

**Сборник материалов
VI Международной научно-практической конференции**

**РЕЛИГИЯ И НАУКА:
ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ
В МОДЕРНИЗИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ
(актуальные проблемы межрелигиозного диалога)**

ВЫПУСК 6

28 февраля – 1 марта 2025 года

Казань 2025

УДК 123.2:141.5:215

ББК 86.2

Р37

Рецензенты:

Набиев Ренат Ахматгалиевич, д.ист.н., профессор кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета.

Авдошин Георгий Валерьевич, д.филос.н., доцент кафедры философии и медиакоммуникаций Казанского государственного энергетического университета

Р37 Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе: Выпуск 6: Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе (актуальные проблемы межрелигиозного диалога)» / под ред. проф. д.филос.н. Ю.Г. Матушанской, к.филос.н. З.А. Кринской. – Казань: Редакционно-издательский центр «Школа», 2025. – 202 с.

ISBN 978-5-00245-464-8

Сборник представляет собой материалы конференции и содержит исследовательские статьи преподавателей, аспирантов, магистрантов и соискателей кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) Федерального университета, вузов Москвы и Санкт-Петербурга, а также других вузов мира.

Материалы сборника будут актуальны для специалистов в области религиоведения, философии, теологии, социологии, антропологии, культурологии, а также читателей, интересующихся вопросами религиоведения, и будут способствовать развитию отечественных религиоведческих исследований.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

УДК 123.2:141.5:215

ББК 86.2

ISBN 978-5-00245-464-8

© Казанский (Приволжский)
Федеральный университет, 2025

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Раздел 1. Проблемы диалога в мультикультурном и многоконфессиональном мире.....	7
Мухаметзарипов Ильшат Амирович. МОДЕЛИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИНСТИТУТОВ УРЕГУЛИРОВАНИЯ КОНФЛИКТОВ В РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ	8
Хохлов Александр Анатольевич. МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ.....	13
Вилкова Диана Викторовна. АКАДЕМИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ ОБ ИСТОРИИ ПЕРСТОСЛОЖЕНИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА.....	18
Волков Эльдар Фуадович. КЛЮЧЕВЫЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ АКТЫ, СВЯЗАННЫЕ С БУДДИЗМОМ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ, И ПОСЛЕДСТВИЯ ИХ ПРИНЯТИЯ	23
Бимбат Леонид Николаевич (раввин). РОССИЙСКИЙ НОВЫЙ ГОД И ЕВРЕЙСКАЯ ХАНУКА: ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ.....	27
Раздел 2. Христианство в модернизирующемся обществе.....	33
Астапов Сергей Николаевич. САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАННОЕ В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСКУРСАХ О ЧУДЕСАХ.....	34
Тулянская Юлия Тихоновна. ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕОЛОГИИ КАЛЬВИНИЗМА В XX-XXI ВЕКАХ И ЕЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ.....	37
Лысенко Екатерина Григорьевна, Хомочкина Светлана Анатольевна. МОНАСТЫРИ КРЫМА КАК ИСТОРИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ ТРАДИЦИОННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНО- НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ	42
Шапоров Вячеслав Сергеевич (иеромонах). РЕАБИЛИТАЦИЯ АДДИКЦИЙ В ПРАВОСЛАВНОМ АСПЕКТЕ.....	46
Погасий Всеволод Анатольевич. СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ПРОПОВЕДИ В НЕОПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКИХ ЦЕРКВЯХ.....	52

Мустафина Евгения Шамильевна. РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ В ПОДХОДЕ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ШКОЛЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ К БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ И ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА.	61
Берестов Михаил Владимирович. РИМСКАЯ ЛИТУРГИЯ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ	75
Протоиерей Александр Соколов. ЕПАРХИАЛЬНАЯ ПРЕССА О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕПИСКОПА ДИМИТРИЯ (АБАШИДЗЕ) В ТУРКЕСТАНЕ (1906–1912 ГГ.).....	87
Раздел 3. Ислам в современном мире. Мусульманское образование.	95
Baimakhanova Zukhra Kozhakhmetovna, Temirbayeva Aygerim Almatkyzy. ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND ISLAM: RISKS, OPPORTUNITIES AND PERSPECTIVES.....	96
Исмагилова Фарида Гаязовна. САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАНОЕ В МОДЕРНИЗИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ: ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПАЛЕСТИНСКОГО ПИСАТЕЛЯ МАХМУДА ДАРВИША.....	105
Айдарова Светлана Ханиповна. ТЕМЫ МАГИСТЕРСКИХ ДИССЕРТАЦИЙ В БОЛГАРСКОЙ ИСЛАМСКОЙ АКАДЕМИИ.....	111
Гибдуллина Миляуша Рустамовна. МУСУЛЬМАНСКОЕ И ХРИСТИАНСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОНЛАЙН ФОРМАТЕ	116
Клячина Татьяна Владимировна. РОЛЬ ИСЛАМА В АДАПТАЦИИ И СОХРАНЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ АРАБОВ ТАТАРСТАНА	119
Гимадеев Ильшат Фердинантович. МУСА ДЖАРУЛЛАХ БИГИЕВ И КОРАН	124
Безменов Владислав Владимирович. ФОРМИРОВАНИЕ ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНДОНЕЗИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА.....	127
Хайруллин Альмир Рамилович. КОНЦЕПЦИЯ ИМАМА МАХДИ У ШИИТОВ-ДВУНАДЕСЯТНИКОВ.....	131
Динисламов Талгат Ильшатович. ТРУД ИМАМА АЛЬ-КУРСАВИ В КОНТЕКСТЕ МНОГОВЕКОВОГО БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ.....	136
Асанов Илья Хабибуллович. РОЛЬ ИСЛАМА В ФОРМИРОВАНИИ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ТАТАРСТАНЕ	139

Раздел 4. Философия религии vs религиозная философия.

Религия и наука.....	150
Яковлев Валентин Валентинович. ОДИН СОВРЕМЕННЫЙ ПОДХОД К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ДЕИЗМА.....	151
Сергеев Сергей Алексеевич. ИВАН ЕФРЕМОВ: РЕЛИГИЯ КАК ВСЕОБЩАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ.....	155
Фазлеева Регина Ринатовна. ПАРАДОКС ЭНТРОПИАНСТВА: ЗАЯВКА НА СТАТУС «НАУЧНОЙ РЕЛИГИИ».....	161
Кринская Зоя Андреевна. ПРИРОДА БУДДЫ И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ	166
Габеев Валерий Васильевич. ТРАНСГРЕССИЯ В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ РЕЛИГИОЗНОГО СООБЩЕСТВА.....	172
Ильин Алексей Николаевич, Данилова Ирина Юрьевна. РЕСПОНЗИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬСА КАК МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ ЮРОДСТВА ВО ХРИСТЕ	175
Фаряхутдинов Айдар Ильхамович, Зильбер Ксения Сергеевна. ФИЛОСОФИЯ КАНТА В ТРУДЕ КИТАРО НИСИДА «ИССЛЕДОВАНИЕ ДОБРА»: КРИТИКА И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ	186
Медведев Артем Александрович. САМОСТЬ КАК АБСОЛЮТ: СУЩНОСТЬ САКРАЛИЗОВАННЫХ ИДЕАЛОВ ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ.....	195

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вот прошло уже шесть конференций, которые мы называли «Религия и наука: Трансформация религиозности в модернизирующемся обществе». Точнее, конференций было семь. Первая, пилотная, была конференцией Аспирантского семинара кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета. Сейчас это такой кружок, но тогда мы еще не знали, чем это будет. Просто надо было как-то собирать аспирантов, а их к тому времени на кафедре собралось достаточно, и обсуждать их научные исследования, чтобы им легче писалось. Именно для апробации научных работ аспирантов была организована первая (нулевая) конференция. Опыт оказался позитивным, и мы решили делать конференции для молодых ученых ежегодно. Но подавали заявки не только молодые, но и маститые ученые, и не только из Казани и России, но и из других стран. Так конференция стала уже не молодежной, но международной.

Сама тема «Трансформация религиозности в модернизирующемся обществе» отсылает к той идее, что все меняется под воздействием неумолимого времени, даже такие традиционные структуры как религия. Когда голландские живописцы периода «Золотого века» голландской живописи рисовали евангельские сюжеты в современной им обстановке (и люди там были в современной им одежде), это не свидетельствовало о том, что они не знали, как это было на самом деле, а говорило о том, что они хотели сделать Библию ближе своим современникам. Да и сегодня в церковь и мечеть идут современные люди, люди XXI века. Жизнь влияет на то, как люди верят, но и верования людей влияют на повседневную жизнь и историю. Эти идеи близки представлениям о религии и мире таких исследователей, как Никлас Луман и Герман Люббе, но мы не хотели бы ограничиваться только данным направлением исследований и какой-то конкретной «единственно верной» методологией.

Подтема Шестой международной конференции «Религия и наука: Трансформация религиозности в модернизирующемся обществе», прошедшей в 2025 году, – Актуальные вопросы межрелигиозного диалога. Диалог всегда предполагает некоторую инаковость визави по отношению друг к другу. Если бы все были похожи, беседовать было бы практически не о чем. Именно взгляд Другого дает нам новую оптику в оценке себя. Особенно, если это касается тонких различий, например различий между христианскими деноминациями или (в некоторой степени) между авраамическими религиями. Неумение и нежелание видеть мир

глазами Другого может приводить к катастрофическим последствиям. Этому учит история. Вступать в диалог это не значит терять себя. Это значит становиться мудрее. Поэтому тема конференции является весьма и весьма актуальной. Мы рады, что так много людей откликнулось, как на приглашение участвовать в конференции, так и на призыв опубликоваться в этом сборнике.

Редактор сборника, д.филол.н, профессор,
профессор кафедры религиоведения К(П)ФУ
Юлия Григорьевна Матушанская

Благодарности

Выражаем благодарность за поддержку: д. филол. наук, профессору, и.о.директора ИСФНиМК К(П)ФУ *Марии Юрьевне Ефловой*, д. филол. наук, профессору, руководителю отделения философии и религиоведения ИСФНиМК К(П)ФУ *Михаилу Дмитриевичу Щелкунову*, к. филол. н., доценту, заведующей кафедрой религиоведения К(П)ФУ *Елене Владиславовне Кузьминой*.

Также выражаем благодарность ведущим секций – преподавателям кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) Федерального университета.

Раздел 1. Проблемы диалога в мультикультурном и многоконфессиональном мире

МОДЕЛИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИНСТИТУТОВ УРЕГУЛИРОВАНИЯ КОНФЛИКТОВ В РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ

Мухаметзаринов Ильшат Амирович

*кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра
исламоведческих исследований Академии наук Республики
Татарстан, старший научный сотрудник Научно-экспертной
лаборатории экспертиз социогуманитарного профиля Казанского
(Приволжского) федерального университета, Казань, Россия*

Аннотация. Религиозные институты урегулирования конфликтов – это ценности, нормы, правила, практики, системы статусов и ролей, применяемые в религиозных объединениях для разрешения противоречий. Исходя из практик, выделяются институты переговоров (включая медиацию), арбитража и судейства. В религиозных объединениях данные институты реализуются по-разному, в зависимости от внутренних и внешних факторов (вероучение, структура объединения, культурные традиции, политико-правовые условия и др.). На настоящий момент можно отметить четыре модели развития указанных институтов: традиционно-общинная, традиционно-церковная, инновационно-внеденоминационная, корпоративная.

Ключевые слова: религиозные институты, урегулирование конфликтов, религиозные объединения.

Abstract. Religious institutions of conflict resolution are values, norms, rules, practices, systems of statuses and roles used in religious associations to resolve contradictions. Based on practices, we can distinguish the institutions of negotiations (including mediation), arbitration and judging. In religious associations, these institutions are implemented in different ways, depending on internal and external factors (doctrine, structure of the association, cultural traditions, political and legal conditions, etc.). At present, four models of development of these institutions can be distinguished: traditional-communal, traditional-ecclesiastical, innovative-non-denominational, and corporative.

Keywords: religious institutions, conflict resolution, religious communities.

В постсекулярном обществе и светском государстве регулятивная роль религии и религиозных объединений отступила на второй план. Правовая система и светские модели поведения в поликультурной среде вытеснили многие традиции и обычаи, ценностно-нормативные представления плюрализировались. Индивидуальные свободы теперь ставятся выше обязанностей перед коллективом, люди могут свободно исповедовать любую веру или не исповедовать никакой, групповое принуждение несогласных может стать основанием для уголовного преследования. Однако религиозные объединения не утратили своей роли в урегулировании противоречий в сфере межличностных отношений, брачно-семейных, имущественных, предпринимательских споров, дисциплинарных

нарушений, определения статуса членов сообществ, совершения обрядов и др. Даже в рамках светской правовой системы институты прошлого могут реализовываться в самых разнообразных, хоть и ограниченных, формах.

Религиозный институт урегулирования конфликтов представляет собой совокупность ценностей, норм, правил, практик, систем статусов и ролей, используемых в религиозных сообществах для разрешения противоречий. К таким механизмам относятся личные переговоры или переговоры с участием представителей, помощь посредника-медиатора (медиация), разбирательство дела избранным оппонентами третьим лицом (арбитраж), рассмотрение конфликтной ситуации независимым от одобрения сторон судьей (судейство). Лица, непосредственно занимающиеся урегулированием конфликтов в религиозных объединениях, можно назвать агентами урегулирования или регулировщиками. В силу своих знаний, опыта, религиозного или иного авторитета они формируют единоначальные или коллегиальные структурно-функциональные элементы религиозных сообществ – органы урегулирования, которые могут действовать постоянно или создаваться для решения отдельных дел.

Среди распространенных моделей урегулирования конфликтов в религиозных объединениях в светских государствах Европы и Северной Америки можно выделить четыре: традиционно-общинную, традиционно-церковную, инновационно-внеденоминационную, корпоративную. Основанием для подобной классификации служат особенности вероучения и структуры религиозных групп и организаций, сохранившиеся в них традиции прошлых поколений, выработанные ими с учетом современных социально-экономических и политико-правовых условий практики.

Традиционно-общинная модель характерна для религиозных объединений, не имеющих сложной вертикальной иерархии и основывающихся на горизонтальных связях (например, иудейские, мусульманские, буддистские, некоторые протестантские объединения¹). Система управления в таких объединениях достаточно проста, главы нескольких объединений могут объединяться в ассоциации, в некоторых случаях может присутствовать простая вертикаль (руководитель ассоциации и

¹Bowen J.R. Sanctity and Shariah: Two Islamic Modes of Resolving Disputes in Today's England // Religion in Disputes: Pervasiveness of religious Normativity in Disputing Processes. Ed. F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, M. Ramstedt, B. Turner. New York: Palgrave Macmillan, 2013. P. 129–148; Broyde M.J. Jewish Law Courts in America: Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent // New York Law School Law Review. 2012-2013. Vol. 57. P. 287–311; The Buddhist Monastic Code. Vol. I-II. Translated and explained by Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey De Graff). Metta Forest Monastery, 2013. P. 656–674.

локальные лидеры общин), но нет вышестоящих органов обжалования принимаемых первыми инстанциями решений, поскольку каждое объединение сохраняет относительную автономию. Общинная модель предполагает широкое взаимодействие агентов и органов урегулирования с верующими по разным вопросам: от конфликтов между супругами и соседями до раздела наследства и урегулирования споров между предпринимателями. Авторитетные регулировщики могут выступать в разных ролях: консультантов, посредников, при необходимости – арбитров и судей. Между ними и сторонами-заявителями нет формальных ограничений по предмету разбирательств, налагаемых руководством объединений, они действуют согласно общим религиозным установлениям при соблюдении рамок светского законодательства. Конечно, «общинность» этой модели не тождественна отношениям в религиозных общинах прошлого, современные верующие пользуются большей свободой, сочетая религиозные нормы со светскими в повседневной жизни, однако общие черты в виде простых и доступных процедур, сочетания различных практик сохраняются.

Традиционно-церковная модель присуща католическим, православным и некоторым протестантским объединениям¹. Общим здесь является разветвленная структура организаций, сложная управленческая вертикаль, наличие возможности обжалования решений нижестоящих органов в виде апелляционных инстанций, наличие разработанных регламентов с одновременной ограниченностью спектра рассматриваемых дел. Как правило, такие органы разрешают брачно-семейные споры (в основном, признают недействительность церковных браков), разбирают дисциплинарные нарушения клириков, монашествующих и работников религиозных организаций, споры между приходами, а также конфликты по поводу статуса церковного имущества. Отметим, что такая модель не исключает консультирование и организацию переговоров между конфликтующими сторонами на уровне местного духовенства. По обращению сторон представители церкви могут выступать и арбитрами.

Инновационно-внеденоминационная модель получила развитие в США на базе консервативных протестантских сообществ, представители которых сформировали специализированные организации по медиации и арбитражу для оказания услуг широкому кругу лиц, разделяющих христианские принципы в виде покаяния,

¹Rynkowski M. Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym. Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013. S. 82–104.

прощения и примирения¹. Представители таких организаций, как правило, имеют светское и религиозное образование, а также опыт работы в сфере медиации и арбитража, в качестве юристов, адвокатов, судей, светских медиаторов и психологов. Все процедуры строго регламентированы, носят формальный характер, организуются на договорной основе. Получателями услуг могут быть христиане разных конфессий, представители других религий и мировоззрений, согласные с принципами христианского примирения, а также члены, работники и руководители христианских организаций, например, в случае увольнения пастора или служащего, оспаривания полномочий, спора между приходами и пр. Специалистов христианских служб примирения и арбитража готовят в ходе длительных практикоориентированных курсов, им выдаются сертификаты, знания выпускников периодически подвергаются аттестации.

Корпоративная модель наблюдается в организациях, относящихся к новым религиозным движениям. К примеру, у мормонов, иеговистов и саентологов строгая управленческая вертикаль охватывает семьи, трудовые коллективы и иные сообщества, не связанные напрямую с религиозной деятельностью, что отражается и на урегулировании межличностных, семейных, имущественных, трудовых, предпринимательских и иных противоречий в локальных группах². В отличие от церковной модели, где прихожане обращаются в церковные органы по ограниченному числу дел и по собственному желанию, имея возможность выбора в пользу светских институций, в корпоративной модели такой выбор существенно ограничивается, за исключением наиболее острых противоречий, например, связанных с преступлениями (домашнее насилие, домогательства, убийство и пр.).

Отметим, что хотя объединения, как правило, вырабатывают оптимальные для конкретной страны и региона механизмы разрешения конфликтов, по ряду вопросов религиозные нормы и

¹Sande K. The Peacemaker: A Biblical Guide to Resolving Personal Conflict. Grand Rapids: Baker Book House, 1991 (2004 ed.). P. 259–286.

