

Русское религиозное общество  
и кафедра религиоведения  
Казанского (Приволжского) федерального университета,  
при участии Проектного офиса стратегических инициатив  
Казанского инновационного университета имени В. Г. Тимирязова,  
при поддержке  
кафедры философии и религиоведения  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,

**IV Конгресс  
Русского религиозного общества  
«КТО ЗНАЕТ ОДНУ, НЕ ЗНАЕТ НИ ОДНОЙ»:  
СРАВНИТЕЛЬНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ  
ПОЛТОРА ВЕКА СПУСТЯ**

# ТЕЗИСЫ



**Казань  
16-17 апреля  
2021**

[rro.org.ru/congress2021](http://rro.org.ru/congress2021)





## Оглавление

### Секции

|   |           |
|---|-----------|
| <b>С1. Сравнительный метод в истории религиоведения .....</b>   | <b>5</b>  |
| Кузьмина Е.В. Концептуализация «периферийного» в теологии и религиоведении .....  | 5         |
| Тарасов С.А. Размышления о месте семинаров Эранос в интеллектуальной истории первой половины 20в.....   | 7         |
| Лещинский А.Н. К методологии изучения и классификации религий (по трудам профессора-протоиерея А.В.Смирнова) .....  | 8         |
| <b>С2. История религии .....</b>  | <b>10</b> |
| Сгоннова А.Ю. Два лика Царя: амбивалетность монархии в раннем иудаизме .....  | 10        |
| Бессчетнова Е.В. Переписка папы римского Льва XIII и российского императора Александра III: положение католической церкви в России.....                                       | 11        |
| Барашков В.В. «Станция искусств» церкви св. Петра в Кёльне как пример диалога католической церкви с современным искусством .....  | 12        |
| Гурская Ю.А. Орден оранжистов как фактор формирования религиозной напряженности в Северной Ирландии .....   | 13        |
| Гунский А.Ю. «Выборка разных записей по Чистой Земле» (дзёдо монруйдзю-сё) как источник для изучения религиозно-философского учения Синрана .....                             | 14        |
| Коршикова Е.А. Цели и аудитория епископа Мартина Брагского в Свевском королевстве .....   | 15        |
| Егорова Д.М. Священный топос ненцев.....  | 16        |
| Кульпинов С.С. К проблеме развития форм церковного управления в обновленческом расколе (на примере Иркутской епархии и Восточно-Сибирской митрополии в 1922 - 1934 гг.) ..... | 17        |
| Петров И.В. Жизнь православных приходов на временно оккупированной территории РСФСР в 1941-1944гг.: реакция местного населения .....  | 19        |
| До Егито Т.М. Практика празднования христианских праздников в советских селах (20-40 гг. XX в.) .....   | 20        |
| <b>С3. Ислам в сравнительной перспективе.....</b>   | <b>21</b> |
| Овчинников А.В. Болгар – центр татарского ислама («историческая» составляющая конструирования иеротопии).....   | 21        |
| Клячина Т.В. Трансформация религиозной идентичности арабов – мусульман, проживающих в Республике Татарстан.....   | 22        |
| Абдуллаев М.Х. Islamic Studies в США в контексте изучения суфизма: академические традиции и методология.....  | 23        |
| Соколов О.А. Роль Крестовых походов в истории: взгляды мусульманских реформаторов XIX – начала XX вв.....   | 24        |
| <b>С4. Ислам и мусульмане в трансформирующемся мире .....</b>   | <b>25</b> |
| Сулейманов Р.Р. Движение «Саф Ислам» в СССР и в постсоветской России: идеология, деятельность, персоналии .....   | 25        |
| Панков И.А. Суфизм после СССР: этапы развития и типология групп.....  | 26        |
| Гарипов Н.К. Кадимизм у татар: восприятие дореволюционного исламского консерватизма в постсоветский период.....   | 27        |
| Иванов В.В. Традиционный ислам в понимании татарского богослова Валиуллы Якупова .....  | 28        |
| <b>С5. История религиоведения .....</b>   | <b>29</b> |
| Колмакова М.В. Дарственные надписи на книгах из личных библиотек А.И. Клибанова и Л.Н. Митрохина.....   | 29        |
| Антонов К.М. Рецепция идей М. Мюллера в истории отечественного религиоведения .....   | 30        |
| <b>С6. Психология религии в сравнительном религиоведении.....</b>   | <b>32</b> |
| Сергиенко Р.А. Перспективы применения моделей культурной эволюции в исследовании религиозности.....   | 32        |
| Буланова И.С. Противоречия религиозной нормативности как индикаторы религиозной индоктринации .....   | 33        |
| Орёл Е.В. Процесс индивидуации и религиозное сознание (к интерпретации глубинной психологии К.Г. Юнга).....   | 34        |

|   |           |
|---|-----------|
| Абитов И.Р., Афанасьев П.Н. Различные подходы к психологическому исследованию суеверности.....  | 35        |
| <b>С7. Религия в современном мире.....</b>  | <b>36</b> |
| Грива О.А. Образ Софии – Премудрости Божией в отражении новых религиозных учений.....   | 36        |
| Бигнова М.Р. Этноконфессиональный культ в интернет-пространстве: аксиология и онтология в картине мира.....                           | 38        |
| Сулейманов Р.Р. Бахаи в Татарстане: новое религиозное движение в исламе в поликонфессиональном регионе .....                          | 40        |
| Ковалев В.С. Распространение зороастризма в современном мире: основные проблемы и тенденции.....                                      | 41        |
| Толмачёв А.В. Православный герой И.Т. Беляев в современной живой мифологии индейских племен гуарани и мака в Парагвае .....           | 42        |
| Горюнов А.П. «АллатРа»: от псевдонаучной концепции к религиозной трансформации.....   | 43        |
| <b>С8. Слабость Бога в русской религиозной мысли и современной постмодерной теологии 44</b>   | <b>44</b> |
| Ячменик В.А. «Слабая» мысль в экклезиологии новомучеников 1920-1930 гг. ....  | 44        |
| Резых Т.Н. «Бог устал от своего творения»: Франк о всемогуществе Бога .....   | 45        |
| Аляев Г.Е. «Бог – в душе, а дьявол – в мире». С.Л. Франк о «скорбном неверии» и парадоксальности благой вести.....                    | 46        |
| Смирнов А.Е., Швец И.В. Идея «слабого Бога» и логика дополнительности в творчестве В. Шарова .....                                    | 48        |
| Селезнев М. Г. Социальная природа теологической образности: «слабость Бога» и «не-тоталитарное христианство».....                     | 50        |
| Коначева С.А. Онтологические основания слабой теологии .....  | 51        |
| Ваганова Н.А. «Софиология смерти» о. Сергия Булгакова и концепция «Смерти Бога» Томаса Альтицера.....                                 | 52        |
| Кольцов А.В. «Слабая» экклезиология и вопрос уникальности богословского языка.....  | 53        |
| Соловьев А.П., Бог нуждается в обосновании: доказательства бытия Божия в казанской духовно-академической философии.....               | 59        |
| Скурихин Д.С. «Священная анархия» Царства Божия в теологии Джона Капуто .....   | 56        |
| <b>С9. Социология религии.....</b>  | <b>57</b> |
| Воронцова Е.В. Полевое изучение внехрамовых сообществ Тамбовской области .....  | 57        |
| Фурманова А.Я. Влияние религиозности на ценности лидеров и выбор лидерских стилей .....   | 58        |
| Ларюшкин Г.С. Анализ религиозного опыта через теорию фреймов И. Гофмана .....   | 59        |
| Пронина Т.С. Миграция в современной России и исламский фактор: путь к новой социальной реальности.....                                | 60        |
| <b>С10. Философия религии.....</b>  | <b>69</b> |
| Кольцов А.В. Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология (на материале геттингенских лекций А. Райнаха).....           | 69        |
| Базлев М.М. О контексте формирования концепции синтеза науки и религии Пьера Тейяра де Шардена .....                                  | 63        |
| Усачев А.В. Религия и разум в религиозном дискурсе Л. Шестова .....   | 64        |
| Гришина Е.В. «Этика Фихте» в свете идеал-реалистического мировоззрения: философско-религиозный аспект .....                           | 66        |
| Миассарова Э.Р. Описание механизма трансценденции религиозного опыта с точки зрения экзистенциально-гуманистического направления..... | 670       |
| <b>С11. Теология.....</b>   | <b>69</b> |
| Никифорова А.С. Богословская эстетика Джона Пантелеймона Мануссакиса в контексте современных визуальных исследований .....            | 69        |
| Пылаев М.А. Образ Лютера в протестантской теологии XIX-XX веков .....   | 71        |
| Шишков А.В. Проект тёмной экклезиологии как основа для деколонизации церковной мысли .....  | 72        |
| Шмалий В.В. Этическая проблематика во Всемирном совете церквей .....  | 73        |
| <b>КС1. Интернет как пространство трансформации религиозности.....</b>  | <b>76</b> |
| Коваленко В.Д. Медиатизация общественных практик современного православного фундаментализма .....                                     | 76        |

|   |           |
|---|-----------|
| Кольба Я.И. Суфийский орден Инайяття как новое направление мистики в эпоху глобализации .....                 | 78        |
| Фазлеева Р.Р. Восприятие идеологии «нового атеизма» в российском сегменте сети Интернет .....                 | 79        |
| <b>КС2. Работать религиоведом .....</b>   | <b>81</b> |
| Бигнова М.Р. Популяризация религиоведения: каприз или необходимость .....                                     | 81        |
| Костылев П.Н. Религиография vs религиология: как возможно практически ориентированное религиоведение .....    | 82        |
| Ченцова Д.А. Студенческая практика религиоведов: идеалы и реалии .....  | 83        |
| <b>КС3. Гендерное измерение религии .....</b>   | <b>84</b> |
| Галиева Г.И. Многоженство как одна из форм брака: по материалам социологических исследований .....            | 84        |
| Биктимирова А.В. Проблематика феминистической концепции исламской теологии .....                              | 85        |
| Гибадуллина М.Р., Кусанова Д.С. Религиозный онлайн-активизм на примере мусульманок Республики Татарстан ..... | 86        |
| <b>КС4. Современное язычество в сравнительном религиоведении</b>  |           |
| Скачкова Е.Ю. Семиотика русской народной одежды как религиоведческий источник .....                           | 87        |



## С1. Сравнительный метод в истории религиоведения



*Кузьмина Елена Викторовна  
к.и.н., доцент кафедры теологии, философии и культурологии  
ОмГУ им Ф.М. Достоевского (Омск)  
elena\_kuz\_omsk@mail.ru*

### **Концептуализация «периферийного» в теологии и религиоведении**

В одном из последних учебников по религиоведению под редакцией А.Ю. Рахманина мы встречаемся со словосочетанием периферийные формы религии. (Религиоведение, 2016). Авторы рассуждают об изменении самой религиозности, что привело к расширению предметного поля религиоведения. Таким образом, периферийные формы религий противопоставляются «классическим» религиям и включают повседневность, а также «околорелигиозные» явления.

С географической точки зрения периферия – это то, что удалено от центра. В античной культуре на «окаринах» поселялись различные «периферийные» существа, с которыми боролись культурные герои. В дальнейшем это – место встречи востока и запада, появление синтетических «новых» культов, а также т.н. сект. Христианство возникает для античной культуры в форме секты. Ислам тоже «выплескивается» с периферии ойкумены. Великие географические открытия поставили Европу в центр цивилизованного мира, но при этом и открыли «каналы» воздействия иных культур. Изменение карты мира в результате войн XX века и процессы глобализации существенно переформатировали дихотомию центра и периферии. Можно сказать, она была «снята»...

Возможно и психологическое звучание периферии – тогда речь пойдет о периферии религиозного сознания. На периферию «смешаются» феномены пограничного состояния сознания, которые имеют способность «вернуться в фокус».

Одним из первых периферию в религии фиксирует папа Римский Франциск в дискурсе глобализации в качестве альтернативы асимметрии либеральной версии глобализации. По его мысли, концепт периферии является метафорой «социальной маргинальности». Глобальные угрозы включают в себя: информационные и коммуникативные технологии, политические и институциональные интеграции, культурные паттерны, транснациональные феномены и организации. И «периферия» может выступить в качестве «могущественного» риторического инструмента в решении этих вопросов.

Его методологическое «ноу-хау» заключается в предложении «смотреть» на религиозные процессы не с позиции центра, а из «угла» периферии. Ссылаясь на такие авторитеты, как Хосе Казанова и Питер Бергер, папа говорит о «возвращении», «мести», «возрождении» религии, как недостающего измерения государственного управления, главного борца в продолжающейся «битве за идентичность». Он полагает, что можно выделять т.н. «экзистенциальные периферии». Это – своего рода «локальные» версии в понимании таких религиозных тем как, спасение, освобождение, грех, несправедливость, религиозный индифферентизм и др.

Таким образом, периферия в религиозных отношениях получает свое теоретическое оформление в ситуации антиглобалистских поисков. Религии встречаются друг с другом, с иными сферами человеческой жизни. Эти встречи создают «наполнение» концепта периферии: трансформации межрелигиозного, религиозно-политического, религиозно-экономического, религиозно-культурного и др.

Отправной точкой в концептуализации «периферийных религий» является теологический концепт «язычество». Именно он в ситуации религиозного эксклюзивизма дает первые характеристики периферии («кривое зеркало» истинной религии, естественность происхождения, не-теистические положения о боге, мире и человеке, национальный характер).

Центральной моделью для концептуализации становится «секта». Нейтральное звучание секты – как школы, способа мысли, традиции – через средневековое католическое влияние получает в русском богословии свои негативные характеристики (отделившиеся от ортодоксии, но не получивших официальное осуждение в форме ереси учения). В таком виде «секта» и «сектантство» начинают работать в советской науке. Начиная как риторический инструмент в борьбе с любой религией, во второй половине XX века «секта» встречается с «научным

атеизмом». Во многом вслед за концептом Вебера-Трёлча советское сектоведение стремится объяснить и измерить современные религиозные процессы.

Слом советской идеологии помещает сектоведение в ситуацию религиозного плюрализма (И.Г. Каргина). Российские исследователи начинают работать с концептами «нетрадиционной религиозности» и «новых религиозных движений».

Концептуализация «периферийного» в религиозных процессах также может включать в себя такие феномены, как «особенная, специфическая» (resular) и/или «личная религия».

*Ключевые слова: периферия, сравнительный метод, моделирование, язычество, секта.*

### **Размышления о месте семинаров Эранос в интеллектуальной истории первой половины 20в.**

В эссе «Наука как призвание и профессия» Макс Вебер использует словосочетание «интеллектуалистская романтика иррационального» в отношении интеллектуалов, стремящихся к освобождению от научного рационализма ради обретения опыта божественного. Для него «интеллектуальный иррационализм», это парадокс, вещь, отменяющая саму себя. И тем не менее, семинары Эранос заняли в интеллектуальной истории первой половины 20в. равновесное положение на черте разделяющей домены научной рациональности и религиозного энтузиазма. С одной стороны, в исследовательской литературе можно встретить мнение, что участники семинаров изобретают собственный тип религиозности. С другой стороны, от лица теософов в адрес семинаров звучали обвинения в том, что кафедру захватили немецкие профессора, подменив истинную духовность своей академической философией. Две столь разных оценки указывают на то, что семинары Эранос были одновременно учёным собранием и эзотерическим салоном.

В докладе мы характеризуем семинары Эранос как предприятие по переводу с языка религиозного мифа на язык академической гуманитарной науки. Сохраняя глубокую включенность в оба дискурса, участникам удавалось установить между ними отношения аналогии. На стыке эзотеризма и университетской учености лавируют концепции «нового гуманизма» Мирчи Элиаде, «мира воображения» Анри Корбена, проект аналитической психологии Карла Г. Юнга и т.д. Будет затронута проблема т.н. «теологической диверсии в религиоведении», и вытекающие из неё вопросы демаркации. Это в свою очередь приведёт нас к методологической проблеме «редукционизм – религионистика», где спикеры Эранос занимают правый спектр (религионизм/мистоцентризм).

Далее в докладе будут разобраны генеалогические связи семинаров Эранос с другими институтами, такими как Теософское общество, школа интегрального традиционализма, круг Штефана Георге; и научными направлениями: христианская теология, феноменология религии, философская герменевтика. Коротко будет затронут вопрос о проблеме эзотерического фашизма и исторической ситуации «триумфа мифа над разумом» (термин О. Пленкова). В завершение доклада, будет предложено мнение, что наследие семинаров Эранос актуально, в силу синонимичности современной культурной (/окультурной) ситуации, и разнообразным постсекулярным процессам.

#### Литература:

1. Nakl H. T. (2014) Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century. New York: Routledge.
2. Hanegraaff W. J. (1995) Empirical Method in the Study of Esotericism. // Method & Theory in the Study of Religion. Volume 7/2: 99-129
3. Hanegraaff W. J. (2012) Esoterism and the academy: Rejected Knowledge in Western Culture. UK. Cambridge University Press.
4. Wasserstrom S. M. (1999) Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. New Jersey: Princeton University Press.
5. Носачев П.Г. (2015) Отреченное знание. М.: Издательство ПСТГУ.

*Ключевые слова: эзотеризм, Эранос, мистоцентризм, религионистика, интеллектуальная история, сравнительное религиоведение, маргинальная религиозность.*

### **К методологии изучения и классификации религий (по трудам профессора-протоиерея А.В.Смирнова)**

В современной России знакомство с трудами Александра Васильевича Смирнова (1857-1933) – богослова, исследователя истории религий, трудившегося в Казанской духовной академии, Казанском Императорском университете и в учебных заведениях Санкт-Петербурга, церковно- общественного деятеля началось лишь в 2007 г. Тогда в одном из из московских издательств был опубликован его «Курс истории религий». Впервые же книга вышла в свет за 100 лет до этого в Казани в 1908 г. и не переиздавалась. на рубеже XIX-XX веков, когда наше отечественное религиоведение получило новый импульс в своём развитии, когда появилась необходимость разрабатывать вузовские предметы «Религиоведение» и «История и теория религии», вспомнили отечественных исследователей, которые внесли ощутимый вклад в изучение истории религии и её преподавание. Достойное место в ряду таких исследователей занимает и профессор из Казани А. В. Смирнов. Во-первых, его труды имели и ныне имеют большое значение в составлении учебных курсов по различным религиоведческим направлениям. Во-вторых, имеет актуальное научное значение отношение Смирнова к истории религии как к науке и его обращение к классификации религиозных разделений.

Обращение к трудам Смирнова оказалось чрезвычайно необходимым. К указанному времени в России появилось большое число нетрадиционных религий и новых религиозных движений. Встала проблема изучения всего этого многообразия, которая и поныне остается актуальной. Без типолого-классификационной работы невозможно постичь и их происхождение, и вероучительные особенности и религиозную практику. В-третьих, знание типолого-классификационных особенностей религий помогает проведению межрелигиозных и межцерковных диалогов, одной из целей которых является предотвращение конфликтов, возникающих на религиозной почве.

Изложению истории религий А.В.Смирнов предпослал теоретико- методологическую часть, в которой отдельный параграф посвятил классификации религий. В самом его начале он отмечает, насколько трудна типолого-классификационная работа: «Если принять, – отмечает автор, – во внимание значительное и не поддающееся более или менее точному подсчету число разнообразных религий, исповедовавшихся и донныне исповедуемых разными народами и племенами, то не трудно будет понять, как трудно разобраться в этом дремучем лесу».

К тому времени уже много появилось классификаций религий. Наиболее выдающиеся приводит в своём труде А. В. Смирнов. Причём, не просто даёт их описание, но анализируя, выявляет их положительные стороны и недостатки. Обращает внимание на те принципы, на основе которых строились анализируемые классификации: этнографический, деления религий по способу их происхождения, на монотеистические и политеистические, морфологический принцип.

Отдельно следует прокомментировать отношение Смирнова ещё к двум принципам.

Долгое время существовало деление религий на истинные и ложные. Следует отметить, что оно решительно сдерживало исследование религии с научных позиций. В европейской среде первенствующей религией считалось христианство как религия истинная. Превалировала нетерпимость ко всем нехристианским религиям. К примеру, язычество относили к самому грубому суеверию и к нечто недостойному для изучения. Профессор-протоиерей соглашается с тем, что такое деление имеет глубокое значение для людей искренней веры, для которых оно является самым естественным. «Но, – по убеждению о. Александра, – научное беспристрастие требует, чтобы ученый исследователь занимал совершенно объективное положение по отношению ко всем формам религии». Для человека науки, далее пишет Смирнов, ссылаясь на классика мирового религиоведения (К. Тиле) «все религиозные формы суть просто лишь объекты исследования, различные языки, в которых выражается религиозный дух, пути и средства, которые дают ему возможность дойти до познания самой религии, стоящей выше всех этих форм». И далее, объясняя такое отношение учёного к религиям пишет, что вовсе это не есть выражение религиозного скептицизма, отсутствие собственных твердых и серьезных



религиозных убеждений. «Можно оставаться глубоко религиозным человеком и в тоже время относиться с полным научным спокойствием и беспристрастием к другим формам религиозной веры. От такого беспристрастия религиозная истина может только выиграть в своей ясности, глубине и очевидности» – заключает, преодолевая свою конфессиональную принадлежность, православный богослов.

Наконец, одной из самых удачных классификаций, по мнению Смирнова, может быть признана та, которая была составлена немецким учёным Иоганном Себастьяном Дреем, который предложил деление религий на национальные и всемирные. Смирнов дополнил классификацию Дрея и разделил религии на племенные, национальные и мировые. Знакомясь с отечественными современными исследованиями, учебниками и учебными пособиями, можно заметить, что они строятся именно на классификации религий, которую можно назвать «Дрея – Смирнова».

*Ключевые слова: история религиоведения; казанская духовная академия; Казанский императорский университет; история религий; принципы классификации религий.*

## **С2. История религии**



*Сгоннова Александра Юрьевна  
аспирант Богословского факультета ПСТГУ (Москва)  
aleksandrasgonnova@gmail.com*

### **Два лика Царя: амбивалентность монархии в раннем иудаизме\***

В библейском иудаизме царь воспринимается, с одной стороны, как божественно установленный институт, с другой – как некая уступка Бога людям, влекущая за собой тяжкие последствия.

Исторические книги Библии представляют Давида и раннюю историю Саула как праведный тип царя, его особенностью является праведный суд, забота о слабых (образ Пастыря), Боговодительство. Его образ транслируется впоследствии в пророческой литературе, постепенно отдаляясь от первооригинала.

В литературе второго Храма образ Давида приобретает эсхатологические черты, соединяясь с образом Мелхиседека, Еноха. Царские характеристики, обращаемые к образу Давида, переносятся на идеального царя, который правит Небесным Иерусалимом будущего века.

Образ Саула в поздней редакции, а впоследствии и царей Израиля, становится прототипом нечестивого царя. Их образность отражает царя-карателя, несущего возмездие за отступление богоизбранного народа от Закона, царя-судии, судящего народ за прегрешения.

В пророческой литературе этот образ применяется как к царям Израиля и Иудеи, так и к царям других (зачастую) негативно настроенных к евреям народов: вавилонян, египтян и т.д.

В раннем иудаизме образ нечестивого царя встречается в кумранской литературе, осуждающей режим Хасмонеев и существующую храмовую практику. Рядом с ним соседствует апокалиптическая фигура Князя Тьмы из «Свитка Войны» и предводитель киттиев, появляющийся в этой литературе, а также образ земного владыки, который ведет евреев, оказавшихся вне кумранской общины, к гибели физической и духовной.

Можно высказать предположение, что образ, изначально существовавший как один (в случае Саула) или нескольких (цари Израиля), претерпел качественное переосмысление и переоценку. В частности, образ праведного царя в поздней литературе почти полностью относится к образу идеального (небесного) правителя, в то время как образ несправедного царя – к монарху данной эпохи.

*Ключевые слова: ранний иудаизм, иудаика, царь, институты власти, царь, семиотика, Древний Израиль, Кумран, Иосиф Флавий, Хасмонеи, Иродиады, Давид.*

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке проекта РФФИ № 20-311-90023 Аспиранты «Религиозное значение идеи царской власти в иудаизме эпохи Второго Храма».

### **Переписка папы римского Льва XIII и российского императора Александра III: положение католической церкви в России**

Для Российской империи католический вопрос был одним из важных внутренних вопросов. Это была проблема выстраивания отношений со своими западными окраинами, прежде всего с Польшей, в которой католическое духовенство являлось движущей силой борьбы за политическую независимость. В этом контексте правительство Российской империи во второй половине XIX в. рассматривало поддержание диалога со Святым Престолом как способ сохранения стабильности на западных окраинах империи. Для Александра III это был символический акт, иллюстрирующий курс России на демонстрацию преемственности христианским императорам Восточной Римской империи. Это должно было подчеркнуть особое положение и роль России в Европе. Образ России как христианской империи, ее курс на охранение традиционных ценностей был противопоставлен образу либеральной Западной Европы, которую захватили революционные настроения. Уникальным историческим источником по внешней политике Ватикана на Востоке Европы во второй половине XIX в. и ватикано-российским отношениям и положению католической Церкви в России является переписка папы Льва XIII и российского императора Александра III. Начиная с 1881 г. по 1894 г. папа Лев XIII направил около десяти официальных обращений и на каждое получил официальный ответ императора.

