-немецкой религии», «Сообщество германской веры» и ряд других, к числу которых в 1920-е гг. присоединяются новые группы, испытавшие влияние со стороны австрийских оккультных кругов. В 1933 г. Якобом Вильгельмом Хауэром предпринимается попытка создать большую религиозную организацию, которая бы объединила все эти группы – «Движение немецкой веры». Несмотря на то, что круги «языческого фёлькиш» в целом распались и оказались дискредитированы опасной близостью к идеологии национал-социализма после Второй мировой войны, их наследие оказалось важным в контексте формирования ряда современных языческих религий.

С 1970-х гг. в США, Британии и Исландии появляется асатру – современная форма германского скандинавского язычества. Первоначально выступавшее в качестве части большой религиозной идентичности Paganism (язычество) преимущественно в англоязычном мире, с 1990-х гг. новое скандинавское язычество все чаще заявляет о себе как об отдельном религиозном феномене, стараясь дистанцироваться от прочих язычеств. В значительной степени такое размежевание связано с влиянием наследия фёлькиш, преимущественно в части учения о «народной душе» и представлений о религии как атрибуте этноса, народа, нации.



Изображения североевропейских божеств в Новое время (XV–XVIII вв.): проблемы связи с прошлым и настоящим

В Высоком и Позднем Средневековье (XI–XV вв.) в Европе окончательно исчезают последователи индоевропейских языческих религий (кельтского, германского, славянского, балтского). В то же время, в последующие века, с развитием науки и книгопечатания новый импульс для своего развития обретает историческая литература. Часть её была посвящена, разумеется, собственно европейскому прошлому, включая рассмотрение духовной культуры и дохристианских верований. Зачастую эти новые хроники или исследования обширно иллюстрировались, некоторым образом обратившись и к вопросу изображения языческих божеств северной Европы. С одной стороны, в качестве источников здесь выступали достаточно многочисленные древние тексты, пользующиеся большой степенью доверия и у современных учёных. С другой, наблюдались и такие тенденции, как стремление развить и дополнить их данные – сравнительным материалом, или даже авторскими домыслами; некоторые тексты были неверно поняты, а вместе с тем, в письменных источниках наблюдалась явная нехватка данных. К тому же, в тот же самый период конца Средневековья и Нового времени возникают первые мистификации в области североевропейских пантеонов, которые тогдашними авторами зачастую тоже воспринимались некритично. Итогом этого закономерно стало появление значительного числа весьма многообразных изображений, иногда опирающихся на целый комплекс достаточно разнородных источников. Далее, возникавшие образы веками могли перемещаться из издания в издания с некоторыми коррективами или даже новыми толкованиями, влиять друг на друга. Вместе с тем, это влияние можно проследить и значительно дальше собственно исторической литературы: образы могли попадать в художественную культуру, научный дискурс, обыгрываться в геральдике и т.д. С возникновением неоязычества значительное число изображений североевропейских божеств было так или иначе усвоено неоязыческой культурой. Привлекая широкий иллюстративный материал, доклад преследует цели рассмотрения некоторых наиболее интересных тенденций и нюансов в сфере изображений божеств северной Европы в изданиях Нового Времени (XV–XVIII в.), анализа их соответствия древним источникам (включая археологические находки, неизвестные в Новое Время), а также той роли, которую они сыграли и играют до сих пор в различных аспектах культуры.



Феномен новой религиозности в среде современной российской молодежи

До сих пор в «мейнстриме» религиоведческого, социологического научных сообществ проблемы изучения новой религиозности синонимичны проблемам, которые связаны с новыми религиозными движениями в России. Новую религиозность не отделяют от НРД, которые сегодня уже потеряли дух принципиально нового. Это потеря связана с изменением социокультурной ситуации в России конца 90-ых годов и с тем, что мы имеем сегодня.

В связи с этим необходимо обратить пристальное внимание и на терминологическое разведение понятий «новая религиозность» и «новые религиозные движения». Понятие новая религиозность – гораздо шире и скорее включает в себя феномен НРД. Изучением новой религиозности занимались уже в XX веке исследователи Т.Лукман («невидимая религия»), Р. Белла (работа «Привычки сердца»), Э. Бейли («имплицитная религия»), Мирче Элиаде (который писал о homo religiosus и о «священном и мирском в современном мире»), Даниэль Эрвье-Леже («лоскутное верование» – patchwork belief).