² Lord Ph. Scientology's Legal System // Marburg Journal of Religion. 2019. Vol. 21, № 1. P. 8, 20-21. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID3518747_code2790633.pdf?abstractid=3232113&mirid=1 (датаобращения: 04.03.2025); Wilson R. 'I Am Now a Ghost': Jehovah's Witnesses and Shunning. 3 May 2016. URL: https://www.huffingtonpost.com/rodney-wilson/i-am-now-a-ghost-jehovahs_b_9764478.html (датаобращения: 04.03.2025); Young-Bennett A. Church Disciplinary Councils: Scriptural, But Not Revelatory. 16 September 2021. URL: <https://exponentii.org/blog/church-disciplinary-councils-scriptural-but-not-revelatory/> (дата обращения: 04.03.2025).

процедуры могут противоречить законам светского государства, в особенности, когда речь идет о некоторых группах мигрантов из стран с преобладанием патриархальной культуры. К таким положениям можно отнести неравенство участников процедур по полу и вероисповеданию, допустимость общественного давления и порицания (в том числе в виде распространения слухов о поведении стороны конфликта), физическое принуждение и наказание, сокрытие фактов преступлений, принижение статуса светских государственных институтов. В этой связи актуальными становятся усилия общества и государства по формированию общих правил поведения при возникновении конфликтов, в рамках которых религиозные механизмы должны восприниматься индивидами как добровольные дополнительные досудебные практики, а не исключительные и принудительные внесудебные процедуры.

Список литературы

1. *Broyde M.J.* Jewish Law Courts in America: Lessons Offered to Sharia Courts by the Beth Din of America Precedent // New York Law School Law Review. 2012/2013. Vol. 57.P. 287-311.
2. *Lord Ph.* Scientology's Legal System // Marburg Journal of Religion. 2019. – Vol. 21, № 1. P. 8, 20-21. 34 p. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID3518747_code2790633.pdf?abstractid=3232113&mirid=1 (дата обращения: 04.03.2025).
3. Religion in Disputes: Pervasiveness of religious Normativity in Disputing Processes / Ed. F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, M. Ramstedt, B. Turner. New York: Palgrave Macmillan, 2013. 288 p.
4. *Rynkowski M.* Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym. Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, 2013. 265 s.
5. *Sande K.* The Peacemaker: A Biblical Guide to Resolving Personal Conflict. Grand Rapids: Baker Book House, 1991 (2004 ed.). 318 p.
6. The Buddhist Monastic Code. Vol. I-II. Translated and explained by Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey De Graff). Metta Forest Monastery, 2013. 1492 p.
7. *Wilson R.* 'I Am Now a Ghost': Jehovah's Witnesses and Shunning. 3 May 2016. URL: https://www.huffingtonpost.com/rodney-wilson/i-am-now-a-ghost-jehovahs_b_9764478.html(дата обращения: 04.03.2025).
8. *Young-Bennett A.* Church Disciplinary Councils: Scriptural, But Not Revelatory. 16 September 2021. URL: <https://exponentii.org/blog/church-disciplinary-councils-scriptural-but-not-revelatory/> (дата обращения: 04.03.2025).

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ

Хохлов Александр Анатольевич

*доктор исторических наук, доцент,
доцент кафедры истории Татарстана, антропологии и этнографии
Казанского (Приволжского) федерального университета,
старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований
Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия*

Аннотация. Межрелигиозный и межконфессиональный диалог в современной России продолжают оставаться неотъемлемыми элементами религиозной жизни общества. Однако их очевидная зависимость от текущей социально-политической повестки и меняющейся конъюнктуры ставит в уязвимое положение сформированные ранее методологические принципы. Поиск путей решения данной проблемы отвечает практическим потребностям, как государства, так и общества, учитывая уровень влияния этнорелигиозного фактора на социально-политическую и культурную стабильности в стране.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, межконфессиональный диалог, методология, научная проблема, комплиментарность, культура.

Abstract. Interreligious and interfaith dialogue in modern Russia continues to be an integral element of religious life in society. However, their obvious dependence on the current socio-political agenda and the constantly changing conjuncture puts previously formed methodological principles in a vulnerable position. The search for ways to solve this problem meets the practical needs of both the state and society, given the level of influence of the ethno-religious factor on socio-political and cultural stability in the country.

Keywords: interreligious dialogue, interfaith dialogue, methodology, scientific problem, complementarity, culture.

Методология межрелигиозного диалога (МД) является базовым вопросом в контексте архитектуры контактов представителей различных религий. Она определяет идейную основу и механику взаимодействия, его направленность, содержательную сторону и предполагаемую эффективность. Разработке методологии диалога посвящены труды ряда современных специалистов, в том числе российских¹. Тем не менее, очевидна принципиальная сложность

¹Анализ зарубежных наработок дан в исследованиях Мухаметзарипова И.А. (см. напр.: Мухаметзарипов И.А. Зарубежные исследования в сфере межрелигиозного диалога: основные проблемы и перспективы // Ислам и исламоведение в современной России: сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума 27-28 сентября 2019 г. Махачкала, 2019.С. 135–145).Заслуживают внимания методологические изыскания С.В. Мельника (см. напр.: Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. М.: ИНИОН РАН, 2022. 398 с.; он же: Православие и хасидизм хабад: личностная модель межрелигиозного диалога. М.: ИНИОН РАН, 2017. 250 с.).

данной проблемы на современном этапе, суть которой упирается в несколько ключевых моментов.

Во-первых, каждая религиозная традиция предполагает собственный набор принципов отношения к иноверцам. В этом смысле их целесообразно рассматривать и в религиозном, и в конфессиональном разрезе. Но если конфессиональный «экуменизм», с теоретической точки зрения, априорно более плодотворен, что объясняется единством доктринальных основ близкородственных течений, то религиозный – не столь однозначен¹. Иными словами, чем дальше родство, тем меньше точек соприкосновения. Существенной проблемой выступает и изначальная полемическая заданность такого диалога, имплицитно отражающая конкуренцию за лидерство или доминирование, корни которой уходят в историю взаимоотношений тех же авраамических («дальнеродственных») религий. Впрочем, согласно «модулю ксенофобии»², чем дальше отстоит родство (в нашем случае – религиозных традиций), тем меньше между ними взаимная неприязнь и легче определяется путь к взаимопониманию. Но, очевидно, это в значительной степени зависит от внешней среды и прочих факторов, что вносит обусловленность в развитие рассматриваемых процессов.

Во-вторых, то, что сегодня принято понимать под межрелигиозным диалогом – наследие западных и, прежде всего, протестантских культур последних полутора столетий мировой истории. Именно протестанты во второй половине XIX в. стали

¹Показателем этого, к примеру, является тот факт, что в Русской православной церкви имеет место базовый документ, определяющий ее отношение к инославиям (Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославиям. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/98243> (дата обращения: 15.02.2025), т.е. прочим христианским конфессиям. Но нет аналогичного соборно принятого документа, определяющего отношение к другим религиям, в том числе авраамическим. У мусульман ситуация обстоит несколько иначе. Раздел 4 Социальной доктрины российских мусульман посвящен отношению к представителям других религий, хотя и дан в лапидарной форме (Социальная доктрина российских мусульман. URL: <https://clck.ru/3GgL4i> (дата обращения: 15.02.2025)).

²Данное понятие позаимствовано нами из этологии. Согласно этологам, «модуль ксенофобии» проявляется в неприязни и враждебности ко всем индивидам, не входящим в текущие объединения данного индивида – особенно, если имеют место какие-то намёки на <...> отличность. По мере снижения визуально определяемой степени родства, степень настороженности, неприязни, враждебности и презрительности возрастает, достигая максимума. Более далёкие представители как таковой ксенофобии не вызывают, так как не являются широкими конкурентами» (См. Протопопов А.И., Вязовский А.В. Инстинкты человека. URL: <https://clck.ru/3GgMk2> (дата обращения: 15.02.2025)). Также: Phylogenetic limiting similarity and competitive exclusion. URL: <https://clck.ru/3GgMvr> (дата обращения: 15.02.2025)).

родоначальниками и пионерами того, что сегодня называется экуменическим движением (ЭД)¹. Изначально оно было направлено на достижение единства христиан и долгое время таковым и мыслилось². Протестанты существенно продвинулись в данном вопросе с точки зрения методологии. Его теоретическую разработку существенно обогатило участие в ЭД православных, древневосточных дохаалкидонских, а также, опосредованно, Католической церковью, объединенных осознанием катастрофы Первой и Второй мировых войн. Однако при этом острые теологические споры среди христиан продолжались весь XX в., что в итоге привело не к выходу из методологического тупика, а к кризису и эрозии таких заметных экуменических организаций, как Всемирный совет церквей (ВСЦ) и ему подобных. При ближайшем рассмотрении данный факт свидетельствует в пользу вывода о перманентном влиянии на архитектуру диалога не только меняющейся социокультурной, но и политической конъюнктуры.

В-третьих, дополнительным подтверждением выше приведенного тезиса выступают конкретные факты, дополняющие общую картину трансформаций ВСЦ, других экуменических организаций, имеющих за плечами опыт построения межрелигиозного диалога, в том числе и нехристианских³. Как отмечалось, на протяжении длительного времени лидерами в вопросе межрелигиозного диалога выступали западные (протестантские) страны и создаваемые ими религиозные организации. Примечательно, что штаб-квартиры большинства из них располагались в американских и европейских городах. Таким образом, особенностью их деятельности было построение универсальной евро-атлантицентричной модели диалога, опирающейся, прежде всего, на либеральные ценности⁴. Отражением этого является, к примеру, Берлинская декларация Европейского совета религиозных лидеров о межрелигиозном диалоге, принятая в 2008 г., и задававшая тон межрелигиозным контактам в северном

¹Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. М.: Наука, 1972. С. 12.

²Там же.

³В качестве иллюстрации уместно привести пример Всемирной ассамблеи по сближению исламских мазхабов. URL: <https://taqrib.ir/fa> (дата обращения: 15.02.2025).

⁴На использование межрелигиозного диалога как прикрытия для достижения политических целей, наличие фактического неравенства сторон в социально-экономическом плане указывает исследователь Мухаметзарипов И.А. (см.: Мухаметзарипов И.А. Зарубежные исследования в сфере межрелигиозного диалога: основные проблемы и перспективы // Ислам и исламоведение в современной России. С. 135).

полушарии целое десятилетие¹. Восточные страны, включенные в данный процесс, как правило, перенимали готовые образцы, подвергая их незначительной переработке с учетом собственной культурной специфики. Иными словами, геополитическим влиянием центра силы определялся идейный профиль и конструкция религиозного «экуменизма», как и обеспечивалась практическая состоятельность предлагаемых им подходов².

Подводя черту краткому анализу, следует отметить, что наметившиеся сегодня фундаментальные сдвиги в мировой политико-экономической системе, характеризующиеся деглобализационными процессами по типу регионализации, ослаблением прежних центров влияния и кризисом транслируемых ими ценностей и моделей взаимодействия культур, неизбежно потребуют методологической ревизии. Насколько она будет кардинальной – вопрос отдельный. По всей видимости, приходится констатировать, что универсальной модели межрелигиозного диалога в принципе быть не может. В этом смысле Россия имеет собственный опыт. Однако его слабая сторона заключается в приоритетном следовании межрелигиозных инициатив в фарватере внешней и внутренней политики государства³, что резко сокращает потенциал МД и никак не может претендовать на самостоятельность его методологии. Таким образом, ключевая проблема в рассматриваемом контексте заключается в том, что межрелигиозный и межконфессиональный диалог носят скорее элитарный (вертикальный), нежели эгалитарный (горизонтальный) характер. Как правило, он ограничивается личными контактами и инициативами лидеров крупнейших религиозных общин при периодическом третейском участии государственных структур. В некотором смысле, это исторически и культурно обусловлено. Но в связи с этим закономерно возникает вопрос, насколько он востребован рядовыми членам религиозных объединений и если таковой запрос имеется, то какова будет методология его реализации в условиях довлеющей

¹Берлинская декларация Европейского совета религиозных лидеров о межрелигиозном диалоге. URL: <https://clck.ru/3GgUgG> (дата обращения: 15.02.2025).

²Эта тенденция не нова. Она ярко проявила себя уже в первые годы существования Всемирного совета церквей, созданного в 1948 г., в котором довольно скоро стала происходить «блоковая» поляризация – прозападная и «коммунистическая».

³Данная проблема была показана нами на примере диалога Русской православной церкви и шиитов Ирана (Хохлов А.А. Из истории диалога Русской Православной Церкви с Шиитским духовенством Ирана: векторы сотрудничества и специфика взаимодействия // Вестник Дагестанского научного центра РАН, 2018. № 71.С. 37-49).

инерции? Иными словами, целеполагание предопределяет как теоретическую базу МД, так и набор конкретных подходов к его воплощению. С нашей точки зрения, в существующих реалиях очевидный потенциал конструктивного развития имеет только «партнерский диалог»¹, индифферентный к вопросам теологического плана и строящийся на принципах гражданского равноправия и свободного волеизъявления с целью совместного решения ключевых социальных проблем. Но при этом он не должен и не может быть безразличен к культурной стороне вопроса. В некотором смысле, эта идея также восходит к западным мыслителям, тогда как опыт его практической реализации в России весьма скромнен. Тем не менее, проработка культурцентрированности партнерского диалога в горизонтальном исполнении с учетом российской истории и реалий – это та интеллектуальная задача, с которой, очевидно, предстоит иметь дело специалистам. И за основу, несмотря на всю умозрительность категории комплиментарности, выдвинутой некогда Л.Н. Гумилевым, может быть взята именно эта весьма любопытная культурно-психологическая характеристика. Впрочем, указанное неизбежно потребует научной верификации.

Список литературы

1. Берлинская декларация Европейского совета религиозных лидеров о межрелигиозном диалоге. URL: <https://clck.ru/3GgUgG> (дата обращения: 15.02.2025).
2. Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. М.: Наука, 1972. 202 с.
3. Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. М.: ИНИОН РАН, 2022. 398 с.
4. Мельник С.В. Православие и хасидизм хабард: личностная модель межрелигиозного диалога. М.: ИНИОН РАН, 2017. 250 с.
5. Мельник С.В. Теология и межрелигиозный диалог: от полемики к сотрудничеству // Вопросы теологии, 2019. Т. 1, № 3. С. 307–333.
6. Мухаметзарипов И.А. Зарубежные исследования в сфере межрелигиозного диалога: основные проблемы и перспективы // Ислам и исламоведение в современной России: сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума 27-28 сентября 2019 г. Махачкала, 2019. С. 135–145.
7. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/98243> (дата обращения: 15.02.2025)
8. Протопопов А.И., Вязовский А.В. Инстинкты человека. URL: <https://clck.ru/3GgMk2> (дата обращения: 15.02.2025).

¹По типологии С.В. Мельника (см.: Мельник С.В. Теология и межрелигиозный диалог: от полемики к сотрудничеству // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 324).

9. Хохлов А.А. Из истории диалога Русской Православной Церкви с Шиитским духовенством Ирана: векторы сотрудничества и специфика взаимодействия // Вестник Дагестанского научного центра РАН, 2018. № 71. С. 37–49.

10. Phylogenetic limiting similarity and competitive exclusion. URL: <https://clck.ru/3GgMvr> (дата обращения: 15.02.2025).

АКАДЕМИЧЕСКИЕ ДИСКУССИИ ОБ ИСТОРИИ ПЕРСТОСЛОЖЕНИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Вилкова Диана Викторовна

магистрант кафедры религиоведения

*Казанского (Приволжского) федерального университета,
Казань, Россия*

Аннотация: Статья посвящена дискуссиям в духовноакадемическом сообществе об истории перстосложения. Данные обсуждения в конце XIX века были вызваны развитием расколоведения как дисциплины в духовных образовательных учреждениях, а также активизацией миссионерской деятельности по вопросам старообрядческого раскола. Так, уже при начальных попытках выстроить систему работы с расколом, стало ясно, что даже в основополагающих вопросах истории старообрядчества нет единообразия. Целью нашей работы является выявление особенностей подходов к изучению русского раскола, которые легли в основу противоречия.

Ключевые слова: старообрядчество, раскол, расколоведение, духовные академии, перстосложение

Abstract: The article is devoted to discussions in the spiritual and academic community about the history of the finger crossing. At the end of the XIXth century these discussions were caused by the development of schismology as a discipline in spiritual educational institutions, as well as the intensification of missionary activity on issues of the Old Believer schism. Thereby, already during the initial attempts to build a system of dealing with the split, it became clear that even in the fundamental issues of the history of the Old Believers there is no uniformity. The purpose of our work is to identify the features of approaches to the study of the Russian schism, which formed the basis of the contradiction.

Keywords: Old Believers, schism, schismology, theological academies, finger crossing.

Первые исследования и труды о старообрядчестве появляются еще в XVII веке, но кафедры истории и обличения русского раскола старообрядчества открываются во всех четырех духовных академиях к 1857 году. В тот период также начинается развитие периодической духовноакадемической печати, посвященной данному аспекту истории русской Церкви. Повышение интереса к данному вопросу

было связано с ростом старообрядческой деятельности в XIX веке, а также с изменениями законодательства в отношении старообрядцев, особенно взволновавшими людей с середины XIX века.

Одним из ранних трудов XIX века, посвященных перстосложению, можно считать работу 1861 года протоиерея В.Вишневого, профессора философии, выпускника Московской духовной академии и преподавателя Казанской духовной академии, в труде «О сложении перстов для крестного знамения и благословения...» автор сначала дает общее каноническое определение, почему православные крестятся троеперстием, а позже по пунктам опровергает самые яркие аргументы старообрядческих учителей на основе общего для всех церковного Предания, переходя к основным вехам истории русского раскола и завершая разбором старообрядческих повестей и преданий. В. Вишневский исходит из буквального подхода к толкованию текстов Священного Предания. Так, автор доказывает, что соединение двух перстов в текстах, посвященных первому Вселенскому Собору, а в частности действиям на нем Милетия Антиохийского, еще не доказывают двоеперстие, а фигурирующая формулировка «два перста соединив, а один пригнув» могут свидетельствовать и о именованном перстосложении¹.

Продолжает такую традицию критического разбора исторических источников и их фальсификации архиепископ Никанор (Бровкович), ректор Казанской духовной академии, пишет о том, что даже в православной полемике и апологетике троеперстия есть «неотшлифованные» моменты, например часто упоминаемый Погодинский список Домостроя протопопа Сильвестра, однако проанализировав примеры из данного источника, Никанор (Бровкович) приходит к выводу, что слова о архиерейском и священническом благословении иерею Сильвестру не принадлежат, так как они буквально выписаны из 25-го вопрошания и ответа из послания патриарха цареградского Паисия к патриарху Никону из Никоновской скрижали. Автор утверждает, что это свидетельство о перстосложении мы рассматриваем только как ново-появившееся в печати. Но архиепископ предлагает альтернативы в поиске важных и информативных исторических источников, одним из примеров является переведенный в XIX веке труд Петра Петрея де Ерлезунда об истории Московского княжества, которое впервые было издано в 1620 году сначала на шведском и немецком языках. Ценность данного текста в том, что Петр де Ерлезунда сам несколько раз был в

¹Вишневский В.П. О сложении перстов для крестного знамения и благославения и символ веры, читаемом в православной церкви против раскольников; сочинение протоиерея В. Вишневого. Казань: Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1861. С.10.