*Ключевые слова: Святой престол, католики в России, церковь, государство, католический вопрос, секуляризация.*

### **«Станция искусств» церкви св. Петра в Кёльне как пример диалога католической церкви с современным искусством**

Диалог католической церкви с современным искусством проходит как на уровне официальной позиции Ватикана, так и на уровне конкретного прихода. Католический священник, член ордена иезуитов Фридрих Меннекес, возглавлявший в 1987-2008 гг. приход церкви св. Петра в Кёльне, создал при ней «станцию искусств». За это время им было проведено несколько десятков выставок, имевших большой резонанс как в Германии, так и за ее пределами. В одной из своих книг Ф. Меннекес так формулирует основные принципы новых отношений церкви с современным искусством: 1) история христианской иконографии как иллюстрации веры завершилась; 2) только пустое пространство может дать произведению искусства шанс воздействовать на пространство; 3) смысл нового искусства заключается в атмосферном наполнении сакрального пространства; 4) новые произведения искусства следует включать в пространство церкви только на ограниченный срок; 5) каждое новое произведение нуждается в посредничестве критического разъяснения; 6) искусству и вере следует ставить друг друга под вопрос, и скорее грубо, чем деликатно; 7) искусство имеет свою цель в обновленном видении, а не в обладании одним или более произведениями.

Конкретные художественные произведения выставлялись в церкви св. Петра либо в апсиде, либо в форме интервенций в сакральном пространстве. Служили они и импульсами для собственно литургических действий. В докладе будут рассмотрены основные принципы взаимодействия церковного пространства с современным искусством на примере цикла выставок «Триптих», выставок А. Капура, Э. Чильиды, А. Райнера, М. Крида, К. Болтански и др. Также будет затронут вопрос конфликта священника с церковным начальством по поводу алтаря, созданного по проекту Э. Чильиды специально для церкви св. Петра.

С точки зрения Ф. Меннекеса искусство и религию в современном контексте следует рассматривать как автономные друг от друга области, но именно поэтому как имеющие нечто глубинно общее. Для искусства крайне важно сомнение, которое является движущей силой творческого процесса. Однако сомнение также имманентно и вере. Искусство «отбирает» создаваемую религией уверенность и ставит перед ситуацией мучительного вопрошания. Тем самым оно провоцирует религию к тому, чтобы она исходила только из себя самой. Кроме того, как искусству, так и религии свойственна сила конструирования нового мира, непрерывный поиск цельности мира, утверждение измерения «совершенно иного» как подлинного в жизни и в мире.

*Ключевые слова: современное искусство, религиозное искусство, сакральное пространство, католицизм, духовность, современная теология.*

## **Орден оранжистов как фактор формирования религиозной напряженности в Северной Ирландии**

Конфликт в Северной Ирландии как сумма этнических, политических и религиозных противоречий требует детального осмысления посылок, которые привели к нынешним последствиям в виде укоренившихся противоречий на «изумрудном острове». В данном случае стоит обратиться к конфессиональной стороне ирландского вопроса как к ключевой в настоящем исследовании.

Идентичность североирландцев является своеобразной надстройкой над их религиозностью и конфессиональной принадлежностью. Религия, кроме того, что позволяет рассматривать жизнь под углом трансцендентности, также позволяет определять положение индивида в обществе. Традиционная модель общества, взятая за основу социальных отношений в Европе, определяет религиозное сознание как инструмент формирования политических взглядов. Ирландцы-католики, чья религиозная идентичность ярко выражена в среде протестантов-колонизаторов, без особых колебаний принимают взгляды единоверцев относительно будущего Северной Ирландии. В обстановке насильственной экспансии католиков в Северной Ирландии и распространении проповедей о «великодушных завоевателях», появление Ордена оранжистов стало необходимым шагом для протестантов. За историю своего существования Орден из религиозно-политической организации всех сословий превратился в ультрапротестантскую партию с элементами экстремистского толка. Подобное изменение характеризует продолжение ограничительной политики Англии в отношении Ольстера, и вследствие этого, невозможность выхода из затяжного конфликта. Любое столкновение в Северной Ирландии чревато нарушением Белфастского соглашения и прекращением формального перемирия полувоенных организаций Ольстера.

*Ключевые слова:* Орден оранжистов, Северная Ирландия, ИРА, «протестантское господство», Ольстер.

### **«Выборка разных записей по Чистой Земле» (Дзёдо монруйдзю-сё) как источник для изучения религиозно-философского учения Синрана**

Японский мыслитель Синран (1173–1262) был одним из главных реформаторов средневекового японского буддизма. Созданное им учение легло в основу доктрины «Истинной школы Чистой Земли», самой многочисленной буддийской школы Японии, тем не менее, мало изученной в отечественной научной литературе.

Главным сочинением Синрана считается трактат «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» (Кё:гё:синсё:, 教行信証), составленный первоначально в 1224 году и позднее дорабатывавшийся. Это произведение является каноном «Истинной школы Чистой Земли» и представляет собой сборник 376 фрагментов из 62-х сутр, трактатов и комментариев, включая и небуддийские сочинения, прокомментированных Синраном.

Гораздо менее известно небольшое сочинение Синрана «Выборка разных записей по Чистой земле» (Дзёдо монруйдзю-сё, 浄土文類聚鈔, 1252 г). Между тем это сочинение имеет некоторые особенности, придающие ему особое значение при изучении философской мысли Синрана.

«Выборка» по структуре и содержанию во многом соответствует Кё:гё:синсё:, но при этом примерно в десять раз меньше его по объёму. Большинство фраз и выражений в «Выборке» имеют смысловые или буквальные соответствия в Кё:гё:синсё:, однако в «Выборке» опущены большинство обширных цитат из буддийских сочинений, составляющих значительную часть главного трактата Синрана. Данное отличие, скорее всего, определяется различной целевой аудиторией этих сочинений. Кё:гё:синсё: было написано для того, чтобы обосновать легитимность учения о Чистой Земле в интерпретации Хонэна (1133-1212), учителя Синрана, в рамках общей буддийской традиции. Этой цели и служили многочисленные цитаты из известных буддийских сочинений.

В «Выборке» число цитат крайне невелико, и большую часть текста составляют высказывания самого Синрана. Таким образом, это сочинение кратко излагает учение Синрана без подробных доказательств и ссылок, и, скорее всего, было обращено к его ученикам и последователям.

По содержанию «Выборка» делится на три части: экспозиция учения, стихотворный гимн и мондо: (обсуждение в виде вопросов и ответов). Экспозиция учения в «Выборке» в основном соответствует основной части Кё:гё:синсё:, стихотворный гимн аналогичен знаменитому гимну Сё:сингэ («Песнь об истинной вере»), также входящему в состав Кё:гё:синсё: и излагающему учение о Чистой Земле в линии Семи Патриархов данной школы, а в секции мондо: обсуждается доктринальная терминология, касающаяся центрального термина учения Синрана – веры-синдзин.

В целом «Выборка» представляет все основные темы, представленные в Кё:гё:синсё: и передаёт сущность учения Синрана без необходимости обращения к обширному и сложному для понимания трактату Кё:гё:синсё:. Эту особенность «Выборки» использовали переводчики сочинений Синрана на английский язык. Перевод Дзёдо монруйдзю-сё вышел в 1982 году в серии «Shin Buddhism Translation Series», причем большую часть издания занимал обширный глоссарий терминов, превосходящий по объёму сам перевод. Позднее этот глоссарий был включён в двухтомное издание «The Collected Works of Shinran», вышедшее в 1997 году. Таким образом, работа по переводу «Выборки» позволила провести исследование всех основных терминов и концепций Синрана перед изданием полного собрания сочинений. Данное обстоятельство показывает актуальность обращения к тексту Дзёдо монруйдзю-сё в условиях, когда лишь крайне незначительная часть письменного наследия Синрана переведена на русский язык и отсутствуют монографические исследования его религиозно-философского учения.

*Ключевые слова: Синран, Хонэн, синдзин, японский буддизм, буддизм Чистой земли.*

### **Цели и аудитория епископа Мартина Брагского в Свевском королевстве**

Епископ Мартин Брагский – это уникальный автор периода Поздней Античности. Благодаря его деятельности можно судить о том, как выглядела церковная политика на территории Свевского королевства в VI в. и каким образом епископ взаимодействует со своей аудиторией.

Мартин Брагский ведет активную проповедческую деятельность, проводит Брагские соборы и пишет ряд текстов, которые являются показателем интеллектуальной и культурной жизни в королевстве свевов. Свои тексты епископ пишет под влиянием традиции цитирования, которая была популярна в это время и является отображением рецепции античного наследия. Но самое главное, что благодаря текстам епископа можно реконструировать какие были «читатели» и «слушатели» у Мартина.

Свв. отцами к VI в. были сформированы кардинальные добродетели. Однако Мартин Брагский определяет «философские» добродетели – мирянам, а клирикам – добродетели из Священного. Тем самым, автор отходит от установленных понятий добродетелей. Возникает вопрос: почему Мартин Брагский пишет свои трактаты, в основе которых находятся этические установки античности?

В сочинениях епископа 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 при описании концепции добродетелей, можно сказать, что он создает ряд текстов, в которых он разделяет добродетели для клириков и мирян.

Тексты, написанные Мартином Брагским, базируются 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.

В докладе будет рассказываться о том, как епископ работает со своей аудиторией и каким образом он работает с ней посредством своих трактатов.

*Ключевые слова: Поздняя Античность, Свевское королевство, христианство, кардинальные добродетели, общество.*

### **Священный топос ненцев**

В переводе с греческого «топос» означает место. А так как место находится в пространстве, то пространство также является священным. В контексте научного знания мы будем рассматривать священное пространство и священный топос как а) семиотический объект, б) феноменологический объект. Священный топос как семиотический объект включает в себя ряд смысловых обозначений, а также предметное назначение. Священный топос как феноменологический объект позволяет более пристально рассмотреть мировоззрение современных ненцев и проследить изменения религиозной картины мира в историческом контексте.

Священный топос ненцев отсылает к географическим координатам их проживания, которые формируют определенную модель мира, которая с одной стороны неподвижна, так как культура, несмотря на воздействие определенных факторов (и модернизация, и секуляризация), остается приближенный к архаическому времени, а также сам мир представляет собой трехсоставную вертикаль, а с другой стороны динамична из-за кочевого образа жизни. Также семиотическую нагрузку динамики и статики мира можно увидеть на примере чума: в статическом положении данная конструкция символизирует недвижимость модели мира ненца. Но чум как конструкция, которая без труда собирается и перемещается – символизация динамики.

Вся тундра для ненцев является сакральным пространством, об этом говорит ненецкая мифология. Но есть определенные точки, которые имеют особое сакральное значение. Практически все священные места имеют вид сопки/холма. Во-первых, сопки служат ориентиром в тундре, поэтому автоматически становятся точками на виртуальной карте кочевников. Во-вторых, по ненецким мифам у подножия сопки находится вход в подземный мир, где обитает мифический народ «сихиртя».

Священная топография актуальна до сих пор, и является памятником живой ненецкой культуры. Государство также принимает участие в сохранении священных мест ненцев, и большинство из них занесены в реестр культурного наследия.

*Ключевые слова: священный топос, священная топография, мифология, ненцы, сихиртя.*



**К проблеме развития форм церковного управления в обновленческом расколе  
(на примере Иркутской епархии и Восточно-Сибирской митрополии в 1922 - 1934 гг.)**

В период институционализации обновленческого раскола в Восточной Сибири первоначально доминировала коллегиальная форма управления. Примечательно, что Иркутское губернское церковное управление (далее – ИГЦУ) в первоначальном своем составе включало людей, имевших опыт консисторской и миссионерской работы в дореволюционный период. Только с 15 октября 1922 г., после вступления в должность нового главы епархии – «архиепископа» Николая Ивановича Чицова, ИГЦУ приобрело более структурированный вид, получив руководителя в «архиерейском» сане. В период последних месяцев 1922 – первой половины 1923 г. в рамках работы ИГЦУ декларировалась полная коллегиальность и свобода мнений, в то же время против несогласных с политикой управления применялись репрессивные меры, как канонического, так и административного характера (с привлечением к их осуществлению ОГПУ).

Период середины 1923 – середины 1926 г. можно охарактеризовать, как попытку привлечения молодых перспективных кадров к управлению обновленческими структурами в Иркутской губернии. В состав Иркутского епархиального церковного совета (далее – ИЕЦС), с подачи правящего «архиепископа» Василия Дмитриевича Виноградова делегировались молодые кадры священнослужителей и мирян, как правило, не имевшие серьезного дореволюционного бэкграунда, но, в то же время, активно заинтересованные в осуществлении обновленческих преобразований в церковной жизни. Привлечение молодых идейных людей к осуществлению административных функций и быстрая текучка кадров, во многом уподобляли обновленческие структуры советским государственным институциям поздней Гражданской войны – раннего НЭПа. Отдельно следует сказать, что противостояние с Патриаршей Церковью в рассматриваемый период свелось практически исключительно к пропагандистской деятельности и опоре на государственные органы, поскольку канонические прещения перестали иметь силу по причине полного размежевания обновленческих и канонических институций в период лета-осени 1923 г.

С конца 1926 г. можно видеть, что к управлению Иркутской обновленческой епархией стали привлекаться практически исключительно проверенные кадры, «солидные обновленцы», как их именовали во внутренней документации. Состав Иркутского епархиального церковного управления (далее – ИЕЦУ) включал клириков и мирян, зарекомендовавших себя в первой половине 1920-х верностью обновленческим идеям. Все они были исключительно людьми среднего и пожилого возраста, имевшими опыт работы (настоятельской, преподавательской, миссионерской) еще в дореволюционный период. В целом, можно говорить о некоторой консерватизации принципов управления в рассматриваемый период в сравнении с первой половиной 1920-х гг. В то же время, отсутствие в Восточной Сибири кадров, занимавших близкую обновленцам позицию в дореволюционный период (условных «церковных старых большевиков», к каковым можно отнести «протопресв.» В. Д. Красницкого, «митрополита» Александра Ивановича Введенского, «архиепископа» Александра Ивановича Боярского и т.д.), вынуждало «архиереев», стремившихся к привлечению опытных кадров, опираться на людей, имевших «сомнительное», с точки зрения Советского государства, прошлое.

В период существования Восточно-Сибирской митрополии (фактически: 6 марта 1931 г. – 1 ноября 1934 г.) управление осуществлялось «архиереями» исключительно с опорой на проверенных, лично преданных сподвижников, каковым были прот. А. И. Вещезеров у «архиепископа» Алексей Петровича Копытова и прот. А. Н. Тыжнов у «архиепископа» Василия Федоровича Макушева. В период управления последнего митрополия фактически контролировалась «архиереем» единолично, коллегиальный принцип полностью сошел на нет. Попытка Священного Синода восстановить коллегиальность путем кооптирования на должность зампреда митрополии прот. Н. А. Лаванова привела к возникновению в митрополии двух фактически независимых центров: митрополитанского управления, действующего от лица «архиерея» и независимого зампреда митрополии прот. Н. А. Лаванова, опирающегося на Синод. Следствием этого разделения стало расформирование митрополии 17 октября 1934 г.

В целом, необходимо сказать, что формы управления обновленческих структур в Восточной Сибири прошли путь от коллегиальности и привлечения к руководству активных обновленцев до полностью единоличного руководства, во многом, повторяя процессы развития руководящего аппарата в советских государственных учреждениях в рассматриваемый период.

*Ключевые слова: обновленческий раскол, ИЕЦУ, ВСКМЦУ, социальная динамика, религиозность, СССР.*

### **Жизнь православных приходов на временно оккупированной территории РСФСР в 1941-1944 гг.: реакция местного населения**

После оккупации части российских территории в 1941-1942 гг. нацистами, в занятых Вермахтом и его союзниками областях прифронтовой зоны начинается масштабное восстановление приходской системы. Из подпольного положения вышли представители духовенства и миряне, ранее претерпевавшие гонения от советской карательной системы. Чаще всего именно они становились ядром епархиальных управлений, которые получили возможность упорядочивания деятельности духовных лиц.

Настроения местного населения по отношению к стихийному религиозному возрождению, проходившему под эгидой оккупантов, разделились по нескольким линиям.

Первая - возрастная. К числу тех, кто более критично относился к деятельности священников можно отнести молодых людей, так называемых «детей революции», чье становление произошло уже в условиях большевизма. Они были оторваны от традиций своих предков и воспринимали Церковь и ее служителей как врагов. Пожилые люди, наоборот, чаяли восстановления многих особенностей жизни императорской России, важной частью чего была бытовая религиозность и особая роль Православной Церкви в жизни общества.

Вторая линия – сфера деятельности. Как показала практика, в наибольшей степени благоприятствовала Православной Церкви творческая интеллигенция, скрывавшая в условиях сталинского правления собственную приверженность православию. Многие ученые, юристы и вовсе вошли в структуры местного самоуправления, организованного немцами, и способствовали открытию приходов и проведению религиозных праздников. Естественно, кроме редких исключений, партийные работники, школьные учителя истории и естественно-научных дисциплин, оставались на атеистических позициях.

Третья линия – факт попадания под маховик советских репрессий. Безусловно, давние обиды на советскую власть, вызванные реальным пребыванием в системе исправительно-трудовых лагерей, становились непосредственной причиной участия вышеуказанной категории лиц в активной деятельности оккупационной администрации.

Четвертая линия – проживание в городе или в сельской местности. На поверку оказывается, что далеко не всегда этот фактор являлся определяющим. Например, на оккупированной территории Кубани и Дона казачье население и места его расселения становились центрами укрепления православных приходов, в то время как районы, где доминировало «пришлое население», были менее расположены к восстановлению Православной Церкви.

Пятая линия-национальный вопрос. Территория, где доминировало нерусское население, белорусское или украинское, становилось территорией наибольшей активности православного духовенства и паствы.

Доклад основан на работе с источниками в 14 российских федеральных и региональных архивных хранилищах.

*Ключевые слова: Православная Церковь, нацистская оккупация, религиозное возрождение, местное население, коллаборационизм.*

### **Практика празднования христианских праздников в советских селах (20-40 гг XX в.)**

Одно из первых постановлений Советского государства касалось религии. Оно гласило, что Церковь отныне отделена от государства. В больших столичных городах, таких как Москва или Ленинград, запрещалось любое публичное проявление православной религии. Сегодня известны имена тысяч преследуемых и казненных в то время верующих христиан.

Однако, в провинции ситуация оказалась принципиально иной. В ходе полевого исследования, опросив старшее поколение жителей удаленных сел Тверской области: Чернышево, Крутец, Перемилово, нам удалось реконструировать религиозную ситуацию первых десятилетий советской власти на периферии.

Судя по полученной информации, население этих отдаленных сел имело гораздо большую религиозную свободу, чем те, кто жил в столицах, так как приоритетом властей в деревнях и селах была, в первую очередь, экономическая прибыль. Высокие налоги и полное юридическое бесправие по сути вернуло крестьян в положение рабов, крепостных. При этом, если население нуждалось в религии в качестве отдушины, власти закрывали на это глаза. Поэтому местные жители открыто отмечали популярные христианские праздники. Часто церкви были разрушены, не было священников, но крестьяне все равно сохраняли преданность вере своих предков.

Исследование показало, что, несмотря на общую государственную политику СССР в отношении религии в больших городах и деревнях, на самом деле ситуация в далеких от столицы областях сильно отличалась. На периферии удалось создать своего рода анклав, крошечные лимитрофные государства, в которых номинально функционировала советская система управления, но в религиозно-духовном смысле жители этих областей обладали гораздо большей свободой. Они жили в принципиально отличном от центра пространстве, где можно было столкнуться со странной смесью христианства с развитым социализмом.

*Ключевые слова: христианские праздники, лимитрофные государства, религиозная свобода, государственная политика атеизма.*

## С3. Ислам в сравнительной перспективе



*Овчинников Александр Викторович*  
*к.и.н., н.с. Лаборатории трансдисциплинарных исследований*  
*познания, языка и социальных практик Философского факультета ТГУ (Томск)*  
*ovchinnikov8\_831@mail.ru*

### **Болгар – центр татарского ислама («историческая» составляющая конструирования иеротопии)<sup>1</sup>**

Анализируется роль мифов в символическом пространстве современных иеротопий (сакральных мест). Объектом исследования выбран татарский этнонационализм, предметом – исторические мифы иеротопии г. Болгар. В основу методологии положены базовые для современной социально-культурной антропологии идеи конструктивизма. Арсенал методов составляют, как «антропологический» метод насыщенного описания, так и характерные для историографии методы анализа научной литературы.

Базовым в исследовании выступает положение о социально-политической обусловленности исторических мифов, которые вкраплены в сложную палитру межкорпоративных и межличностных отношений, и являются важнейшей составляющей общегосударственной или региональной идеологии. Анализ исторических мифов не сводится к критике кажущихся неверными представлений о прошлом, скорее, это попытка понять почему именно данный образ прошлого важен в конкретных ситуациях для конкретных сил, и что будет, если «символ внутриобщественного согласия» публично деконструировать.

Начавшееся с 2010 г. в Татарстане «возрождение» архитектурно-археологических памятников Болгарского городища рассматривается в контексте взаимоотношений федеральной и региональной политической элит (отставка в том же году Президента РТ М.Ш. Шаймиева), а также в дискурсе официально принятого в республике бинарного этноориентированного взгляда на местное население («представлено русскими и татарами»).

«Возрождение» Болгара было призвано создать необходимое для региональной идеологии сакральное пространство, которое бы позиционировалось духовным центром «татарского мира», и в определенной мере, выступало бы аналогом «русского мира» с его иеротопиями (например, Херсонес в Крыму как «место крещения Руси»). Последнее обстоятельство обусловило конструирование образа Болгара, как места принятия предками татар (волжскими булгарами) ислама в 922 г. Историческими доказательствами тому позиционировались «Записки...» секретаря посольства багдадского халифа к волжским булгарам Ахмеда ибн Фадлана.

Представления об официальном принятии ислама в 922 г. в г. Болгаре получили широкое распространение в региональных СМИ, научных и публицистических текстах, официальных речах политиков. В Болгаре были построены соответствующие культовые сооружения, открыто религиозно-образовательное учреждение, с большим размахом проводятся торжества «в честь принятия ислама» («джиены»).

*Ключевые слова: Болгар, иеротопия, татарский ислам, татарский мир, русский мир.*

---

<sup>1</sup> Доклад подготовлен при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда (Проект № 19-18-00421).

## **Трансформация религиозной идентичности арабов – мусульман, проживающих в Республике Татарстан**

Отношения к религии является важным компонентом в сознании человека. Она формирует систему ценностей и определяет поведение индивида в определенных жизненных ситуациях. В настоящее время перед исследователями остро стоит вопрос в понимании и определении религиозной идентичности, а также того, как она может меняться у человека со сменой окружающей среды. Исследователи придерживаются разных точек зрения к подходам определения данного феномена. В качестве основного определения религиозной идентичности мы взяли определение российского социолога, журналиста А.Н. Крылов, который писал, что религиозная идентичность является формой коллективного и индивидуального самосознания, построенной на осознании своей принадлежности к определенной религии, которая формирует представление об окружающем благодаря религиозным принятым нормам. Нередко можно встретить такое явление, как противоречие «идентичности». Например, человек долгое время придерживается норм своей «традиционной», этнической религии и принятой системы ценностей, но, попав в инокультурную среду, утрачивает их и признает полностью или частично ценности и догмы другой культуры и религии, которая теперь его окружает.

В качестве основной методологии для написания работы послужила концепция социально – феноменологического конструктивизма, яркими представителями которого являются социологи XX века П. Бергер и Т.Лукман. Представители концепции конструктивизма убеждены, что в основе религиозной идентичности заложены 2 принципа:

- принцип историзма. Религиозная идентичность формируется на фундаменте прошлых конструкций;
- принцип системного творчества. Религиозная идентичность изменяется и преобразуется по причине социокультурных коммуникаций.

Нам интересно было рассмотреть религиозную идентичность арабов- мусульман, которые приехали в Республику Татарстан, а также то, как поменялась (трансформировалась), а возможно не поменялась их религиозная идентичность под воздействием новой окружающей среды.

По данным переписи населения на 2010 год в Татарстане проживают 271 арабов, что составляет 0,01 % от общего числа жителей. Мы взяли глубинное интервью у 40 арабов – мигрантов, в возрасте от 18 до 35 лет.

Для выявления трансформации (изменения) религиозной идентичности арабов была разработана анкета. Вопросы анкеты состоят из нескольких блоков. Первый блок включает основные вопросы, такие как: пол; возраст; откуда приехали; как давно в России. Второй блок вопросов позволяет выяснить отношение к религии, место религии в жизни респондентов, их представления о вере, о принадлежности к тому или иному исламскому течению, о соблюдении религиозных обрядов, чем для респондентов является вера, как изменилась религиозная идентичность по приезду в Республику Татарстан. Третий блок вопросов задавался только тем респондентам, которые состоят в браке.