Молодые люди все больше говорят о своей приверженности духовному развитию через формы творчества и искусства, через эклектичное восприятие разнородных религиозных учений, через создание творческих кластеров и т.д. Данное духовное развитие они трактуют не в терминах «религиозности», т.к. понятие «религиозность» крепко связано с включенностью в религиозную общность (как и в социологических исследованиях, что мы считаем терминологически неверным): *«религиозность — для меня — принадлежность к определенной конфессии...»*; и даже форма духовности проявляет себя вне явления НРД: *«язычество как таковое мне ближе в целом, чем множества культов и религий. Но для меня это не традиционное язычество... а скорее вера в природную мощь, вера в неопределенные силы, что таит в себе природное царство»* (молодой человек, 30 лет, СПб). На вопрос «разделяете ли Вы жизнь религиозную и жизнь повседневную, почему?» – студентка Алиса (20 лет, Омск-Москва) ответила так, что она разделяет, *«потому что светская жизнь для меня важнее, чем религиозная»*. А также, что по ее наблюдениям: *«большая часть молодежи атеисты. У каждого свой выбор»*.

В связи с этим перед исследователями встает ряд проблем: редуцированное толкование феномена новой религиозности в России, жесткая дихотомия традиционной религиозности и новой религиозности разводит два этих понятия, делая их взаимоисключающими и конфликтующими. При этом традиционную религиозность в «лице» мировых религий исследователи трактуют только позитивно, а наблюдаемые феномены новой религиозности – негативно. Тогда возникают вопросы: почему, если традиционные в религиозные институты – обеспечивают человека «базовыми психологическими и экзистенциальными потребностями», - мы наблюдаем в православных храмах незначительное число верующей молодежи, а часть российской молодежи вообще испытывает негативное отношение к деятельности религиозных институтов: *«в качестве социального явления к институту РПЦ отношусь – негативно, ...РПЦ не в упадке, а в глубоком кризисе, ибо там, где появляются рыночные отношения, торгашество, стремление к наживе всё остальное выжигается, словно ядом»* (молодой человек, 34 года, Москва). Возможно, ответ заключается в том, что феномен новой религиозности недооценен, и рассматривается исключительно как негативная форма инфантильного сознания и девиантного поведения молодых людей – так Г.С. Медникова говорит об «асоциальных аспектах новой религиозности», Д.Г. Курачев пишет о кришнаитах в России: *«очевидно, что данное движение...усугубляет социально-психологическую дезадаптацию и негативные изменения личности своих адептов»*.

Путаница в терминологической интерпретации новой религиозности, недостаток социологического материала, инерция сравнения новой религиозности и НРД приводит к



тому, что из-за поверхностно-редуцированного понимания религиозности и психологии молодежи, ее устремлений выстраивается кардинально неверная стратегия взаимодействия и работы с российской молодежью.



Празднично-обрядовая практика современных языческих объединений (на примере организации Дня Перуна)

Данная статья посвящена одной из сторон функционирования современных языческих групп, а именно обрядово-праздничной практике, на примере празднования дня Перуна. На основе нарративов языческих лидеров «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры», «Велесова Круга» и собранного автором полевого материала, реконструируются все этапы данного праздничного действия современных приверженцев доавраамической религиозности.

Впервые день Перуна был проведен «Союзом Славянских Общин Славянской Родной Веры» более двадцати лет назад (1994 год), на реке Калужке. На сегодняшний день численность прозелитов «родной веры» растет, соответственно увеличивается и количество участников праздника. Так в 2015 году восславить Перуна на «родноверческом» капище собралось уже более пятисот человек, а в последние несколько лет, согласно полевым исследованиям автора, эта цифра только увеличивалась.

Таким образом, следует обратить внимание на следующие особенности организации и проведения современного языческого праздника. Во-первых, обрядовая составляющая праздника проводится в соответствии с разработанными и апробированными современными язычниками правилами. Так, сам обряд состоит из нескольких этапов: предварительного освящения места; произнесения волхвами «славлений» богам; так называемого «зачина» (обряд в честь начала праздника); праздника; непосредственного обращения к богу, с принесением ему «требы» (жертвы); «обретения божественной силы», в том числе, через круговую передачу «братины» (сосуда с напитком), освящения оружия и оберегов; «тризны» - языческого погребального обряда, в честь павших воинов; проведения «ристалища» - воинских поединков; всеобщей, заключительной тризны.

Во-вторых, конструируемый и реконструируемый праздник включает две составляющие: «оратайскую» – земледельческую и «ратайскую» – воинскую. Таким образом, осознанно или нет, языческие лидеры XX-XXI веков соединили в практической составляющей Перунова дня, теоретические разработки исследовательского сообщества, ставящие целью определения функционала данного божества.