России и описывал в своих мемуарах все от вопросов политики государства до повседневного быта жителей страны. Он пишет: «они наклоняют голову перед образом и крестятся три раза тремя согнутыми пальцами, большим, указательным и самым длинным, крест кладут сперва на переднюю часть головы, потом на грудь, затем на правое плечо, после чего делают сильный удар в грудь, и всегда держат голову вниз¹. Такое особое замечание получило свое пояснение в лекциях по литургике преподавателя Казанской духовной академии Н.Ф. Красносельцева, он объясняет историю поклона и крестного знамения, автор утверждает, что наклон головы – одно из самых привычных и распространенных действий в литургии. Сведений о его употреблении в древности мы практически не находим. Знаем мы лишь, что этот жест завершал крестное знамение и поэтому, вероятно с ним и сохранился. Более того, Н.Ф. Красносельцев пишет, что в Древней Церкви была традиция использовать на службах воздеяние рук, что и заменяло крестное знамение с поклонами².

Другой аспект проблемы поднимается профессором СПбДА М.Ф. Нильским, он рассматривает как ведется практика миссии по вопросам перстосложения на основе сборника проведенных бесед «Беседы православного с старообрядцем о перстосложении...», профессор особо подчеркивает идею того, что невозможно допускать полумер в выводах о перстосложении: «едва ли возможно допустить... чтобы первенствующие христиане могли позволить себе... употреблять по своему усмотрению несколько различных перстосложений»³. Такой тезис отвечает духу времени, так как в то же время, например, появляются исторические труды в академиях, утверждающие, что в разные периоды, и в разных ситуациях перстосложения могли менять, использовать разные. Более того, доцент МДА Н.Ф. Каптерев высказал даже такое мнение, что начало крещения единоперстием к IX веку заменялось в православной Церкви двоеперстием, ставшим господствующим в греческой традиции, однако, позже также измененное в связи с постоянным

¹Бровкович Н., архим. Вопрос о перстосложении для крестного знамения и благословения по некоторым новоизследованным источникам// Православный собеседник. №1. Казань: Унив. Тип.,1870.С.138.

²Красносельцев Н.Ф. Лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии в 1880-1881 учебном году//ВЕСТНИК Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2(6). Екатеринбург: Духовная семинария Екатеринбургской епархии, 2013. С. 212–213.

³Нильский И.Ф. О перстосложении против раскольников// Христианское чтение. № 5-6. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская православная духовная академия,1877. С. 694.

соседством греческой православной традиции с монофизитской¹. Такой смелый тезис и дальнейшая критика патриарха Никона вызвала в научном сообществе духовного образования резонанс. Одним из первых высказался профессор МДА, расколовед Н.И. Субботин.

Н.И. Субботин критикует Н.Ф. Каптерева не просто за маленькую доказательную базу, а и за нелогичность изложения, которое выражено в мнении: Русские приняли двоеперстный обряд вместе с крещением от греков, и большинство русских христиан ставили обряд наравне с вероучением неизменным, однако было и меньшинство. Дело в том, что как заметил Субботин, далее в тексте, анализируя историю, Каптерев утверждает, что греки со временем перешли на троеперстие, а русские оставили древнюю форму крестного знамения, но уже все русские, как будто без деления на группы большинства и меньшинства. Но проблема в том, что позже в тексте Каптерева снова говорится, что «видоизмененный греческий обряд (под которым разумеется троеперстие) незаметно стал проникать на Русь и находить себе здесь приверженцев»². Таким образом, Николай Иванович Субботин, доказывает, что подобный подход к историческому исследованию нельзя считать достоверным, объективным и актуальным для науки.

Со временем Субботин продолжает погружаться в вопросы перстосложения все детальнее, собирает и анализирует материалы по старообрядческим вопросам, данный факт подтверждается тем, что под его редакцией выпускается журнал «Братское слово», где собрано сразу несколько статей о крестном знамении и перстах, более того, это не просто академические тексты, а целые баталии самых разных представителей, например, в номере 2 от 1887 года представлено исследование Павла (Прусского) представителя единоверия, который анализирует критику Пешехонова из Дьяконова согласия в сторону беспоповцев, интересным является то, что некоторые аргументы старообрядца-Пешехонова работают во благо православия, особенно с дополнениями Павла (Прусского), например, Пешехонов замечает, что осуждение двоеперстия появилось в Церкви, только после того, как некоторые старообрядцы называли троеперстие– сатано-сидение, более того, далее выясняется, что в глазах старообрядцев это ересь схожая с Павлом Самосатским, однако, даже Пешехонов пишет, что там нет ничего общего. Павел (Прусский) в замечаниях к тексту

¹Каптерев Н.Ф. История перстосложения. URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=465> (дата обращения: 07.03.2025).

²Субботин Н.И. О перстосложении для крестного знамения: (По поводу книги г. Каптерева). Москва: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1891. С. 25.

объясняет, что то же самое можно было бы найти и в двоеперстие, только вот, чтобы это понять и примириться, нужно постараться встать на место своего оппонента и понять, как бы вы себя чувствовали¹?

После таких жарких дискуссий, академическая работа над вопросом продолжается, однако авторы решают вернуться к истории, чтобы перенять ее опыт, и возможно определиться, так например, П.С. Смирнов приводит новые аргументы в пользу именовсловного перстосложения из источников, а именно из руководства по церковной живописи иеромонах Дионисия 1458 года, где написано, что благословляющую десницу должно изображать именовсловно, но стоит отдать должное перед этим аргументом, автор рассматривает и всю раннюю историю Церкви и русского раскола².

Данные научные диспуты вышли за пределы академической полемики, и уже в публичных беседах старообрядцев и православных обсуждается вопрос не просто об истинности и первичности двоеперстия или троеперстия, а о том, откуда взялось именовсловное перстосложение, и старообрядец Ф.Е. Мельников даже делает смелое заявление, обзывая православный благословляющий жест ересью, а после этого говорит, что и вариативность жестов в иконографии невозможна, так как эти жесты не используются в Церкви³. Но в защиту выступал академик Е.Е. Голубинский, объясняющий, что жесты на иконах – это символы речи или проповеди, чтобы люди, смотря на иконы, обращались к живому первообразу⁴.

Список литературы

1. Бровкович Н., архим. Вопрос о перстосложении для крестного знамения и благословения по некоторым новоизследованным источникам // Православный собеседник. №1. Казань: Унив. Тип., 1870. 381 с.

2. Вишневский В.П. О сложении перстов для крестного знамения и благославения и символ веры, читаемом в православной церкви против раскольников; сочинение протоиерея В. Вишневского. Казань: Изд. книгопродавца Ивана Дубровина, 1861. 59 с.

¹Пешехонов И.Ф. Ответы И.Ф. Пешехонова на вопросы беспоповцев, с замечаниями архимандрита Павла // Братское слово. №2. Москва: тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1887. С. 6-7.

²Смирнов П.С. О перстосложении для крестного знамения и благословения // Христианское чтение. № 2. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская православная духовная академия, 1904. С. 216-217.

³Мельников Ф.Е. Публичная беседа об именовсловном перстосложении. URL: https://txt.drevle.ru/text/melnikovbeseda_o_imenoslovnom_perstoslozhenii (дата обращения: 07.03.2025).

⁴Голубинский Е.Е. К нашей полемике с старообрядцами. Москва: Унив. Тип., 1896. С.4.

3. Голубинский Е.Е. К нашей полемике с старообрядцами. М.: Унив. Тип., 1896. 50 с.
4. Кантерев Н.Ф. История перстосложения. URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=465> (дата обращения: 07.03.2025)
5. Красносельцев Н.Ф. Лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии в 1880-1881 учебном году // ВЕСТНИК Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2(6). Екатеринбург: Духовная семинария Екатеринбургской епархии, 2013. С. 210–278.
6. Мельников Ф.Е. Публичная беседа об именованном перстосложении. URL: https://txt.drevle.ru/text/melnikovbeseda_o_imenoslovnom_perstoslozhenii (дата обращения: 07.03.2025)
7. Нильский И.Ф. О перстосложении против раскольников // Христианское чтение. № 5-6. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская православная духовная академия, 1877. С. 676-736.
8. Пешехонов И.Ф. Ответы И.Ф. Пешехонова на вопросы беспоповцев, с замечаниями архимандрита Павла // Братское слово. №2. Москва: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1887. 798 с.
9. Смирнов П.С. О перстосложении для крестного знамения и благословения // Христианское чтение. № 2. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская православная духовная академия, 1904. С. 214-237.
10. Субботин Н.И. О перстосложении для крестного знамения: (По поводу книги г. Кантерева). Москва: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1891. 147 с.

КЛЮЧЕВЫЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ АКТЫ, СВЯЗАННЫЕ С БУДДИЗМОМ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ, И ПОСЛЕДСТВИЯ ИХ ПРИНЯТИЯ

Волков Эльдар Фуадович

магистр религиоведения,

Казанский (Приволжский) федеральный университет,

Казань, Россия

Аннотация. В статье подробно рассматривается законодательство о буддизме в Российской империи XVIII–XIX веков. Проводится анализ указов, направленных на регулирование статуса и деятельности буддийских общин, в частности бурят и калмыков. Исследуется, как эти нормы способствовали интеграции буддистов в общую имперскую систему и поддержанию социальной и политической стабильности в регионах.

Ключевые слова: буддизм, Российская империя, законодательство, религиозная политика.

Abstract. The article provides a detailed review of the legislation on Buddhism in the Russian Empire during the XVIIIth and XIXth centuries. It analyzes decrees aimed at regulating the status and activities of Buddhist communities, particularly the Buryats and Kalmyks. The study explores how these laws contributed to the integration of Buddhists into the imperial system and helped maintain social and political stability in the region.

Keywords: Buddhism, Russian Empire, legislation, religious policy.

Буддизм стал неотъемлемой частью религиозного ландшафта Российской империи, особенно в регионах, где проживали буряты, калмыки и тувинцы. Его распространение на территории России было связано с историческими процессами, происходившими в Центральной Азии и Сибири. Буддизм пришел в Россию через монгольские и тибетские культурные влияния, которые проникали в регионы Забайкалья и Южной Сибири, начиная с XVII века. Калмыки, переселившиеся из Джунгарии в низовья Волги, принесли с собой традиции тибетского буддизма, в то время как буряты и тувинцы поддерживали тесные связи с монгольскими и тибетскими духовными центрами, такими как монастыри Гандан и Лхаса.

Несмотря на то, что Российская империя была преимущественно православным государством, ее религиозная политика в отношении буддизма отличалась относительной терпимостью и адаптивностью. Это было связано с необходимостью интеграции многочисленных народов, исповедующих буддизм, в имперскую структуру, а также с геополитическими интересами России в Центральной Азии. В XVIII–XIX веках российское правительство стремилось регулировать религиозную жизнь буддистов через законодательные акты, которые определяли статус буддийского духовенства, монастырей (дацанов) и их взаимоотношения с государством.

В этот период в Российской империи происходили значительные изменения в области религиозного законодательства. После реформ Петра I и Екатерины II государство активно вмешивалось в религиозные дела, стремясь контролировать все конфессии на своей территории. Православие оставалось господствующей религией, но инославные и иноверные общины, включая буддистов, получили определенные права и ограничения. Например, в 1741 году был издан указ, признающий буддизм одной из официально разрешенных религий в империи, что стало важным шагом в легитимации буддийской общины. Однако уже в XIX веке, особенно после принятия Устава об управлении инородцев (1822 год) и Устава о ламайском духовенстве (1853 год), государство усилило контроль над буддийскими институтами, стремясь ограничить их автономию и предотвратить влияние иностранных религиозных центров, таких как Тибет.

Указ 1741 года. В 1741 году был издан распорядительный указ, который, хотя и носил ограничительный характер, фактически легитимировал буддийское духовенство. Этот указ фиксировал количество буддийских монастырей и лам, предоставляя им определенные привилегии и тем самым косвенно признавая буддизм в Российской империи. Несмотря на ограничения, указ стал важным

шагом к официальному признанию буддизма, что способствовало укреплению позиций буддийской общины в регионе.

Указ 1764 года. В 1764 году императрица Екатерина II издала указ, который учредил пост Пандита-хамбо-ламы – главы буддистов Восточной Сибири и Забайкалья. Этот указ считается официальным признанием буддизма как одной из государственных религий России. Установление этой должности укрепило позиции буддизма в империи и предоставило ему определенные права на свободу вероисповедания. Буддизм стал частью государственной политики, что способствовало его распространению среди местного населения. Бурятские ламы в свою очередь начали признавать Екатерину II как воплощение Белой Тары, что усилило религиозную легитимацию власти.

Положение о ламах. В 1853 году было принято «Положение о ламайском духовенстве», которое стало результатом предложений Н.Н. Муравьева, генерал-губернатора Восточной Сибири. Этот документ предусматривал централизацию административного управления буддийской церковью путем сосредоточения власти в руках одного Пандито Хамбо-ламы. Контроль над личным составом управления монастырей, зачисление в штат, назначение на штатные должности и возведение в духовные степени производились через хамбо-ламу, но вступали в силу только после утверждения царской администрацией и выдачи соответствующих официальных дипломов. Положение также ограничивало количество буддийских монастырей и лам, что было направлено на контроль над религиозной жизнью и предотвращение распространения буддизма за пределы определенных регионов.

Положение по управлению калмыцким народом. В 1847 году было введено «Положение по управлению калмыцким народом», которое регламентировало деятельность буддийской церкви среди калмыков. Это положение предоставляло калмыкам свободу вероисповедания, но также устанавливало административный контроль над буддийскими монастырями и духовенством. Обязанности духовного управления были разделены между Астраханской палатой государственных имуществ и Ламой калмыцкого народа, которого выбирали из кандидатур настоятелей хурулов-монастырей.

Несмотря на ограничения, буддийские монастыри играли важную роль в консолидации народа и культурном диалоге с соседними странами. Они способствовали сохранению национального самосознания и удерживали массы от центробежных иллюзий. В Бурятии укрепилась единая буддийская церковная

система, независимая от зарубежных центров, с самостоятельным управлением.

Анализ законодательных актов и их влияния на буддизм в Российской империи показывает, что правительство стремилось адаптировать религиозную политику к экономическим и внешнеполитическим интересам. Несмотря на это, буддизм сохранил своё влияние и продолжил развиваться как важная часть культурного и религиозного ландшафта регионов с буддистским населением.

Положительные стороны

1) Официальное признание и легитимация: Указы и положения, такие как Указ 1741 года и Указ 1764 года, легитимировали буддизм как одну из государственных религий, что способствовало его укреплению и распространению среди местного населения. Это также способствовало интеграции буддийской общины в государственную систему.

2) Централизация и контроль: Положения, такие как «Положение о ламах» 1853 года, установили порядок назначения лам и ограничили количество монастырей, что позволило правительству контролировать религиозную жизнь и предотвращать её экспансию за пределы определённых регионов. Это помогло сохранить стабильность в религиозной сфере и предотвратить конфликты.

Отрицательные стороны

1) Ограничения и изоляция: несмотря на признание, буддизм сталкивался с рядом ограничений, таких как запрет на контакты с зарубежными буддийскими иерархами и ограничение числа монастырей и лам. Это создавало трудности для буддийской общины в поддержании связей с традиционными центрами в Монголии и Тибете.

2) Политическая зависимость: Буддизм стал инструментом внешней политики России, что делало его зависимым от государственных интересов. Это ограничивало его развитие как независимой религиозной системы и делало его уязвимым для изменений в государственной политике.

Таким образом, совокупность законов и указов, регулирующих буддизм в Российской империи, имела как положительные, так и отрицательные стороны. Они способствовали официальному признанию и легитимации буддизма, но также накладывали значительные ограничения на его развитие и распространение.

Список литературы:

1. Берсенева П. В. Буддизм и вероисповедная политика правительства Российской империи (по материалам Российского государственного исторического архива) URL: <https://dharma.ru/buddhism/countries/russia/> (дата обращения: 02.02.2025)
2. Житнев Т. Е. Буддизм в России: вехи в истории. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/buddizm-v-rossii-vehi-istorii> (дата обращения: 01.02.2025)
3. Цыремпилов Н. В. Государство и бурятская буддийская община в Российской империи XVIII – начала XX века. URL: <https://www.bsu.ru/content/dissert/221/dissertaciya-cirempilov-n.v..pdf> (дата обращения: 04.01.2025)

РОССИЙСКИЙ НОВЫЙ ГОД И ЕВРЕЙСКАЯ ХАНУКА: ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Бимбат Леонид Николаевич (раввин)

*Религиозное Объединение Общин Прогрессивного Иудаизма,
Москва, Россия*

Аннотация. В данной статье рассматриваются особенности восприятия праздника Хануки российскими евреями. Проводится анализ взаимодействия двух культурных традиций: празднования в России и странах СНГ Нового года и, совпадающее с этим по времени, празднование еврейской Хануки. В христианских странах Европы и Северной Америки празднование Хануки совпадает по времени с Рождеством, живущие в этих странах евреи Рождество не отмечают. В странах бывшего СССР праздник Хануки приходится на время светского праздника – Нового года. Евреи, живущие на постсоветском пространстве, зачастую отмечают и Хануку, и Новый год, не подвергая испытанию свою этническую и религиозную идентичность.

Ключевые слова: Ханука, Новый год, Рождество, евреи, иудаизм, религиозная идентичность, этническая идентичность.

Abstract. This article examines the peculiarities of the perception of the holiday of Hanukkah by Russian Jews. An analysis is conducted of the interaction of two cultural traditions: the celebration of the New Year in Russia and the CIS countries and the celebration of Jewish Hanukkah, which coincides with this. In Christian countries of Europe and North America, the celebration of Hanukkah coincides with Christmas; Jews living in these countries do not celebrate Christmas. In the countries of the former USSR, the holiday of Hanukkah falls during the secular holiday of New Year. Jews living in the post-Soviet space often celebrate both Hanukkah and New Year, without putting their ethnic and religious identity to the test.

Keywords: Hanukkah, New Year, Christmas, Jews, Judaism, religious identity, ethnic identity.