В ходе исследования были сделаны определенные выводы (кратко):

Приехав в Республику Татарстан арабы – мусульмане вначале испытывают феномен культурного шока. Затем под влиянием местной культурные традиционные нормы поведения и устои стираются. Отмечается, что среди практикующих верующих мусульман снизилась активность посещения мечетей по приезду в Татарстан. Сократилось количество чтений намаза в день. Респонденты по - разному объясняют данную перемену. Кто - то ссылается на нехватку времени (учеба, работа), другие отмечают, что нет азана, который бы призывал к молитве, а также несмотря на то, что в Татарстане подавляющие число жителей мусульман, респонденты отмечают, что нет духа религиозного единства. Участники опроса отмечают, что приехав в Татарстан им не всегда удается до конца держать уразу (пост) объясняя это разными причинами и другие. На основании ответов респондентов мы можем кратко резюмировать, что новая этнокультурная среда оказывает влияние на религиозную идентичность арабов — мигрантов.

*Ключевые слова: религиозная идентичность, арабы, мигранты, мусульмане, религия*

*Абдуллаев Мурад Халилович*  
*к.ф.н., младший партнер-эксперт*  
*Агентства стратегических коммуникаций (Москва),*  
*член Американской ассоциации политической науки (Вашингтон, США)*  
*m.abdullaew2010@yandex.ru*

### **Islamic Studies в США в контексте изучения суфизма: академические традиции и методология**

Политический, институциональный, интеллектуальный и педагогический контексты суфийских исследований на рубеже XX-XXI вв. играли большую роль в американской академической науке, как в принципе и в западной в целом.

Как справедливо отмечает известный на Западе исследователь истории религиозных традиций, специалист в области исламского мистицизма Карл Эрнст (Carl W. Ernst), западные представления о суфизме формировались колониальным опытом XVIII-XIX вв., что не могло не сказаться и на его академическом переосмыслении. Если в раннюю колониальную эпоху суфии воспринимались как факиры-обманщики и нищенствующие, дикие дервиши, то позже колониальные власти интеллектуально воспринимали суфиев как родственные души, особенно во времена, когда влияние религии в Европе ослабевало. В своих произведениях, в основном основанных на персидских мистических стихах, суфии понимались как поэты, любители вина и вольнодумцы, чьи «пантеизм» и «теософия» не были связаны с официальным исламом [Ernst, 1997: 109]. Это наложило свой отпечаток на формировании академической науки об исламе в США в 60-70-е годы XX века.

Университетские специальности, направленные на изучение и исследование ислама и мусульманской культуры как научной сферы, в американских вузах сегодня мало отличаются от классических теологических факультетов при католических учебных заведениях (прежде всего, семинариях) или с научными специальностями, получаемыми американскими выпускниками в области изучения протестантизма.

Что касается специализации преподавателей и профессоров исламских наук, то в американских университетах работают сотрудники, сферой научных интересов и ученых степеней которых являются такие направления, как «право и шариат», акида, хадисы, дава (или даъва, даваат – прим. автора) и др. Преподавание исламских наук в США пока еще держится в стороне от уклона в сторону политических векторов, в область т.н. «политизированного ислама» или «ислама как политической идеологии», последняя из которых становится настоящим политическим трендом в американских реалиях. Академические религиозные традиции ислама в вузах Соединенных Штатах – это прежде всего аспекты конфессиональный и культурологический, с «вкраплениями» аспектов глобалистского, цивилизационного характера.

Важно отметить тенденцию, продолжающуюся с конца 1970-х годов: место академического изучения ислама в американских университетах все еще смещается с факультетских или институтских центров востоковедения и ближневосточных исследований в отдельные курсы и программы в рамках большого религиоведческого блока. Ислам и мусульманские традиции как бы «отпочковываются» и формируют отдельную область академических поисков. Причиной этого процесса, по мнению М. Эрмансен (Marcia Hermansen), научного сотрудника американского Международного Института исламской мысли (ПоИТ, Herndon, VA), является широкая критика программ региональных исламских исследований, которые были ориентированы на подготовку узких специалистов, не имевших навыков широких теоретических дискуссий, не обладавших междисциплинарной методологией [Hermansen, 2017: 150], что затрудняло их деятельность в фундаментальных теологических исследованиях и проектах.

Сегодняшняя американская академическая культура исламских (в частности, суфийских) исследований во многом схожа с французскими научными традициями, представленными прежде всего акбарской школой суфизма (Akbarian school of Sufi studies [Voll, 2018: 28]), фундамент которой состоит из работ Мишеля Ходкевица, Мартина Лингса, Дэниса Гриля (представителей т.н. «суфийского хайдеггеризма») и других ученых.

*Ключевые слова: Ислам, суфизм, Islamic Studies, США, западная научная школа, методика и методология изучения ислама.*

### **Роль Крестовых походов в истории: взгляды мусульманских реформаторов XIX – начала XX вв.**

Проблема самосознания и самоопределения мусульманских народов, стоящая перед мусульманскими интеллектуалами XXI в., была не менее актуальна и для их предшественников, мусульманских реформаторов XIX – начала XX вв. Одним из важнейших вызовов, с которым они столкнулись, являлся выбор стратегии взаимодействия Мусульманского мира с Западной Европой.

Обращаясь в поисках ответов на эти и другие вопросы к богатому историческому прошлому Мусульманского мира, реформаторы регулярно приводили в своих заявлениях и публикациях примеры из эпохи Крестовых походов.

Анализ взглядов арабских мусульманских реформаторов середины XIX – начала XX вв. на эпоху Крестовых походов позволяет выделить следующие основные интерпретации и обращения к событиям этой исторической эпохи.

Джамал ад-Дин ал-Афгани и ‘Абд ар-Рахман ал-Кавакиби несмотря на разницу во взглядах на пути реформирования жизни мусульманского мира, предлагают своим читателям один и то же объяснение событий Крестовых походов: приход франков с Запада трактуется ими как воздаяние за искажение ислама.

Джамал ад-Дин ал-Афгани и Мухаммад Абдо переносят понятие Крестового похода на современные им военно-политические конфликты между христианскими и мусульманскими странами, к примеру, на восстание махдистов в Судане. ‘Абд ар-Рахман ал-Кавакиби же производит обратное действие: именуя средневековые государства крестоносцев «колониальными» (ар. al-duwal al-musta‘mira al-ifranġiyya), он переносит современный термин на средневековые реалии.

‘Абд ар-Рахман ал-Кавакиби, указывая на чуждость исламу религиозного фанатизма, говорит о том, что фанатизм неправильно понимавших ислам тюрок-сельджуков был усилен негативным примером христианского религиозного фанатизма крестоносцев. Таким образом, ал-Кавакиби рассматривает Крестовые походы как момент распространения «вируса религиозного фанатизма» на Ближнем Востоке.

Джамал ад-Дин ал-Афгани и Мухаммад Абдо также трактуют эпоху Крестовых походов как причину будущего процветания и прогресса на Западе, выводя его из облагораживающего влияния мусульманской цивилизации, которое крестоносцы принесли с собой в Европу.

Рашид Рида рассматривает печальный для Европы итог Крестовых походов как предостережение для современных европейцев. Рида также первым среди арабских общественных деятелей заявил о том, что все европейцы без исключения являются носителями «крестоносного духа», подогревающего их антагонизм по отношению к мусульманскому Востоку.

*Ключевые слова: ислам, Крестовые походы, арабский национализм, колониализм, Османская империя.*



## **С4. Ислам и мусульмане в трансформирующемся мире**



Сулейманов Раис Равкатович  
эксперт Института национальной стратегии,  
главный редактор журнала «Мусульманский мир» (Казань)  
kazan-risi@mail.ru

### **Движение «Саф Ислам» в СССР и в постсоветской России: идеология, деятельность, персоналии**

Возникшее на рубеже 1970-1980-х гг. неформальное движение "Саф ислам" в среде татарского мусульманского духовенства и религиозного актива СССР объединяло ряд имамов и прихожан, многие из которых стремились сохранить позиции ислама в условиях господствующего атеизма и увеличить число его приверженцев за счет молодого поколения мусульман в период позднего застоя. Будучи по форме близким к диссидентскому движению, сторонники этого незарегистрированного объединения, которое вело работу в разных регионах СССР, где имелись немногочисленные действующие мечети, выступали в роли оппозиции руководству Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири и лично его муфтию Талгату Таджутдину. По своим взглядам часть из них придерживалась салафитской идеологической интерпретации исламского вероучения, однако среди них имелись и те, кто был далек от него, к тому же подобное разделение на течения в тогдашнем исламском социуме активных верующих было относительно условным и трудно различимым. При этом ряд из них представили в дальнейшем собственное толкование ислама. Наибольшей активности «Саф Ислам» достиг в конце 1980-х годов, что было вызвано относительной либерализацией религиозной жизни, возможностью без последствий открыто исповедовать ислам. Его ряды пополняли те представители духовенства, кто был смещен со своих должностей Талгатом Таджутдиным (как, например, имамы мечетей Ленинграда Хафиз Махмутов и Чистополя Нурулла Мофлюхунов, председатель приходского совета казанской мечети «Марджани» Талгат Валиуллин), а также общественный деятель Мухаммад Саляхетдинов. Движение без стройной организационной структуры просуществовало до начала 1990-х годов, о чем свидетельствуют сохранившиеся документы: в Татарстане его ярким представителем был Мударис Ибрагимов. С прекращением политики государственного атеизма, распадом СССР и потерей монополии ДУМЕС в ряде регионов на то, чтобы представлять мусульманскую умму перед Российским государством, движение «Саф Ислам» прекратило свое существование, поскольку отсутствовала необходимость в нелегальной или полунелегальной деятельности по сохранению ислама. Его активисты разделились по разным течениям ислама, появившимся в 1990-е годы в большом разнообразии в России. Некоторые из них даже создали свои собственные новые религиозные движения в исламе, зачатки идеологических доктрин которых они сформировали еще в советский период. Наиболее яркие участники «Саф Ислам» в новых реалиях советского периода все равно не смогли найти себе место в структурах муфтиятов, воспринимая их как осколки ДУМЕС, сохранив тем самым свою либо оппозиционность, либо независимость. Некоторые, как, например, Мухаммад Саляхетдинов попытались работать в структуре вновь образовавшихся муфтиятов, однако в конечном счете, не сумев в их среде сделать карьеру, предпочли создавать свои собственные общественные организации в рамках широкой палитры институционализированной исламской уммы России, сделав определенные успехи в этом направлении.

*Ключевые слова: ислам, «Саф Ислам», религиозное диссидентство, ДУМЕС, салафизм, татары.*

### **Суфизм после СССР: этапы развития и типология групп**

В докладе будет представлен проект коллективной монографии «Суфизм после СССР», планируемой к изданию осенью 2021 года. Книга должна стать результатом крупнейшего исследования, в котором будет объединены работы 22 авторов в области современного суфиеведения.

Идея книги родилась из осознания существующей на сегодняшний день лакуны в изучении суфийских сетей на территории бывшего СССР. Весьма незначительный объем региональных исследований, посвященных современному суфизму, не позволяет сформировать полноценную обобщающую картину динамики его распространения и трансформации. Что же касается новых форм практики суфизма, распространенных среди немусульманского населения крупных городов, которые объединены в научном дискурсе термином «неосуфизм», то их изучение пока остается вне академического внимания. Цель сборника в том, чтобы вызвать интерес авторов к исследованиям по данной тематике и объединить наиболее значимые работы, основанных, в первую очередь на полевых этнографических материалах.

Новейшая история суфизма в странах бывшего СССР отсчитывается с момента, который принято называть «распадом» СССР и временем трансформации бывших советских республик в независимые национальные государства. За прошедшие 30 лет можно очень схематично выделить три этапа в динамике изменений в сфере религии.

Первый этап – условно называемый «возрождением», начавшийся в 90-х гг., характеризовался религиозным бумом и ренессансом, возникшим в условиях краха советской идеологии на почве политического, религиозного освобождения и «снятия железного занавеса». Легализация локальных религиозных традиций сопровождалась появлением посредством международных сетей новых для региона религиозных идей.

На втором и третьем этапах, которые условно пришлись на 2000-2010 гг., Россия и другие государства постсоветского пространства, столкнувшись с проблемами религиозного экстремизма и экспансией, были вынуждены организовывать поле религии в соответствии со своими национальными интересами. Суфизм при этом нередко активно переосмыслился как часть национального наследия и «традиционного ислама», который должен был стать преградой для «деструктивного» внешнего влияния. Второй этап, начавшийся на рубеже веков связан со структурными преобразованиями и созданием устойчивой конструкции поля религии, во многом тождественного полю политики. Характерные особенности третьего этапа, опять же в очень условных хронологических рамках последнего десятилетия, нам видятся в усилении гетерономии сферы функционирования религии и все большем обращении верующих к традиционным региональным формам суфизма, что наиболее отчетливо проявилось на Кавказе.

Структура коллективной монографии разделена на три части, соответствующие трем ключевым акторам-провайдерам суфизма (в широком понимании этого термина) на постсоветском пространстве:

1. Традиционные, исторически сложившиеся региональные суфийские структуры – тарикаты, с «легитимной» или «нелегитимной» силсилой. Ислам тарикатов.
2. Суфийских эмиссаров – транснациональные и трансрегиональные суфийские сети (неосуфизм на основе ислама).
3. Синкретические культы на основе суфизма. Неосуфийские сообщества за рамками нормативного ислама, куда входят группы «Нью Эйдж» и различные авторские комплексы духовного развития с элементами суфийских практик.

Организованная таким образом структура тома расширяет привычные методологические и эпистемологические рамки изучения всего того многообразия концепций, направлений, течений и групп, которых мы по тем или иным признакам относим к суфийским. Исследования суфизма как актуального феномена духовной жизни на постсоветском пространстве, разобщенные междисциплинарными границами, объединяются в сборнике «Суфизм после СССР» в один общий нарратив.

*Ключевые слова: Ислам, суфизм, тарикат, неосуфизм, эзотеризм.*

### **Кадимизм у татар: восприятие дореволюционного исламского консерватизма в постсоветский период**

На рубеже XIX-XX вв. среди татар Российской империи сформировались два течения религиозной мысли: джадидизм и кадимизм, каждый из которых имел своих идеологов и последователей. Кадимизм появился как ответ на джадидизм, а джадидизм развивался как вызов кадимизму. Начав свою историю с небольшого реформирования системы религиозного образования за счет внедрения светских дисциплин (биологии, географии, физики) в учебную программу медресе, джадиды затем пересмотрели свои богословские взгляды, выступая как исламские модернисты, считая, что мусульмане должны активно использовать достижения Европы в области науки для себя. На практике это было не только перениманием европейских технологий, но и системы ценностей. Ответной реакцией со стороны наиболее консервативной части духовенства стал кадимизм (его ярким идеологом был Ишми-ишан Динмухаметов), который выступал в роли традиционализма, резко негативно воспринимая модернистские настроения джадидистов. Это противостояние порой принимало характер политического конфликта, однако революции 1917 года и последующая политика большевиков погубили как кадимистов, так и джадидистов. В советский период отношение к кадимизму было негативным в трудах партийных исследователей общественной мысли: кадимистов воспринимали как ретроградов, противников прогресса, за их лояльность монархическому строю их причисляли к черносотенцам, а джадидистов рассматривали как демократически настроенную интеллигенцию, надевая более позитивными качествами. Подобное восприятие перетекло и в постсоветский период, где в новых политических реалиях историческое религиозоведение повторяло штампы и стереотипы в отношении кадимизма. Во многом такая непересмотренная позиция исходила от «главного татарского историка» Рафаэля Хакимова, занимавшего 24 года пост директора Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан. Последний разработал свою религиозную доктрину евроислама, где джадидистов рубежа XIX-XX вв. объявил своими идейными предшественниками. В результате изучению и популяризации наследия джадидистов был дан зеленый свет, в то время как изучение кадимизма не поддерживалось в академических учреждениях, а их труды не издавались. Работы только двух историков Рустема Мухаметшина и Дины Мухаметзяновой позволяли пролить свет на исламский консерватизм у татар в дореволюционный период. В итоге кадимизм не стал объектом пристального изучения из-за идеологических позиций вице-президента Академии наук Татарстана Рафаэля Хакимова, негласно наложившего табу на его изучение. В конечном счете такой черно-белый подход к изучению исламских течений среди татар в досоветский период стал доминирующим до сегодняшнего дня. Труды кадимистов переиздаваться стали не в стенах академических учреждений, как это делалось в отношении работ джадидистов, а силами Центра исламской культуры «Иман» и конкретно его первого председателя Валиуллы Якупова (1963-2012), который приложил немало усилий для популяризации наследия кадимистов.

*Ключевые слова: кадимизм, Ишми-ишан Динмухаметов, исламский консерватизм, традиционализм, Валиулла Якупов, татары, джадидизм, мусульманское богословие.*

### **Традиционный ислам в понимании татарского богослова Валиуллы Якупова**

Известный татарский богослов Валиулла Якупов (1963-2012) вошел в новейшую историю России как наиболее последовательный идеолог традиционного ислама. В своих многочисленных опубликованных трудах Якупов выступал с идеей, что традиционным исламом у татар следует считать пророческий ислам, т.е. тот ислам, который предки татар волжские булгары приняли от пророка Мухаммада. В этой связи Якупов придерживался легенды о том, что булгары приняли ислам от сахабов – сподвижников пророка Мухаммада. К пониманию того, что считать традиционным исламом у татар, а равно у других мусульманских народов, исторически исповедующим ислам, Якупов подошел изначально исходя из богословской критики новых религиозных движений исламского происхождения, которые проникли в постсоветский период в Поволжье из стран Ближнего Востока, а также тех учений, которые сформировались в среде самих татар в те же годы (евроислам Рафаэля Хакимова, учение Файзрахмана Саттарова, Нуруллы Мофлюхунова и даже тенгрианство – татарское неоязычество). Однако по мере углубления в историю распространения ислама в среде татарского народа Якупов истоки того, что преподносилось как традиционный ислам в постсоветский период, стал видеть в кадимизме (исламском консерватизме у татар на рубеже XIX-XX вв.) и суфизме. Поэтому многие практики суфизма такие, как зиярат (посещение могил) на кладбищах, поминки, джиен в Болгаре и иные формы он поддерживал и стремился всячески отгородить от критики со стороны салафитов. Нередко, видя критику последними, а равно и рядом представителей татарской интеллигенции самого словосочетания «традиционный ислам», Якупов заменял его другими понятиями: например, «ислам традиции» или «пророческий ислам». Его основная идеологическая позиция базировалась на утверждении, что ислам, который сохранили татары в Поволжье, является аутентичным вероучению самого пророка Мухаммеда. Сам Якупов был близок к концепции национальных различий в практики исповедования ислама разными этносами, считая, что ислам выступает важным маркером в сохранении национальной идентичности, отрицая космополитический подход тех же салафитов.

*Ключевые слова: традиционный ислам, Валиулла Якупов, татары, суфизм, кадимизм, мусульманское богословие, критика радикальных течений ислама.*

## **С5. История религиоведения**



*Колмакова Мария Владимировна  
к.ф.н., Институт философии человека;  
РГПУ им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)  
kolmakovamv@yandex.ru*

### **Дарственные надписи на книгах из личных библиотек А.И. Клибанова и Л.Н. Митрохина<sup>2</sup>**

В этом году мы празднуем юбилеи двух выдающихся ученых: 210 лет со дня рождения доктора исторических наук Александра Ильича Клибанова и 90 лет со дня рождения академика РАН Льва Николаевича Митрохина. В докладе будут затронуты некоторые сюжеты их взаимоотношений, которые отразились не только в литературе, но, прежде всего, в текстах надписей и комментариев, оставленных учеными на страницах подаренных книг. Библиотека А.И. Клибанова после смерти ученого была передана в Новосибирск (Сибирское Отделение Академии наук), где находится в настоящее время. Библиотека Л.Н. Митрохина - осталась в Москве (большая часть передана в СГУ). Анализ внешнего вида и содержания провененций позволяет сделать пару любопытных выводов о характере отношений, складывавшихся между учеными в разные отрезки времени.

*Ключевые слова: наука о религии, религиоведение, Клибанов Александр Ильич (1910-1994), Митрохин Лев Николаевич (1930-2005), дарственные надписи.*

---

<sup>2</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-311-60008.

### **Рецепция идей М. Мюллера в истории отечественного религиоведения**

Доклад представляет собой обзор восприятия предложенных Фр. М. Мюллером идей, касающихся вопросов о методологии изучения, природе, происхождении, истории религии, в русском религиоведении XIX – начала XXI века.

История рецепции этой части идей Мюллера в России в значительной степени определяется общими трансформациями, пережитыми наукой о религии в нашей стране и может быть разбита на три основных этапа: дореволюционный, «советский», современный.

Дореволюционный период характеризуется конкуренцией трех проектов построения знания о религии, каждый из которых дает свой образ основателя религиоведения: духовно-академический, религиозно-философский, позитивистский. Рубежным является здесь перевод на русский язык труда Мюллера «Религия как предмет сравнительного изучения» (Харьков, 1887).

Представители первого как правило отмечают значение классификационных схем и концепции мифологии Мюллера, однако стремятся строго ограничить его концепцию только «естественными» религиями и «язычеством». Одновременно они выступают с критикой общей теории религии Мюллера, которая представляется им скорее пантеистической, чем теистической. Вместе с тем, зачастую они используют заложенный в его концепцию миссионерский пафос для оправдания собственных исследований в области древних и нехристианских религий.

Представители светской религиозно-философской традиции (Самарин, Соловьев и др.) больше внимания уделяют Мюллеру-индологу и историку мифа, пытаясь использовать его идеи для обоснования собственных историко-религиозных схем (Соловьев), либо критикуют религиозно-философские предпосылки его концепций, отдавая при этом должное его собственно научным достижениям, но не пытаясь их существенно развивать (за исключением С.Н. Трубецкого).

Представители позитивизма, в свою очередь, относятся к Мюллеру главным образом как к ученому-эмпирику, много сделавшему для становления «сравнительного изучения религии» как дисциплины, но в настоящее (по отношению к ним, естественно) время – глубоко архаичному по идеям (Штернберг). Особый интерес представляет критическая рецепция идей Мюллера в трудах ак. А.И. Веселовского.

В целом Мюллер во многом выступает здесь как живой классик, в чем-то переживший свои идеи, мыслитель значимый, но при этом, он еще не имеет того демиургического ореола «создателя науки о религии», который он приобрел в наше время.

В советское время Мюллер сразу попадает в число «буржуазных» ученых, и рассматривается как один из основателей «буржуазной» науки о религии, с присущим ей апологетическим настроением. В отличие от предыдущего периода и в отличие от других авторов (таких как Джеймс, Шмидт или Дюркгейм) мы почти не найдем здесь развернутых экспликаций идей Мюллера, особенно на первом этапе – этапе «воинствующего атеизма» 20-х – 30-х годов.

Когда в послевоенный период «воинствующий атеизм» превращается в «научный атеизм», ситуация не меняется коренным образом – Мюллер с его филологической методологией остается непопулярным – во многом, вероятно, в силу того, что его довольно сложно интерпретировать в «классовом» ключе. Он выступает, как правило, как один из представителей «мифологической школы», для которой «древнейшие религиозные верования возникли из обоготворения небесных явлений» (Токарев).

Существенно меняется представление о Мюллере в постсоветский период. Уже в хрестоматии 1996 года «Классики мирового религиоведения» А.Н. Красников называет его «одним из основателей современного религиоведения» в целом. Эта позиция знаменовала 1) разрыв с марксистским подходом; 2) тенденцию к сближению с западными схемами становления науки о религии (в целом хрестоматии под ред. Красникова калькировали хрестоматию Ваарденбурга); 3) стремление религиоведческого сообщества сохранить дистанцию по отношению к теологии и теологическим интерпретациям религиоведения и его истории. Подобная «секулярная» интерпретация наследия Мюллера с вариациями сохранялась до самого

последнего времени, когда вновь возникли попытки акцентировать «христианские» и предфеноменологические элементы в его наследии.

В целом, анализ отношения религиоведов конкретного периода к наследию Мюллера позволяет выявить существенные особенности того понимания науки о религии, которое является в этот период доминирующим. Трансформации образа Мюллера соответствуют трансформациям самого религиоведения.

*Ключевые слова: религиоведение, религиоведение в России, наука о религии, М. Мюллер, критическая рецепция.*



*Сергиенко Роман Александрович  
к.ф.н., независимый исследователь (Москва)  
heirmat2@mail.ru*

**Перспективы применения моделей культурной эволюции в исследовании религиозности**

Психологию религии и современную модель культурной эволюции объединяет интерес к тому, каким образом люди приобретают религиозные убеждения. Психологи религии активно исследовали феномен религиозной социализации. Они концептуализировали это понятие, описали типы и этапы религиозной социализации, ее ключевых агентов и т.д. Именно в рамках западной психологии религии было проведено множество эмпирических исследований данного типа социализации. Представители культурной эволюции пользуются иным категориальным аппаратом и иными методами в исследовании механизмов и динамики культурной передачи. В 1970-1980-е годы они заимствовали принципы и методы из эволюционной биологии, чтобы, прежде всего, формализовать процессы, которые меняют частоту культурного признака внутри популяции. Эти процессы разворачиваются на уровне индивидов и их взаимодействий, то есть связаны с тем, у кого люди учатся, каким образом принимают и передают информацию и т.д.