В-третьих, на сегодняшний день, в современных языческих группах, существуют разночтения в дате проведения праздника Перуна. Перенос празднования с устоявшихся еще в древности дат (в пользу даты – 20 июля высказался Б.А. Рыбаков, А.А. Коринфский), на выходные дни, безусловно, позволяет сделать праздник более массовым и удобным в проведении. Данный факт, подтверждает тезис исследователей феномена, об урбанистической природе современной версии славянского язычества. Вместе с тем, посредством переноса дат, происходит «отдаление» от заявляемой традиций, изменение празднично-обрядовой практики годового цикла. Такой перенос, на наш взгляд, является недопустимым для сторонников «родной веры», которые уже своим существованием должны демонстрировать тенденцию к сохранению автохтонности мировоззренческих установок.



Философские и теологические основания современного язычества

Проблема выстраивания собственной парадигмы в языческом сообществе возникла тогда же, когда и сам феномен современного язычества. Если первая волна неоязычников в России опиралась на фольклор и этнографию (Добровольский), то сейчас используется весь доступный литературный, философский и теологический материал, с применением междисциплинарных подходов. Так объектом исследования становятся русское искусство в период 1880 по 1930-е, в котором языческие мотивы были крайне сильны (Городецкий, Ремизов, Хлебников, Билибин, Пунин, Платонов и др.) и русская философия с середины 19-го века по настоящее время (Вяч.Иванов, Розанов, Мережковский, Леонтьев, Библихин, Головин, Дугин и др.). С Запада были позаимствованы не только классики традиционализма (Эвола, Генон, Кумарасвами, Элиаде и др.) и новые правые (Бенуа, Линкола, Фай и др.), но и междисциплинарные подходы, такие как структурализм (Леви-Стросс), постструктурализм (Вивейруш де Кастру, Кон, Бодрийяр), феноменология (Кулиану), а также осмысляются философы «Коллежа социологии» (Батай, Кайуа, Лейрис), международного сообщества «Эранос» и плеяда немецких мыслителей (от эпохи романтизма, до консервативных революционеров). Центральное положение в философской рецепции язычества занимает философия Мартина Хайдеггера, на основе которой уже существуют работы по неоязычеству (Клири, Нечкасов). Теология же выстраивается вокруг перечитывания и переосмысления христианского богословия, а именно её апофатически-пантеистической части (Ареопагит, Кузанский, Экхарт, Сузо и др), неоплатонизма и неопифогеризма (Плотин, Порфирий, Цельс, Прокл и др.), гетеродоксального христианства (т.е гностицизма) и анализу христианских ересей и сект, сквозь которые прорывались наиболее архаичные мотивы.



КС2. РЕЛИГИОЗНОЕ И СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Беличков Евгений Васильевич (МГУ)

«Дьявол – обезьяна Бога»: представления о Церкви и теология в сериале «Леденящие душу приключения Сабрины»

Религиозная тематика всегда была актуальной для культуры США. О социальном запросе на ее обсуждение свидетельствует успех многих недавних сериалов, в том числе и «Леденящих душу приключений Сабрины» (далее – «Сабрина»).

В «Сабрине» (на данный момент вышли два сезона) сюжет строится вокруг жизни тайного ведьмовского сообщества городка Гриндейл, объединенного в сатанинскую «Церковь ночи» (Church of Night). Эта церковь олицетворяет собой «типичную» христианскую религиозную организацию, во многом отзеркаливая структуру и обычаи традиционных христианских церквей. В этой церкви Сатана занимает условное место христианского Бога, у нее есть свои «нечистые таинства» (unholy sacraments), главное из которых – «темное крещение» (dark baptism), свои обряды и праздники и т.д. В «Церкви ночи» имеют место жесткая иерархия и сложная обрядовая структура.

Образ сатанинской церкви, имитирующей христианские религиозные объединения, позволяет авторам проговаривать вопросы, связанные с жизнью и деятельностью подобных объединений. Сериал ставит на обсуждение такие проблемы, как соотношение божественного (мистического) и человеческого, роль женского начала в церкви, проблему сакрального авторитета священства, вопрос ценности слепой либо рациональной веры. Будучи критиком традиций «Церкви ночи», Сабрина в какой-то момент начинает выступать в качестве ее святой, у нее открываются сверхъестественные способности. Этот ход позволяет создателям сериала поставить проблему отношения к святому со стороны иерархии.