Во втором веке до н.э. группа еврейских повстанцев во главе с Иехудой Маккавеем одержала победу над войсками эллинского царя Антиоха Эпифана. Силами Маккавеев (также известны как Хасмонеи) был освобожден Иерусалим. В Иерусалимском храме возобновились жертвоприношения. Греческий политеизм был вытеснен из земли Израиля.

В память об этих событиях еврейскими мудрецами установлен праздник Хануки. Слово «Ханука» переводится с иврита как «обновление», «повторное освящение». Иерусалимский храм был освобожден от статуй греческих богов, там вновь была зажжена менора, и возобновились еврейские жертвоприношения¹.

Спустя много веков в Талмуде рассказывается история о том, что в Храме остался только один кувшин с кошерным маслом, необходимым для зажигания меноры. Этого масла было достаточно лишь для того, чтобы поддерживать огонь одни сутки. Для приготовления нового масла требовалось 8 дней. Евреи все же решили не ждать и зажгли менору. И тут произошло чудо – менора, заправленная маслом только на один день, горела в храме восемь дней². Эта ханукальная история очень известна и популярна в еврейских общинах, во многом благодаря ей, Ханука стала восприниматься как «праздник огней», «праздник света», «праздник победы света над тьмой».

Согласно еврейскому календарю, празднование Хануки приходится на вторую половину декабря – начало января. В окнах еврейских домов появляются подсвечники на 8 свечей. Эти свечи зажигают каждый вечер, с каждым последующим днем увеличивая их количество: в первый день зажигают одну свечу, во второй – две и т.д. На Хануку принято есть блюда, приготовленные в большом количестве масла (пончики – суфганийот, картофельные оладьи – латкес).

Традиционно еврейские дети получали на Хануку несколько монет в качестве подарка. Сегодня руководители еврейских общин Европы и Америки рекомендуют дарить детям на Хануку более пышные и дорогие подарки. Это стало ответом на западную коммерциализацию Рождества и продиктовано тем, чтобы еврейские дети не испытывали зависти к своим христианским сверстникам, одновременно празднующим Рождество.

Праздник Хануки окружен большим числом противоречий, некоторые из них возникли еще в древности, другие появились буквально в прошлом году. Эти противоречия связаны с нарративами, которые несет этот праздник, с особенностями его

¹Об этом рассказывают Первая и Вторая Книги Маккавейские.

²Вавилонский Талмуд, трактат Шаббат, лист 21.

восприятия. Также вокруг Хануки идут дискуссии, связанные с еврейской идентичностью, с проблемами взаимодействия диаспоры с автохтонным обществом. Часть этих противоречий мы рассмотрим в данной статье.

Прежде всего, существует дискуссия о том насколько уместно весёлое празднование после трагических событий, которые произошли 7 октября 2023 года во время террористической атаки на Израиль. Эта дилемма – часть более широкого дискурса, рассуждающего о том возможно ли что-то праздновать после разрушения Иерусалимского Храма в 70 г. н.э. Каждое новое трагическое событие в еврейской истории заставляет эту дискуссию звучать с новой силой.

Кроме того, в еврейском сообществе нет единого мнения о главной, ведущей смысловой ценности праздника. Для одних праздник Ханука – это, прежде всего, празднование победы Маккавеев, отстаивавших независимость еврейского государства и, что более важно, обеспечивших возможность евреев открыто исповедовать свою веру. Об этих событиях рассказывает наиболее древний источник – книги Маккавеев¹. Обратим внимание, что в данном случае речь идет только о военных и политических событиях в жизни древнего Израиля, Бог отсутствует здесь в качестве актора. В этом дискурсе особенно важную роль играет несогласие Маккавеев с ассимиляцией, их непринятие элементов нееврейской культуры.

Для другой части евреев главное в празднике Ханука – это чудо, случившееся с горшочком масла, описанное в Вавилонском Талмуде². При этом дискурсе Ханука превращается во «время чудес», «волшебства и света». История о борьбе Маккавеев с греками, в данном случае, отходит на второй план.

Известный российский библеист Андрей Десницкий, в своём эссе о Маккавеях, утверждает, что это восстание было первым в мире протестом против глобализма. Маккавеи выступили против эллинистической культуры, которая навязывалась всему средиземноморью, и в том числе иудеям³. Евреи же многое в этой культуре принять не могли, потому что она была языческой по своей сути. В то время еще не было разделения культуры и религии и любое проявление эллинистической цивилизации (театры, гимназии и т.д.) было частью языческого мира.

¹Книги Маккавейские не вошли в канон Танаха (еврейской Библии), в христианских изданиях они входят в число «девтороканонических книг Ветхого Завета».

²Вавилонский Талмуд, трактат Шаббат, лист 21

³Десницкий А. 40 библейских портретов. Москва: Даръ, 2015.С. 245

Наступление Хануки и рассуждения о событиях времен Маккавеев становятся для еврейской диаспоры поводом для обсуждения стратегий взаимодействия с принимающим обществом, нахождения баланса и выстраивания границ. Должны ли евреи настаивать на своей самобытности, выстраивать свою жизнь, опираясь только на видение, предложенное Торой? Или должны ассимилироваться, вбирать в себя культуру большого общества? А если должны ассимилироваться, то до какой степени и где те линии, переступая через которые ты уже перестаешь быть евреем?

Еще одна особенность Хануки связана со спецификой восприятия праздников евреями, проживающими на территории бывшего СССР. Традиционно иудаизм определяет три главных праздника («шалаш регалим»): Песах, Шавуот, Суккот. Эти даты названы в Торе, в дни этих праздников во времена Храма нужно было совершить паломничество в Иерусалим. За годы секуляризации и отхода от традиций советские и постсоветские евреи перестали воспринимать «шалаш регалим», как наиболее важные праздники. Однажды я попросил своих студентов назвать три наиболее важных еврейских праздника и получил ответ: Ханука, Пурим и День Независимости Израиля. Похожие результаты были получены и в исследовании, изучавшем стратегии «этнического» поведения еврейских религиозных и светских семей. Согласно ему, наиболее популярными праздниками у светских евреев в России были Песах (84%), Ханука (84%), Рош-а-Шана (80%), Пурим (72%)¹.

Кроме всего выше сказанного, противоречия вокруг Хануки возникают в связи с тем, что она часто частично или полностью совпадает по времени с празднованием католического Рождества. Такая «декабрьская дилемма» характерна для еврейских общин Европы и Северной Америки. Появился даже термин *Christmukah* (*Chanukkah* + *Christmas*). Здесь можно наблюдать смешение обычаев двух зимних праздников. Иллюстрацией может служить карикатура 1904 года из журнала *Шлумиэль* (издавался в Германии), показывающая путь ассимиляции, от ханукального девятисвечника к рождественской ёлке. В массовой культуре существует множество изображений (мемов), когда перевёрнутый ханукальный светильник (ханукия) превращается в украшенную елку и наоборот. Это было особенно актуальным в 2024 году, когда Ханука началась 25-го декабря.

¹Давыдова М.Ф. Религия как фактор формирования этнической идентичности еврейских детей в современной России // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике, (20), 285-295.

В Советском союзе в 1930-е гг. Новый год был переосмыслен как абсолютно светский секулярный праздник¹. Такое отношение к празднованию Нового года сохраняется по сей день. Дед Мороз, украшенная елка, новогоднее застолье не несут в себе никаких религиозных коннотаций. Подобное восприятие Нового года избавило российских евреев от необходимости решать для себя «декабрьскую дилемму».

Новый год – праздник светский. По нашему мнению, его празднование не вступает в противоречие с еврейской идентичностью. Православное Рождество же, которое также широко отмечается в России, никогда не совпадает по времени с Ханукой.

В 2024 году вечер зажигания 7-ой ханукальной свечи пришёлся на 31-е декабря, то есть на новогоднюю ночь. Из постов в социальных сетях можно было увидеть, что кто-то ставил и украшенную елку, и ханукию, кто-то фотографировал ханукию на фоне новогодних гирлянд. Наиболее строго соблюдающие евреи ставили только ханукию. Степень строгости в каждой конкретной семье может варьироваться, однако многие российские евреи очень благосклонно воспринимают такое соседство двух праздников.

Евреи Европы и Северной Америки, где декабрьские практики наполнены колоссальным религиозным смыслом, испытывают недоумение, сталкиваясь с российским празднованием Нового года. Вот пример из моей личной практики. Я посещал одну из еврейских общин в Германии, где большинство членов были молодыми русскоязычными евреями, недавно переехавшими в Германию. Руководители общины же были местными. И вот в середине декабря на входе в молодежный отдел появляется плакат с изображением елки и Деда Мороза. Немецкие евреи воспринимали их как Рождественское дерево и Санта Клауса (святого Николая) и были возмущены. Мне пришлось им очень долго объяснять, что для выходцев из бывшего СССР это Дед Мороз, а не Санта Клаус, и что перед нами случай столкновения разных культур, и для нас Новый год не имеет никаких религиозных смыслов.

Таким образом, мы видим, что на постсоветском пространстве «декабрьская дилемма» решается наименее болезненным способом: можно праздновать, как Новый год, так и Хануку².

Это удачный пример баланса между стратегией изоляционизма и ассимиляцией. Еврейские общины на протяжении всей истории

¹Круглова Т.А., Саврас Н.В. Новый год как праздничный ритуал советской эпохи// Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2010. N 2 (76). С. 5-14.

²Викторов А. Еврейский Дед Мороз. URL: <https://jewish.ru/ru/stories/reviews/198362/> (дата обращения: 01.03.2025).

жизни в диаспоре выстраивали вокруг себя «забор» из правил, призванных оградить их от влияния принимающего общества, затруднить процесс слияния евреев с неевреями. Однако контакт и обогащение собственной культуры с помощью других культур были и остаются как неизбежными, так и необходимыми. Сегодня, когда большинство этносов разделяют культурные и религиозные явления, подобный обмен происходит намного легче, чем во времена борьбы Маккавеев с греками¹.

Список литературы

1. Викторов А. Еврейский Дед Мороз. URL: <https://jewish.ru/ru/stories/reviews/198362/> (дата обращения: 01.03.2025).
2. Давыдова М.Ф. Религия как фактор формирования этнической идентичности еврейских детей в современной России. // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике, (20), 285-295.
3. Десницкий А. 40 библейских портретов. Москва: Даръ, 2015. 416 с.
4. Круглова Т.А., Саврас Н.В. Новый год как праздничный ритуал советской эпохи // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2010. N 2 (76). С. 5-14.
5. Реб Мороз и еврейские подарки. URL: <https://news.jeps.ru/novosti/evrejskaya-shkola-spb-blagotvoritelnaya-akcziya-k-xanuke.html> (дата обращения: 01.05.2025).

¹Реб Мороз и еврейские подарки. URL: <https://news.jeps.ru/novosti/evrejskaya-shkola-spb-blagotvoritelnaya-akcziya-k-xanuke.html> (дата обращения: 01.05.2025).

Раздел 2. Христианство в модернизирующемся обществе

САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАННОЕ В СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДИСКУРСАХ О ЧУДЕСАХ

Астапов Сергей Николаевич

*доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии религии и религиоведения
Южного федерального университета
Ростов-на-Дону, Россия*

Аннотация. Средой, порождающей нарративы о чудесах (в том числе и те, которые обеспечивают воспроизводство религиозных чувств и представлений конфессиональной традиции), являются вернакулярно-религиозные дискурсы. Но в них, в отличие от институционально-религиозных дискурсов, часто сакрализуются недожные для конфессиональной традиции объекты и явления.

Ключевые слова: вернакулярная религия, дискурс, профанное, сакральное, чудо.

Abstract. Vernacular religious discourses constitute the area generating narratives about miracles (including narratives which ensure the reproduction of religious feelings and ideas of the confessional tradition). However, unlike institutional religious discourses, they often sacralize subjects and phenomena which are not appropriate for the confessional tradition.

Keywords: vernacular religion, discourse, profane, sacred, miracle.

Дискурсы о чудесах – это дискурсы о явлениях внезапных, необыкновенных, резко отличающихся от событий и обстановки повседневной жизни. Их главной особенностью выступает демонстрация значимости переживания чудесного события и его результата. Целью нарратора в дискурсе о чудесном является воспроизведение аналогичного, то есть значимого для личности, переживания у реципиентов. Можно сказать, что дискурс служит единственным способом объективации смыслов чудесного. Установление достоверности чуда, попытки верификации или разоблачения чудес – это тоже разновидности дискурсов о чуде, в которых происходит осмысление личностного или социального значения события, названного чудом.

Деление на сакральное и профанное, которое мы используем для характеристики содержательных моментов дискурсов о чудесах, основано на дихотомии, предложенной Э. Дюркгеймом¹, но не столько для того, чтобы обозначить социальные функции и роль религии, сколько для того, чтобы, во-первых, подчеркнуть выделенность сакрального предмета из многообразия предметов и

¹Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. С. 85-86.

явлений окружающего мира, а во-вторых, отметить специфику отношения к сакральному предмету. Сакральное обладает качествами, не только фиксируемыми эмпирически предметными, но и сверхэмпирическими, сверхпредметными, сверхъестественными символическими, то есть смысловыми, делающими предмет наиболее значимым для человеческой жизнедеятельности не в повседневных практиках жизнеобеспечения, а в предельных, кризисных ситуациях, когда под вопрос ставится само существование индивида или социума. Сакральное требует особого к себе отношения, отличающегося осторожностью, продуманностью действий и выражается в ритуальном поведении.

В религиозных дискурсах о чудесах, поскольку они связаны с сакральным, нарративы содержат нормативные и оценочные суждения: указание на должные или недопустимые действия индивидов в роли контактёров, а также на результаты действий – негативные или позитивные, ставшие факторами желательных или нежелательных изменений в жизни контактёров.

Экстраординарное проявление сакрального (что, собственно, и выступает главной характеристикой чуда), с вероучительной позиции теистических религий, играет роль сигнала, своеобразного пускового механизма, триггера для позитивной трансформации религиозной личности – внезапное прерывание повседневности служит исходным моментом скачка в процессе религиозного совершенствования. В обыденном религиозном сознании, народной религиозности или религиозной повседневности – феноменов, обобщённо именуемых вернакулярной религией – в качестве чуда воспринимается любое событие, обладающее чертами экстраординарности, необъяснимости и поразительности. Это приводит к тому, что агентами чуда оказываются профанные персонажи: не Бог и святые чудотворцы, не предметы официального религиозного культа, а колдуны, нечисть, предметы, связанные с покойниками или (что наиболее характерно для современных профанных дискурсов) экстрасенсы и «места силы».

Данное обстоятельство вызывает два неприятных для официально-религиозных дискурсов последствия. Во-первых, в вернакулярно-религиозных дискурсах сакрализуется профанное, во-вторых, с чудесами в них могут связываться события не только позитивные, но и негативные, наносящие вред личности и даже приводящие к гибели¹. Всё это, в свою очередь, приводит к тому, что чудо перестает выполнять свою главную религиозную функцию –

¹Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М.: Пробел-2000., 2021. С. 118.

быть сигналом для позитивной (в религиозном плане) личностной трансформации. Дискурсы о чудесах становятся источником либо суеверных предрассудков, либо «страшных историй», выполняющих функцию развлечения.

Так формируется наиболее сложная в этом аспекте проблема для теистических конфессиональных традиций – борьба с «ложными чудесами». Сложность её состоит в двух моментах. Во-первых, необходимо не только определить критерий демаркации чудес истинных и ложных, но и убедить вернакулярно-религиозное сознание принять его. В современном мире апелляция к богословским авторитетам убеждает немногих, поскольку сознание современного человека требует эпистемологического, а не догматического подтверждения высказываний. Во-вторых, вернакулярно-религиозные дискурсы являются той средой, где нарративы о чудесах рождаются, в том числе и те нарративы, которые обеспечивают воспроизводство религиозных чувств и представлений конфессиональной традиции. К тому же официально-религиозные дискурсы объективно не могут быть полностью дистанцированными от вернакулярно-религиозных, потому что носителями тех и других очень часто выступают одни и те же субъекты.

В силу этого институционально-религиозные дискурсы вынуждены вступать в диалог с вернакулярными дискурсами о чудесах и использовать в этом селективную стратегию. С одной стороны, они целенаправленно противостоят дискурсам, профанизирующим сакральное или формирующим магическое отношение к нему, когда сакральное включается в определённый набор действий, одно совершение которых обеспечивает получение желаемого жизненно важного результата. С другой стороны, конфессиональная традиция отбирает и форматирует в соответствии с собственным вероучением те нарративы из вернакулярных дискурсов, которые эффективно обеспечивают воспроизводство религиозных чувств и представлений. Таким образом, можно наблюдать амбивалентное значение вернакулярно-религиозных дискурсов о чудесах для современного теистического сознания: с одной стороны, они профанизируют вероучительное понимание чуда, с другой – легитимизируют сакральное в пространстве современных нерелигиозных дискурсов о чуде, создавая предпосылки их перехода в плоскость религиозной веры¹.

¹ Астапов С.Н. Легитимация сакрального в современных дискурсах о чуде // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 175–199.

Список литературы

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 736 с.
2. Кормина Ж. Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. М.: Пробел-2000., 2021. С. 116-129.
3. Астапов С.Н. Легитимация сакрального в современных дискурсах о чуде // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. № 42(4). С. 175–199.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕОЛОГИИ КАЛЬВИНИЗМА В XX-XXI ВЕКАХ И ЕЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ЦИФРОВОЙ СРЕДЕ

Тулянская Юлия Тихоновна

кандидат философских наук,

независимый исследователь,

Казань, Россия

Аннотация. В статье рассматривается изменение ряда аспектов теологии кальвинизма. Показано, что в XX в. имели место попытки реформировать кальвинизм, но затрагивали лишь внешние стороны жизни кальвинистских общин, не касаясь основ сoterиологии. Однако так называемые «умеренные» кальвинисты (Дж. МакАртур, Дж. Пайпер), внесли дополнительные концепции в идею евангелизма, утверждая, что Бог предлагает спасение даже не избранным, которые по определению его не могут принять. Эта концепция усиливает противоречия сoterиологии кальвинизма, заложенные в «пяти пунктах».

Ключевые слова. Кальвинизм, сoterиология, пять пунктов, ограниченное искупление, Дж. МакАртур, Дж. Пайпер, Бакстер Крюгер.

Abstract. The article considers transformation in a number of aspects of the theology of Calvinism. It is shown that in the 20th century there were attempts to reform Calvinism, but they affected only the external aspects of the life of Calvinist communities, without touching on the foundations of soteriology. However, the so-called "moderate" Calvinists (J. McArthur, J. Piper), introduced additional concepts into the idea of evangelism, arguing that God offers salvation even to the unselected, who, by definition, cannot accept it. This concept reinforces the contradictions of Calvinism's soteriology embedded in the "five points."

Keywords: Calvinism, soteriology, five points, limited atonement, J. McArthur, J. Piper, B. Kruger.