Оба направления во многом независимо друг от друга сделали существенный вклад в исследование роли различных агентов в передаче религиозных убеждений. В частности эмпирические данные, собранные психологами религии, показали, что родители - влиятельные агенты религиозной социализации для своих детей. В рамках культурной эволюции были построены математические модели долговременных последствий различных направлений культурной передачи для распространения признаков в популяции. Направления передачи — вертикальная (от родителей к детям), наклонная (от других членов родительского поколения) и горизонтальная (от членов того же поколения) — обладают разными долгосрочными последствиями. Например, если культурный признак передается преимущественно от родителей к детям, то он будет более стабильным во времени, чем признак, передающийся преимущественно от представителей того же поколения. При эмпирической проверке этих прогнозов выяснилось, что религиозные убеждения относятся к числу тех признаков, что передаются главным образом вертикально (причем с большим влиянием со стороны матери), в отличие от предпочтений в спорте и досуге, которые были подвержены горизонтальной передаче. Этим объясняется долгосрочная стабильность традиционных религий, и их выживаемость на протяжении долгого периода времени. Таким образом, согласно культурной эволюции, родителям также отводится ключевая роль в трансмиссии религиозных верований.

Теоретические положения культурной эволюции, как и ее эмпирическая парадигма, могут плодотворно применяться в религиоведческих исследованиях. Интересно использовать этот подход в анализе воспроизводства различных типов религиозности, учитывая, что выводы большинства исследований сделаны на основе представителей традиционных религий. Динамика этого воспроизводства может быть связана со смещением в передаче религиозных признаков от вертикального направления к горизонтальному или наоборот. Безусловно, стоит подчеркнуть, что различные направления передачи представляют лишь один аспект динамики культурного наследования. Необходимо учитывать роль других микроэволюционных процессов, разработанных внутри культурной эволюции, и социокультурного контекста.

*Ключевые слова: культурная эволюция, психология религии, направление культурной передачи, религиозная социализация, религиозность.*



### **Противоречия религиозной нормативности как индикаторы религиозной индоктринации**

В исследовании предполагается, что религиозная индоктринация как введение в религиозную доктрину - это процесс, подразумевающий отсутствие когнитивной работы субъекта по ассимиляции системы религиозных убеждений. Такой процесс неизбежно приводит к внутриличностному конфликту, образованному столкновением индоктринированных идей и мотивационного комплекса, ценностных ориентиров личности, других когнитивных конструктов, компонентов самосознания. Одним из способов обнаружения внутриличностного конфликта, порождаемого индоктринацией, является анализ лингвистического материала, фокус внимания в котором может быть сосредоточен на противоречиях как отражении внутриличностного конфликта.

В качестве анализируемого материала были использованы тексты и повествования верующих о религиозных нормах, о том, что они считают правильным и неправильным в поведении и суждениях своих и чужих, а также своему опыту следования религиозным нормам. В качестве метода анализа данных был использован дискурс-анализ.

В результате проведенного анализа было выявлено два типа противоречий в описании религиозной нормативности. (1) Описание открытого содержательного противоречия, которое сформировано, прежде всего, описанием конфликтующих частей опыта. Обобщающая характеристика противоречий сфокусирована на опыте переживания внутриличностного конфликта, как когнитивно-поведенческого. Этот конфликт может быть между когнитивным убеждением (в данном случае, религиозной нормой) и поведением («Я знаю, что ТАК правильно, но я этого не делаю»). Либо между разными когнитивными убеждениями (между религиозной нормой и социальной нормой) («С одной стороны правильно ТАК, а с другой стороны, по-другому»). (2) Межгрупповые противоречия (между референтной группой и другими). Обобщающая характеристика противоречия сфокусирована на описании внешнего конфликта между «мы» и «они». Это противоречие обнаруживается в сдвиге мотива поведения, когда содержание и ценность нормы не совпадает с функциональной значимостью этой нормы для личности. Основная функция, которую выполняют любые религиозные нормы в данном случае – групповая принадлежность и самопрезентация.

Полученные результаты позволяют предположить различные сценарии индоктринации. В первом случае можно говорить об условно «нормальном» типе, при котором прорабатывается внутренняя работа по ассимиляции какой-либо системы убеждений. Верующий прорабатывает внутреннюю работу по проживанию, осознанию и осмыслению системы норм или правил. В то время как второй тип противоречий в большей степени отражает индоктринацию как насильственный способ введения в доктрину, при котором происходит замена личностной идентичности на групповую.

*Ключевые слова: религия, индоктринация, идентичность, религиозная нормативность, внутриличностный конфликт.*

## **Процесс индивидуации и религиозное сознание (к интерпретации глубинной психологии К.Г. Юнга)**

Понятие индивидуации – одно из базовых оснований концепции К.Г.Юнга; говоря о тех содержаниях религиозного сознания, которые выступают значимыми для психического процесса индивида, Юнг всегда связывает их с процессом индивидуации, который может протекать закономерно и успешно, а может быть заторможен или нарушен, что находит свое выражение, в частности, в патологических состояниях.

Юнг не связывает с индивидуацией представление о каком-то особом, редком, специфическом, элитарном процессе; речь идет именно об обычном и всеобщем развитии, которое проходит каждый человек в процессе взросления, социализации, существования в обществе; это естественный и почти неизбежный для здорового человека процесс, «предусмотренный» его психической природой. Этот процесс носит преимущественно спонтанный характер, то есть происходит самопроизвольно, часто для самого индивида неосознанно или полуосознанно. Общество, конечно, стремится «организовать и возглавить» этот процесс, однако программы социализации не часто бывают намеренно направлены к цели в глобальном смысле сформировать индивидуальность, личность, обычно они имеют более конкретную цель формирования у индивида определенных навыков и установок, а развитие личности (оно же взросление, оно же индивидуация) выступает как суммарный результат, получаемый «автоматически». Тот факт, что, родившись, каждый человек закономерно проходит этапы младенчества, детства, отрочества, юности, молодости, зрелости - очевидно, указывает на то, что каждый человек от рождения несет в себе зародыши будущих духовно-душевных способностей, качеств, состояний, реализовать которые он, в известном смысле, предназначен (в данном случае не важно, предназначен он Божеством или природой). Дать осуществиться этому «предназначению» - в этом венец стремлений каждой человеческой души, ее высшая цель, зачастую не явленная сознанию индивида. Потребность в реализации этого импульса оказывается «внутренней пружиной», источником энергии, которой, в конечном итоге, питается значительная часть душевных процессов; эти процессы в основном непосредственно связаны с ценностным переживанием.

Не найдя способа выражения в сознании человека, этот импульс часто пребывает в душе в качестве полуосознанного содержания, иногда представленного в «зашифрованной», символической форме. Именно этот способ его выражения имеет в виду Юнг, когда говорит о связи индивидуации и религиозного сознания. Он трактует в свете понятия индивидуации все, что связано с переживанием (выступает символом) высшей ценности. Это и святой Грааль, который столь упорно ищут рыцари Средневековья, и жемчужина, которую герой мифа поднимает со дна озера или колодца, и философский камень алхимиков, и Гроб Господень крестоносцев – все это, считает Юнг, есть символические коды индивидуации. Для христианского же сознания наиболее значительным из этих кодов является идея спасения души, поскольку она не сводится к одному только преодолению смерти и райскому блаженству, но и предполагает достижение определенной ступени зрелости и совершенства, которые душа человека способна приобрести в земной жизни. Душа человека должна «состояться», «сбыться», человек должен «стать самим собой», не потерять себя, не «уснуть во греховней смерти». Религия остается, по Юнгу, живой и действенной постольку, поскольку реально помогает человеку выйти на верный путь индивидуации, поскольку оберегает его от всего, что препятствует индивидуации, поскольку позволяет эти препятствия преодолевать.

*Ключевые слова: индивидуация, становление индивида, концепция К.Г. Юнга, социализация, личность.*

*Абитов Ильдар Равильевич*  
*доцент кафедры клинической психологии и психологии личности К(П)ФУ (Казань),*  
*Афанасьев Павел Николаевич*  
*к. соц. н., доцент кафедры общей психологии К(П)ФУ (Казань)*  
*ildar-abitov@yandex.ru*

### **Различные подходы к психологическому исследованию суеверности\***

Традиционно в психологии выделяют номотетический и идеографический подход к исследованию. Методики в рамках номотетического подхода позволяют получить количественные данные и охарактеризовать исследуемое явление с точки зрения его выраженности у испытуемых, взаимосвязи с другими явлениями, дают возможность сравнить различные группы испытуемых между собой. Однако использование номотетического подхода не позволяет ответить на вопросы о смысле и значении суеверных практик для самих респондентов. Использование качественных методов позволяет реализовать гуманитарную парадигму в психологических исследованиях, которая направлена не столько на описание, сколько на понимание смысла изучаемого феномена. Данные, полученные с помощью качественных методов позволяют ответить на вопросы о пути формирования верований, описать в каких жизненных ситуациях люди прибегают чаще всего к помощи суеверных практик, что им это дает, как это влияет на их жизнь или отношение к тем или иным жизненным событиям, к другим людям, насколько те или иные ритуалы помогают в принятии важных решений на разных возрастных этапах.

*Ключевые слова: исследование суеверности, номотетический подход, идеографический подход.*

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта «Суеверность как механизм психологической адаптации личности к изменяющимся условиям жизнедеятельности», № 20-013-00644 А



*Грива Ольга Анатольевна  
д.ф.н., проф. заведующая кафедрой религиоведения  
ТА КФУ им. В.И. Вернадского (Симферополь)  
ogriva@yandex.ru*

### **Образ Софии – Премудрости Божией в отражении новых религиозных учений**

Обращаясь к анализу современных новых религиозных учений и движений, исследователи-религиоведы отмечают, что к их последователям можно отнести до 90% населения страны (Астахова Л.С., Лункин Р.Н., Мартинович В.А. и др). В значительной степени это связано с тем, что большинство наших граждан страдает от фобий разного рода, в то же время, испытывая любопытство к чему-то непознанному и зачастую оккультному, питая надежды на избавление-улучшение, стремится найти ответы в явлениях типа астрологии и им подобных. В связи с чем, в последние десятилетия оживился интерес к таким феноменам как реинкарнация, карма, присутствие в повседневной жизни людей духов (домовые, полтергейст и т.п). Религиозное сознание населения постсоветского пространства как будто «вышло из подполья» и развернулось в своем творчестве. В данном случае мы предполагаем проследить развитие одного из не самых распространенных религиозных сюжетов среди современных НРД, в частности – обращение к образу Софии – премудрости Божией.

Идеи о Софии – Премудрости Божьей, с одной стороны, развернулись в целую софиологическую ветвь в русской религиозной философии (В. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, А. Лосев, С. Аверинцев, ряд современных исследователей – историков русской философии), а с другой – принимают деятельное участие в становлении новых религиозных движений в современной России.

Примером последнего может служить вероучение и религиозная практика нашего современника «мессии» А.В. Набабкина, считающего самого себя вторым пришествием Христа, а свою покойную первую жену Антонину Петровну Набабкину воплощением Софии, которая, умерев, открыла дорогу человечеству для возвращения к Отцу Небесному [7; 8], ставших основателями и лидерами нового религиозного движения «Аура Руса».

Анализ учения, лежащего в основе деятельности нового религиозного движения «Аура Руса» и данных о религиозных практиках, проводимых с участием Софии-«Мамочки», представляют интерес для современного религиоведения с точки зрения осмысления современных интерпретаций образа Софии в контексте деятельности новых религиозных движений.

Анализируя исторический путь мифа о Софии, мы можем проследить его в основных чертах от христианских ересей первых веков, в частности, гностиков II века, и до современного момента. Анализ практик, подобных представленной в данной работе, позволяет помочь видению особенностей связей современных организаций синкретического типа с христианством. Если конфессиональные исследователи рассматривают подобные движения как своего рода возрождение древних ересей, то светские рассматривают их функционально, как реализацию потребности человека в осознании себя принадлежащим к сообществу людей, где главной целью является получение святости, освящение, а не материальные блага. С точки зрения этих последних сохранение черт догматической богословской системы традиционного христианства, в которой Бог надмирен и трансцендентен, предохраняет такие НРД от радикальной приземленности и приверженности материальным ценностям [17].

В заключении предположим, что популярность образа София – премудрости Божьей обусловлена в значительной степени тем, что он в достаточно ясной форме фиксирует некоторые универсальные элементы, которые составляют и земной, и космический опыт человечества; и психическую, и трансцендентальную реальности человека.

#### **Литература:**

1. Аверинцев С.С. Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега.- М., 1994. №1.- С. 25–38.

2. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж: YMCA PRESS, 1945.- 621 с.
3. Гараева Г.Ф. Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии: Соловьёв В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.: дис.... д-ра филос. наук: 09.00.03. Арма-вир, 2000.- 345 с.
4. Громов М.Н. Женственное в истории русской мысли, культуры и искусства // История философии. - 2016. - Т. 21.- № 1.- С. 5–17.
5. Козырев А.П. Софиология о. Сергия Булгакова: «теологема» или «философема»? // Философия религии: Альманах 2010–2011 / отв. ред. В.К. Шохин; Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова; Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература, 2011.- С. 226–240.
6. Лосев А.Ф. 11 тезисов о Софии, Церкви, имени // Имя. Избранные работы, переводы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 23–25.
7. Набабкин А.В. Спасаящий вечность: предсказание будущего, которое уже настало. – М.: Изд-во: Амрита-Русь, 2011.- 576 с.
8. Центр духовно-нравственного возрождения «Аура Руса». А.Набабкин-Романюк. Биография. URL: [http://oreola.org/a\\_nababkin\\_romanjuk\\_biografija/ob\\_avtore/](http://oreola.org/a_nababkin_romanjuk_biografija/ob_avtore/) (Дата обращения 24.02.2021)
9. Каждая Сила в этом мире имеет свою цену URL: [http://oreola.org/a\\_nababkin\\_romanjuk\\_biografija/ob\\_avtore/iz\\_pressy/intervju\\_aleksandr\\_nababkin\\_kazhdaja\\_sila\\_v\\_ehtom\\_mire\\_imeet\\_svoju\\_cenu/](http://oreola.org/a_nababkin_romanjuk_biografija/ob_avtore/iz_pressy/intervju_aleksandr_nababkin_kazhdaja_sila_v_ehtom_mire_imeet_svoju_cenu/) (Дата обращения 24.02.2021)
10. Центр духовно-нравственного возрождения «Аура Руса». Сайт. URL: [http://oreola.org/dejatelnost/ob\\_aura\\_ruse/persony\\_aura\\_rusy/antonina/vospominania/vospom/](http://oreola.org/dejatelnost/ob_aura_ruse/persony_aura_rusy/antonina/vospominania/vospom/) (Дата обращения 24.02.2021).
11. Биография Мамочки. Сайт. URL: [http://oreola.org//dejatelnost/ob\\_aura\\_ruse/persony\\_aura\\_rusy/antonina/biographia/](http://oreola.org//dejatelnost/ob_aura_ruse/persony_aura_rusy/antonina/biographia/) (Дата обращения 24.02.2021).
12. Трибушный Д. О. София под спудом. Софийные элементы в наследии «альтернативного» Православия // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия.- 2015. Вып. 3 (59).- С. 39–51.
13. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Собр. соч. в 2 т. Т. 1.- М.: Путь, 1914.- 809с.
14. Соловьёв В. София. URL: <http://www.sophiology.narod.ru/SOF1.html>
15. Хачатрян М.В. София премудрость Божия как совокупность и полнота всех божественных и тварных эйдосов // Соловьёвские исследования. Выпуск 3(59) - 2018. - С.128-142
16. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Собр. соч. в 2 т. Т. 1.- М.: Путь, 1914.- 809 с.
17. 1. Лункин Р. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред.А. Малашенко и С. Филатова ; Моск. Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009 — 329-395 с.

*Ключевые слова: София, софиология, новые религиозные движения, мессия.*

### **Этноконфессиональный культ в интернет-пространстве: аксиология и онтология в картине мира**

Интернет-пространство позволяет формировать принципиально новое явление - религиозные группы, развивающиеся в индивидуальном диалоге. Иногда такие группы, помимо мистико-эзотерических идей, радикально-гендерной идеологии формируются в русле постколониального реваншизма с трайбалистскими акцентами. Группа Урала Валишина в социальных сетях (Фейсбук, ВКонтакте) размещает посты о башкирской душе и целительских способностях ее руководителя. На основе знаний, которые преподаются он-лайн в целительской академии основывается не только религиозная структура, но и целое направление физкультурно-оздоровительного движения.

Это явление в общем-то характерное для национальных регионов, но мистико-ориентированный вариант встречается достаточно редко. В центре группы фигура пророка-целителя, который провозглашает процветание отдельного этноса, осуществляемое через раскрытие родовых связей с собственным подсознанием. Нарратив подобных текстов не способен выделить их сущностные характеристики, необходимо описание онтологических и аксиологических оснований. Это позволяет во-первых определить характер самой идеологии (религиозный, философский или политический), а во-вторых, праксиологические перспективы такого учения. Анализ онтологии Башкирской духовной целительской академии основывается на выявлении границ сакрального пространства данного учения через дихотомию «я и не я», поскольку Абсолют в учении Урала Валишина проявляется через трансформацию собственной души, через особые ритуальные практики, проявляющиеся только в душах одной нации. Отсюда происходит онтологизация понятия архе как безусловно присущего только этой нации и обеспечивающего ей особый статус не только в сакральном, но и реальном пространстве. Аксиологическими следствиями такого подхода становятся безусловная ценность Ияншишма – башкирской души, ее истинного проявления и онтологическая избранность, присущая этой нации, проявляющаяся в связи с родным краем и дифференцирующая саму возможность жить в этой реальности. Поскольку сакральные переживания субъекта вполне реальны для него самого и претендуют на воплощение в реальность для всех окружающих его лиц, то данная мифопоэтическая концепция может иметь весьма реальные последствия для этноконфессиональной ситуации в отдельном регионе. Урал Валишин в событиях лета 2020 г. на Куштау претендовал на статус духовного вождя нации, а в отношении других этносов его высказывания чрезвычайно характерны: «Татары – это монголы, а казанские татары – это чувашаи, это знает даже ребенок».

Космология и космогония Урала Валишина сформирована в соответствии с примитивными представлениями о шаманистических культах, но ее субстратом является национальный эпос башкир «Урал-батыр». Сюжет эпоса довольно сложен и построен на описании борьбы Урал-батыра за счастье людей, со злыми силами природы, воплощёнными в образах драконов (аждаха), дивов, змей и т. д. Персонажи сказания — богатыри и простые жители земли, небесные божества (небесный царь птиц — Самрау), злые силы природы, мифические существа. Здесь изображена судьба героев трёх поколений (старик Янбирде и старуха Янбика, их дети — Урал и Шульген, внуки — Яик, Идель, Нугуш, Сакмар) и, соответственно этому, состоит из трёх частей и сам эпос. Архетипический характер сказания очевиден, и он символически воспроизводится и в личности самого целителя, ассоциирующего себя с лидером светлых сил, перевоплощением души Урал-батыра.

Аксиологический фундамент учения, основанный на превосходстве и ценности одного этноса, перспективе его возрождения автоматически возвращает нас к идее постколониалистского реваншизма в религиозном воплощении. В постах Урала Валишина нет открытых призывов к такого рода действиям, но мировоззрение, сформированное через мистико-эзотерические положения этой веры достаточно легко преодолевает барьеры конвенциональных ценностей. Таким образом, националистический дискурс легко может быть перенесен на этномагическую почву и символизирован в практике не религиозного типа.

*Ключевые слова: этноконфессиональность, новые религиозные движения в соцсетях, онтология и аксиология сакрального пространства*

**Бахаи в Татарстане: новое религиозное движение в исламе в  
поликонфессиональном регионе**

Община бахаи на территории Татарстана сформировалась в конце 1980-х годов как одно из первых новых религиозных движений, появившихся на фоне бурных общественно-политических перемен, затронувших в том числе и религиозную сферу накануне и после распада СССР. Приезд иностранных бахаи в Казань в 1989 году, которые распространяли первые изданные на русском языке книги о вероучении Бахауллы (1817-1892), привел к тому, что вероучение бахаи нашло своих сторонников среди местного населения. В 1990 году было сформировано Духовное собрание бахаи в Татарстане, где заметной фигурой стал казанский журналист Шамиль Фаттахов. Община, благодаря финансовой помощи иностранных бахаи, приобретет недвижимость в центре города в виде двухэтажного старинного дома, где и будет длительные годы располагаться община. Общая численность бахаи в Татарстане составляет до 100 человек, однако эта цифра периодически варьируется в сторону увеличения, что связано с тем, что в общине периодически появляются новые члены, однако они также затем ее покидают, что связано с их временным увлечением этим НРД. Сама община бахаи многонациональна, хотя в руководстве преимущественно татары. Несмотря на негативное отношение со стороны Духовного управления мусульман Татарстана, которое считает бахаи сектой, никаких известных конфликтов на религиозной почве зафиксировано за весь постсоветский период не было. В ритуальной практике бахаи придерживаются молитв и поста, который частично схож с мусульманским, но во многом отличается.

*Ключевые слова: бахаи, Бахауллы, Татарстан, ислам, новые религиозные движения*



## **Распространение зороастризма в современном мире: основные проблемы и тенденции**

Зороастризм – самая древняя из монотеистических религий мира. На протяжении более 2 тыс. лет он играл значительную роль для ближневосточного региона, и имел косвенное влияние на многие последующие религиозные течения. Однако впоследствии зороастризм претерпел значительные изменения, видоизменяясь в силу своего исторического пути и интегрируя в себя тенденции и явления, актуальные для современного мира.

Стоит сказать, что проблема современного зороастризма рассмотрена малочисленным рядом исследований, в которых не учитываются специфика и проблемы этой религии в социокультурных рамках XX-XXI вв. Также стоит отметить, что вопрос о российском зороастризме изучался лишь в историческом плане, касаясь очага его возникновения, в то время как другие его аспекты не были затронуты.

С середины XX в. зороастризм активизировал свои силы, и на данный момент в мире существует большое количество зороастрийских общин-диаспор – «анджоманов», в т. ч. и в России. Российский зороастризм связан с возрастанием у общества интереса к эзотерике и астрологии, появлением спекулятивных научно-популярных гипотез касаясь арийского прошлого, а также политической полемикой и укреплением политических связей с Ираном.

Зороастризм проявляет себя и за рубежом - так, в связи с военной дестабилизацией на Ближнем Востоке он находит новых приверженцев среди курдского населения, предлагая идеологическую и религиозную альтернативу радикальным исламским течениям, господствующим в этом регионе.

Особую международную роль играет Всемирная Зороастрийская Организация, целью которой признано объединение и сотрудничество всех зороастрийских общин мира, в т. ч. двух главных этноконфессиональных групп зороастрийцев - иранских гебров и индийских парсов, под эгидой которых решались актуальные вопросы, такие, как уровень влияния христианства и ислама и ответный фундаментализм, рост секуляризации и репрезентация зороастрийского наследия, проблемы законодательного характера, касающиеся обрядовой части, способы проведения богослужений и перевод Авесты на другие языки.

Рассматривая основные аспекты функционирования зороастризма в современном мире можно сделать вывод, что эта религия, будучи умеренно-пассивной с VII-X вв., на данном этапе аккумулировала силы и постепенно реабилитируется в провозгласившем веротерпимость и плюрализм убеждений и верований, современном демократическом обществе, при этом сталкиваясь с множеством анахронизмов и проблем в силу высокой архаичности своей религии.

*Ключевые слова: зороастризм, анджоман, Иран, Авеста, богослужение, распространение.*

### **Православный герой И.Т. Беляев в современной живой мифологии индейских племен гуарани и мака в Парагвае**

Современная общинность индейских племен гуарани, мака и др. не первобытная, а христианская, принесенная иезуитскими миссионерами в XVI - XVIII веках в Парагвай. Опыт парагвайских иезуитских редукций изучали и применяли со своими особенностями и перегибами в Палестине и Израиле в форме кибуцев, в Советской России в форме колхозов. Именно эта индейская христианская общинность и индейское миролюбие привлекло в Парагвай русских эмигрантов после гражданской войны 1918-1920 гг. Видным деятелем русской эмиграции в Парагвае был генерал Иван Тимофеевич Беляев (1875-1957), герой первой мировой войны, прибывший в Парагвай в 1924 г. Именно И.Т. Беляеву принадлежит идея создания в Парагвае колонии русских беженцев «Русский очаг». Он мечтал, что в парагвайской «земле обетованной» сохранится зерно русской религиозной, инженерной и военной мысли до лучших времен возвращения в Россию после падения большевизма.

В современной живой мифологии парагвайских индейцев гуарани и мака великий образ «Белого вождя» – И.Т. Беляева включает в себя и образ героя-воина защитника индейцев, и образ мудрого жреца примирителя европейской и индейской цивилизаций, и образ вождя, указывающего путь индейским племенам к «земле обетованной», к раю, а также образ священного русского Духа и христианского миролюбия. Если мифы индейских племен несли людям страх и боязнь перед ревностными и мстительными богами, то современная индейская легенда о «белом вожде» Иване Беляеве приносит примирение, прощение и христианскую любовь.