Основой теологической стороны сюжета, как нам представляется, является средневековое учение о дьяволе как об «обезьяне Бога». Согласно этой идее, Сатана не обладает собственным творческим потенциалом и способен лишь извращать, пародировать божественное. Помимо того, что сама «Церковь ночи» выглядит «обезьяньей» пародией на христианские религиозные объединения, в роли «обезьяны Бога» выступает и сама Сабрина. По плану Люцифера, она становится Глашатаем ада (Herald of Hell). Чтобы подготовить приход власти Сатаны на земле, Глашатай должен осуществить святотатственные версии чудес Иисуса Христа: экзорцизм, воскрешение из мертвых, возвращение зрения слепому, сошествие в Ад. Финальная пародия — самоубийство, которое является дьявольской насмешкой над самопожертвованием «Назаретянина».

Таким образом, Сабрина становится классическим христианским Антихристом, то есть кощунственным двойником Христа, который, согласно Библии, должен выдавать себя за Иисуса, в том числе при помощи чудотворения (2 Фес. 2:4, 9). Более того, Сабрина оказывается сверхъестественно зачатой дочерью Люцифера, в чем просматривается святотатственная пародия на чудесное зачатие Иисуса.

Несмотря на то, что многие современные художественные нарративы склонны к профанированию ангельского и inferнального миров, авторы сериала про Сабрину в общем и целом достаточно бережно подошли к мистической стороне происходящего на экране и внимательно отнеслись к проработке теологических аспектов истории. Более того, несмотря на явно враждебное отношение к христианской религии, создатели «Сабрины» все равно создают сюжет, основываясь на христианской аксиологической и понятийной сетке. Это указывает на то, что современной постхристианской культуре, как когда-то культуре советской, не удастся полностью освободиться от инерции мышления в рамках чисто христианских категорий и образов.



Бигнова Марина Ринатовна (Лицей № 106 «Содружество», Уфа)

I like yours brains: зомби как переосмысление концепции выбора между добром и ... добром

Зомби-апокалипсис и просто зомби в последние 30 лет стали достаточно модной идеей, которая практически без религиозного подтекста стала полем для различного рода социальных (мысленных) экспериментов, характеризующих современную социальную действительность. Один из самых известных сериалов последних лет – «Ходячие мертвецы» – представляет, на первый взгляд, безрелигиозную модель развития событий, где виновником апокалипсиса назначен неизвестный вирус. Между тем, социальные роли распределяются в сериале в соответствии с нравственностью героев и тот, кто изначально готов к большей жертвенности получает больше вознаграждение. Сложно сказать, виновато ли в таком положении вещей пресвитерианское воспитание части команды шоураннеров или же воспроизведение чисто биологической стратегии бескорыстной помощи, но в первых трех сезонах «выживаемость» героев зависит от их иерархии ценностей.

Другой пример последних 5 лет – Сериал «Я, зомби» так же демонстрирует чисто биологическую модель заражения, но нельзя не отметить, что в оригинальном произведении (комиксах) связь между главной героиней и мертвыми носила мистический характер. Способность воспринимать воспоминания и черты характера тех, чей мозг был употреблен в пищу в сериале провиденциальна, даже ее применение в принципе отвечает требованиям сакральности: посмертное воздание и упокоение умерших осуществляется за счет жертвоприношения (съеденного мозга) и Лив, как языческое божество, фактически живет за счет этих жертв. Продляя свою жизнь, как боги скандинавских и греческих мифов за счет жертв, которые приносятся в буквальном смысле, она переосмысливает свое существование как служение этим жертвам и именно это служение позволяет ей сохранять свою целостность, свое «я».

Нравственный выбор, который совершают герои обоих шоу – это выбор между добром и добром. Но, если в первом случае, сценарные условия таковы, что этот выбор носит готтентотский оттенок, то Роб Томас позволяет протагонистам выбирать доброе решение как единственный правильный вариант и здесь явно прослеживается ориентация на провиденциалистскую модель истории.