В настоящее время происходит трансформация теологии кальвинизма в некоторых исконно стоявших на кальвинистских принципах общинах и движениях. Корни данной трансформации лежат, на наш взгляд, во внутреннем противоречии, заложенным в базовой доктрине кальвинизма изначально.

Напомним, что центральная доктрина кальвинизма, из которой логически следуют все остальные доктрины и вытекают основные отличия кальвинизма от других христианских конфессий и других направлений протестантизма – это суверенитет Бога.

Кальвинистские принципы были сформулированы еще на Дортском соборе (созван 13 ноября 1618 г.), в форме «пяти пунктов», которые и стали канонами ортодоксального кальвинизма. Впоследствии возникла традиция обозначать их аббревиатурой TULIP («тюльпан»), по первым буквам английских терминов:

1)total depravity (полная порочность, что значит, что любой человек греховен настолько, что не может прийти к Богу сам);

2)unconditional election (безусловное избрание, согласно этому тезису Бог избрал без всяких условий и понятных человеку причин одних к вечной жизни, других – к гибели);

3)limited atonement (ограниченное искупление, что предполагает, что Христос умер за спасение не всех, а только избранных);

4)irresistible grace (неодолимая благодать, что значит, что сопротивляться Божьему спасению избранный человек не может);

5)perseverance of the saints (стойкость/ сохранность/ неотступность святых, что означает, что однажды спасенный человек не может потерять спасение).

Таков был консервативный, классический кальвинизм, и такой остается основа кальвинистских взглядов и сегодня, что не раз подвергалось критике со стороны арминиан и представителей традиционных конфессий, ведь с самого начала «пять пунктов» были осуждены католической церковью. Однако конфликты и разногласия также возникали и среди разделяющих кальвинистские позиции, и начались в прошлом столетии (XX веке). Не раз эти противоречия приводили не раз к расколу и пересмотру подходов.

Например, новый кальвинизм (другие наименования: молодое, беспокойное, реформированное движение) пересматривает кальвинизм XVI века, модернизируя его и приводя к согласию с современными ценностями Запада. Пяти пунктов это движение не касается, в основном речь идет о церковном управлении, отказе от диспенсационализма, учении о теологии завета. Его представители – известные российским пользователям по сети Интернет авторы Джон Пайпер, Джон МакАртур и другие.

Джон Пайпер, выделил семь основных различий между «старым» и «новым» кальвинизмом. По его словам, Новый кальвинизм 1) является комплементарным, а не эгалитарным; 2) использует современные формы музыки; 3) популярен среди баптистов; 4) популярен среди харизматиков; 4) придает важное значение трудам Джонатана Эдвардса наряду с книгами Жана Кальвина; 5)

использует Интернет и социальные сети для общения; 6) отличается мультикультурализмом. Очевидно, что ни одна из этих особенностей не касается доктринальной сферы, все они лежат в области культурных различий и являются внешними. По сути, это культурная модернизация традиционных кальвинистских сообществ (современная музыка, привлечение ресурсов Интернета, обновление «банка» значимой литературы). Безусловно, это не может не влиять на трансформацию кальвинистского дискурса, однако базовую теологию не затрагивает.

Также часть идеологов «нового кальвинизма» (Дж. Пайпер, Дж. МакАртур) называют себя умеренными кальвинистами (в противопоставление кальвинистам радикальным/ультракальвинистам).

Как известно, тезис *total depravity* (полная/всеобщая греховность) состоит в том, что все люди, будучи полностью греховными по своей сути, не способны покаяться и уверовать, однако людей Бог будет судить за то, что они не каются.

Умеренные кальвинисты считают, что Бог, хотя и предопределил одних ко спасению, а других к аду, все же при этом искренне предлагает спасение всем, в том числе и тем, кого не избрал для вечной жизни, и, соответственно, за кого Христос, согласно их доктрине, не умирал (о чем говорит пункт *limited atonement*, ограниченное искупление). Бог предлагает спасение тем, кого предопределил для ада, и любит их (при этом спастись они не могут). Налицо неопровержимое противоречие, в подтверждение которого была написана книга Дж. МакАртура *The Love of God* (Любовь Бога). Автор, постулируя суверенность Бога, считает, что Творец «волен» любить разными видами любви, применяя ее к разным людям. Он пишет: «Божья любовь распространяется на мир в общем, на человеческую расу, на все человечество»¹, и, наконец, утверждает: «Тот факт, что Бог обещает простить... и даже призывает к грешникам, дабы они покались, доказывает Его любовь к ним»².

Это противоречие было серьезной проблемой уже в 1920-е гг., и «завершилось выходом кальвинистов из христианской реформатской церкви под лидерством Германа Гексемы и формированием новой церкви – протестантской реформатской церкви» (Johnson, «Myth»). Ван Тиль, кальвинистский автор, утверждал при этом, что Писание содержит несовместимые парадоксы, которые «неизбежно кажутся противоречивым. Кальвинисты считают при этом, что никакой человек не способен искать Бога и блага, уверовать и обратиться ко

¹MacArthur J. *The Love of God*. Dallas, TX: Word Publishing, 1996, P. 86

²Ibid. P.15.

Христу: «Он волен обратиться к Христу, но не способен на это»¹. То есть умеренные кальвинисты считают, что Бог предлагает спасение тем, кто заведомо не способен его принять, которые уже осуждены им же от вечности, и при этом винит их в том, что они не принимают спасение. Так, МакАртур утверждает, что существует различие между «Божьей волей, основанной на Его постановлении (Его вечный замысел) [и] Божьей волей, основанной на Его желании. Нужно отличать желание Бога от Его вечного спасительного замысла, который должен превосходить Его желания»². Другой идеолог данного направления, Джон Пайпер также разделяет умеренных кальвинистов (к которым относится сам, как и МакАртур) и кальвинистов радикальных (гиперкальвинистов). Он также настаивает, что у Бога есть «две воли». Он действительно желает спасения всех (1-е Тим. 2:4), но спасает только избранных³, но при этом неспасенным и неизбранным «милость Божья предоставляет эту возможность спасения»⁴ (которой, как заведомо известно, они не смогут воспользоваться).

Об этом противоречии развернуто пишет Д. Хант в работе «Какая же это любовь? Ошибочное представление кальвинизма о Боге»⁵.

Хотелось бы обратить внимание на движение «Евангелие единства», представленное Джоном Краудером, который сейчас (в настоящее время) ведет онлайн-школу и несколько каналов в соцсетях. В одной команде с ним работает Бакстер Крюгер, изначально кальвинист, представитель шотландской пресвитерианской церкви, доктор богословия, тринитарианский учёный и директор международного служения Perichoresis Ministries.

В школе, работающей на платформе в телеграм, Джон Краудер, Бакстер Крюгер и их команда предлагают такие курсы, как:

1. Курс «История пьяной Церкви» – о развитии движения Духа Святого в Церкви от начала и до наших дней.
2. Христология
3. О Святом Духе

¹Beck F. The Five Points of Calvinism. Lithgow, Australia: Covenanter Press, 2nd Australien ed., 1986. P. 9.

²Mac Arthur J. The Love of God. P.16.

³Piper J. Are There Two Wills in God? In: Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace, ed. Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000. P.107.

⁴Piper J. TULIP: What We Believe About the Five Points of Calvinism: Position Paper of the Pastoral Staff. P.14.

⁵Хант Д. Какая же это любовь? Ошибочное представление кальвинизма о Боге. Пер. с англ. Ванкувер, 2012. 608 с.

Что касается их сотериологии, она выглядит так: «Бог не выбирает одного человека, предпочитая его другому. Иисус Христос – избранный человек от имени всего человечества. И вы полностью включены в Него». То есть, признавая концепцию избрания, данная группа теологов утверждает, что избран именно Христос, а в нем – все верующие, без разделения на осужденных и избранных от вечности.

В высказываниях телеграм-канала встречаются мысли, которые подвергают сомнению вечность наказания в аду:

«Если хочется верить в буквальные бесконечные мучения в аду, то следовательно нужно и верить в буквальное оправдание законом Моисея – то есть, отвергнуть Христа».

Основные идеи данного движения:

- анонимное христианство;
- евангелие единства (близкое к концепции всеединства);
- теозис (обожение);
- тринитарное богословие общения (которое известно благодаря таким богословам, как И. Зизиулас, Х. Яннараторос и другие).

О концепции теозиса данный телеграм-канал высказывается так: «Ранняя и Православная церкви под спасением понимают ни что иное как теозис – обожение человека, сделавшегося причастником самого Божеского естества. Цель воплощения Иисуса состояла именно в том, чтобы передать нам естество Бога и наполнить им. По словам Афанасия Великого «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом»¹.

Таким образом, хотя данное движение не называет себя изводом кальвинизма, но в числе его активных деятелей находится кальвинистский богослов. При этом богословие движения далеко от кальвинистского дискурса и тем более от доктрин «пяти пунктов».

Можно сделать вывод, что кальвинистский дискурс в последние десятилетия подвергается трансформации, которая касается не только внешней стороны жизни общин, но и вопросов сотериологии, а некоторые представители кальвинизма (как Бакстер Крюгер) участвуют в движениях, которые делают упор на тринитарном богословии, идеях анонимного христианства и теозиса, что достаточно далеко от исходных положений кальвинизма. Можно прогнозировать и дальнейшую трансформацию кальвинистской теологии.

¹ Канал IMHOS. URL: <http://t.me/imhos> (дата обращения: 16.02.2025).

Список литературы

1. Канал IMHOS. URL: <http://t.me/imhos> (дата обращения: 16.02.2025).
2. Хант Д. Какая же это любовь? Ошибочное представление кальвинизма о Боге./Пер. с англ. Ванкувер, 2012. 608 с.
3. Beck F. The Five Points of Calvinism. Lithgow, Australia: Covenanter Press, 2nd Australien ed., 1986. 241 p.
4. MacArthur J. The Love of God. Dallas, TX: Word Publishing, 1996. 251 p.
5. Piper J. Are There Two Wills in God? In: Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace, ed. Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000. 356 p.
6. Til C. Common Grace and The Gospel. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1973. 233 p.

МОНАСТЫРИ КРЫМА КАК ИСТОРИЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ ТРАДИЦИОННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНО- ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

Лысенко Екатерина Григорьевна

*кандидат исторических наук,
доцент кафедры теологии и религиоведения
Севастопольского государственного университета,
Севастополь, Россия*

Хомочкина Светлана Анатольевна

*магистрант кафедры теологии и религиоведения
Севастопольского Государственного Университета,
Севастополь, Россия*

Аннотация. В статье рассматриваются роль монастырей Крыма как исторических хранителей традиционной православной культуры, которые сегодня становятся центрами духовно-нравственного воспитания. Рассматриваются понятия духовно-нравственных ценностей, историческая значимость и опыт взаимодействия государства и церкви, актуальные направления в воспитании современной молодежи в духе традиционных православных традиций.

Ключевые слова: Православные традиции, православная культура, монастыри Крыма, духовно-нравственное воспитание.

Abstract. The article discusses the role of the monasteries of Crimea as historical keepers of traditional Orthodox culture, which today become centers of spiritual and moral education. The concepts of spiritual and moral values, the historical significance and experience of the interaction of the state and the church, the current directions in the education of modern youth in the spirit of traditional Orthodox traditions are considered.

Keywords: Orthodox traditions, Orthodox culture, monasteries of Crimea, spiritual and moral education.

В свете современных политических событий и деяний, свидетелями которых мы сегодня являемся, возникает острая необходимость в деле сохранения традиционных духовно-нравственных ценностей при воспитании современной молодежи. В соответствии со стратегическим планированием в сфере обеспечения национальной безопасности утверждены основы государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей, где исторически большую роль играли Православные традиции. Такими историческими центрами православной культуры должно считать и монастыри Крыма, как центры формирования, продвижения и сохранения традиционных духовно-нравственных ценностей на основе православных традиций.

Православные традиции помогают поддерживать духовную связь с Богом и церковью, занимают важное место в жизни верующих. Такие обычаи передаются из поколения в поколение и участвуют в формировании атмосферы православного христианства. Иоанн Кронштадтский говорил: «Благодать – это дар Божий, даруемый человеку ради веры во Христа, для спасения человека – христианина, благодать – сила заступающая, милующая, просвещающая, спасающая, располагающая ко всякой добродетели». К основным традициям и обычаям православной церкви относят иконопочитание, посты и таинства. В первых веках христианства началась история иконопочитания, когда иконы использовались в литургии и для личного поклонения. Центральное место в православных храмах – иконостас, где размещаются иконы Христа, Богородицы и святых. Посты занимают важное место в православной традиции и служат средством духовного и телесного очищения. Таинства занимают центральное место в жизни православных христиан¹. Семья – малая церковь, как центр, который формирует и возвращает в его душе вечные ценности добра, красоты, разумности, любви к ближнему, благочестивость, трудолюбие². Обращение к традиции воспитания, преемственность с прошлым создаст возможность культурного воспитания молодых поколений. В истории российского государства накоплен опыт взаимодействия церкви и образования и может быть использован в современной практике. Церковь играла главенствующую роль в становлении и развитии образования на Руси. После крещения

¹Аверкий (Таушев), архиепископ. Православные традиции – уклад жизни христианина. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/lektsija-pravoslavnye-traditsii-uklad-zhizni-hristianina/1 (дата обращения: 30.01.2025).

²Никулина М.Д. Традиционный православный уклад в современной семье // Юный ученый. 2022. № 3.1 (55.1). С. 45-47. URL: <https://moluch.ru/young/archive/55/2939/> (дата обращения: 29.01.2025).

русских повсюду стали создаваться училища, народ овладевал грамотой, и главным было духовное развитие учащихся. Церковь внесла на протяжении веков свою огромную лепту в развитие образования и духовного воспитания подрастающих поколений¹.

В Крыму одним из таких центров традиционной православной культуры является Инкерманский Свято-Климентовский пещерный мужской монастырь, который находится на территории г. Инкермана, на правом берегу р. Чёрной. Он один из старейших пещерных монастырей в Крыму. Его возникновение по церковному преданию связывают с почитанием священномученика Климента святого Православной и Католической церкви, апостола от семидесяти, епископа города Рима, которого в 98 году сослали за проповедь христианства в каменоломни современного Инкермана. Толпы язычников спешили к нему со всех сторон и ежедневно несколько сот принимали от него крещение, за год он искоренил язычество на всем полуострове и устроил 75 церквей². Этим привлек гонения на христиан и принял мученическую смерть в 101 году. Часть мощей святого Климента, обретенная святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием дала возможность получить разрешение от римского понтифика Адриана II на проведение богослужений на славянском языке. Особую роль в Крещении Руси также сыграл святой Климент. После крещения, в 988 году, Святой князь Владимир перенес часть мощей Климента в Киев, и они стали первой христианской святыней. Длительная историческая жизнь монастыря видела и взлеты, и падения. В эпоху советской власти шло сокращение числа прихожан, церкви монастыря закрывались. Часть построек пострадали во время землетрясения 1927 г., и были разобраны. Последняя церковь монастыря св. Климента в 1931 г. была закрыта. Возрождение монастыря началось в 1991 году, реставрация и реконструкция памятника осуществлялись в тесном контакте со специалистами. Прежний облик обители постепенно восстанавливается, а вместе с ним возрождается интерес и посещаемость, особо радует, что в храме и на службах – молодежь³.

Свято-Георгиевский Балаклавский мужской монастырь тоже можно отнести к центру традиционной православной культуры. По легенде, он был основан в 891 году таврическими греками-

¹Ковалик О. Балаклавский монастырь святого Георгия Победоносца. URL: <https://pravoslavie.ru/put/080219112817.html> (дата обращения: 28.01.2025).

²Ливанов Ф. В. Инкерман «Инкерманская кинофия в Крыму, что близ Севастополя» Составлено и издано для путешественников. 1874. Севастополь, 2018. 64 с.

³Ковалик О. Балаклавский монастырь святого Георгия Победоносца. URL: <https://pravoslavie.ru/put/080219112817.html> (дата обращения: 28.01.2025).

мореплавателями, которых настигла буря у Фиолента. Судно чуть не разбилось о прибрежную скалу, и моряки молились святому Георгию Победоносцу, и буря утихла. На скале они нашли икону святого Георгия. В благодарность за своё спасение моряками на склоне была основана обитель с пещерной церковью во имя Георгия Победоносца, а на самой скале был установлен крест. Первое документальное свидетельство о монастыре на мысе Фиолент относится лишь к 1578 году. В повелении императора Петра I от 8 апреля 1719 года для духовного окормления Российского Черноморского флота: «на каждом корабле иметь по одному иеромонаху», и определили местом пребывания флотских иеромонахов Георгиевский монастырь. С 1794 года обитель перешла под руководство российского Святейшего синода. Новая жизнь у монастыря началась с 1810 года с приходом митрополита Хрисанфа Новопатрского. Обновлена главная церковь, хижины и пещеры иноков на добровольные пожертвования: «Создан храм сей во имя великомученика и Победоносца Георгия проректорством и благодеяниями князя Александра Николаевича Голицына, помощью же адмирала Ушакова, иеромонаха Анания и многих православных христиан, трудами и стараниями митрополита Хрисанфа». Как духовный центр военного флота Георгиевский монастырь пользовался расположением царской семьи. Здесь неоднократно бывали Александр I, Николай I, Александр II, Александр III, Николай II и члены императорской семьи. Часто посещали монастырь и известные деятели науки и культуры: П.С. Паллас, И.М. Муравьев-Апостол, А.Л. Бертье-Делагард, П.И. Сумароков, И.К. Айвазовский, А.С. Пушкин, А.С. Грибоедов и многие другие¹.

Можно сделать следующий вывод, что в Крыму православные храмы играют значительную роль в духовном воспитании молодежи. Сегодня Симферопольская епархия отдел по делам молодежи проводят различные мероприятия: библейские чтения и духовные чтения; киноклубы с показом фильмов духовно-нравственной тематики; социальное служение, включая помощь детям сиротам, ветеранам и многодетным семьям; участие в миссионерских литургиях с объяснением значения таинств; организация молодежных паломничеств и летних лагерей. Всё это направлено на укрепление духовных и нравственных ценностей молодежи Крыма, на сохранение культурного наследия региона, даёт надежду на

¹История Балаклавского монастыря. URL: <https://fiolent-mon.ru/history> (дата обращения: 30.01.2025).

бережное отношение к святыням и сохранение исторического наследия¹.