С позиций современной живой мифологии гуарани и мака «Белый вождь» Иван Беляев до сих пор живет с ними, оберегает их от опасностей явленного и потустороннего мира. «Белого вождя» не боятся. Его любят. Поэтому прах его тщательно охраняют «стражники» мака в джунглях на острове на реке Парагвай в 5-метровой пирамиде с православным крестом и бюстом И.Т. Беляева.

*Ключевые слова: миф, белый вождь, Иван Беляев, гуарани, мака.*

### **«АллатРа»: от псевдонаучной концепции к религиозной трансформации**

В статье рассматривается Международное общественное движение «АллатРа» как синкретическое новое религиозное движение. Изучение транслируемой «АллатРа» религиозной концепции, позволило установить факты искажения основных догматов ислама, что приводит к религиозной трансформации верующих. Через искажение заимствованных догматических постулатов ислама и агрессивное навязывание своей идеологии путем трансформации религиозной идентичности, у адепта «АллатРа»: формируется образ врага в лице тех, кто не является последователем организации; разжигается неприязнь к существующим политическим, экономическим и религиозным институтам, а также участвующим в их деятельности социальным группам.

Религиозный кейс идеологии «АллатРа» позволяет определить данное НРД, по классификации Мартиновича В.А., как клиентурный и аудиторный культ: дополняет религиозную составляющую псевдонаучными и экологическими компонентами; направленно на привлечение новых адептов; транслирует религиозные и оккультно-мистические знания; необязательный институт членства.

Религиозному кейсу «АллатРа», характерна агрессивная, навязываемая ярко выраженная апокалиптическая озабоченность с эсхатологической доктриной. Значительная часть размещаемой на подконтрольных ресурсах информации направлена на формирование у посетителя убежденности в скором наступлении Судного дня, спасение в который возможно только через принятие идеологии «АллатРа».

Генезис НРД «АллатРа» основан на попытке синкретизма мировых религий, нативизма «АллатРа» и оккультизма.

Базисом текущей мифологии является пропаганда сверхъестественных способностей лидера секты Игоря Михайловича Данилова, представленного в видеопроодукции как имам Махди и ангел Джibraиль, а в книгах серий «Сенсэй» и «АллатРа» как некий Сэнсэй и Ригден Джаппо.

Изучение и анализ идеологии «АллатРа», позволяет выделить мусульман как группу целевого информационного воздействия, на что указывают следующие факты.

Обоснование религиозными догмами присущего «АллатРа» политического кейса о создании свободного от власти Архонтов и их ставленников так называемого «Созидательного общества», относит «АллатРа» к политическим культам."

*Ключевые слова: АллатРа, секта, оккультизм, ислам, умма, фитна, имам Махди, ангел Джibraиль.*

## **С8. Слабость Бога в русской религиозной мысли и современной постмодерной теологии**



*Ячменник Вячеслав Александрович  
аспирант Богословского факультета ПСТГУ  
yachmenik94@mail.ru*

### **«Слабая» мысль в экклезиологии новомучеников 1920-1930 гг.**

Потенциал богословской мысли новомучеников может быть рассмотрен наряду с современной слабой теологией, если сравнивать их идеи в контексте политической теологии. В наши дни Дж. Капуто призывает христианские структуры не доминировать в мире, аргументируя свой призыв акцентом на «слабой силе» Царства Божия, описывая Его как «священную анархию», а не как «духовную» власть, наряду с другими формами власти. Эти рассуждения могли быть вызваны постепенным процессом вытеснения христианства из общества, т.е. наступления т.н. постхристианской эпохи, в которой должно быть переосмыслено место Церкви. Уже к 1920–1930 гг. для христианских авторов в России ощущение наступления конца церковной эпохи было настолько отчётливо, что свои времена они рассматривали как апокалиптические. В 1920-е гг. в контексте русского богословия в ответ на этот вызов времени формируются две стратегии жизни Церкви в современном мире. Во-первых, стратегия «церковной политики», представители которой искали пути спасения церковной структуры (обновленчество движение, митр. Сергей (Страгородский)). Во-вторых, проект «слабой» экклезиологии новомучеников («правая» оппозиция), на котором в рамках доклада предполагается остановиться подробно. Так, если первая стратегия была связана с проектом легализации Церкви, т.е. сохранения её функционирования и влияния, то вторая выражалась в метафоре смерти институциональной мощи Церкви. Один из представителей «слабого» направления описал эту идею в вполне созвучных Капуто словах «святое бесправие». Другой характерной чертой являлась идея «упрощения» церковной жизни, обозначавшееся как «бегство в пустыню», то есть отказ от внешней церковной структуры. Но чем ближе советское руководство подходило к окончательному вытеснению Церкви из жизни общества, тем ощутительней становился переход в «слабой» мысли от метафоризации смерти Церкви к её (смерти) реальному восприятию. Смерть воспринимается ими как социальное действие, то есть участие в своеобразной коммуникативной ситуации отказа от диалога с государством на уровне конкуренции за власть через «язык» мученичества.

*Ключевые слова: экклезиология новомучеников, политическое богословие, «непоминающие», патр. Сергей (Страгородский), смерть Церкви.*

**«Бог устал от своего творения»: Франк о всемогуществе Бога\***

Идея всемогущества Бога у Франка появилась уже в «Непостижимом» (1939); ее появление связано с трактовкой творения из идеи «цим-цум», заимствованной из лурианской каббалы, а также с внесением момента изменчивости («становления») в существо Бога. Развитие получает в послевоенных книгах Франка. Всемогущество трактуется как конечная победоносность в борьбе против враждебных сил. «В составе мира» Бог «...отнюдь не всемогущ в смысле внешне зримой и ощутимой победоносности а, напротив, только незримо и идеально всемогущ и в составе мира действует только по образцу света, который, излучая себя и озаряя все вокруг себя, все же остается окруженным плотной стеной тьмы и светит только „во тьме“» (Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии Минск, 2011. С. 409). Франк настаивает, что Бог - «сокровище на небесах», не воплощенный в земных формах. Ни одна Церковь не может претендовать на полное осуществление правды Божьей. Власть Бога в мире немощна, Бог всемогущ только в эсхатологической перспективе, он победит мир в конце времен. «Бог устал от своего творения» - вспоминал В.С. Франк слова отца. Всемогущество Бога Франк связывал с необходимостью новой проповеди христианства, своеобразной «перезагрузки».

*Ключевые слова: "цим-цум", творение, всемогущество, откровение, эсхатология.*

---

\* Исследование выполнено в рамках проекта Фонда развития ПСТГУ № 01-0718/Н «С.Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия»

**«Бог – в душе, а дьявол – в мире». С.Л. Франк о «скорбном неверии» и парадоксальности благой вести\***

В письме к Л. Бинсвангеру в феврале 1950 г. С.Л. Франк упомянул об откликах на только что вышедшую книгу «Свет во тьме», и привёл выражение одного из читателей, которое «точно формулирует основное настроение книги»: «Gott in der Seele und der Teufel in der Welt». Действительно, построенная как философская экзегеза известного стиха 1:5 Евангелия от Иоанна, книга имеет своим главным вектором обоснование и выражение уверенности в неотвратимости спасения человека и мира, несмотря на господствующую в этом мире «власть тьмы».

Для объяснения сути этого парадокса а contrario Франк реконструирует позицию «скорбного неверия», к которой относит, например, Б. Рассела. Суть этого «современного гностицизма» он усматривает в соединении веры во всеблагость Бога с обречённым признанием его всемогущества, т. е. принятием внешнего, эмпирически реального преобладания зла над добром за последнюю метафизическую истину, истину веры. Предпосылки такой позиции Франк усматривает в кризисе просветительского – профанного – гуманизма, долго питавшегося иллюзиями относительно лёгкого и быстрого достижения «царства Божия на земле». Столкнувшись с явными фактами преобладающей силы «князя мира сего», этот гуманизм, заменивший веру в Бога верой в человека, приходит к осознанию слабости или даже бессилия в утверждении начал правды и добра в мире – бессилия как человека, так и Бога.

Вопреки этой, казалось бы, фактически обоснованной и практически выгодной позиции, Франк формулирует парадоксальность христианской истины: с одной стороны, признание факта трагизма жизни, слишком частых побед зла над добром в эмпирическом мире, но, с другой, подлинно детское доверие к Богу, всемогущество которого остаётся безусловным в некоем высшем, надэмпирическом плане бытия. Верховенство святости означает ее имманентное, но абсолютное всемогущество. При этом единственной опорой для теодицеи выступает сознание реального соучастия Бога в трагической борьбе против зла на земле, т. е. его соучастие в мировом страдании.

Выводя эту истину как откровение религиозного опыта – не менее, если не более достоверного, чем опыт чувственно-предметный, – Франк опирается на свою онтологию абсолютного реализма, в которой эмпирический, предметный слой бытия, при всей его действительности, не является исчерпывающим, а находит своё обоснование лишь в металогическом слое абсолютного бытия, непостижимая реальность которого доступна живому знанию и воплощена в человеческом «я» как в непосредственном самобытии. Эту онтологическую основу подлинной христианской веры – как её понимает Франк – следует особо подчеркнуть, поскольку в книгах «Свет во тьме» и «С нами Бог» его философия приобретает подчеркнуто исповедальный характер, и внешне может быть воспринята как догматическое богословствование.

Читая эти книги, следует учитывать, что глубина, а иногда пронзительность описания Франком внешнего противоречия между религиозной идеей «всемогущества» Бога и его явной эмпирической слабостью во многом обусловлены временем работы над текстами. Они были написаны в первые два года мировой войны, причём можно отметить, что если начало войны как бы подтолкнуло философа к реализации замысла «Света во тьме», возникшего почти годом ранее, то некоторые её трагические события, наоборот, останавливали ход мысли, заводили её в тупик и, возможно, даже порождали сомнения в той вере, которую философ пытался выразить. Однако написанная почти молниеносно в самый тяжёлый период войны, перед лицом прямой угрозы собственной жизни, книга «С нами Бог» свидетельствует о твёрдости веры и глубине религиозно-философской интуиции.

---

\* Исследование выполнено в рамках проекта Фонда развития ПСТГУ № 01-0718/Н «С.Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия»

*Ключевые слова: философская экзегеза, религиозный опыт, абсолютный реализм, теодицея, С.Л. Франк.*

*Смирнов Алексей Евгеньевич*  
*д.ф.н., доцент кафедры философии и методологии науки,*  
*исторический факультет, Иркутский государственный университет (Иркутск)*  
*Швец Ирина Владимировна*  
*к.ф.н., директор Культурно-просветительского центра*  
*при Свято-Троицком кафедральном соборе г. Ангарска, Иркутская епархия РПЦ*  
*aesmir@mail.ru*

### **Идея «слабого Бога» и логика дополнительности в творчестве В. Шарова**

Творчество историка и писателя В. Шарова посвящено осмыслению русской истории начала XX века. Важнейшим теоретическим источником для Шарова служит философия Н. Федорова. Ключевой идеей философии общего дела, повлиявшей на русскую историю, можно считать представление о «слабости Бога». Философия общего дела отказывается от помощи Бога. Но в то же самое время данное обстоятельство означает начало удаления Господа из мира. Даже воскрешение мертвых отныне не Его, но человеческое дело. Ждать Христа больше не нужно – все необходимое для спасения Он уже дал. Все, что нужно – это лишь непрерывно трудиться. И революция могла быть воспринята в качестве Абсолютного Начала этой новой эры.

Через непродолжительное время стало ясно, что Революция явила собой зло (голод, продразверстка, карточки, расстрелы, упадок и вымирание городов, закрытие заводов и фабрик). Следуя логике романов Шарова, мы узнаем, что ситуация с революцией не поддается однозначной этической трактовке. Оказывается, что тот, кто приносит зло, кто мучает и убивает совершенно невинных людей, оказывает им тем самым абсолютное благодеяние, т.к. жертвы прямым ходом отправляются в рай. Предельная концентрация зла выступает условием возможности спасения. Причем сами мучители тоже спасаются, так как служат условием возможности спасения: парадоксальная машина взаимоспасения.

В качестве промежуточного вывода мы можем констатировать следующее: между добром и злом отсутствует разрешимость. Добро и зло в явном виде не вступают в борьбу. Не вступают в диалог. Оказывается вдруг, что каждая сторона может иметь свой голос, свой язык, свою правду. Уникальность романов В. Шарова заключается в том, что эти оппозиции, в пику классической романной форме, так и не находят разрешения. Читатель в итоге не переживает катарсис, потрясение и прозрение.

Какова, в таком случае, логика этих произведений? Наша точка зрения заключается в следующем. Бог умалился настолько, что оставил этот мир, передав свои функции человеку, чтобы возвысить последнего до себя. Теперь мир устроен так, что он по определению лишен возможности абсолютного присутствия. Всякое существование выводится на свет с задержкой и присутствует в специфической не-полноте. Которая, в свою очередь, требует постоянного восполнения. Применительно к нашей теме это означает следующее. Истина спасения должна теперь явиться через посредника, через замещающее дополнение, и это фактически кружение, непрекращающийся процесс. Христос покинул мир, а Антихрист (как его неполное замещение) уже пришел на землю. Но смысл Благой вести не утрачен: душа каждой невинной жертвы отправляется в рай. Жестокость замещает милосердие, является его вос-полнением. С историософской точки зрения здесь речь нужно вести о радикальном теологическом повороте, где ненависть выступает высшим проявлением любви. Любовь к врагам замещается их убийством; убийство вос-полняет отсутствующую божественную милость. Убийца и убиенный отныне вместе, во взаимной и соотносительной до-полнительности. Оба они вознесены к блаженной жизни. В ситуации ухода Бога в полном соответствии с философией Федорова священное царство становится непрерывным и тотальным: оно бесконечно распространяется по обе стороны жизни и смерти.

Так вращается «красное колесо» Революции, движение которого переплело добро и зло, с целью «возносить одновременно в братских объятиях и жертв, и палачей» (М.Эпштейн). Русский культурный бинарный код достигает максимальной интенсивности: налицо «разрыв, дыра в бездну, из которой веет неприрученным ужасом», восполняющийся, однако, повседневностью радости и полноты жизни. При этом Бог, ушедший из мира в последнем романе В.Шарова, продолжает оставаться одним из возможных адресатов вопрошаний о смысле происходящих событий.



*Ключевые слова: В. Шаров, философия общего дела, слабость Бога, логика  
дополнительности, неразрешимость.*

## **Социальная природа теологической образности: «слабость Бога» и «не-тоталитарное христианство»**

Мы помним цитату: «Всякая религия является ни чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни» (Ф. Энгельс).

Я позволю себе задать вопрос, который может показаться не просто провокационным, но абсурдным: совместимо ли такое представление о религии с христианской традицией?

В теистических религиях существует два модуса говорения о Боге: апофатический и катафатический. Отказ от катафатического модуса говорения о Боге означал бы конец теистической религиозной традиции – в ней просто не оставалось бы места для Бога. Однако катафатический модус уравнивается – и до определенной степени деконструируется – апофатикой. Отказ от этой деконструкции неизбежно приводит к окостенению богословской системы и превращению ее в удобный инструмент идеологических манипуляций.

Эти два модуса неизбежно сосуществуют в любой развитой системе теистического богословия, наподобие того, как – позволю себе метафору из области физиологии – в костях человека необходимо сосуществуют остеобласты (клетки, создающие костную ткань) и остеокласты (клетки, разрушающие костную ткань). Отсутствие того или другого класса клеток приводит к поражению костной ткани.

Соотношение конструкции (катафатика) и деконструкции (апофатика) в той или иной конкретной теологической системе во многом зависит от ее социального, политического и культурного контекстов. В частности, от того, насколько серьезной представляется теологу опасность сведения религиозной традиции к идеологии.

Катафатический дискурс использует в качестве стройматериала образы (метафоры), которые берутся либо из мира природы («величие Бога», «Бог есть свет»), либо – и особенно – из мира социальных отношений («Бог есть Царь», «Бог есть Судия»).

Критика социальных корней этой образности (ср. приведенную выше цитату из Энгельса) – обратная сторона того же необходимого и неизбежного процесса (само)деконструкции религиозного, лицевой стороной которого является апофатическая теология.

Анализ социальной природы катафатической образности релевантен для вопроса, почему в одних социокультурных контекстах оказывается важна тема «силы Бога», а в других – тема «слабости Бога».

*Ключевые слова: апофатика, катафатика, образ Бога: социальный контекст, «слабость Бога».*

### **Онтологические основания слабой теологии**

В докладе рассматриваются ключевые онтологические понятия современной слабой теологии: событие, инзистенция, быть-может. На примере анализа работ Джона Капуто и Ричарда Керни демонстрируется, что в слабой теологии сила божественного Всемогущества ослабевает до представления о «могло бы быть», бытие Высшего бытия ослаблено до быть-может (от être к peut-être). Для постмодерных теологов имя «Бог» не является именем Высшего бытия, или основания бытия, или мистического сверхбытия, но скорее обозначает «бытие-возможность», «быть-может», событие, которое вызывает и призывает, возможность невозможного. Под этим не подразумевается, что Бог может существовать, но мы просто об этом не знаем, и поэтому, не будучи уверенными, полагаем, что мудрее утаивать суждения и уклоняться от ответа. Напротив, для слабой теологии, событие, содержащееся в имени Бога, является событием «быть может», тем, что Ницше назвал «опасной возможностью», поскольку каждое обещание таит в себе риск и угрозу. Мы покажем, что в слабой теологии разговор о «возможном» Боге не тождественен безразличию, нейтралитету и нерешительности. Это не поиск способа уклониться от обязательств, не желание безопасно расположиться в зазоре между теизмом и атеизмом, сказав, что я просто не знаю. Тезис «Бог быть может» не манифестирует скептицизм. В работах последних лет Капуто, пытаясь объединить интуиции Деррида и Тиллиха, в размышлениях о слабости Бога сосредотачивает внимание на понятии безусловного. Именно «безусловное» оказывается недеконструируемым, тогда как условное – это то, что конструируется в конкретных условиях языка, истории и общественно-политического порядка. Условное существует в пространстве и времени; оно действительное и фактическое, реальное и историческое. Безусловное, напротив, образует ядро истинной корреляции: безусловным оказывается то, что предъявляет к нам безоговорочные требования, то, что нас зовет, и на чей призыв мы отвечаем. Также к безусловному относится то, что мы безоговорочно утверждаем, чему мы верны, не будучи в состоянии изложить предварительные условия или требования. Существует взаимосвязь между недеконструируемым как безусловным призывом, и нашим бытием, призванным ответить на тот авторитет, перед которым мы несем ответственность. Безусловное становится для Капуто функцией временности; то, что Тиллих называл «основанием бытия», в конечном счете, оказывается структурой временности. Призыв он характеризует как посещение, приходящее поверх нас без приглашения.

Таким образом, слабая теология отказывается от традиционного объединения Бога и могущества, включающего акцент на «существовании» Бога и, следовательно, на онтологии. Слабость Бога заключается в том, что Бог не существует, но инзистировать; Бог не существует, Бог зовет. Божия слабость в том, что, Бог опустошил Себя в мир (Фил. 2: 6-7), оставив существование нам, что является рискованным делом, как для Бога, так и для нас, так как мы можем или не можем следовать до конца. Инзистенция Бога означает, что имя Божие не является именем Высшего Существа, но именем призыва, на который мы можем или не можем ответить. Имя Бога – это имя чего-то безусловного, всегда неожиданно вызывающего к нам в ночи. Капуто и Керни предлагают тем самым вместо онтологии прислушаться к феноменологии, к событию, к безусловному, как безумно неуловимому, как тому, что может быть.

*Ключевые слова: слабая теология, событие, онтология, призыв, инзистенция.*

### **«Софиология смерти» о. Сергия Булгакова и концепция «Смерти Бога» Томаса Альтицера**

«Софиология смерти» о. Сергия Булгакова, в определенном смысле представляющая собой резюме всей его системы, в русской философско-богословской мысли представляют собой единственную попытку осмысления ситуации, возникшей в философии после соответствующего тезиса Ницше. Напротив, теология смерти Бога, или «радикальная теология» представляет собой значительное течение в протестантской мысли 1960-х гг., в рамках того процесса, который иногда называют «теологическим ренессансом» или «теологией после Освенцима». Булгаков, подытоживая в своем тексте личный опыт умирания как «соумирания» со Христом, ставит вопрос в характерном для себя содержательном направлении: «как можно понять умирание и смерть в свете софиологии?». Исходя из антропологических оснований, «умирания человеческого естества во Христе относительно его оставления Божеством», Булгаков обращается к теологической проблеме: является ли смерть Богочеловека смертью Бога. Смерть Христову Булгаков рассматривает как пиковую точку кенозиса Божества. Важно, что кенозис, согласно Булгакову, не ограничивается лишь второй ипостасью, но распространяется на всю Св. Троицу. Булгаков рассматривает вопрос о смерти Богочеловека в двух аспектах, тринитарном и христологическом, которые в период написания этого текста для него уже были аспектами софиологическими.

«Радикальный христианин» Томас Альтицер определение кенозиса заимствует из «Феноменологии духа» Гегеля и говорит, соответственно, о кенозисе Духа. Для Альтицера со смертью Бога первоначальное Бытие, существующее в-себе как свое собственное творение, оказывается разрушенным; и с его исчезновением любое отчужденное иное лишается своей внутренней основы. Теперь возникает новое человечество, которое отдается непосредственной действительности настоящего.

Сопоставляя идеи Булгакова с концепцией «Смерти Бога» Альтицера, автор доклада стремится выявить сходство и различие двух «кенозисов» в контексте эсхатологии Альтицера и его указания на Россию и русскую мысль как на тот локус, в котором смерть Бога осуществилась как историческая реальность. По мнению докладчика, своеобразие эсхатологии Альтицера сближает его концепцию «смерти Бога» с софиологией, но не с булгаковской софиологией смерти, а, скорее, с соловьевским проектом религии Богочеловечества.

*Ключевые слова: Софиология, смерть Бога, Булгаков, Альтицер, кенозис, эсхатология.*

### **«Слабая» экклезиология и вопрос уникальности богословского языка**

«Слабой теологии» в узком смысле (ассоциируемой с именами Ваттимо и Капуто) присущи определенные теоретические установки, общий программный пафос, известны ее конкретные историко-философские истоки. При этом многие тезисы названного проекта нельзя считать полностью уникальными: созвучные им идеи обнаруживаются в творчестве многих авторов XX-XXI вв., что позволяет говорить и о ходах мысли слабой теологии в более широком смысле.

Вместе с тем, базовые принципы слабой теологии могут находить свое приложение в отдельных проблемных областях. Так, в рамках настоящего доклада предполагается сосредоточиться на том, как характерные ходы мысли проявляются в экклезиологии. Присущая разным репликам программная близость позволяет предположить наличие общих культурно-социальных предпосылок слабой теологии не только в ее узком, но и в широком понимании; в то же время фокусировка на достаточно прикладных вопросах способствует наиболее наглядной демонстрации связи богословских высказываний с их общеисторическим контекстом. В конечном итоге избранный материал позволяет обсудить «вечный» вопрос: способна ли теология продемонстрировать нередуцируемость своих высказываний к определяющему их историческому контексту? Иными словами, ставится вопрос о наличии и способах функционирования в слабой теологии собственно богословского – специфически христианского – содержания.

Поставленный вопрос предлагается обсудить на материале четырех экклезиологических проектов, каждый из которых, не принадлежа формально к традиции постметафизической теологии, остается несомненно созвучным ее программным установкам.

1) В отечественном контексте показательными являются дискуссии первой половины XX в., ярким участником которых был сщмч. Дамаскин (Цедрик). Составляя жесткую оппозицию митр. Сергию (Страгородскому), он решался поставить под вопрос традиционные экклезиологические взгляды. Так, природа Церкви усматривалась им не в иерархически-институциональном аспекте, а выводилась из духовнических связей; структурной единицей Церкви становилась таким образом т.н. «покаяльная семья». Важно, что каноническая полемика велась еп. Дамаскином не только на ситуативном уровне, но обосновывалась в абстрактно-богословской рефлексии. При этом совершенно определенный политический и дисциплинарный контекст этих рассуждений не может быть отделен от отвлеченно-теоретических построений.

2) Типологически близкая критика институциональной экклезиологии в Католической Церкви обнаруживается среди ключевых идей «Фрекенхорстского кружка» - объединения теологов и священников, бывших поборниками радикальных реформ в механизмах церковного управления. Как показывают исследования свящ. А. Черного, эта богословская программа испытала на себе непосредственное влияние социальной философии франкфуртской школы, что опять-таки выявляет до-теологические основы положений «слабой экклезиологии».

3) Противопоставление принципов централизованной иерархичности и «местечковой» общности в несколько ином ключе встречается в рассуждениях митр. Антония Сурожского. Примечательно, что, в отличие от разрабатываемой фрекенхорстцами оппозиции между институтом и личной харизмой, критика определенных иерархических форм производится митр. Антонием в контексте обоснования институциональной – а не субъективно-индивидуальной – природы Церкви. При этом на всех его рассуждениях лежит явный след реалий эмигрантской среды и попыток интегрировать русское православие в религиозную среду Великобритании.