В целом модель социального взаимодействия «свой-чужой» характерна для обоих шоу. Но, несмотря на серьезность и правдоподобие (насколько можно говорить о правдоподобии в сериале про зомби апокалипсис) в «Ходячих мертвецах» эта модель реализуется только одним способом – как выбор разделить ли ценности группы или умереть, вне зависимости от того какой характер носят эти ценности. В «Я, зомби» модель идентичности решена иначе: первый сезон посвящен поискам идентичности героини, которая оказывается в положении мигранта в социально и культурно чуждом обществе, вынуждена скрывать свою идентичность, поскольку уверена, что она приведет к ее уничтожению. Второй сезон – это формирование модели поведения малых социальных групп, третий – рост этих групп, формирование внутренней иерархии, четвертый – возникновение конфликтной ситуации между двумя сообществами с разными ценностными стратегиями и пятый – разрешение конфликта извне. Фактически – это рассказ о формировании религиозной общности и ее адаптации в обществе. И многосторонность этого процесса, вовлечение в конфликтную ситуацию множества игроков создает объемную модель, позволяющую сформировать у зрителей представление о специфике социальных процессов в игровой форме. Особую прелесть повествованию придает зомби-церковь, явно сочетающая черты неопротестанских харизматических доктрин и карго-культа.

Таким образом, несмотря на отсутствие явно заявленной мистической составляющей, оба сериала тесно связаны с христианской культурой, но, если в первом



случае, смерть становится самодовлеющей и торжествующей приметой бытия, то второе шоу – торжество жизни, хотя его главные герои живут за счет смерти и они живы, пока осознают свой долг перед теми, кто стал их пищей.



Костылев Павел Николаевич (МГУ)

«Возвращение человеческого» или «преодоление человеческого»: две стратегии романтизации сверхъестественного в современной массовой культуре

Исследовательская гипотеза доклада – модель классификации нарративов о сверхъестественных существах в современной массовой культуре. Согласно гипотезе, для массовой культуры неинтересны статические образы сверхъестественных существ: они (вампиры, зомби, оборотни, но также супергерои, в ряде случаев – маги или представители нечеловеческих рас) либо находятся в динамической ситуации постепенного возвращения в модус «человеческого», либо наоборот преодолевают «человеческое» на пути к новым онтологическим статусам. Оба типа нарративов оказываются системно ценностно нагруженными для читателя / зрителя. В рамках доклада модель будет протестирована на ряде наиболее содержательно отвечающих теме произведений современной массовой культуры.



КСЗ. ДОСТОЕВСКИЙ И ПРАВОСЛАВИЕ¹

Бердникова Александра Юрьевна (Институт философии РАН)

**Религиозность Ф.М. Достоевского» и социальная утопия кружка
М.В. Петрашевского (по материалам биографических исследований
А.С. Глинки (Волжского))**

В докладе будут озвучены основные моменты становления религиозных взглядов и принципов Ф.М. Достоевского периода его увлечения идеями кружка М.В. Буташевича-Петрашевского (1846-1849). В качестве основы анализа этого периода жизни и деятельности Достоевского будут представлены материалы наиболее полной и неизданной на данный момент его биографии под авторством философа и литературного критика начала XX в. А.С. Глинки (псевдоним – Волжский; 1878-1940). Интерпретация становления религиозных взглядов Достоевского именно в данный период интересна, поскольку события, связанные с «делом Петрашевского» являлись, с одной стороны, ключевым, поворотным моментом в личной биографии писателя; с другой же – о них осталось очень мало достоверных источников (к примеру, как указывает Волжский, личных писем Достоевского, относящихся к данному периоду, не осталось совсем). Подробное освещение, оценка и интерпретация участия Достоевского в кружковой деятельности 40-х гг. XIX в. является одним из немаловажных аспектов как для целостной реконструкции его собственной творческой биографии, так и для литературного и философского контекста русской действительности тех лет в целом.

Доклад выполнен при поддержке РФФИ (проект № 18-011-90007).

¹ мероприятие в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 18-011-90007.



Марија Ефтимиевич Михайлович (Институт сербской культуры, Сербия)

Православное мировоззрение Ф.М. Достоевского в работах сербских исследователей в начале XXI века

Знакомство, переводы и изучение творчества Достоевского в свете истории восприятия его опуса сербской критикой не являлось единовременным процессом. В течение XIX и начала XX века сербы проживали на территории разных государств (Турции, Австро-Венгрии, Сербии и Черногории). Отношения этих стран с Россией носили противоречивый характер, поэтому уровень знакомства с русской культурой был неоднородным. Социально-исторические обстоятельства в значительной степени определили (и до сих пор определяют) проникновение русской литературы в сербскую культуру, что можем сказать и о творческом опусе Ф. М. Достоевского.