Список литературы

1. *Аверкий (Таушев), архиепископ.* Православные традиции – уклад жизни христианина. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/lektsija-pravoslavnye-traditsii-uklad-zhizni-hristianina/1 (дата обращения: 30.01.2025).
2. История Балаклавского монастыря. URL: <https://fiolent-mon.ru/history> (дата обращения: 30.01.2025).
3. *Ковалик О.* Балаклавский монастырь святого Георгия Победоносца. URL: <https://pravoslavie.ru/put/080219112817.html> (дата обращения: 28.01.2025).
4. *Корсакова Н.Е.* Основы православной культуры. Чебоксары, 2008. 136 с.
5. *Ливанов Ф.В.* Инкерман «Инкерманская киновия в Крыму, что близ Севастополя» Составлено и издано для путешественников. 1874 Севастополь, 2018. 64 с.
6. *Никулина М.Д.* Традиционный православный уклад в современной семье // Юный ученый. 2022. № 3.1 (55.1). С. 45-47. URL: <https://moluch.ru/young/archive/55/2939/> (дата обращения: 29.01.2025).
7. *Рогова А.В.* Роль православия и образования в культурно цивилизационном развитии. Вестник Донецкого педагогического института. № 2. 2017. С. 321-327.
8. Русская православная церковь. Крымская митрополия. URL: <http://crimea-eparhia.ru> (дата обращения: 25.01.2025).
9. *Тур В.Г.* Православные монастыри Крыма в XIX – начале XX в. URL: <https://qrim.org/?p=33620#inkermanskij-monastyr-sv-klimenta> <https://qrim.org/?p=33620#inkermanskij-monastyr-sv-klimenta> (дата обращения: 29.01.2025).

РЕАБИЛИТАЦИЯ АДДИКЦИЙ В ПРАВОСЛАВНОМ АСПЕКТЕ

Шапоров Вячеслав Сергеевич (иеромонах)

настоятель храма свт. Варсонофия,

аспирант кафедры религиоведения

Казанского (Приволжского) федерального университета,

Казань, Россия

Аннотация. Статья посвящена особому, православному духовно ориентированному терапевтическому направлению², которое применяется к зависимым людям. Согласно данному направлению, все болезненные влечения человека – следствия духовного поражения личности. Современная наркология

¹Тур В.Г. Православные монастыри Крыма в XIX – начале XX в. URL: <https://qrim.org/?p=33620#inkermanskij-monastyr-sv-klimenta> <https://qrim.org/?p=33620#inkermanskij-monastyr-sv-klimenta> (дата обращения: 29.01.2025).

²Данное направление не противоречит «Основам социальной концепции РПЦ» и «Концепции РПЦ по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма».

игнорирует духовную составляющую зависимости, и зависимый остаётся неизлечённым.

Ключевые слова: зависимости, страсти, христианская антропология, святоотеческая традиция, духовно-ориентированная терапия.

Abstract. The article is dedicated to a special, spiritually oriented orthodox therapeutic direction, which applies to dependent people. According to this direction, all the painful human attachments are consequences of the spiritual defeat of the personality. Modern drug addiction ignores the spiritual component of addiction – the addict remains uncured.

Keywords: addiction, passion, Christian anthropology, sacred tradition, spiritual-oriented therapy.

Человек склонен к разного рода аддикциям¹. Аддикция – это зависимость, которая заключается в навязчивой потребности периодически совершать определённое действие. Зависимый человек в случае неповторения привычного действия испытывает неудовлетворённость, которая сопровождается явно выраженными физиологическими и психологическими отклонениями.

Есть приемлемые для общества формы аддикций² и неприемлемые – те, которые считаются социально опасными³. Можно даже говорить о существовании «полезных аддикций»⁴, которые не только социально-приемлемы, но и нередко поощряются. В данной статье речь пойдёт о таких социально опасных, химических зависимостях, как наркомания и алкоголизм. Когда зависимость социально опасна, зависимый особенно нуждается в лечении и, кроме того, иногда во временной изоляции.

Существуют разные аспекты лечения зависимого – телесный, душевный (психический) и духовный. С точки зрения православной духовно ориентированной терапии, полноценное исцеление больного возможно только в том случае, если все эти аспекты лечения применяются в совокупности. Сегодня духовный аспект лечения часто игнорируется наркологами, что не позволяет человеку получить полноценное лечение. В данной статье мы попытаемся раскрыть смысл и важность духовно-ориентированной терапии в деле лечения зависимых.

В святоотеческой антропологии мы часто встречаем трихотомическую организацию человеческой личности: дух, душа и

¹Аддикция (англ. addiction —зависимость, пагубная привычка, привыкание), в широком смысле, —ощущаемая человеком навязчивая потребность в определённой деятельности.

²Духовные практики, медитации, влюблённость, творчество, трудоголизм, интернет-зависимость, шопоголизм, экстремальный спорт, переедание и пр.

³Алкоголизм, наркозависимость, токсикомания, kleптомания и пр.

⁴Например, существует феномен познавательной аддикции у интеллектуально одарённых подростков.

тело. Митр. Иерофей (Влахос), современный греческий богослов, пишет: «Врачевание духа есть первооснова всякого лечения. Это <...> не отрицает ни врачевания души (психиатрия), ни врачевания телесной болезни»¹. И душевные и телесные страсти исходят из духовной сущности человека (в её искажённом и повреждённом состоянии). Духовная сущность человека искажена: согласно христианской антропологии, искажение человеческой природы произошло ещё в Эдеме, когда Адам и Ева нарушили Божью заповедь. После грехопадения человек потерял свою целостность и простоту, отделился от Бога, стал нуждаться в исцелении, возвращении внутренней гармонии и восстановлении образа Божьего.² Митр. Иерофей (Влахос) считает этот момент ключевым в христианской антропологии и даже называет православие «медицинской наукой»³ с большим «психотерапевтическим потенциалом»⁴. Основная цель православия, считает митрополит, «заключаются в том, чтобы исцелить человека и направить его к Богу»⁵: без исцеления богообщение невозможно, и тем более невозможно состояние обожения.

Если даже относительно здоровые, не страдающие социально-опасными зависимостями люди, нуждаются в духовном исцелении, то тем более в этом нуждаются наркоманы и алкоголики.

Зависимый человек не способен прийти в состояние обожения, не способен наследовать Рай, если, сотрудничая с Богом, не очистит свой ум и сердце. Многие святые отцы понимали Рай как определённое, очищенное состояние человека, способного воспринять божественную любовь, быть к ней открытым. Ад, в свою очередь, понимался ими как состояние, которое испытывает человек неочищенный и, соответственно, не готовый к принятию божественной благодати, страдающий от её воздействия: «Рай и ад существуют не как награда и наказание со стороны Бога, а как здоровье и болезнь<...> очистившиеся от страстей испытывают на себе просвещающее действие божественной благодати, а <...> не

¹Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. URL: <https://clck.ru/3K2Wbi> (дата обращения: 02.02.2025)

²Протоиерей Вадим Леонов. Основы православной антропологии. URL: <https://clck.ru/3K2Zd9> (дата обращения: 01.03.2025)

³Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. URL: <https://clck.ru/3K2agk> (дата обращения: 02.02.2025)

⁴Там же.

⁵Там же.

очистившиеся, – действие опаляющее»¹ – интерпретирует Влахос святоотеческое предание о Рае и Аде, – «различие в опыте восприятия божественной благодати будет зависеть от духовного состояния людей, от степени их внутренней чистоты. Поэтому очищение требуется уже в этой жизни»².

Согласно святоотеческому учению, при грехопадении богоподобная природа человека исказилась, и, кроме прочего, произошло помрачение ума. Святые отца считают, что для возобновления богообщения «очищение <...> должно совершаться, главным образом, в сердце и в уме человека»³. Это важно потому, что именно «посредством ума человек приобщается Богу»⁴. Действительно, ум и свобода, согласно православной антропологии, являются двумя главными признаками человеческого богоподобия. Химические реакции, которые происходят в организме человека при употреблении алкоголя или наркотиков, искажают ум зависимого и минимизируют его богоподобие. Свобода воли зависимого также пребывает в болезненном состоянии. Всё больше отдаляясь от Бога и притупляя в себе Его образ, человек приближается к животному и даже к бесподобному состоянию. Ум алкоголика или наркомана помрачён в разы более, нежели у человека, чей ум не затуманен ещё посредством химических вмешательств. Зависимый с искажённым восприятием действительности неспособен открыться божественной благодати, созидать в себе гармонию, мир и любовь и достичь Рая. Для того, чтобы встать на путь исцеления, требуется осознание неправильности своего пути, покаяние.

В святоотеческой практике отчётливо прослеживаются два способа исцеления человека: «сверху-вниз» – через дух к телу и «снизу-вверх» – через тело к духу⁵. В наркологической практике всё происходит схожим образом, путь исцеления применяется в зависимости от степени заболевания. Далее скажем отдельно про оба способа.

На наш взгляд, на ранних стадиях зависимости, когда образ Божий в зависимом ещё не сильно повреждён – ум, пусть и искажён, но не критично, как и свобода воли – человеку проще исцелиться по схеме «сверху-вниз» (от духа-к телу: покайся, встань на путь исправления). На более поздних стадиях зависимости образ Бога настолько искажён внутри зависимого, что свобода воли и ум

¹Митрополит Иерофей (Влахос). Рай и ад. URL: <https://clck.ru/3K2c42> (дата обращения: 11.11.24)

²Там же.

³Там же.

⁴Там же.

⁵Григорьев Г.И. Грех как аддиктивное поведение: богословские основания и медико-психологический опыт исследования: М: 2015. С. 208

пребывают в крайне ослабленном, болезненном, искажённом состоянии: здесь первым шагом к исцелению будет схема «снизу-вверх» (от тела-к духу). С помощью реабилитации и медицинского вмешательства, отказа от химического вещества, притупляющего в человеке признаки богоподобия, в зависимом постепенно очищается ум. Это позволяет ему посмотреть на окружающий мир и свои страсти не безумными глазами, как прежде, но осознанно: человек становится способен прийти к покаянию. Так открывается путь на борьбу со страстями и тяжело-зависимый способен сознательно ступить на описанный выше путь «сверху-вниз»: «задача православной психотерапии – привести страдающего к покаянию через эмоционально-стрессовое осознание человеком страстных механизмов болезни, активизацию значимых духовно-нравственных переживаний, пробуждение Богом данных резервных возможностей психики человека для восстановления искаженного в нём образа Божия»¹.

Покаявшись, зависимый вступает на путь исправления: «нам необходимы осознание своей нечистоты и подвиг для ее очищения и исцеления. Очистив свою душу, нам необходимо украшать ее, просвещаясь Христовою силой и Христовым действием»² – пишет Влахос.

Влахос обозначает сущностное отличие православной терапии от любой другой: «В центре православия стоит не просто человек, а Богочеловек и православное лечение достигает своей цели не с помощью человеческих методик, но только в том случае, если человеческой воле содействует божественная благодать»³. Согласно учению преподобного Иоанна Кассиана Римлянина о свободе воли, доброе намерение человека приветствуется Богом и награждается особой благодатью, которая призвана помочь человеку в его добром намерении⁴. Поэтому важно, чтобы зависимый самостоятельно покался и в его сердце зародилось намерение встать на путь исправления. Поэтому так важно и участие в святых Таинствах,

¹Григорьев Г.И. Православная психотерапия – фундаментальная основа духовно ориентированной психотерапии в форме целебного зарока // Вестник психотерапии. 2009. № 31(36).

²Митрополит Иерофей (Влахос). Рай и ад. URL: <https://clck.ru/3K2enP> (дата обращения: 11.11.24)

³Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души.]. URL: <https://clck.ru/3K2gfb> (дата обращения: 12.02.2025)

⁴Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. Писания к 7-ми (11–17) другим, посланным к епископу Гонорату и Евхерию, собеседованиям отцов, живших в египетской пустыне Фиваиде. URL: <https://vk.cc/cCRZ9v> (дата обращения: 15.11.23)

особенно участие в причастии, которое укрепляет зависимого на пути исправления.

Таким образом, эффективная помощь зависимым состоит из двух взаимодополняющих компонент: медицинской и церковной. Медицинская помощь необходима, и она осуществляется профессиональными врачами и психологами в диапазоне психотерапевтических и психокорректирующих мероприятий с учётом не только патогенеза заболеваний, но и действия страстей. Церковная составляющая подразумевает участие зависимых в Таинствах Церкви и пастырское о них душепопечение, помощь священника на пути подвига борьбы со страстями. В духовно-ориентированной терапии гармонически сочетаются медицина, святоотеческое наследие и практические традиции дореволюционных обществ трезвости.

Описанное выше духовно-ориентированное терапевтическое направление практикуется, например, в отделе казанской епархии по противодействию наркомании и алкоголизму¹. Отдел сотрудничает с татарстанским республиканским наркологическим диспансером, а также со СПИД Центром республики, регулярно проводит лекции и беседы с больными, которые находятся на лечении. От дореволюционных обществ трезвости отдел особенно позаимствован способ целебного зарок или обета трезвости. Зависимый кается и даёт Богу зарок трезвости: так начинается его путь духовной борьбы со страстями.

В данной статье мы попытались раскрыть смысл и необходимость специальной духовно-ориентированной терапии для зависимых на православной основе, обозначили основания данной концепции в святоотеческих писаниях, опираясь, в основном, на работы греческого богослова – митр. Иерофея (Влахоса), который, в свою очередь, написал работу с названием «Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души», где подробно раскрываются тезисы, лаконично обозначенные нами.

Список литературы

1. Григорьев Г.И. Грех как аддиктивное поведение: богословские основания и медико-психологический опыт исследования. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. М: 2015. 411 с.

¹Отдел действует на основании Положения, утвержденного митрополитом Казанским и Татарстанским, на основании Концепции об участии РПЦ в реабилитации наркозависимых от 26 декабря 2012 года и на основании концепции РПЦ по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма 25 июля 2014 года.

2. Григорьев Г.И. Православная психотерапия – фундаментальная основа духовно ориентированной психотерапии в форме целебного зарока // Вестник психотерапии. 2009. № 31(36). С. 10-45.

3. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. Писания к 7-ми (11–17) другим, посланным к епископу Гонорату и Евхерию, собеседованиям отцов, живших в египетской пустыне Фиваиде. URL: <https://vk.cc/cCRZ9v> (дата обращения: 15.11.23)

4. Митрополит Иерофей (Влахос). Рай и ад. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/raj-i-ad/ (дата обращения: 24.12.24)

5. Митрополит Иерофей (Влахос) Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души URL: <https://clck.ru/3JbVxL> (дата обращения: 10.01.25)

СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ПРОПОВЕДИ В НЕОПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКИХ ЦЕРКВЯХ

Погасий Всеволод Анатольевич

*аспирант Казанского (Поволжского) федерального университета,
Казань, Россия*

Аннотация. В статье неопятидесятническая община представлена как на субкультурную общность, которая, ради социальной акцепции должна быть понята. Для этой цели герменевтика, как наука о понимании, пользуется инструментарием семиотики. Объект исследования – проповедь неопятидесятнического богослужения и ее семиотическая структура. Рассматриваются два ее уровня: содержание и метасообщение. Исследуется их семиотическая интерпретация, что приводит к генерации смыслов и выстраиванию образа означаемого. Обосновывается эффективность данного метода,

Ключевые слова: Неопятидесятническая община, богослужебная проповедь, семиотическая структура, семиотический код.

Abstract. In the article, the neo-Pentecostal community is presented as a subcultural community that, for the sake of social acceptance, must be understood. For this purpose, hermeneutics, as the science of understanding, uses the tools of semiotics. The object of the study is the preaching of neo-Pentecostal worship and its semiotic structure. Two levels of it are considered: the content and the meta message. Their semiotic interpretation is investigated, which leads to the generation of meanings and the building of the image of the signified. The effectiveness of this method is substantiated.

Keywords: neo-Pentecostal community, liturgical sermon, semiotic structure, semiotic code.

Неопятидесятническая община зачастую представляет собой субкультурную общность. Ее жизнь можно разделить на социально проявленную и социально скрытую. К первой мы отнесем все области на стыке между общиной и окружающим социумом, или там, где

жизнь общины проявлена вовне. Это, прежде всего, церковные богослужения, открытые для посещения всех желающих. Во-вторых, это различные праздничные и иные мероприятия, цель которых – раскрыть для окружающих те или иные религиозные смыслы. В-третьих, это различная социальная активность церкви. Социально скрытая жизнь общины – это деятельность, сосредоточенная на внутренних церковных процессах.

Если брать богослужения (воскресные и на неделе) как наиболее частотные точки репрезентации церковной жизни, можно обнаружить в них высокую степень субкультурной специфики, что делает происходящее на богослужениях недостаточно понятным. Напомним, что субкультура объединяет тех, кто в силу определенных причин, наравне с общепринятыми ценностями и социальными установлениями, разделяет дополнительные ценностные установки и придерживается специфических поведенческих моделей. Все символы, знаки, манера поведения, внешний вид представителей – эта совокупность называется «языком субкультуры». Это общее понятие. Но язык обладает еще и специфическим значением: это совокупность лингвистических, паралингвистических и иных невербальных средств осуществления коммуникативного акта. Применительно к богослужению, процесс «говорения» занимает лидирующее место в ряду средств трансляции смыслов. Форма такой трансляции – проповедь, а если шире, это все, произносимое за кафедрой. И как раз такой язык, в силу своих субкультурных особенностей, часто бывает сложен для понимания тем, кто находится за пределами общины (гости, интересующиеся и т.д.). В этом мы видим проблему, так как именно понимание позволяет социально акцептировать то *иное*, что не похоже на привычное, отличается от стандартов. Отсутствие такого понимания помещает субкультурное иное в диспозиционные категории «свой-чужой», порождает психологическое отторжение, в своей максиме приводящее к враждебному отношению. Но для успешного понимания нужны эффективные герменевтические средства. Такой инструментарий предлагает семиотика. Она рассматривает любой коммуникативный процесс как взаимоотношения семиотических кодов, взаимодействующих по определенным законам и правилам.

Цель данной статьи – рассмотреть богослужебную проповедь как семиотическую систему. Мы проанализируем формы элементов проповеди и представим их в виде семиотических кодов. Исследуем, какими семиотическими средствами эти коды транслируются, произведем обратный синтез смыслов и определим невербализованные коммуникативные цели говорящего.

Материалом для данного исследования послужат проповеди воскресных богослужений десяти различных российских неопятидесятнических церквей. Их список приведен в Приложении 1.

Речь и, в частности, сообщение аксиоматически обладает знаковой структурой и как таковое может рассматриваться в семиотической плоскости. Классическая семиотическая структура Ч. С. Пирса говорит о семиотической триаде: объект-знак-интерпретанта¹. Под последней ученый понимает интеллектуальный образ, возникающий в сознании как реакция на знак; этот образ содержит информацию об объекте, на который указывает знак. Вслед за Л. А. Мориной назовем эту знаковую триаду знаковой ситуацией². Интерпретанта вызывает у исследователей особый интерес. Так, Ч.У. Моррис понимает интерпретанту как «предрасположенность определенной реакции (X) на определенный объект (Y)»³. А У. Эко видит в интерпретанте иное представление того же самого объекта. Для нашего исследования интерпретанта важна потому, что она интегрирует в себе все коммуникативные уровни проповеди и формирует комплексное понимание.