4) Последним – и, возможно, наиболее заслуживающим внимательного анализа – примером является доклад митр. Каллиста (Уэра), посвященный проблеме первенства во вселенском православии. Ориентируясь на церковно-политическую повестку дня, он пытается найти уникально богословскую – т.е. отвлеченную от очевидно административных решений – точку зрения, которая могла бы претендовать на роль сугубо церковного – т.е. подлинно теологического – пути решения институциональных проблем.

В итоге удается констатировать, что за многими тезисами «слабой теологии» угадываются общие процессы преодоления ситуации модерна, что позволяет сделать вывод о том, что эта

программа является не спонтанной репликой ограниченного числа интеллектуалов, но соответствует более глубоким трансформациям религиозности в XX-XXI вв."

*Ключевые слова: слабая теология, эkkлезиология, Дамаскин Цедрик, Фрекенхорстский кружок, Антоний Сурожский, Каллист Уэр.*

### **Бог нуждается в обосновании: доказательства бытия Божия в казанской духовно-академической философии**

Одним из важнейших моментов развития философии в Казанской духовной академии является ее направленность на обсуждение и переформулировку доказательств бытия Бога. Особое значение тут имеет статья архиеп. Никанора (Бровковича), ректора Казанской духовной академии в 1868–1871 гг., которая посвящена обсуждению вопроса о доказательстве бытия Божия и бессмертной души с помощью «позитивной философии», то есть в рамках переосмысления философии позитивизма. Эта статья стала первой частью первого тома трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». В 1900 году доработка этих доказательств была произведена в магистерской диссертации А.А. Воронцова «Метафизика архиепископа Никанора». Двумя годами ранее руководитель Воронцова – В.И. Несмелов в первом томе трактата «Наука о человеке» предложил новое, антропологическое, направление поиска доказательства бытия Бога. Позже, в начале 1910-х и в 1918 году еще один ученик Несмелова прот. Н.В. Петров пишет несколько работ о «нравственном» и «математическом» доказательствах бытия Бога. Такое внимание к этому вопросу указывает не только на то, что в условиях секуляризации в религиозной среде появляется потребность дать какой-то ответ распространению «атеизма», «материализма» и «неверия». Тут важно, что доказывая бытие Бога людям, религиозные философы встают по отношению к Богу в такую нерелексивную позицию, которая предполагает неспособность Бога доказать свое бытие. Проблема с доказательствами бытия Бога связана не столько с тем, что практически все они не выдерживают последовательной рациональной критики, сколько с тем, что вообще Бог нуждается в доказательстве собственного существования со стороны человека. Этот угол зрения предполагает, как и в случае с теодицеей, что человек становится адвокатом Бога в судебном разбирательстве. В данном случае – по поводу факта его существования. И это ставит вопрос о всемогуществе Бога и о той человеческой заботе, которая требуется Богу для сохранения веры в него.

*Ключевые слова: доказательства бытия Божия, Бог, теодицея, всемогущество Бога, благодать Бога, Казанская духовная академия, казанская духовно-академическая философия.*

### «Священная анархия» Царства Божия в теологии Джона Капуто

Поворот к событию стал одним из ключевых ходов в истории поисков неметафизических способов мышления о божественном бытии. Развитое Мартином Хайдеггером и подхваченное Жаком Деррида, понятие события было впоследствии использовано Джоном Капуто в качестве главного элемента теологической онтологии. Событие – не то, что происходит, но то, что скрывается внутри происходящего, не вмещается и не выражается именем, но только предварительно и условно описывается им, оставаясь всегда неуловимым, зовущим «из-за» времени и вещей. Имя Бога в такой трактовке его онтологии – это имя не всемогущего и повелевающего Бога, но Бога «слабой силы» без суверенитета, власти и бытия, единственное оружие которого – «молчание безусловного призыва», который осуществляется им посредством события. Особенно ясно такое мышление о божественном бытии становится в трактовке понятия Царства Божьего. Лишенное своего «*arche*», Царство приобретает образ «священной анархии», наполняется бесконечной игрой «слабых сил», поэтикой провозвестия и керигмы, приглашения и призыва. Царство «слабых сил» отворачивается от «экономики греха и искупления» и ставит в центр понятия дара, прощения и забвения (*giving, for-giving, for-getting*). Такое толкование Царства Божьего и деконструкция представления о суверенности Бога неизменно приводит к выводам в области политической теологии, которые выражены у Капуто в терминах социального служения, гостеприимства и пацифизма. Капуто приводит два основных признака «священной анархии»:

1. Этическая и логическая парадоксальность: Царство населено мытарями и блудницами, прокаженными и расслабленными, они ненавидят отца и мать, но любят своих врагов, не сеют и не жнут – но облечены в славу, ради одной овцы они оставляют девяносто девять остальных и т.д.

2. Слабость Царства всегда противоположена и противостоит силе земного мира. (1Кор. 1:25) Слабость великого Проповедника Царства, посрамлённая на земле, здесь возвеличена, а вся мощь насилия земных государств не имеет здесь никакого значения.

Эти противопоставления имеют непосредственную связь с проектом критики метафизики, которая в представлении Капуто воплощает земное насилие и которое противостоит бессилию события. «Способ, - говорит Капуто, - которым Царство борется с мирскими силами, которые претендуют на то, чтобы быть и присутствовать, идет рука об руку с пресловутой критикой «метафизики присутствия» (*ousia*) в деконструкции».

Царство, однако, обладает не только слабо-мессианскими чертами самого события, но и способна явиться в явлении события, в производстве истины события, которая, в данном случае, может являться открытости событию, реализацией верности зову события, реализацией заповедей милосердия.

*Ключевые слова: постметафизическая теология, событие, Хайдеггер, Капуто, Царство Божие.*





*Воронцова Елена Владимировна  
к.ф.н., с.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова;  
ст. преподаватель ПСТГУ (Москва)  
lendail@yandex.ru*

**Полевое изучение внехрамовых сообществ Тамбовской области**

В докладе на основании экспедиционных и архивных материалов будет поставлен вопрос о перспективах изучения внехрамовых религиозных сообществ в 1950-1970-е гг. Регион исследования – Тамбовская область, полевое этнографическое изучение которой велось с небольшими перерывами с 1952 г. по 1970-е гг. (экспедиции П.И. Кушнера, А.И. Клибанова, А.И. Демьянова), а затем было возобновлено уже в пост-перестроечный период (С.С. Алымов, С.А. Иникова, Т.В. Махрачева и др.). Для работ советского периода характерны либо замалчивание сложных религиозных процессов (как в случае с монографией Кушнера), либо установка на борьбу с «религиозными пережитками» (мешавшая исследователям всерьез проанализировать новые формы организации религиозной жизни в среде православных). Кроме того, разнообразные внехрамовые сообщества, проявлявшие сколь-нибудь заметную активность нередко записывались в число групп ИПХ, что позволяло привлечь к борьбе с подобными группами репрессивный аппарат советского государства.

Нас интересует феномен сохранения православных сообществ и передачи традиции внутри групп верующих при отсутствии или малодоступности храма. Такой исследовательский вопрос позволяет проанализировать адаптационные возможности внехрамовых религиозных сообществ и их участников, механизмы сохранения культурно-хозяйственной автономии и передачи мировоззренческих, идейных, социальных традиций в этих группах. Помимо архивных материалов и опубликованных исследований, мы будем также опираться на собственные полевые материалы, собранные в регионе в 2018-2020 гг.

Мы рассмотрим как радикальные группы молчальников, седминцев, юношей, так и менее радикально настроенные сообщества верующих области, сложившиеся вокруг отдельных религиозных лидеров (монашек, читалок, вернувшихся из заключения священников и монашествующих, юродивых и т.п.) или почитаемых объектов (в том числе святых источников, камней, озер и др.).

*Ключевые слова: полевые исследования, Тамбовская область, Клибанов, внехрамовые религиозные сообщества, ИПХ.*

### **Влияние религиозности на ценности лидеров и выбор лидерских стилей**

В современных теориях лидерства лидером называют человека, который выполняет функцию руководителя и оказывает этико-моральное воздействие на коллектив. Существует множество различных теорий лидерства: теория черт, поведенческая теория, ситуационная теория, теория определяющей роли конституэнтов (последователей) и др. – некоторые авторы насчитывают более 60 различных подходов. В исследованиях, направленных на выявление личностных характеристик лидеров и особенностей лидерского поведения, нередко выявляются парадоксальные, на первый взгляд, результаты: наилучший эффект дают сочетания, казалось бы, противоположных личностных качеств или способов действия – нацеленности на достижения в работе и одновременно ориентация на внимательное отношение к подчиненным, стремление к установлению доверительных межличностных взаимоотношений. Мы столкнулись с подобными явлениями при изучении влияния религиозности на базовые ценности руководителей. Проблема первая. Мы ожидали, что социальная группа руководителей отличается от среднестатистического россиянина ориентацией на успех – значимостью ценностей Самоутверждения в личностном ценностном континууме. Исследование показало ошибочность этого предположения: для всех респондентов, религиозных и не религиозных, в личностном плане значимой оказалась ценность Самостоятельности (Открытость новизне). Проблема вторая. Мы предположили, что ценности социальной ориентации значимы в личностном континууме представителей социальной группы руководителей. В целом, это предположение нашло подтверждение в исследовании: Забота (Универсализм и Благожелательность) имеют у респондентов-руководителей более высокие значения, чем для среднестатистического россиянина. Парадоксальность состоит в том, что одновременной значимостью с Заботой обладают противоположные ценности Достижения. Это, в целом, противоречит Ценностной теории Шварца. Возможно, мы имеем дело с ценностными особенностями социальной группы руководителей о лидерстве. Проблема третья. Мы предположили, что религиозность может оказывать влияние на ценности руководителей. У одних респондентов тандем противоположных ценностей выражался в значимости Достижения – Универсализма, у других – Достижения – Благожелательности. Поскольку в ходе интервью респондентов просили рассказывать о своем отношении к религии, мы знали, что все они крещены в православной церкви и обладали данными об уровне их воцерковленности. Выяснилось, что для религиозных (воцерковленных) респондентов в личностном ценностном континууме важна Благожелательность, для нерелигиозных (невоцерковленных) – Универсализм. Возможно, что различие связано с нравственными устоями: для религиозных православных они концентрированно отражены в Нагорной Проповеди И. Христа, для людей нерелигиозных – в гражданской этике, которая акцентирует внимание на правах и свободе личности. Мы использовали в работе неформализованные и формализованные методики исследования и сделали выводы на группе респондентов из 11 руководителей, шесть из которых отнесли к религиозным, пять – к нерелигиозным. Это ограничивает результаты, поэтому мы планируем расширение выборки для дальнейших исследований.

*Ключевые слова: руководитель, лидер, лидерство, ценности, религиозность, воцерковленность.*

### **Анализ религиозного опыта через теорию фреймов И. Гофмана**

Теория фреймов представляет собой специальный социологический метод, использующийся в рамках микросоциологии, феноменологической социологии и социологии повседневности. Такая сфера применения может быть наиболее актуальна для анализа религиозных ритуалов индивида и человеческих сообществ небольшого размера.

Наибольший интерес в применении данного метода выражается, во-первых, в философской деконструкции обнимающих человеческую жизнь ежедневных ритуалов, в их религиозном смысле, во-вторых, в продолжающемся веберовском «расколдовывании мира», то есть расшифровке имплицитных по отношению к обыденности символических систем, в-третьих, в обнажении «машинальности» ряда действий, совершающихся регулярно, монотонно и с утратой изначального смысла.

Обращаясь к истории самой идеи фреймирования локусов символического пространства, следует отметить, что в орбите ее влияния находились не только крупные социологи, такие как П. Бергер, И. Гофман и А. Шюц, но и У. Джемс, философ и психолог, в своих «Принципах психологии» говоривший о фреймах, но называвший их подуниверсумами.

Не смотря на перечисленных выше выдающихся ученых, опиравшихся на теорию фреймов в своих исследованиях, стоит отметить, что актуальность исследований социальных аспектов практики религии с помощью данного метода сохраняется, так как свои результаты он проявлял, например, в англо-саксонском праве («правило Макнотена») или чисто социологических выводах, но никогда в чистом виде не применялся к человеческой религиозности, хотя она так же включает в себя пласт повседневности.

В докладе будут продемонстрированы примеры фреймирования религиозной жизни индивида на различные уровни, будет объяснена иерархия и зависимость между слоями реальности, в том числе, с точек зрения различных ученых.

#### **Литература:**

1. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта: Пер. с англ. / Под ред. Г. С. Батыгина и Л. А. Козловой; вступит. статья Г. С. Батыгина. — М.: Институт социологии РАН, 2003. — 752 с. — ISBN 5-93947-011-4
2. Джемс У. Принципы психологии. СПб., 1911.
3. Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич, М., 1996
4. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А. Я. Алхасов; Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; Научн. ред. перевода Г. С. Батыгин, М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003, 336 с. — ISBN 5-93947-012-2

*Ключевые слова: религия, фрейм, Гофман, повседневность, социология.*

### **Миграция в современной России и исламский фактор: путь к новой социальной реальности**

Миграция является одним из ключевых факторов современных социальных процессов. Интенсификация транснациональных людских потоков на наших глазах переформатирует мир в мозаику культурных смешений и заимствований, а этнокультурная, религиозная локализация приобретают новую географию. Около 49% мигрантов составляют христиане, 27% - мусульмане [Hackett 2017]. Однако наибольшее число проблем и опасений связано с мусульманской миграцией. Рост мусульманского населения, проблема формирования мусульманских анклавов актуальны и для России.

Внешняя миграция позволяет России восполнять естественную убыль населения и обеспечивать экономику недостающими трудовыми ресурсами. Большинство трудовых мигрантов, пребывающих в Россию – мусульмане. Однако интенсивность их религиозности существенно отличается в поколениях. В наших интервью мы часто фиксируем, что приехавшие 15- 20 лет назад в Петербург выходцы из Средней Азии менее религиозны, а приезжающие сегодня к ним молодые родственники очень религиозны. Под их влиянием и старшие родственники становятся более религиозными. Экспертные интервью с лидерами мусульманских общин, национальных центров говорят о том, что религиозность мигрантов является и для них проблемой – она нередко отличается от традиционного для того или иного региона России ислама, имеет интенсивный характер, обнаруживает черты избранничества, приезжие ориентируются на авторитет лидеров, которые были их наставниками дома.

Отношение россиян к мигрантам обнаруживает тенденцию только к ухудшению. Местные жители нередко склонны винить приезжих в существующих социально-экономических проблемах. Так, по данным опроса, проведенного сотрудниками Центра религиоведческих и этнополитических исследований ЛГУ им. А.С. Пушкина в одном из центральных регионов России в 2016 году, только 20% респондентов считают, что присутствие мигрантов полезно для страны и региона, 26,6% ответили, что их не должно быть в стране, 17,2% высказались, что испытывают к мигрантам неприязнь, 35,9% - ответили, что им все равно. Среди же причин неприязненного отношения были названы следующие: наглое и агрессивное поведение - 64,1%, пренебрежения местными традициями и нормами поведения - 39,3%, криминальная деятельность - 35,3%, нарушения общественного порядка - 32,5%, представляют опасность – 21%, занимают наши рабочие места - 19,4%.

Демографические тренды, характерные для мусульманской популяции, позволяют делать прогнозы о значительном росте их присутствия и влиянии в будущем на изменения этнорелигиозного состава населения российских регионов. Высокая религиозность мигрантов мусульман позволяет предположить, что эффективным способом их интеркультурации могло бы стать просветительское влияние российского мусульманского духовенства. Однако мигранты мусульмане в силу объективных причин – нехватки мечетей, молельных домов, оказываются вне сферы такого влияния. Тогда как просветительское влияние духовенства, ориентированное на культивирование общероссийской идентичности могло бы стать эффективным способом адаптации и препятствовать тенденциям добровольной сегрегации мигрантских сообществ.

#### Литература:

Hackett, Conrad (2017). 5 facts about the Muslim population in Europe. Available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/> (accessed 1.02.2020).

*Ключевые слова: миграция, демографические тренды, ислам, адаптация мигрантов, мусульманские религиозные организации.*



*Кольцов Александр Валерьевич  
преподаватель кафедры философии и религиоведения ПСТГУ (Москва)  
avk-23@yandex.ru*

### **Проблема религиозного языка и реалистическая феноменология (на материале геттингенских лекций А. Райнаха)**

В центре внимания доклада – материалы лекционного курса «Введение в философию», прочитанного Адольфом Райнахом, геттингенским ассистентом Гуссерля, в 1913 г. Предлагаемый доклад посвящен соотнесению анализа внутреннего опыта, осуществленного Райнахом на общепhilosophическом уровне, с проблематикой религиозного языка. Основанием для такого соотнесения становится теория опосредующей символизации, объясняющая возможность перевода индивидуальных переживаний в общезначимые формы – как и, обратно, индивидуального восприятия таких форм. В результате рассмотрения обнаруживаются два возможных итога применения категориального аппарата реалистической феноменологии к анализу религиозного языка:

- во-первых, это позволяет концептуально прояснить то, каким образом приобщение к литургической (как и любой иной) традиции обогащает индивидуальный, в данном случае религиозный, опыт;

- во-вторых, феноменологический подход приводит к обнаружению идеальных – и в этом смысле надличностных – содержаний опыта, что служит обоснованием предметной самобытности сферы религиозного.

Проблемный контекст рассмотрения задается вопросами, сформулированными в ходе богословского осмысления молитвы как языкового оформления религиозного опыта. Так, в беседах митрополита Антония Сурожского был поставлен вопрос о том, как возможно приобщение молящегося к духовному опыту святых, отражением которого является церковная гимнография. Этому ходу мысли в известном смысле созвучно рассуждение Р. Шеффлера, в философии молитвы которого развивается представление Г. Когена о конституировании субъекта веры в религиозном высказывании.

Соотносимые с указанными проблемами рассуждения Райнаха исходят из признания – вопреки идущей от Декарта традиции – непроясненности существенной чертой внутреннего опыта. В отличие от восприятия физической действительности, внутренние переживания нередко остаются незамеченными, их восприятие как правило требует рефлексивной установки. В соответствии с этим возникает опасность подмены подлинных переживаний «предписанными» шаблонами (именно так Райнах понимает Бэконовы идолы рынка).

В связи с угрозой подмены возникает первый повод применить излагаемые рассуждения к проблеме религиозного языка: в конституировании религиозного субъекта можно заподозрить «навязывание» определенных предустановок. Однако наряду с опасностью «предписаний» Райнах усматривает противоположную ей возможность расширения горизонта внутреннего опыта через доступ к новым переживаниям, примером чего является поэзия.

Пояснению того, каким образом внутреннему восприятию доступны зафиксированные в тексте чужие переживания, служит развиваемая далее теория сочувствия. Феноменологическое различие между индивидуально осуществляемым актом и универсальным содержанием переживания позволяет устранить изначальную оппозицию «своего» – «чужого», вводя вместо этого противопоставление «непосредственному» образу данности – «опосредованного». Художественная форма теперь рассматривается как вариант символического опосредования объективных содержаний внутреннего опыта, которые в свою очередь становятся идеальными константами, образующими особого рода предметность. Таким образом, анализ символических структур не ограничивается выявлением их формальной (а именно, опосредующей) сути, но и обнаруживает в них уникальную предметную содержательность.

При видимой, особенно с точки зрения теолога, предсказуемости указанных результатов соотнесения философского материала с религиозной проблематикой, предпринятое

рассмотрение представляется ценным по нескольким причинам. Во-первых, с историко-философской точки зрения, оно значимо в связи с проблемой реконструкции позднейшего замысла религиозно-феноменологического синтеза, засвидетельствовано в предсмертных черновиках Райнаха. Во-вторых, на уровне более широких теоретических обобщений, неоспоримый факт переноса фокуса рассмотрения с собственно религии на религиозное переживание следует понимать не как отказ от выделения религии в особую категорию, но скорее как поиск ее предварительных обоснований. Наконец, в-третьих, видится уместным частное замечание о том, что представленный материал может быть интересен также и в контексте дискуссии о значении институциональных форм для современной религиозности.

*Ключевые слова: реалистическая феноменология, религиозный язык, молитва, Райнах, символ, религиозное переживание.*

## **О контексте формирования концепции синтеза науки и религии Пьера Тейяра де Шардена**

Французский философ, палеонтолог, Пьер Тейяр де Шарден (1881 – 1955) представляет собой один из ярчайших примеров исследователей, обратившихся к поиску возможности симбиоза во взаимодействии между наукой и теологией, в начале XX века. Анализ его ранних эссе, личных заметок и писем, написанных в период с 1916 по 1926 г., позволяет выделить три фактора, часто ускользающих из поля зрения отечественных исследователей, которые оказывали влияние на формирование его идей: 1) традиция игнатианской духовности в поиске нового знания; 2) амбивалентность в отношении к позиции католической церкви; 3) влияние «Духовных упражнений». Именно они и являются объектом интереса в данном докладе. В их контексте происходит формирование новой антропологии предложенной Шарденом в ключевой работе, написанной в 1938–1940 гг. – «Феномен человека». Антропологии, в которой природа человека становится ключом к адаптации теологии, направленной по словам Шардена на то, чтобы «заново открыть для себя духовный мир, не отрекаясь от науки».

*Ключевые слова: эволюция, синтез, модернизм, Духовные упражнения, христогенез.*

### **Религия и разум в религиозном дискурсе Л. Шестова**

Л. Шестов входит в проблематику персонализма через предпочтение личностных качеств человека, которое он отдает перед результатами его деятельности и функциональными способностями. Результативность запрашивается рационалистической цивилизацией Нового времени и ее отличительная особенность состоит в том, что он рассматривает любой феномен с точки зрения новизны, оригинальности, пригодности, но никогда не с точки зрения целостного отношения к качественным определениям бытия. Простое декларирование не может повлиять на решение заявленной проблемы. Сказать, что точка зрения, которая является обычной для западной традиции в решении вопросов личности ограничена и исчерпывается лишь рационалистическими формулировками, для Л. Шестова совершенно справедливо значит ничего не сказать. Поэтому его философская работа открывается через конкретную аналитику, которая предполагает онтологию, не выполненную в картезианском варианте, не исчерпывающуюся дифференцированием в рубриках субстанций. Философия предстает в корпусе логоцентрических наук в качестве квинтэссенции культуры. 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 и отвергают реальность веры, 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. Логос исключительно философский по своему существу. Он запрошен как основание рациональности и философии, и, тем самым, определяющий для философии тенденцию к необходимости. Генетически судьба рациональности, по Л. Шестову, сказывается в обосновании границы разума и веры: зная такую границу, выявляя основные параметры, рациональность, и это для Шестова самое парадоксальное, все-таки пытается выстраивать концепцию свободы разумной и умозрительной. Для «одинокого мыслителя» 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. Разум является в философствовании Л. Шестова персонажем мышления. Разум в его философии - рациональность с предикативной системой. Он всегда реферирован некими личностями, которые оказывают сильное влияние на движение и характер познания. Оппозиционный ряд, который рассматривает Шестов, таков: жизнь/логос, случайность/рациональность, вера/знание, откровение/разум. Этот ряд может быть продолжен, причем без систематического поступательного развития, требующегося при академическом философствовании. Динамика мысли Л. Шестова направлена на поиск нерациональных основ происхождения философии: можно сказать, нефилософские основы философии. Ему важно найти библейский Логос в первичных, изначальных интенциях греческого знания, которое в конечном итоге привело к «поставу» (М. Хайдеггер), субстанциальной онтологии Декарта и разрушительному нигилизму в социальности (Ницше). Он не может смириться с нигилизмом в мысли. В самом деле, чего стоит мысль, когда ее независимость в выборе стратегии или темы под сомнением? Шестов пытается локализовать проблему вхождения человека в философию из глобального несоответствия философской системы и целостного человека. Индивидуальная экзистенция в своей ситуативной невыговоренности есть основание мысли, а не то, что предоставляет мышлению общее безверие и позитивизация. Рациональная операция Л. Шестова обратна трансцендентализму. Классический рационализм идет по пути тиражирования инсайта, по пути определения компонента закономерности в случайности, в то время как русский одинокий мыслитель выясняет со-присутствие библейского начала в рациональном творчестве, тем самым проявляя противопоставление со-присутствия всего случайного в разуме и



зависимости всего разумного от случайного, экзистенциального. Судьба тотальной разумности - не знать своего истока. Шестов анализирует множество ролей-масок, которые сообщает философия тем, кто к ней делается причастен. Мудрость, диалектичность, призрачность, системность, посвященность, приобщенность, точность, гарантированность истины и многое другое из того, что делает философа узнаваемым и даже в известном смысле непревзойденным. И потому экзистенция человека как философа оказывается обеспеченной - каждый занимает свое место, находит свое отображение в философском массиве и тем самым становится подчиненным ей.

*Ключевые слова: разум, философия, религия, вера, экзистенция, логос, истина.*

**«Этика Фихте» в свете идеал-реалистического мировоззрения: философско-религиозный аспект\***

«Этику Фихте» Б. П. Вышеславцева обычно рассматривают в контексте книг и статей русских мыслителей о Фихте. В исследованиях о Вышеславцеве она стоит особняком, поскольку в ней нет концепции сублимации и метафизики сердца – темы, с которыми, в целом, ассоциируют философию Вышеславцева.