Существует мнение, а также утверждение многих исследователей (среди которых, безусловно, следует отметить докторскую диссертацию Милосава Бабовича "Достоевский у сербов" (1958)), что читающая аудитория Сербии познакомилась с творчеством этого великого писателя относительно поздно. Тем не менее, первое упоминание о Достоевском датируется 1847 годом, а первые переводы отрывков из романов («Преступление и наказание», «Записки из Мертвого дома» и «Дневник писателя») относятся к середине 80-х годов XIX века, в то время как избранные произведения Ф. М. Достоевского появились на сербском языке только в 1933 году.

Относительно рецепции творчества Достоевского в сербской литературной критике можем констатировать, что этот процесс двигался в двух направлениях: некоторые исследователи и критики занимались интерпретацией писательской деятельности Ф. М. Достоевского, другие осуществляли исследование творчества Достоевского в свете русской религиозно-философской мысли. На второе направление исследования особенно повлияла русская эмиграция 1920-х годов. Таким образом, помимо последователей реализма (для которых Достоевский является зеркалом русской души и целокупной эпохи русской жизни) и сторонников сюрреализма (которые говорили о наличии иррационализма в трудах писателя), сербские исследователи выделяют и третью идею (подтвержденную в конце XX и начале XXI века) о существовании ортодоксального мировоззрения в произведениях этого «пророка православного реализма», как называл его Юстин Попович. В частности, первое верное, истинное и ясное восприятие творчества М. Достоевского находим не в исследованиях сербских критиков, а в трудах священников, писателей и великих умов, которые находились в процессе исканий литературного слова для слова Божьего, для Логоса, которым сотворен мир: в работах святого епископа Николая Велимировича (1912), Исидоры Секулич (1922), Момчила Настасиевича (1931), Елэ Спиридонович Савич (1931), и особенно в работе Бранка Лазаревича „Пролегомена“ (1925), которая рассматривает творчество Достоевского как предчувствие, пророчество и ясновидение Бога, "его источник содержится в Боге"; вплоть до современных исследователей творчества Достоевского в начале XXI века, которые вновь возвращаются к христианскому измерению его творчества. Все они подтверждают одну идею, сознательно и тенденциозно игнорируемую в годы коммунистического режима, что православие является ключом к раскрытию смысла творчества Ф. М. Достоевского, так как он предоставил основные ответы на вопросы, стоящие перед современным человеком посредством православия, успешно внедрив его в мир своих произведений.

Литературная критика на русском языке о творческой деятельности этого величайшего писателя поступательно развивалась и совершенствовалась во времени, но относительно исследований на сербском языке можно сказать как о свершившемся своеобразном пробуждении, о чем свидетельствуют многочисленные монографии и сборники, появившиеся за последние двадцать лет и посвященные православному восприятию мира Ф. М. Достоевского и являющиеся предметом нашего последующего анализа.



Ченцова Дарья Александровна (ПСТГУ)

**Ф.М. Достоевский: жизнь, творчество, проповедь... (религиозные
искания Достоевского сквозь призму философской рефлексии
А.С. Глинки (Волжского))**

Александр Сергеевич Глинка (псевд. Волжский) – современник таких персоналий русской мысли как Н.А. Бердяев и С.Л. Франк. Глинка – корреспондент С.Н. Булгакова, М.А. Новоселова, П.А. Флоренского, В.В. Розанова – известен как литературный критик, собиратель творчества Г. Успенского, а также как автор целого ряда очерков и статей по русской литературе (напр., серии статей, объединенных и вышедших в виде сборника «Из мира литературных исканий» в 1906 г.). В литературно-критической и философской среде своего времени Глинка получает прозвище «волжского идеалиста». И действительно, значительная часть корпуса статей, вышедших из-под его пера, посвящена не просто осмыслению литературы, но подразумевает в себе глубокую философскую рефлексию (в том числе, относительно религиозно-философских мотивов тех или иных литературных произведений). Одной из наиболее значительных фигур в литературе для Глинки является Ф.М. Достоевский. Глинка одним из первых авторов берется за написание полной биографии Достоевского, возлагая на себя сложную задачу систематизации и литературной обработки разнородных материалов, посвященных жизни и творчеству писателя. Глинку интересует развитие литературного дарования Достоевского, в первую очередь, в связи с религиозным мировоззрением писателя. Настоящий доклад ставит своей целью проследить путь философской рефлексии А.С. Глинки (Волжского) относительно религиозно-мировоззренческих установок Ф.М. Достоевского и их отражения в тех или иных произведениях.

Доклад выполнен при поддержке РФФИ (проект № 18-011-90007).