Феномен религиозной проповеди относится к ведению, во-первых, риторики, а во-вторых, ее составляющей – ораторскому искусству. Риторика – филологическая дисциплина, изучающая искусство убеждения, правила построения художественной речи. Ораторское искусство уделяет внимание техническим приемам работы с аудиторией. Таким образом, в проповеди можно выделить два уровня: уровень ее содержания и уровень риторики как способа его эффективной трансляции. Эти два уровня можно соотнести как сообщение (содержание) и метасообщение (риторика). Соответственно, семиотической единицей содержания является код, а риторической – метакод. Итак, под метасообщением мы понимаем коммуникативное значение высказывания, интерпретация которого зависит от нескольких факторов: контекста, психоэмоционального состояния, мотивации и т.д. Под кодом мы, вслед за В. М. Розиным понимаем «...и семиотический метод анализа структур, и саму семиотическую структуру, но часто и структуру восприятия»⁴.

Умберто Эко определяет код «как структуру ... выступающую, как основополагающее правило при формировании ряда конкретных

¹Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 177.

²Морина (Гольшкина) Л.А. Семиотические основания риторического декодирования текста. Новосибирск, 2023. 7. С. 4.

³Моррис Ч.У. из книги «Значение и означивание». // Семиотика Т.1. Благовещенск, 1998. С. 117.

⁴Розин В.М. Семиотические исследования. М.: Пер СЭ, СПб: Университетская книга, 2001. С. 121.

сообщений, которые именно благодаря тому и обретают способность быть сообщаемыми»¹. Существование кода подразумевает наличие двух ментальных процессов: кодирования и декодирования. Практика декодирования основывается на принципе отражения схемы кодирования, выступает своего рода надстройкой над процедурами текстообразования, что позволяет трактовать риторический текстотип как метасемиотический конструкт или метакод².

Содержание проповеди может быть различным. Но ее риторические метакоды, которые являются специфическими для исследуемой нами области, иллюстрируют структурное постоянство.

Суммируя вышесказанное, мы можем говорить о последовательных элементах процесса семиозиса, происходящего во время прослушивания проповеди: 1. восприятие сообщения и метасообщения (которые являются означающим); 2. их компиляция в сознании с последующим декодированием (интерпретанта); 3. синтез смыслов (означаемое).

Прежде всего разберем план выражения, представленный тремя видами речи, которые используются во время богослужебной проповеди: вербальной, невербальной и вспомогательными компонентами.

Вербальная речь транслирует заявленное содержание проповеди. Проведенный дискурс-анализ позволяет выделить несколько артикулированных ее элементов. К ним относятся:

1. тема проповеди;
2. отсылка к местам Священного Писания и их прочтение;
3. раскрытие библейских сюжетов;
4. экзегетическое и герменевтическое толкование библейского текста;
5. молитва до и после проповеди;
6. повторение основных тезисов;
7. выводы – резюмирование сказанного.

Большинство проанализированных проповедей содержит все или почти все вышеназванные компоненты. Напомним, что с точки зрения семиотики каждый такой компонент представляет собой семиотический код, или закодированную по определенным правилам синтагматическую последовательность знаков. Общая для говорящего и слушающих культурная, смысловая и лингвистическая платформа подразумевает владение едиными правилами кодирования-

¹Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 2004. С. 84.

²Морина (Гольшкина) Л.А. Семиотические основания риторического декодирования текста. С. 4

декодирования. Причем этот процесс происходит не только на уровне трансляции вербального содержания, но и на уровне метасообщений.

Ниже приведена возможная типология семиотических кодов, соотносимых с вербальными компонентами.

Тема – код интриги. Чаще всего, проповедник озаглавливает свою проповедь. В заглавие может попасть конкретное место из Библии или какой-нибудь лозунг. Даже если озвученное заглавие понятно (или в памяти есть возможный сценарий раскрытия содержания), всегда остается место как для информационно нового содержания, так и инсайта, связанного с ним. Интрига и заключается в ожидании последнего.

Места писания – код идентификации, код «опорных точек», код верификации. Проповедь в стенах церкви по определению должна опираться на какие-либо места Священного Писания. Проповедь – это всегда призыв соотнести жизненную ситуацию с библейской максимой. Поэтому ее построение на местах из Библии является кодом доверия к этому призыву. Далее, обращение к конкретным библейским стихам рисует траекторию раскрытия содержания, расставляет опорные ориентиры. Третье значение связано с необходимостью верифицировать сказанное в проповеди с богословскими догматами. Отсылка к библейскому сюжету, пусть даже при необычной их трактовке, позволяет соотнести услышанное с духом Писания, убедиться в отсутствии (или наличии противоречия).

Раскрытие библейских сюжетов – код погружения в событие. Это важный семиотический код. Он формирует в слушающем ситуацию погружения в нарратив, подспудное восприятие себя как скрытого наблюдателя, находящегося в самой ситуации. Это, во-первых, провоцирует психологический процесс отождествления, а во-вторых, интенсивное эмоциональное сопереживание героям сюжета.

Экзегетическое и герменевтическое толкование библейского текста – эвристический код. Его суть в информационном, личностном или эстетическом инсайте. Проповедник использует различные экзегетические методы с целью извлечения из того или иного места Писания ранее неизвестных смысловых нюансов. Это провоцирует пересмотр проблемной жизненной ситуации в аспекте услышанного, что в совокупности может привести к пониманию путей ее решения.

Повторение тезисного словосочетания – код семиотизации. Проведенные исследования показали, что проповедники часто формулируют словосочетания, к которым «привязывают» определенные тезисы содержания. Иногда эти

словосочетания берутся из приведенных библейских стихов, иногда это повторение названия проповеди или аллюзия на него. Иногда это «авторские» словосочетания. Суть этого кода в акте семиотизации – соотношения, обозначающего с обозначаемым в сознании слушающего.

Молитва перед и после – код сакрализации. Это специфический религиозный код, который сигнализирует слушающему (участвующему в молитве), во-первых, о синергии усилий проповедника и божественного действия, и, во-вторых, о ситуации «ex cathedra» (когда через проповедника к слушающему обращается сам Бог).

Повторение основных тезисов – код систематизации. С точки зрения интенсивности воздействия проповедь не гомогенна. Она обращена к двум центрам восприятия: логическому (интеллектуальному) и эмоциональному¹. З. Г. Шабанова подчеркивает, что эмоциональные переживания обладают большей интенсивностью воздействия, чем логические (когнитивные), и требуется специфическое методическое средство для успешного интеллектуального усвоения содержания. Ученый называет его Развернутым вариативным повтором (РВП)². Таким образом, суть данного кода в систематизации тезисов. Его локация в конце проповеди уравнивает эмоциональный аффект в памяти слушающего интеллектуальным удовлетворением.

Призыв/выводы – код «зачина морали». Как было сказано выше, специфика проповеди как коммуникативной формы – призвать слушающих к чему-либо. Поэтапно разворачивающаяся проповедь (если ее структура соответствует гомилетическим правилам) в своей кульминации приводит к актуализации внутреннего или внешнего действия. В этом ее цель.

Невербальные компоненты проповеди

Увеличение громкости голоса – код легитимизации власти. Его семиозис специфичен эффектом «отражения десигната», другими словами, семантическое означаемое выступает в роли означающего, «наделяющего» проповедника властными полномочиями высказывать категорические суждения.

Ускорение произношения текста – код акцентирования. Описываемое явление не является частотным в исследуемой выборке. Из 10 богослужебных проповедей оно имело место лишь в

¹Шабанова З.Г. Лингвистические средства воздействия православной проповеди (в историческом аспекте). Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Государственный педагогический университет. Махачкала, 2006. С.10.

²Там же. С. 11

одном случае [п. 4 Приложения]. Этот ораторский прием идет вразрез с общепринятыми в ораторском искусстве. И этим самым он выделяет проговариваемое содержание, притягивая к нему внимание.

Силенциальные компоненты – код «доконструирования смысла». Паузы и недосказанные фразы инициируют сознание слушающих к самостоятельному процессу генерации смыслов. Код характерен тем, что слушатель из пассивного акцептора превращается в активного творца аутентичных смыслов.

Жестикулирование – код «верификации сказанного». Из исследований по невербальной коммуникации известно, что жестикуляция во время речи актуализирует подсознательное содержание говорящего человека¹. И в отличие от вербального содержания, которое может не отражать настоящие намерения оратора, жестикуляция, в силу трудно поддающегося контролю сознанием, всегда «искренняя». Она также считывается слушающим на подсознательном уровне. Таким образом, жестикуляция верифицирует вербальную речь в случае совпадения их содержательных векторов, либо фальсифицирует последнюю в случае их расхождения.

Вспомогательные компоненты проповеди

Религиозные штампы – код идентификации. В неопротестантской риторике существуют различные слова и словосочетания, в которых выражает себя специфическая субкультурная природа аудитории. К ним относятся возгласы «Аллилуйя», «Аминь», «И весь народ Божий сказал...», «во имя Отца, Сына и Святого Духа», «воздайте Богу аплодисменты», «Воскликни Богу...», «повернись к своему соседу и скажи...» и др. Эти словосочетания могут произноситься с различной паралингвистической спецификой, но, по сути, являются субкультурными маркерами, благодаря которым люди, присутствующие на богослужении могут идентифицировать себя как «своих» и «не своих».

Религиозные неологизмы. Их появление характеризует ситуацию появления и распространения новых смыслов, сгенерированных очередным витком экзегетики Священного Писания. Эти смыслы зачастую обладают революционным потенциалом и продуцируют возникновение новых религиозных движений внутри протестантизма. Общее субкультурное название процесса появления таких движений – «пробуждение». Новые смыслы требуют своего выражения новые лингвистические формы. Для

¹Кулик А.В. Интерпретация жестов и под человека при верификации обмана. № 4 (50). Уфа, 2014. С 139-141.

примера можно привести такие слова и словосочетания как «Пропитка», «Река течет», «духовная война», «поколение Иисуса Навина», «молитва родов» и т.д. Здесь может идти речь о специфическом **коде субкультурной деятельной включенности**. Его отличие от кода субкультурной идентификации заключается в том, что данные неологизмы не просто маркируют новизну религиозного движения. Они несут в себе печать деятельного призыва, сконцентрированного в новых смыслах. Человек, слышащий в проповеди эти неологизмы и понимающий их, переживает свою ответственность за их воплощение.

Эмоциональные (смех, слезы) – код отождествления. Семиозис этого кода опирается на особенность человека эмоционально откликаться на содержание ярче и быстрее, чем когнитивно. Смех или слезы проповедующего, если они искренни (а фальшь моментально распознается), способны запустить механизм эмоционального отождествления с чувствами оратора. При этом, содержание послания, проходя эмоциональную акцепцию, способно восприниматься сознанием слушающего, минуя когнитивную критику.

«Компоненты настроения» – шутки, смешные истории, анекдоты – код снятия барьеров, социального приближения. Действительно, неопятидесятнические проповедники в меньшей степени скованы религиозно-нормативными ограничениями. Это дает им известную степень свободы в выборе ораторских и риторических приемов. А смех аудитории во время проповеди воспринимается последней вполне положительно. Известно, что совместный смех обладает мощным потенциалом к преодолению дихотомии «свой-чужой» в стратификационном, возрастном, гендерном, социальном и других аспектах¹. Барьеры преодолеваются как на линии «проповедник-слушающий», так и на горизонтальных линиях между слушающими.

«Субъективное преломление содержания» – личные истории и переживания – код интроекции. Он приближается к коду погружения в событие с той разницей, что во втором слушающий зачастую знает нарратив, тогда как в первом нарратив неизвестен и разворачивается, подобно интриге, в процессе рассказа. Специфика семиозиса этого кода заключается в такой особенности психики слушающего как отождествление: его план содержания (сигнификат) приближается, «встает рядом» с планом содержания проповедника. При этом возможны два модуса: наблюдение и замещение. В первом случае слушающий как бы

¹Подшивалова Е.А. Смех и общество. // Вестник Удмуртского университета. Вып. 8. Ижевск, 2014. С. 188-194.

становится незримым участником нарратива, пропускает через себя его эмоциональную и оценочную составляющие. Во втором – слушающий задается вопросом «если бы на его месте оказался я, то...?».

Визуализация (визуализация мест Писания, визуализация изображений образов). Л.Ф. Чертов убедительно доказал, что визуальная семиотика является средством формирования и трансляции смыслов¹. Согласно исследованиям, визуальное восприятие, обладая синхронической природой, способствует восприятию и усвоению большего объема информации, чем аудиальное (которое, по природе, диахронично). Когда визуальный и аудиоряд транслируются одновременно, возникает избыточность визуальной информации. Она может либо запустить ассоциативный ряд – и тогда перед нами код генерации смыслов (сильный модус). Либо многократно усилить содержание аудиального ряда – код присвоения смыслов (слабый модус).

Теперь предпримем попытку синтезировать приведенный комплекс означающих плана выражения в плоскость интерпретанты. Уровень содержания проповеди попадает в достаточно узкие и жесткие рамки, очерчиваемые уровнем риторики (метасообщения). Именно ее коды (метакоды) задают к тексту проповеди требования; их можно разделить на «жесткие», детерминирующие и «мягкие». К жестким мы отнесем необходимость догматической верификации, сакрализации, идентификации. Их наличие в позитивном модусе предоставляет проповедующему «кредит доверия». Мягкие, с одной стороны, несут инструментальную нагрузку: возбуждают различные центры восприятия (когнитивный, эмоциональный), переводят аудиторию из категории сторонних критиков в категорию вовлеченных сочувствующих, побуждают к активному и рефлексивному восприятию услышанного. С другой стороны, они являются субкультурными маркерами, рисуют неповторимый субкультурный профиль неопятидесятнических общин.

Религиозная проповедь, как коммуникативная форма, по своей природе диалогична. Проведенное исследование показывает, что, что одна из ее ведущих целей – утвердить общность «мы» в духе Мартина Бубера. Проповедующий не проводит демаркационную линию между собой и слушающими. Он делится своей верой в надежде, что каждый слушающий ответственно соизмерит услышанное с собственной верой и уважительно отнесется к тому, как проповедь воспримут окружающие.

¹Чертов Л.Ф. Знаковая призма. Статьи по общей и пространственной семиотике. Москва, 2014. 320 с. С. 79.

Приложение 1.

1. Церковь Благая Весть, г. Москва
2. Церковь Новый Завет, г. Пермь
3. Церковь Слово Жизни, г. Москва
4. Церковь Воскресение Христово, г. Пермь
5. Церковь Слово Жизни, г. Саратов
6. Церковь Краеугольный камень, г. Казань
7. Церковь Сила Воскресения, г. Казань
8. Церковь Движение, г. Красноярск
9. Церковь Завет, г. Красноярск
10. Церковь Дерево Жизни, г. Калининград

Список литературы.

1. Кулик А.В. Интерпретация жестов и под человека при верификации обмана. Научная перспектива. № 4 (50). Уфа, 2014.
2. Моруна (Гольшикина) Л.А. Семиотические основания риторического декодирования текста. Новосибирск, 2023. 7 с.
3. Моррис Ч.У. Из книги «Значение и означивание». // Семиотика Т.1. БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ. Благовещенск, 1998.
4. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000.
5. Подшивалова Е.А. Смех и общество. // Вестник Удмуртского университета. Вып. 8. Ижевск, 2014. С. 188-194.
6. Розин В.М. Семиотические исследования. М.: Пер СЭ, СПб.: Университетская книга, 2001.
7. Чертов Л.Ф. Знаковая призма. Статьи по общей и пространственной семиотике. Москва: Языки славянской культуры, 2014. 320 с.
8. Шабанова З.Г. Лингвистические средства воздействия православной проповеди (в историческом аспекте). Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Государственный педагогический университет. Махачкала, 2006. 22 с.
9. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб: Симпозиум, 2004.

РЕЛИГИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ В ПОДХОДЕ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ШКОЛЫ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ К БИБЛЕЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ И ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА.

Мустафина Евгения Шамильевна

*магистрант Института изучения религий и религиозной культуры
Российского государственного гуманитарного университета,
Москва, Россия*

Аннотация. В академическом сообществе Германии на рубеже XX-го века, наблюдавшем за возрождением духовных и мистических исканий, а также параллельным ростом научного атеизма и скептицизма, возник новый подход к изучению религии, известный как Школа истории религий. Возглавляемый

Э. Трельчем, Р. Отто, В. Буссе, Г. Гункелем, чье изучение истории религиозного опыта и сознания с позиций междисциплинарного подхода к анализу Священных мифов и текстов доказало, что духовный опыт не противостоит научному взгляду.

Ключевые слова: история теологии, история религии, Школа истории религий, либеральная теология, религиозный плюрализм.

Abstract. At the turn of the XXth century, a new approach to the study of religion emerged in the German academic community, which witnessed the revival of spiritual and mystical pursuits, as well as the parallel growth of scientific atheism and skepticism. Known as the School of the History of Religions, this approach, led by E. Troeltsch, R. Otto, W. Bousset, and G. Gunkel, whose study of the history of religious experience and consciousness from the standpoint of an interdisciplinary method for the analysis of Sacred myths and texts proved that spiritual experience does not oppose the scientific view.

Keywords: theology history, religious studies, Religionsgeschichtliche Schule, School of the History of Religions, liberal theology, religious pluralism.

В конце XIX века группа профессоров и ученых из факультета евангелической теологии Геттингенского университета, ставшая известной в Германии как Religionsgeschichtliche Schule¹ или Школа истории религии, пришла к пониманию возможности сочетания достижений светской науки с одной стороны и сохранности христианского мировоззрения и культурного наследия с другой. Молодому поколению представителей самой влиятельной в то время либеральной теологии стало очевидно, что традиционный метод исторической критики может только выиграть от того, что будет учитывать последние достижения науки.

Это решение окажется поворотным моментом в истории теологии, проложившим дорогу междисциплинарному подходу к истории религии и развитию сравнительного религиоведения, а также способствовавшим появлению таких дисциплин как социология и психология религиозного опыта. Школа не имеет даты основания, но можно сказать, что этот момент приходится на последние годы преподавания в Геттингене основателя либеральной теологии Альбрехта Ричля (1887-1888). В это время там оказались ее будущие основатели: Альберт Эйххорн (1886 г. в Геттингене), Герман Гункель (1888 г.), Иоханнес Вайсс (1888 г.), Вильгельм Буссе (1890 г.) и Эрнст Трельч (1891 г.) Позднее к ним присоединятся более молодые Рудольф Отто (1898 г.), Хуго Грессман (1902 г.) и Вильгельм Хайтмюллер (1902 г.) На примере творчества исследователей, представлявших Школу истории религий, мы поставили задачу

¹Э. Трельч предлагал не переводить этот термин на английский. Наиболее точным вариантом перевода он называл «сравнительное изучение религий» (comparative religion) (см. Troeltsch E. The Dogmatics of the Religionsgeschichtliche Schule. The American journal of Theology, vol. XVII. 1913, N 1. p. 1).