Некоторые исследователи выражают мнение, что интерпретация Фихте Вышеславцевым находится под сильным влиянием его личных философских взглядов. Нельзя не согласиться, что «Этика Фихте» является «творческой лабораторией» Вышеславцева, основные положения которой затем станут фундаментальными алгоритмами дальнейших рассуждений философа, и уже не будут иметь непосредственного отношения к Фихте. Однако было бы абсолютно неверно утверждать, что интерпретация Вышеславцевым Фихте к философии Фихте имеет весьма опосредованное отношение. С. Л. Франк в рецензии на книгу Вышеславцева схватывает, пожалуй, её главный нерв – мировоззренческий поиск, который можно рассматривать как в рамках философии Фихте и Вышеславцева, так и в рамках религиозно-философского процесса в зарубежной и русской мысли первой четверти XX века. «Идеал-реализм» в качестве методологии построения мировоззрения играл серьёзную роль в творчестве С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, С. Л. Франка, Н. О. Лосского и многих др. Если основываться на «Этике Фихте», то можно увидеть сложную картину генезиса подобного типа мировоззрения, избежать его упрощённых толкований. На русской почве это учение известно также как «конкретный идеализм», или «онтологизм», поскольку отдаёт предпочтение не объекту или субъекту, а бытию, и отчасти – «органицизм», для которого также была характерна идея целостности и всеединства.

Философско-религиозный аспект рассмотрения данной темы заключается в анализе взглядов Б. П. Вышеславцева 1) на связь религиозного и идеал-реалистического мирозерцания; 2) на взаимодействие категорий религии и философии в рамках идеал-реалистического мирозерцания в интерпретации мыслителя; 2) на роль «фихтеанской» идеал-реалистической установки в творчестве Вышеславцева. В докладе затрагивается вопрос о степени исследованности философско-религиозных аспектов в философии Б. П. Вышеславцева.

*Ключевые слова: идеал-реализм, онтологизм, Абсолют, религиозно-философская мысль, фихтеанство.*

---

\* Исследование выполнено в рамках проекта Фонда развития ПСТГУ № 01-0718/Н «С.Л. Франк между неокантианством и абсолютным реализмом: политика, культура, философия, религия»

### **Описание механизма трансценденции религиозного опыта с точки зрения экзистенциально-гуманистического направления**

Описание механизма трансценденции религиозного опыта дается с точки зрения экзистенциальной проблематики. Впервые к теме надличностной, трансцендентной природы человека обратилась феноменология и экзистенциально-гуманистические направления психологии и философии, в центре которых лежит интерес к субъективной реальности и опыту непосредственного переживания, как основному феномену в изучении и понимании человека, желание увидеть базисные глубины человеческой психики. С точки зрения автора продуктивной для объяснения различных аспектов религиозного опыта человека является интеграция положений и подходов экзистенциально-гуманистического направления с нео-психоанализом в его постфрейдистских направлениях таких, как индивидуальная психология А. Адлера, аналитическая психология К.-Г. Юнга, неоюнгизм (Ирвинг Ялом, Ролло Мэй), логотерапия Виктора Франкла некоторые другие школы развивающиеся в рамках данных направлений. На развитие гуманистического направления оказала некоторое влияние восточная философия, которая всегда стремилась к рассмотрению человеческого начала в единстве души и тела, а так же работы Дж. Келли, К. Роджерса, А. Маслоу и Р. Мэя. Так, анализируя опыт гуманистического направления А. Маслоу отмечал, что она, по сути, является подготовительной ступенью к философии и психологии более высокого уровня, а именно, трансперсональной, трансчеловеческой, выходящей за пределы человеческого самоопределения, самоактуализации. Именно такого рода трансперсональная философия и психология должна включать, по его мнению, изучение религиозного опыта. По мнению А. Маслоу, возможность изучения феномена религиозности сопряжена с постижением Бога, как Единого, целостного Бытия, объединяющую Силу, которая связывает всё и, таким образом, придает смысл всему Сущему. В связи с чем, он рассматривал религиозное переживание, как «сущностное» переживание. Для А. Маслоу религия – это не что иное, как высшее «сущностное» переживание, которое является фундаментальной характеристикой самоактуализации личности. При этом А. Маслоу обращает внимание на тот факт, что язык религии идентичен языку такого рода переживаний. Эти переживания являются способом приближения к идеальной идентичности, уникальности, к тому, чтобы стать полноценной личностью. Достижение гармонии, мира с самим собой, само-принятие возможно лишь в случае выработки религиозного терпения и способности без самоосуждения, самообвинения осознать свои внутренние конфликты, как данность с которой необходимо «работать». А. Маслоу также отмечает, что один из способов примирения – это принятие факта конечности существования – смерти. В последствии, Р. Мэй под «Истинной религией» понимал «фундаментальное утверждение смысла жизни», которое неоднократно уже было упомянуто представителями экзистенциально-гуманистического направления. Таким образом, представители данных направлений осмыслили трансцендентный опыт, как наиболее важный в аспекте существования человека. По мнению основателя логотерапии В. Франкла обращение к Божественному – это один из путей достижения зрелости личности и оно недоступно сознанию, поскольку это стремление к Богу находится внутри, так называемого, «духовного подсознания», но является важным интуитивным направляющим духовно-нравственного и личностного развития человека. В. Франкл говорит о том, что религиозная вера – это вера в сверхсмысл и упование на сверхсмысл. Идеи гуманистической логотерапии В. Франкла предполагают переживания, касающиеся достаточно фундаментальных понятий человеческого бытия, таких, как Бог, душа, смерть, рождение, любовь и другие. Вместе с тем, в современном мире люди преимущественно находятся в состоянии мнимого благополучия, и их жизнь и переживания подвержены неким обыденным ритуалам в рамках «малых» смыслов, значений и ценностей. Таким образом, только обращаясь к базовым ценностям, практикуя глубочайшую осознанность, занимая, при этом, активную жизненную позицию и работая в направлении саморазвития личность способна стать самодетерминирующейся, самодостаточной, а это, в свою очередь, является гарантом ее личностной зрелости, стабильности, целостности.

*Ключевые слова: трансценденция; религиозный опыт; базовые ценности; духовно-ориентированный подход.*



*Никифорова Анна Сергеевна  
к.ф.н., сотрудник философского факультета  
МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)  
annasn@mail.ru*

### **Богословская эстетика Джона Пантелеймона Мануссакиса в контексте современных визуальных исследований**

Переосмысление образа отчасти имеет свое начало в искусствоведении. Искусствовед Ганс Бельтинг интересуется происхождением творчества и его функция: отчего человек начинает производить искусство? Опираясь на антропологию Хельмута Плеснера, основой своей теории Бельтинг выбирает феномен смерти. Создавая первые образы – маски, снятые с умерших людей для сохранения памяти о них, человек стремился выйти за пределы пространственных и временных границ. В данном случае образ рассматривается как образ ментальный. Однако Бельтингу важно ввести еще «медиум» или материальную оболочку образа, который позволяет ему «стать видимым». Также Бельтинг говорит о таком важном факторе визуальной коммуникации как телесность воспринимающего образ человека.

Как и американский исследователь Дэвид Фридберг, Бельтинг говорит об особой магической силе образа – факт, который часто обходят историки искусства, но важный для теологов. Это легко согласуется с тезисом Хорста Бредекампа, обратившего внимание на то, что образы не только указывают на что-либо, но и что-либо «делают». Аналогичное наблюдение было сделано в языковой философии Джоном Остином, который основал так называемую теорию речевого акта. Бредекамп перенимает теорию речевых актов, когда он говорит о «картинном акте». Это термин, обозначающий возможность образов перенести изображаемое в действительность. Философы феноменологической традиции Готфрид Бём и Бернхард Вальденфельс также занялись образом и его воздействием. Изданная под редакцией Гоффрида Бёма антология 1984 года «Что такое образ» объединяет взгляды различных философов и историков искусства общим интересом к теме медиума и феноменологии видения.

В этом отношении очень интересна работа Джона Пантелеймона Мануссакиса «Бог после метафизики», в которой богословие подано в измерении современной феноменологии и разрабатывается концепция теоэстетики. Задача богословской эстетики — дать представление о личном Боге, исходя из реальности Его воплощения. Работа посвящена чувствам, позволяющим воспринимать Бога (зрение, слух, осязание). Своим учителем Мануссакис считает, прежде всего, Жан-Люка Мариона. В своей книге «Идол и дистанция» Марион рассматривает Бога после «Его смерти». Но «умирает» не Сам Бог, а Его идол. Мариону важно говорить о Боге, пытаясь представить Бога как то, что может быть «получено», удержано в результате применения необходимых феноменологических процедур. Также стоит отметить, что у Мариона есть важное понятие насыщенного феномена. Согласно Мариону, он прерывает интенциональную направленность, оказывает нам противодействие, сопротивляясь силой самой своей данности. Опираясь на Мариона, Мануссакис создает свое пространство феноменологического прочтения и познания Бога.

Поскольку феномен Бога не может быть произведен мышлением или воображением, он должен восприниматься чувствами. Но для познания Другого, согласно гуссерлевским тезисам, необходимо наличие у Другого телесности. И телесность Бога становится доступной человеку благодаря воплощению.

Феноменология видения Мануссакиса может быть объяснена с точки зрения теории Мариона, как символического выявления Другого, Христа. Образ Христа передает нам Евангелие. И отсюда Мануссакис начинает придавать слышанию феноменологический окрас. Человек, который имеет в своем сознании образ Христа, созданный под воздействием слушания Евангелия, способен на новую интенцию: желать познать самого Бога в прикосновении к нему. На феноменологию осязания Мануссакиса определенное влияние оказала философия Мерло-Понти. Для Мануссакиса как и для Мерло-Понти познание субъективности Другого – это

познание его тела. Именно благодаря осязанию мы убеждаемся в реальности того, что мы слышали или видели.

Богословская эстетика Мануссакиса может быть не только инструментом для решения теологических проблем, но и отражает исторические взаимоотношения между философией, искусствоведением и богословием, которые объединяются в новом богословском направлении теозстетики.

*Ключевые слова: образ, философия искусства, теозстетика, Мануссакис, феноменология, телесность.*

*Пылаев Максим Александрович  
д.ф.н., доцент,  
Учебно-научный центр изучения религий РГГУ;  
Богословский факультет ПСТГУ (Москва)  
maximpylajew@mail.ru*

### **Образ Лютера в протестантской теологии XIX-XX веков**

Очевидна неразрывная связь католицизма и православия с антично-средневековым типом религиозности, а протестантизма соответственно с нововременным. Будучи одним из самых оригинальных мыслителей в истории христианского богословия, Мартин Лютер создает новую форму христианства, соответствующую человеку культуры Нового времени. Его понимание христианства не предполагает наличие свободы человека, символизма таинств, мистерии Боговоплощения. По словам К. Барта, Лютер перенес акцент с отношений человека и Бога как двух форм бытия, на отношение двух волей. Реформаторская теология способствует утрате Богом метафизических черт и превращению его в данность религиозного чувства.

Все эти тезисы достаточно тривиальны. Задача доклада: проанализировать достоинства и недостатки экспликации нововременного образа христианства прежде всего в либеральной и диалектической теологии протестантизма, а также в теологически ориентированной феноменологии религии в связи с апологией антично-средневекового понимания религии в неопатристическом богословии и в русской философии.

*Ключевые слова: Лютер, либеральная теология, К. Барт, А. Гарнак, христианство.*

### **Проект тёмной экклезиологии как основа для деколонизации церковной мысли**

На протяжении веков экклезиология концентрировалась на описании церковных иерархических структур. Именно эти структуры – поместные церкви, священная иерархия, соборы и собрания, народ, церковные границы – особо подсвечивались богословами. А различие ортодоксии и ереси долгое время было (и кое-где остается) инструментом властного сокрытия всего ненормативного, при этом понятие о нормативности задается самими же церковными властями. Всё странное и ненормативное остаётся в тени, но при этом продолжает существовать в церкви. Размер тени зависит от конфессиональной оптики. К примеру, в православии в тени оказываются женщины, гомосексуалы, богословы, т.н. расцерковленные люди, некрещеные люди, животные и другие не-человеческие живые существа, священные предметы и вещи. Их попросту нет в православной экклезиологии. В то время как на свету – в основном иерархи и иерархические структуры. Экклезиальное пространство оказывается колонизировано ими.

Задачей современной экклезиологии становится «деколонизация» экклезиологической мысли и практик. Это означает смещение перспективы, отдающей приоритет таким описаниям церкви, которые редуцируют ее к священной иерархии и богослужением, к иным – где церковь будет описываться с точки зрения простого мирянина, нехристианина, или даже кота. Главные линии деколонизации: 1) клирики-миряне; 2) люди-нечеловеческие живые существа; 3) живые существа-неживые сущности (предметы, святыни). Кирилл Говорун считает, что мета-язык, на котором церковь описывает саму себя, – это философия (Novorun С. Meta-Ecclesiology). А значит для деколонизации экклезиологии необходим подходящий философский инструментарий. В конце 20–начале 21 века в философии, антропологии и социальных науках появляется целый ряд подходов, которые пытаются разрушить монополию антропоцентричного взгляда на мир и социальные процессы. Речь идет о «новой философии общества» Мануэля Деланды, перспективизме Эдуарду Вивейруша де Кастру и созвучных ему подходах в антропологических исследованиях (Эдуардо Кон), акторно-сетевой теории Бруно Латура и философских направлениях, объединенных названием «спекулятивный реализм», из которых я хотел бы особо выделить объектно-ориентированную онтологию (ООО).

Проект тёмной экклезиологии опирается на философский инструментарий объектно-ориентированной онтологии (Г. Харман, Т. Мортон, Й. Богост, Л. Брайант и др.) и предлагает основу для «реалистического» описания церкви, а также для появления контекстных теологий. В докладе будут описаны основные контуры проекта тёмной экклезиологии и показаны перспективы её применения к различным контекстуальным теологиям.

*Ключевые слова: тёмная экклезиология, слабая теология, контекстуальные теологии, объектно-ориентированная онтология.*



### **Этическая проблематика во Всемирном совете церквей**

Всемирный совет церквей (World Council of Churches), основанный в 1948 г., представляет собой наиболее представительную межхристианскую организацию, включающую 350 церквей-членов различных конфессиональных традиций из 110 стран мира. ВСЦ был основан в 1948 г. в результате объединения возникших в период между первой и второй мировыми войнами двух ключевых «потоков» экуменического проекта – движений «Вера и устройство» (Faith and Order) и «Жизнь и труд» (Life and Work), а также ряда иных международных организаций и движений. Ключевая задача ВСЦ – единство христианства, преодоление межхристианских разделений. Движения, из которых возник ВСЦ также ставили своей задачей преодоление разделений. Но если основное внимание ВиУ было обращено на изучение и разрешение богословско-доктринальных вопросов, разделяющих христиан, теоретическую работу в сфере компаративной экклезиологии, то движение «Жизнь и труд» вдохновлялось христианской социальной этикой, «социальным евангелием» начавшись с известного тезиса «Доктрина разделяет, служение объединяет». Несмотря на слияние и создание «суперструктуры» во вновь созданном ВСЦ сохранились «две традиции», соответствующие двум изначальным направлениям. В отличие от движения «Жизнь и труд», при учреждении ВСЦ движение «Вера и устройство» не было поглощено новой суперструктурой, но сохранило и в составе ВСЦ свою специфическую идентичность и повестку. В составе ВСЦ «Вера и устройство» - исследовательская, богословско-доктринальная структура (сегодня – комиссия). И после создания ВСЦ «Вера и устройство» проводит всемирные конференции, а также, благодаря участию Римо-католической церкви и наблюдателей от международных евангелических структур, обладает большей экуменической инклюзивностью. С момента возникновения и по сей день в повестку дня «Веры и устройство» входят по преимуществу доктринальные вопросы, разделяющие христиан. Первая всемирная конференция «Веры и устройства» 1927 г. по преимуществу занималась составлением каталога «доктринальных вопросов, разделяющих христиан». Этот каталог включал в себя перечень основных разделов классического мануала по догматике (триадология, христология, пневматология, сотериология, сакраментология, экклезиология). Имея в виду задачу не просто академической каталогизации доктринальных различий, а достижения единства, конференция 1937 года решила сфокусироваться на вопросах экклезиологии. Методика работы по-прежнему подразумевала нюансированную каталогизацию и изучение причин доктринальных различий, но с акцентом на вопросах экклезиологии, включая периферические вопросы. Именно таким образом, как контекстуально-периферическая, впервые в 1937 году появилась социально-этическая тематика в качестве аспекта более широкого контекста социально-политических/экономических/культурных факторов, влияющих на расхождения в экклезиологической сфере. Эти «политико-теологические» факторы, как мы назвали бы из сегодня, стали именоваться «не-теологическими», в отличие от, собственно классических теологических тем и локусов. Так в 1937 г. в работе «Веры и устройства» впервые появляется тема «экклезиология и этика». Но если в 1937 году этика рассматривалась как некая помеха, культурный шум для задачи прояснения подлинных конфессиональных расхождений в экклезиологии, то позднее место и роль этической проблематики в трудах «Веры и устройства» изменились. Во многом это было связано как раз с объединением «Веры и устройства» с движением «Жизнь и труд» в составе Всемирного совета церквей. После 1948 года «Вера и устройство» постепенно начинает интегрировать в свою повестку социально-этическую проблематику, в том числе в уже в более положительном ключе. Ключевым этапом разворота в этом направлении становится ассамблея Всемирного совета церквей 1968 года в Упсале. Эта ассамблея, проходившая в контексте существенных социально-политических перемен в Европе и мире в целом, знаменует собой полный поворот ВСЦ от доктринальных тем к вопросам социального служения и к политической ангажированности, причем с определяющим влиянием либерального крыла христианства. Эта тематика доминировала в жизни ВСЦ на протяжении 20 лет, вплоть до конца холодной войны и распада социалистического блока. Труды в этом направлении были подытожены в документе «Веры и устройства» 1990 г. «Церковь и мир:

Единство Церкви и обновление человеческого сообщества». В этом документе тема единства церкви обуславливается ее «обновлением», в частности путем совместного социального служения и достижения единства в сфере социальной (политической) этики. Ключевой эkkлезиологической метафорой этого документа и подхода этого периода в целом является «Церковь, как пророческий знак Царства Божьего миру». На рубеже конца 80-х - начала 90-х в повестке дня «Веры и устройства» постепенно начинают меняться акценты: 1) социальная этика, из фактора внешнего по отношению к эkkлезиологии (пусть и рассматриваемого позитивно, как пространства совместного экуменического служения), начинает осмысливаться как фактор положительный, внутренний, сущностной для церкви; 2) отношение к социальной проблематике начинает меняться в целом – доминировавшая ранее повестка либерально-христианского крыла, принимавшего секуляризацию и необходимую адаптацию к ней как самоочевидную данность, постепенно начинает релятивизироваться под влиянием постлиберальных и постсекулярных идей. В 90-е годы в трудах «Веры и устройства» в области «эkkлезиологии и этики» начинает сказываться влияние постлиберальной теологии, в частности идущей от Макинтайра «этики добродетелей» в версии Стэнли Хауэрваса. Одной из ключевых тем становится тема «Церковь как моральное сообщество». Эта тема напрямую связывается с еще одной ключевой темой экуменического богословия – Церкви как койнонии, как общения, которая стала центральной для пятой всемирной конференции движения «Веры и устройства», состоявшейся в 1993 году в Сантьяго-де-Компостелла. Труды в направлении «этики, как фактора, формирующего церковь», «церкви, как морального сообщества» объединяющем эkkлезиологию и этику сущностным образом, имели результатом три документа: «Дорогостоящее единство» (Costly Unity), «Дорогостоящая преданность» (Costly Commitment), «Дорогостоящее послушание» (Costly Obedience), разрабатывавшиеся в 90-е годы и изданные совместно в 1997 году. Одновременно в модифицированном виде сохранилась и послеупсальская социально-этико-эkkлезиологическая тематика, которая получила свое развитие в тематическом направлении «Справедливость, мир и целостность творения» Рубежным для этической проблематики «Веры и устройства» стала ассамблея Всемирного совета церквей в Хараре 1998 года. Уже на этапе подготовки к этой ассамблее, в середине девяностых, стало ясно, что новым разделяющим фактором для экуменического проекта становится принятие рядом западных протестантских церквей новаций в этической сфере, в частности, в сфере гендерной и сексуальной проблематики. Таким образом этика вновь осознается как разделяющий фактор, а для комиссии «Вера и устройство» вновь начинает рассматриваться как «отрицательный» фактор в эkkлезиологии. Влияние либерального христианства в ВСЦ в девяностые годы прошлого столетия по-прежнему оставалось значительным. Критики этических новаций маркировались как «идущие в экуменическом движении с иной скоростью», их позиция обуславливалась, по сути, социально-культурной отсталостью. Соответственно, конец девяностых и первое десятилетие третьего тысячелетия стали для комиссии «Вера и устройство» временем, когда предпринимались попытки снять «разделяющий» статус с этических вопросов, показать, что критики этических новаций либеральных церквей попросту используют архаическую герменевтику и находятся в плену до-модерных антропологических и социологических представлений. Именно поэтому ключевыми областями исследований по эkkлезиологии и этике этого периода становятся герменевтика (документ «Сокровище в глиняных сосудах» (A Treasure in Earthen Vessels) подготовлен в 1998 году) и антропология (с особым акцентом на сексуальности) – документ «Христианские перспективы богословской антропологии» (Christian Perspectives on Theological Anthropology) издан в 2005 году. Критически важным фактором для более реалистичного взгляда «Веры и устройства» и Всемирного совета церквей в целом стала жесткая позиция Римо-католической церкви и Русской православной церкви. Русская православная церковь прекращает двусторонние богословские диалоги и экуменические контакты с церквами, в которых признаются однополые браки и допускается иерархическое служение лиц «нетрадиционной сексуальной ориентации», ставит под вопрос продолжение своего участия во Всемирном совете церквей. Митрополит Смоленский и Калининградский (ныне Патриарх Московский и всея Руси) Кирилл на рубеже 1999 – 2000 годов публикует несколько программных текстов, в которых подвергает жесткой критике важнейшие либеральные аксиомы секуляризованного христианства. Римо-католическая церковь в своем диалоге со Всемирным советом церквей еще в 1995 году обратила внимание на вопросы

гендерной/сексуальной этики как на важнейший фактор, разделяющий христианство (см документ совместной рабочей группы РКЦ и ВСЦ «Экуменический диалог по вопросам нравственности». С тех пор позиция Римо-католической церкви по вопросам этики и экуменической экклезиологии стала звучать все более артикулированно, так что «Вера и устройство» уже не могла игнорировать ключевое значение этического фактора в новых разделах в христианском мире. Результатом критики со стороны католиков и православных стал исследовательский процесс “Moral Discernment in the Churches” («этическая рефлексия в церквях»), инициированный в 2007 году. Документ, подводящий промежуточные итоги исследования, был издан в 2012 году. Акцент в этом документе ставится не на теории – а на актуальной этической рефлексии, практиках принятия моральных решений в церквях. На третьей конференции ВиУ был принят так называемый «лундский принцип» или установка на конвергенцию. Все последующие документы ВиУ – конвергентные. Но в последнее время комиссия решила вернуться к компаративной методологии диалога по этической проблематике. Таким образом методология документа не предполагает выработку конвергентной этической теории, а предлагает дескриптивный подход, то есть описание различий в практике принятия этических решений в церквях, а также первую попытку дать аналитическое описание факторов, влияющих на различие в практиках моральной рефлексии и в результатах принятия этических решений. После ассамблеи ВСЦ в Пусане в 2013 году работа комиссии Вера и Устройства в сфере этики сконцентрировалась на изучении «каузативных факторов» различия в этической рефлексии церквей, с особым акцентом на корреляции с экклезиологическим самопониманием христианских традиций. Были подготовлены два сборника статей, представляющих различные христианские традиции. В первом из них представлены этико-экклезиологические самопрезентации процесса принятия этических решений в основных конфессиональных традициях. Во втором представлены исторические кейсы изменения позиции церквей по значимым этическим вопросам (например – религиозная свобода в РКЦ, регулирование рождаемости в Англиканской традиции, отношение к кредитам в православии и реформации, отношение к рабству в США и Южной Африке, отношение к суициду в различных традициях, многоженство в Африке etc.). Готовится к публикации итоговый документ, в котором будет представлен аналитический компаративный инструментарий для анализа каузативных факторов изменений позиций церквей по этическим вопросам, который позволит христианским общинам, декларирующим расхождения друг с другом по этическим вопросам, при наличии стремления к преодолению разногласий, изучить и сопоставить их причины и факторы.

*Ключевые слова: экуменизм, теология, доктрина, этика, гендер.*

## Круглые столы

### КС1. Интернет как пространство трансформации религиозности

*Коваленко Владимир Дмитриевич  
старший аналитик Центра этнорелигиозных исследований;  
аспирант факультета социологии СПбГУ (Санкт-Петербург)  
markmarkuse@yandex.ru*

#### **Медиатизация общественных практик современного православного фундаментализма**

В рамках общественных наук проблематика православного фундаментализма является весьма сложной для осмысления. Такое состояние тематики обусловлено тем, что политические группы и идеологические дискурсы православного фундаментализма авторизированы и до сих пор не обрели единой основы. Технологический прогресс приносит в функционирование религий новые условия, интегрируя в общественные процессы новые механизмы.

Таким явлением выступает медиатизация, которая как научная категория до сих пор находится в процессе осмысления и поиска собственной дефиниции. Особо значимым для ее осмысления является подход С. Хьяварда, в котором делается акцент на изменении логики функционирования религиозных институтов под влиянием медиа, изменении общественного представления о религии.

Контент-анализ медиа позволяет понять отношение людей к тем или иным темам, образам или событиям. Сам характер современных медиа приносит новые черты в классический контент-анализ. Основными, выделенными А. Вик, нетипичными чертами контент-анализа в медиа являются: отсутствие организации исследуемого массива данных, большое разнообразие форматов и форм контента, огромное количество «шумов», невозможность получить данные о контексте исследуемого высказывания.

Современный медиа-сегмент православного фундаментализма не един и представляет из себя множество групп и сообществ самых разных размеров и форматов. В фокус нашего исследования попали лишь сообщества в социальной сети «ВКонтакте», ввиду того, что именно ей чаще пользуются последователи традиционных религий России.

Объектом исследования являлись публикации в сообществах социальной сети ВКонтакте за год (за период с 31.01.2019. по 31.01.2020.) Само исследование проводилось методом качественного контент-анализа, данные собирались с помощью платформы Popsters, позволяющей получать информацию о сообществах в социальных сетях, а после, обрабатывались вручную.

Основная гипотеза: современные, представленные в медиа, сообщества православного фундаментализма, ориентируются в большей степени на общественно-политические вопросы, нежели на религиозные, и, функционируют исходя из логики работы медиа.

Большинство публикуемого контента во всех проанализированных группах составляют фотографии. Текст занимает второе место во всех группах, кроме одной, в которой вторым по популярности является ссылка. Видео и ссылки предстают наименее популярными форматами публикуемых материалов, что напрямую связано с тезисом А.Р. Лопытовой о современном характере поведения пользователей в сети; экономия времени, потоковое восприятие информации, «кликость» действий и динамичность поступков, что обеспечивают тексты и фото.

Образ современного православного фундаментализма выступает в большей мере общественно-ориентированным феноменом, нежели религиозным — большинство наиболее популярных записей в исследуемых сообществах нацелены на постулирование политико-социальных идей или на критику существующих процессов, образов и авторитетов, наряду с этим, существует и поддержка наиболее авторитетных деятелей консервативного и традиционалистского круга. Наиболее значимыми ценностями исследуемых групп являются семья, традиционные ценности, государственно-национальные интересы, групповая идентичность, символы политики памяти. Перечисленные объекты является антитезой «дискретному», «постмодернистскому» или «глобалистскому» пониманию мира, однако, формат контента представленного в медиа показывает, что большинство потребляемых публикаций

отвечают темпам высокой динамики медиа и в основном отвечают концепции «кликерного поведения».

*Ключевые слова: религия, медиатизация, православный фундаментализм, конфликт, медиа.*

### **Суфийский орден Инайятя как новое направление мистики в эпоху глобализации**

Современность отмечается открытым распространением мистических знаний, даже созданием коммерческих проектов на основе этих знаний, веками хранившихся в тайне. Коснулось это и суфизма, что интересно рассмотреть на примере ордена Инайятя, который основал выходец из Индии Хазрат Инайят Хан. Актуальность работы вызвана необходимостью изучения современных мистических учений и создания их классификации, учитывая пропагандируемые ими ценности и цели.

Важно отметить, что в настоящее время становится популярной практика, когда собрания и мероприятия, посвященные религиозной тематике, даже групповые мистические практики перемещаются в интернет-пространство, что позволяет одной культуре перенимать традиции другой. Инайятя также широко использует интернет и имеет последователей из разных стран от Англии до Турции. Также интересно отметить, что в ордене Инайятя даже тем, кто не является представителями ислама, разрешается быть последователями суфизма. Как мы видим на примере Инайятии, что последователи находятся не только в западных странах, но и на Востоке, почему-то предпочтя Инайятю традиционным для своей культуры обычаям. Кроме того, как мы видим, такое распространение присуще совершенно различным восточным традициям. Вполне возможно, причина этого – переход к постиндустриальному обществу и формирование нового направления мистики в связи с изменением массового сознания людей. Как известно, особенности современного мира включают глобализацию всех сфер общественной жизни, в том числе и в культуре происходят процессы синтеза. Этому способствует и виртуализация религии, каждый, имеющий доступ в киберпространство, может пополнить ряды последователей различных учений.

Доклад ставит целью описать современный суфийский орден Инайятя и определить его как новое направление мистики в эпоху глобализации.

*Ключевые слова: ислам, суфизм, неосуфизм, глобализация, мистика, Хазрат Инайят Хан.*

### **Восприятие идеологии «нового атеизма» в российском сегменте сети Интернет**

Современная реальность информационного общества бросает вызов как традиционным формам человеческой культуры, так и затрагивает основы их функционирования, которые на протяжении многих тысячелетий строились на определенной системе коммуникаций. Данная система начала переживать новый виток своего эволюционного развития в конце XIX века – начале XX с приходом качественно иных инструментов осуществления коммуникационного взаимодействия между людьми. Радио и телевидение произвели революцию в мире технологий, а на их смену пришла глобальная виртуальная сеть, объединяющая миллионы компьютерных устройств и, соответственно, их владельцев, по всему миру, называемая Интернет.

Атеистические организации, как традиционные, так и новые, были вынуждены выстраивать политику взаимодействия с сетью Интернет и ее пользователями, не смея игнорировать вызовы времени. Так, им приходилось адаптироваться под глобализационные процессы, происходящие в мире, и занимать определенную позицию.

Данное исследование ставит целью анализ и последовательное рассмотрение институализированных атеистических структур, форумов и информационных порталов, представленных в русскоязычном сегменте виртуального пространства, для конкретизации исследования феномена рецепции идеологии актуального направления критики религии, а именно, «нового атеизма». Предполагается исследование контента официальных ресурсов различных атеистических организаций, объединений и групп. Продуктивной представляется исследовательская установка рассмотрения данных ресурсов в качестве концептуального текста, отражающего основные идеи и установки современной идеологии нового атеизма в контексте именно российского атеистического сегмента.

В научной литературе признанным является то, что условное название «новые атеисты» было присвоено группе англоязычных ученых и общественных деятелей, которые начиная с 2004 г. подняли проблему негативного влияния религии на современную цивилизацию. Основные понятия и характерные черты данной идеологии нашли отражение в работах Р. Докинза «Бог как иллюзия», С. Харриса «Конец веры: религия, террор и будущее разума», Д. Деннета «Разрушение заклания» и К. Хитченса «Бог - не любовь». Именно указанные исследователи впоследствии были названы «четырьмя всадниками» нового атеизма.

Концептуальные основания «нового атеизма» складываются из нескольких установок: 1. отрицание любой сверхъестественной или божественной реальности (метафизика); 2. утверждение об иррациональности религиозной веры (гносеология); 3. признание объективной истинности или ложности этических утверждений, вне зависимости от субъективного или сверхъестественного начала (моральный реализм)

С точки зрения некоторых российских исследователей религии особый интерес к движению «новых атеистов» в современном обществе обусловлен, значительным авторитетом научной рациональности в общественном сознании, определенным риторическим талантом представителей движения, и особой принципиальностью в деле критики религии «новыми атеистами», что порождает, в свою очередь, столь же острую полемику со стороны верующих.

Среди российских публицистов и исследователей, заявляющих о своей приверженности атеистическим воззрениям, нет единой позиции по отношению к идеологии «нового атеизма» В логике российских авторов «новый атеизм» несомненно является фактом западного свободомыслия, концептуально исходящего из иных оснований, нежели отечественное свободомыслие в отношении религии. Несмотря на это обстоятельство, отмечается в целом положительное влияние работ «новых атеистов» по популяризации науки, продвижению антиклерикальных идей и развитию свободомыслия в России.

Многие христианские авторы указывают на то, что «новые атеисты» являются больше популяризаторами науки и своих идей, нежели академическими учёными. Другие, ссылаясь на советский опыт и труды отечественных атеистов, сомневаются в наличии каких-либо принципиально новых идей у представителей «нового атеизма». Указывается, что описываемый

в данной статье феномен является исключительно западным, сформировавшимся после трагических американских событий 11 сентября 2001 г.

В качестве источников данного исследования можно указать такие интернет-ресурсы как: <http://zdravomyslie.info>, <http://www.atheism.ru>, <http://ateizm.info/> <http://atheo-club.ru/>  
<http://www.ateist.ru/http://razumru.ru/> <http://sovet.ateist.ru> <http://scepsis.net>,  
<http://www.dynastyfdn.com>, <http://nevzorov.tv>, <http://www.humanism.ru>, <http://rascerkovlenie.ru/>  
<http://transhuman.ru>, <http://www.evolbiol.ru/> и некоторые другие.

*Ключевые слова: новый атеизм, свободомыслие, виртуальное пространство, коммуникация, антиклерикализм.*



## **КС2. Работать религиоведом**

*Бигнова Марина Ринатовна  
к.ф.н., зам. директора по НМР  
МБОУ «Лицей № 106 "Содружество"» (Уфа)  
ikcuufa@mail.ru*

### **Популяризация религиоведения: каприз или необходимость**

Предметная область религиоведения представляет собой достаточно узкоспециализированное поле в котором даже представители смежных профессий (социологи, философы и историки) ориентируются весьма посредственно. Религиоведение с точки зрения большинства предстает не научным изучением определенной сферы жизни общества, срезом социально-культурных процессов, имеющим высокую практикоориентированную значимость, а чем-то весьма неопределенным, трактуемым либо как антиклерикальное научное направление, пропагандирующее научный атеизм, либо как маскировочный проект теологии, призванный сформировать положительный образ религии. Причин для такого положения вещей множество: это и несогласованность профессиональной исследовательской и образовательной парадигмы религиоведения, достаточно узкая практика применения результатов исследовательской деятельности, высокий уровень конфликтности, обусловленной идеологическими позициями по отношению к интересам государства в собственно религиоведческой среде и сравнительно небольшой срок существования как самостоятельной научной и образовательной дисциплины. Еще одной, специфической причиной мифологизированности религиоведения как области знания является сам объект исследования, который отличается высокой степенью индивидуализированности и требует предельно деликатного подхода к его изучению. Может ли религиоведение быть популяризировано? Следует ли религиоведческому сообществу предпринимать усилия в этом направлении? Ответ на эти вопросы совершенно очевиден: популяризация научного знания, его просветительская функция - одна из тех тем, которые являются обязательством науки перед обществом, ее социальным налогом. Религиоведческое знание не только позволяет понять и осмыслить социальные закономерности, его распространение снижает степень конфликтности в социуме за счет понимания социальных закономерностей. Следует отметить, что в этой сфере существует несколько популярных проектов, отличающихся высокой степенью идеологической ангажированности. Один из них блог аспиранта одного из религиоведческих факультетов российского вуза, где автор последовательно разоблачает религиозные заблуждения в глубоко нецензурной форме. Другой проект - паблик и сайт Фонда традиционных религий, ангажированность которого очевидна в связи с его целеполаганием: противодействие гонениям на новые религиозные движения через научное изучение таковых. Несомненно, что собственно научно-популярное религиоведение должно носить менее идеологизированный и более информативный характер. Особенный интерес представляет популяризация религиоведения в религиозной среде, где популяризатор должен соблюдать баланс между собственно научностью и проблемой оскорбления религиозных чувств

*Ключевые слова: религиоведение, популяризация науки, демаркация научного знания.*

### **Религиография vs религиология: как возможно практически ориентированное религиоведение**

С нашей точки зрения, предметом религиоведения является логически стройная, завершенная система рассуждений («религия», или, вернее, «religio» как теоретический конструкт), с достаточной, как кажется, полнотой описывающая структуру и функции религиозного явления или комплекса таких явлений (условно говоря, религии). Таким образом, стандартно действующий религиовед в исследовании конкретного религиозного явления (условно говоря, религии) всегда помещает его в контекст более высокого теоретического уровня («религии» / «religio»).

Однако следует отметить, что у подобного подхода есть свои «складки», «темные стороны», иначе говоря – «незадокументированные особенности». За счет размещения образов исследуемых явлений в контексте более высокого теоретического уровня, между явлением и контекстом возникают опасные связи, незаметно подменяющие само явление его местом (позицией) в контексте, исповедуемом исследователем. Механически мыслящий исследователь вместо Пасхи видит религиозный праздник, вместо обрезания – религиозный ритуал, вместо молитвы – религиозное отношение; обреченный на оптику своего контекста, исследователь повсюду видит структуры, теряя – на время или навсегда, – возможность усмотрения специфицирующих деталей, собственно и отличающих внешне схожие явления друг от друга.

Взгляд на явление как на отдельную самоценную реальность предоставляет исследователю возможность более детального и глубокого его описания, которое способно установить связи элементов явления с другими элементами той же, или иной религиозной традиции. Стремящейся к завершению системы структуризации опознаваемых как религиозные содержания («религиологии») противостоит неструктурированный взгляд на религиозные явления, направленный не на их религиозное содержание и типологические признаки, но на связи и контексты, фиксируемые за пределами стандартно религиоведческого поля («религиография»), что позволяет воспринимать религиозные содержания, практики, представления и связи в контексте взаимодействий с религиоведом-практиком.

*Ключевые слова: религиология, религиография, практическое религиоведение.*

### **Студенческая практика религиоведов: идеалы и реалии**

Предполагается обсудить специфику ориентации и реализации практик студентов-религиоведов. Какие виды практик существуют и какие из них наиболее эффективны, с точки зрения подготовки религиоведов? В частности, речь пойдет об организациях и институциях, в которых могут проходить практику и стажироваться студенты, обучающиеся по направлению подготовки «Религиоведение», о специфике организационно-методического и юридического сопровождения студенческих практик – от разработки рабочих программ дисциплин по практикам до заключения договоров с организациями и непосредственной реализации практик, включая конкретные примеры, проблемы и кейсы. Будет уделено внимание также такому направлению практической работы студентов как знакомство с повседневной жизнью религиозных общин регионов, отмечена важность таких «выходов в общины». Также будет рассмотрена так называемая «музейная практика» – знакомство с коллекциями музеев, посвященными тем или иным религиозным традициям. Отдельно предполагается поговорить о проблемах организации практики студентов, с которыми преподаватели и соответствующие учебные заведения столкнулись в период пандемии и локдауна, в ситуации, когда очное проведение студенческих практик на местах оказалось практически невозможным. Какие вопросы возникли за это время, какие подходы к их решению появились, что изменилось организационно, методически, идейно за прошедший 2020-й год? Что нового можно придумать для организации студенческих практик, чтобы этот процесс был интересен и полезен всем сторонам, вовлеченным в процесс, – как то студентам, преподавателям, направляющим и принимающим организациям? На все эти и другие вопросы, так или иначе связанные со студенческими практиками, реализуемыми по направлению «Религиоведение».

*Ключевые слова: религиоведение, практика, обучение, высшее образование, методическое обеспечение учебного процесса.*

### **КСЗ. Гендерное измерение религии**

Галиева Гузель Илгизовна

К.С.Н.

guzaka@mail.ru

#### **Многоженство как одна из форм брака: по материалам социологических исследований**

Распространение в современном российском обществе такой формы брака как многоженство, как правило, чаще встречается в арабских, мусульманских странах, нежели в России. Стремление современных российских мужчин к многоженству можно интерпретировать улучшением материального состояния, благодаря которому появляется возможность содержать двух и более жен, соответственно и их детей, забывая о моральной стороне, что необходимо уделять одинаковое количество времени всем женам, решать проблемы при необходимости, воспитывать детей. Несмотря на то, что Коран гласит о том, что вторыми, третьими женами лучше брать разведенных, матерей одиночек для их поддержки, современные мужчины руководствуются не моральными и религиозными принципами, а скорее с желанием иметь более молодую жену.

В данной статье представлены результаты авторских социологических исследований как количественных, так и качественных исследований. В качестве количественных исследований выступило пилотажное анкетирование мусульманок Республики Татарстан, который позволил выявить некоторые тенденции социализации мусульман в российском обществе. Далее для более глубоко изучения мусульманской среды были проведены ряд качественных исследований – глубинное интервью с российскими мусульманками, а также полуструктурированное интервью с имамами мечетей. Результаты исследований позволили составить типологию полигамных семей: - Мужчина с хорошим материальным положением, в некоторых случаях имеющий высокий статус в обществе, который может позволить содержать несколько жен и их детей, создает брак с несколькими женами. В данном типе не всегда члены семьи являются практикующими мусульманами, чаще всего, это этнические мусульмане. - Мужчины-мигранты, чаще, приезжие из стран СНГ, реже из арабских стран, оставив жен и детей, приезжают на заработки в Россию и создают новые семьи. Однако для таких жен из России нет никаких гарантий, что муж не уедет к себе на родину и больше не вернется. - Мужчина, принадлежащий к нетрадиционным религиозным течениям, где есть возможность без соблюдения необходимых условий проведение обряда никах с женщиной из той же «группы», которая разделяет его «религиозные» взгляды, в том числе и без оповещения, разрешения первой жены. Чаще, это мужчина, не имеющий финансовой возможности содержать несколько жен.

*Ключевые слова: многоженство, полигамная семья, мусульманка, мусульманин, ислам.*

### **Проблематика феминистической концепции исламской теологии**

Данная работа посвящена феминистической интерпретации Корана и Сунны и ряду вопросов, касающихся места, которое женщина может занимать в религиозной жизни.

Актуальность: систематизация знаний о феминистической концепции в исламской теологии, которая складывалась в конце XX века — в начале XXI века.

Наиболее важный вклад в развитии внесли А. Вадуд и А. Барлас, которые сформировали свои концепции понимания феминистической теологии, опираясь на идеи Л. Ахмед.

Одна из главных особенностей феминистической интерпретации Корана — это то, что она является целостным дискурсом, а не замкнутым текстом. Главные принципы состоят в том, что Аллах описывается как справедливое и милосердное божество, критикуются существующие практики чтения и понимания, которые создают препятствия для достижения равноправного и всестороннего понимания текста. Также часть учёных использует онтологическую методологию, основанную на использовании статуса Корана как Речи Аллаха. Это особый критерий истинности того или иного положения в тексте.

Другая исследовательница Асма Барлас ссылается на Поля Рикёра, согласно которому, текст по своей природе взаимосвязан и демонстрирует большее, чем сумма всех составных частей и значений. Необратимый разрыв между автором и текстом происходит в момент его составления, после чего текст полностью независим от своего автора и живёт «собственной жизнью».

Различие между Аминой Вадуд и Асмой Барлас заключается в том, что Вадуд занимается изучением места женщины в Коране, а Барлас — связью текста и патриархата. Герменевтика Асмы Барлас, где интерсексуальность и экстра-текстуальность Корана — это место текста в историческом контексте. Поэтому она вводит историческую критику понимания того или иного явления в тексте в связи с контекстом и правилами арабского общества VII века.

Проблематика феминистической концепции заключается в том, что основная аудитория Корана — мужчины. В этой парадигме женские границы и или не воспринимаются вообще, или трактуются как пассивные. Другой проблемный вопрос: Вадуд не считает шариат основным источником веры, это продукт мужского патриархального общества, который превращает женщин в объекты. Экзегетика Вадуд имеет политический потенциал. Она движется от теории к действию, от действия к практике — выдвижение на первый план Коран, а не шариат и на основе него движение к изменениям — ибо, действия являются «необходимым расширением веры», поэтому радикальные интерпретации текста можно и нужно по Вадуд применять к контекстам реального мира.

Важно отметить, что богословие угнетенных не претендует на объективность и нейтральность, потому что оно создано ради действия, ради изменения существующих правил. Это попытка дать голос субъективному обезличенному обществу, которое не участвует в религиозно-богословской традиции.

Таким образом, феминистическая концепция в исламской теологии — это, безусловно, популярная, но достаточно хрупкая конструкция аргументов, которая не включает в себя весь пласт священной литературы, а базируется только на Коране в контексте социальной справедливости. Однако, это несколько не умаляет её значения и роли в современном арабo-мусульманском мире, где существует определенная тенденция пересмотра и реформации религиозной традиции.

*Ключевые слова: феминистическая теология, интерпретация, ислам, реформация, равенство, теология угнетенных.*

### **Религиозный онлайн-активизм на примере мусульманок Республики Татарстан**

Благодаря развитию Интернета возникают новые и трансформируются прежние формы активизма, в том числе происходят изменения и в религиозной сфере. Возможности сети активно используются для целенаправленной религиозной пропаганды, например, онлайн представительства официальных религиозных институтов, личные страницы религиозных деятелей и т.д. И рядовые верующие выходят в публичное поле, например, посредством социальных сетей. С одной стороны, они транслируют «личное» через призму своей веры, с другой стороны, подстраиваются под правила виртуального пространства. Современные мусульманки активные пользователи социальных сетей, наравне со светскими девушками, и занимают свою нишу и находят свою аудиторию.

Цель исследования – это анализ современного мусульманского женского активизма Республики Татарстан. В рамках своего исследования, мы бы хотели остановиться более подробно именно на том, как новая форма онлайн-активизма мусульманок организуется и выходит в публичное пространство посредством использования социальных сетей. Проведен контент-анализ крупных блогов мусульманок Республики Татарстан. Анализ данных позволил выявить две модели существующих блогов – «личные», в которых мусульманки транслируют свои будни и «профессиональные», в которых продвигают бренды и проекты. Общая тенденция большинства подобных блогов – самопрезентация автора, в первую очередь, через статус жены и матери. Согласно исламской традиции женщина должна отдавать приоритет семье, а профессиональная деятельность должна быть на втором месте. Наличие семьи и детей, является важным показателем социального статуса мусульманки, и формирует «социальное одобрение» на занятие профессиональной деятельностью и право на нахождение в публичном поле наравне с мужчинами.

На данный момент мусульманки-блогеры не делают заявлений и не обозначают свои гражданские или политические позиции, и в целом ориентированы на женскую аудиторию, но их деятельность пример того, что сохраняя свою религиозную идентичность и практикуя ислам, можно быть активным членом общества и реализовывать право на выход в публичное пространство. "

*Ключевые слова: женский мусульманский активизм, социальные сети, новые формы активизма, мусульманки.*

**Семиотика русской народной одежды как религиоведческий источник**

С точки зрения семиотики религия может рассматриваться как система кодов (язык) для коммуникации между мирским и сакральным. В этом случае под религиоведческим источником понимается объект, кодирующий данное коммуникативное пространство. В качестве такого объекта рассматривается русская народная одежда, которая семиотизирует мифологическое пространство народной культуры. Контекстом объекта исследования являются обряды перехода жизненного и календарного циклов.

Анализ русской народной одежды для свадьбы как обряда перехода жизненного цикла выявил, что каждый этап перехода маркируется специальной одеждой. Прелиминарному этапу соответствует «печальная» одежда (также использовавшаяся в похоронно-поминальной обрядности), лиминарному – знаковый шум (использование костюмных элементов, характерных как для первого, так и для последнего этапа), постлиминарному – праздничная одежда. Смена этапов также прослеживается на уровне цветового кода – от белого цвета, символизирующего область «потустороннего» до красных тонов с примесью остальных цветов, символизирующие мир «явный».

Мотив «возрождение через смерть» или «умирания и возрождения» прослеживается как в обрядах жизненного, так и календарного циклов. Весь свадебный костюмный комплекс носит «смертные» характеристики: обозначается как «печальный», «кручинный», «горемычный» и может использоваться в качестве смертной одежды белого цвета и тёмных оттенков, свидетельствующих о смерти (в отличие от завершающего этапа, где полагается праздничная одежда ярких тонов с преобладанием красных оттенков). Во время свадебной церемонии умирает «девка» и рождается «баба», что можно трактовать как анимистические представления о «возрастных душах».

Взаимосвязь костюмных комплексов и обрядов календарного цикла в контексте религиоведческого подхода в науке практически не исследовалась. Костюмные комплексы обрядов жизненного и календарного циклов находятся в тесной связи друг с другом и являются, как правило, взаимозаменяемыми. Каждый раз природный цикл «умирает» чтобы родился «новый», что отражается в определенной последовательности ношения праздничной одежды и в её цветовом коде, общий принцип которого такой же, как и для свадебной обрядности – в эволюции от отсутствия цвета до многоцветья.

Семиотика костюмных комплексов и их элементов представляет собой источник для изучения мифологического компонента двоеверческой системы, сложившейся в последнее тысячелетие. Исследование показало, что мифологические представления о мироздании существовали по крайней мере до начала XX в. не только как разрозненные артефактные явления в виде суеверий, а представляли собой действующую систему. Данный подход может в некоторой степени прояснить восточнославянскую языческую антропологию, космологию, космогонию и эсхатологию, а также способствовать формированию нового ракурса исследований славянского язычества.

*Ключевые слова: семиотика религии, обряды перехода, мифологическое мировоззрение.*

УДК 2  
ББК 86.2

IV Конгресс Русского религиоведческого общества «"Кто знает одну, не знает ни одной"»: сравнительное религиоведение полтора века спустя». Казань, 16-17 апреля 2021.

Сборник тезисов. – М., 2021. – 88 с.

© Русское религиоведческое общество  
© Коллектив авторов