продемонстрировать, как теологией Германии решались проблемы ответа на вызовы современности и модернизации религиозного и светского мировоззрений. Также предлагается обратить внимание современного сообщества ученых и религиоведов на то, какой вклад совершила Школа в современное понимание религиозного сознания, при помощи каких методов ей удалось это сделать и какие задачи это позволило решить.

Нельзя по достоинству оценить вышесказанное, если мы не будем иметь четкое представление о том, что нового предлагала либеральная теология для людей XIX века. В рамках спора или поиска взаимопонимания между наукой и религией это явление должно являться показательным примером примиряющего отношения между этими различными областями духовной и социальной жизни. Как говорил Хуго Грессманн: «высшая ценность либеральной теологии – истина не прошлых веков, а истина нынешнего человека. Проповедник должен вдохновляться своими идеями, а не чужими комментариями, исходя из принципа внутренней правдивости»¹. Альберт Эйххорн считал, что теолог современности не должен упорствовать в полемике с устаревшими воззрениями, чем традиционно занималась ортодоксия. Проповедь в церкви должна быть интересной, касаться светской жизни и чувства живого присутствия веры в душе человека. Эрнст Трельч также полагал, что многовековая практика апологетики против языческой философии и схоластики привела теологию к отсутствию перспектив в ее практической ценности для современного общества.

Одним из главных достижений для протестантской теологии по результатам деятельности Школы Истории Религии (ШИР) становится обращение к изучению практической религии, в том числе роли индивидуального и мистического опыта в ее истории. Как писал Стивен Фаннинг, когда-то мистицизм считался наивысшей формой практики в христианстве, однако Реформация перевернула этот постулат, объявив его отрешенной формой религиозности². Причин у этого могло быть несколько: во-первых, это происходило в рамках борьбы за чистоту веры, которая означала неприятие нетрадиционных форм поиска религиозной истины, в частности, магии, философии (в применении к религии), а также отшельнических и аскетических практик. Во-вторых, по мнению реформаторов, в католичестве стало общепринятой нормой, а не исключением, отхождение от слов писания и его вольное

¹Gressman H. Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule. Göttingen, 1914. S. 4.

²Fanning S. Mystics of the Christian Tradition. New York, 2001. P. 139.

трактование. В связи с этим Писание объявляется М. Лютером священным и единственным источником истины.

Исторически протестантское богословие превратилось в заложника противостояния с римской церковью и всем, что она олицетворяла собой, потворствуя процветанию языческой философии, суевериям, остаткам магических практик естественной религии. Позднее из этой полемики вырастает историографический феномен «эллинистического христианства» как символа отторгнутого от истинного и испорченного религиозного знания. Среди протестантских теологов об этом первым написал Гийом Буде в трактате «De transitu Hellenismi ad Christianismum» (1535). Либеральная теология следовала курсу Реформации, настаивая на важности преемства идеям М. Лютера.

Члены ШИР не призывали отказываться от традиции обращения к Священному Писанию, но они были против того, чтобы относиться к нему как к застывшему слову. Рудольф Отто в своей первой научной работе обращается к вопросу о более широком смысле, вкладываемом М. Лютером в понятие «дух Священного Писания». Отто, нашедший в либеральной теологии потенциал для нового осмысления наследия Реформации, переводится на факультет Геттингена из Эрлангена, где господствовала теология так называемого движения Пробуждения, и присоединяется к ШИР. Его преподавателями становятся профессора-ричлианцы: Херманн Шульц, Фердинанд Каттенбуш, Теодор фон Херинг. Как и все представители Школы, Отто вдохновляется, прежде всего, творческим наследием Фридриха Шлейермахера, и в 1899 г. он публикует новое издание «Речей о религии» и полностью разделяет взгляды либеральной теологии¹. Несмотря на это, А. Ричль остается для него представителем устаревшего подхода к исторической критике, заикнувшись на борьбе с влиянием на христианство чужеродных идей. Также Карл Барт, который признавал, что Школа олицетворяла собой самое прогрессивное направление теологии, расходится во взглядах с ее представителями именно по причине доминирования в ее подходе плюрализма, к которому испытывал склонность и сам Шлейермахер. Можно назвать не только междисциплинарность, но и универсализм в подходе к определению веры ключевыми характеристиками либеральной теологии.

¹См. подробнее: Schuz P. Rudolf Otto and the Protestant theology of His Age, 2022, с. 42. URL: https://www.academia.edu/125851960/Rudolf_Otto_and_the_Protestant_Liberal_Theology_of_His_Age (дата обращения: 29.03.2025)

Начало 20-го в. было золотым веком для представителей этого направления теологии, а публикации их исследований – одними из самых читаемых. Заслуга в этом принадлежала, конечно, новой методологии, разработанной в рамках систематического, а не догматического подхода к теологии, а также критическим историческим исследованиям. Журнал «Die Christliche Welt», который получил подзаголовок «Протестантский журнал для культурных людей всех сословий», издававшийся ШИР, обрел огромную популярность, и, как пишет Марк Чапман, «политические, теологические и социальные дебаты в нем занимали равное место»¹. Гарнак и Трельч – одни из самых популярных людей в академическом сообществе. Как говорил Гункель, теологи чувствовали необходимость обсуждать популярную религию, т. е. массовую. С ним были согласны, например, издатели Пол и Оскар Зибек, а также Якоб Христиан Бенджамин Мор, начавшие выпуск Religions-geschichtliche Volksbücher – «Народных книг по истории религии» – небольших по объему карманных изданий, в которых публиковали в большом количестве свои исследования представители ШИР.

Отто, конечно, интересуется более широкими вопросами, чем история Священного Писания. Либеральная теология традиционно фокусировалась на культурной и этической стороне религии, в то время как Отто задумывался о значении духовной стороны, а также способах постижения иррациональной стороны религиозного опыта. Но он был не одинок в Школе истории религий и скорее видел в ней представителей наиболее современного подхода к всестороннему изучению этого предмета. Название Школы дает нам прямое указание на ее связь с религиоведением. Действительно, оставаясь теологами и получив теологическое образование, они образуют сообщество, руководимое не апологетическими интересами христианской теологии, но интересом к истории религии, в первую очередь к вопросу о зарождении религии как феномена вообще. Именно в это время мы можем говорить о начале научного изучения языческих традиций, в частности мистериальных культов, как одной из предшествующих ступеней в развитии мировых религий. Если раньше остатки данных традиций рассматривались как незваные гости в христианском мире, оказывающие пагубное влияние на моральный облик и благочестие мирян, то теперь в них начинают признавать самый древний источник религиозного переживания.

Среди значительных работ по данной теме можно назвать труды Рихарда Райтценштайна «Die hellenistische Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken» (1910), «Das iranische Erlösungsmysterium

¹Chapman M.D. Ernest Troeltsch and liberal theology religion and cultural synthesis in Wilhelmine Germany. Oxford University press, 2001.p. 5.

religionsgeschichtlichen Untersuchungen» (1921), а также Вильгельма Буссе «Kyrios Christos» (1913). В связи с открытием новых письменных и археологических памятников, свидетельствовавших об истории ближневосточных религий, эти исследования осуществляли попытку переосмысления истории христианства. Несмотря на общий исторический характер работ (пусть и без привлечения того количества источников, которое доступно исследователям сегодня), одни склонны в них видеть «восстание против историзма» (Сюзанн Маршанд, 2003), другие же, наоборот, говорили об излишнем следовании историческому конструктивизму и позитивизму (Сальваторелли, 1929).

Представители Школы, несмотря на то, что они теологи, признавали влияние язычества на историю христианства, видя в первом отражение мистического опыта и традиции, характерных для религии вообще, независимо от количества богов в пантеоне. Говоря о древнем утерянном религиозном течении, которое дало начало в том числе религии апостолов и иудейских пророков, они, тем не менее, видят в христианстве наиболее близкую к нему самую совершенную форму религии. Работы Буссе и Райтценштайна показали, что Библия является памятником культуры и наследником преданий древности, и на ее страницах, возможно, отражено даже больше, чем могло казаться предыдущим исследователям. Ее связь с примордиальной традицией должна не пугать, а возвращать к утраченной религиозной памяти. По мнению Р. Бульмана, стоявшего на близких к наследию Школы позициях, именно апостолам удалось перевести древний миф в историческое пространство¹.

Такой критик школы как Макс Райшле видел в их работах «опасность, которая возникает при исследовании изначального религиозного опыта» и выражается как «тенденция описывать его максимально схематично и примитивно, максимально резко высвечивать его иррациональность и парадоксальность»². Претензии ричлианца в данном случае не могут быть оправданы, т.к. научный взгляд на психологические процессы в сознании верующего как на требующие дополнительного анализа в подходе ШИР являлся одним из преобладающих. Подтверждением этому являются взгляды на религию и психологию Э. Трельча, а также слова Р. Райтценштайна о

¹См. публикацию: Bultmann R. Jesus Christ and Mythology. URL: https://archive.org/details/jesuschristmytho0000bult_h8x6/page/n5/mode/2up (дата обращения: 27.03.2025).

²Reischle M. Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen u Leipzig, 1904. S. 27-28.

том, что Библия отражает «не чистый миф, а его моральное переосмысление»¹.

Трельч развивает направление изучения психологической составляющей опыта верующего одним из первых в Европе. В Америке в это время уже широко обсуждается книга Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта», которой он также был заинтересован. Трельч был тесно знаком с Максом Вебером, в целом который также разделял модернистский подход ШИР к религии и был знаком сразу с несколькими ее представителями. Он, в частности, публиковал свои эссе в «Die Christliche Welt», посвященные сектам в Северной Америке. Тогда же им совместно с Трельчем разрабатывается концепция социологии религии и теория о различных типах религиозных объединений: церкви, секте, культах. Все это публикуется в DCW. Материал для изучения сект был взят из их совместной с Трельчем поездки в США. Помимо дружбы с Трельчем, Вебер также тесно общался с представителями Евангельского социального конгресса («Друзья христианского мира») – Тициусом, Гарнаком, Раде, Траубом.

В современном научном сообществе уже сложилось представление, озвученное в сборнике Эвенера и Риттгерса, «богословские гиганты протестантизма XIX и XX веков – Альбрехт Ричль (1822–1889), фон Гарнак, Барт, Эмиль Бруннер (1889–1966) и даже Рудольф Бультман (1884–1976) – сыграли решающую роль в превращении соперничества между протестантизмом и мистицизмом в почти гегемонистскую линзу для взгляда на прошлое. Они называли мистицизм «средневековым» и «католическим» с большой буквы, опираясь на определения сущности мистицизма, которые соответствовали учениям немногих реальных исторических личностей, если таковые вообще были. Их теологические мотивы были разнообразны, но они увековечивали утверждение, что мистицизм был скорее неоплатоническим, чем христианским»².

Представители Школы представляли историю религии как часть общего пространства, задающего рост интеллектуальной истории человечества, а поэтому они не рассуждают о влиянии эллинизма и язычества на раннее христианство. Они видят его как часть общей священной истории человечества, в которой происходил равноценный обмен идеями. В этом смысле их можно назвать первопроходцами применения одновременно эмпирического и сравнительного методов в религиоведении. Именно поэтому Гарнак и

¹Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium religionsgeschichtlichen Untersuchungen. Bonn, 1921. S. 5.

²Rittgers R.K. Protestants and Mysticism in Reformation Europe. Leiden: Brill, 2019. P. 4. URL: <https://doi.org/10.1163/978900439318> (дата обращения: 29.03.2025)

Ричль остаются для них «отцами», как писал Х. Грессман, но Школа, как подросток, достигший совершеннолетия, самостоятельно избрала свой путь, как того требовало время. Например, внимательно изучив исследование У. Джеймса, находившееся на пике популярности, Трельч осознает необходимость изучения законов функционирования веры в рамках психологического опыта, но также он не сводит религию к чистой психологии. «Задача, которую необходимо решить», считал он – «это находить новое в изучении реальности и следовать за движением к естественной религии, чтобы сначала найти для неё рациональное основание; редукционизм остаётся лишь приближением к истине»¹.

Трельч подчеркивал, что у каждого опыта имеется рациональное основание и предназначение. Он говорил о догматике Школы следующее: «Мы исключаем все чисто скептические, позитивистские и иллюзионистские точки зрения, и имеем дело только с теми интерпретациями, которые видят в религии Откровение глубочайшей правды и признают за развитием религий преимущество в чистом, религиозном познании»². Этим они отличались от исторической теологии, т. к. настаивали на признании ценности религиозного опыта и возможности личного откровения, изменяющего сознание и видение окружающего пространства. Касательно вопроса об откровении, действительно важного для понимания истоков религии, трансформирующего культ в монотеистическую религию, мы можем привести в пример серьезное исследование, которое провел Бернхард Дум о роли феномена пророчества. Ключевой вопрос, который также касается расхождения ШИР и догматики Ричля, это их желание изучать живую религию, а не идеальную, которая отражена в догматических трудах, но отличается от практических стремлений верующего сознания принимать участие в религии как источнике духовного опыта. Критики считали, что эти исследования создают почву для «спиритизации» христианства.

Мы уже отмечали разницу между теологическим подходом и религиозноведческим, гораздо глубже проникающим в сознание верующего, и нацеленным на рациональное и научное изучение обстоятельств, сопровождающих его жизнь. Например, Бернхард Дум изучал вопрос происхождения феномена израильских пророков, а также анализировал их образ с точки зрения ветхозаветных теологов. Он, в отличие от принятых в евангелической среде изучений книг преимущественно Нового Завета анализирует содержание Ветхого Завета, результатом чего стали работы, посвященные пророкам

¹Rendtorff T. Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtaufgabe. Band 6. Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik. Berlin, Boston, De Gruyter, 2014. С. 18

²Troeltsch E. Dogmatics of Religionsgeschichte. P. 3.

Исайе и Аввакуму. Соответственно, здесь мы видим интерес уже не к истории христианства как такового, но к феномену особых людей, играющих роль посредников между этим миром и неземным. Дум объясняет важность изучения этих людей с помощью метафоры, говоря о том, что предыдущая теология «задавая вопрос о сущности искусства» ориентировалась «не на художника и его работы, а на представления и мнения о нём людей, далёких от мира искусства»¹.

Исследуя тему пророчеств и психологии религиозного опыта, представители ШИР были категорически не согласны с тем утверждением, что языческие религии исторически были лишены возможности иметь Откровение, т.к. они еще не имели представлений о благочестии, которое считалось необходимым для этого условием, например, у приверженцев гностических взглядов. Р. Отто в работе «Естественное и религиозное мировоззрение» 1904 г. также рассуждает на эту тему, говоря о природе и сакральных пространствах как источниках вхождения в особое религиозное сознание. Вопрос религиозного сознания становится ключевым для науки о религии с начала двадцатого века, когда не без участия Отто вновь становится влиятельным учение Ф. Шлейермахера о том, что только от развития человеческого сознания зависит его возможность воспринимать Бога. Вот что сказано в его «Речах о религии»: «Религиозное размышление есть лишь непосредственное сознание, что все конечное существует лишь в бесконечном и через него, все временное – в вечном и через него. Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь, лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия»². (Речь вторая) Можно предположить, что Р. Отто вдохновлялся одним из подобных определений.

Одной из ключевых черт феномена религиозного сознания, важность изучения которой подчеркивал Отто, являлся опыт переживания экстатических состояний. Б. Дум считал главной тайной религии, без которой она бы не сформировалась в древности, опыт переживания экстаза, вызванного прикосновением к Высшему знанию. «Просто относить такие события к области сказок неприемлемо, потому что они имеют свойство повторяться и происходили с историческими личностями», писал он³. Дальнейшая

¹Duhm B. Das Geheimnis in der Religion. Freiburg u. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1896. S. 13.

²Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим; Монологи. Пер. с нем. С. А. Франк. Москва: Рус.мысль, 1911. С. 36.

³Duhm B. Das Geheimnis in der Religion. S. 11.

роль этих личностей – приобщение к сакральному знанию остальных членов общества, в чьей жизни «тайна проявляется лишь изредка». Тайнственное относится напрямую к остаткам народной религии, превращением скрытых символов и обрядов которой в официальную доктрину, по его словам, была долгое время занята теология. Дум, критикуя теологическую парадигму мышления, в рамках которой народ – безграмотный в религиозных вопросах ученик, сравнивает это со сметанием паутины и тонких нитей, связывающих повседневность с миром духов, чем занималась теология вплоть до наших времен.

Показательно отношение А. Гарнака к таинственной силе, наделяющей особой «ревностью пророков и апостолов» как к «болезни, свойственной только сверхчеловекам, в которых они почерпают некоторую новую, неведомую дотоле жизнь»¹. Этот пример служит наглядной демонстрацией отличия подхода нового поколения либеральной теологии (который, на самом деле, стоит ближе к самому Ф. Шлейермахеру – ее идейному вдохновителю) от старшего. Б. Дум, как и Ричль, считал, что доктринальные определения Бога, учение о Троице или предопределении – это всего лишь тайны теологии, а настоящие тайны в религии необходимо рассматривать на той стадии ее развития, когда в ней еще нет теологии. Но среди них, по его мнению, главными окажутся скорее не чувственные и физиологические процессы, на которые обращали внимание ричлианцы, а сверхчувственные события и состояния: обряд посвящения и феномен появления избранных (жрецов, пророков), которые непосредственно с помощью божьей Воли организуют вокруг себя священные пространства.

В первую очередь в критике Дума мы видим стремление указать на ошибки теологии католической церкви, в противоположность которой реформаторы постоянно задавались вопросом о сущности веры. Как пишет В. В. Золотухин, теология как наука также получила выгоду от образования новых религиоведческих дисциплин, которые «заимствовали из теологии часть своих стартовых методологических установок»², получая в свою очередь возможность модернизировать дискурс и находить для него новые теоретические направления. Дум, как ценитель, прежде всего, таинственного и экстатического опыта, критикует превращение религии в обыденность, когда она становится просто привычкой, и ее предназначение сводится к тому,

¹Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. СПб: Издательство Олега Абышко, 2007. С. 86.

²Золотухин В.В. Немецкоязычные учения XIX века о религиозном чувстве в контексте размежевания протестантской теологии и религиоведения: дис. доктора теологии. СПб, 2023. С. 190.

чтобы быть, по выражению Бультмана, «институтом спасения». Сам Бультман считал, что отчасти утрата внутреннего переживания, которым обладали ранние христиане, была связана с уменьшением интереса к эсхатологии, которая составляла ядро учения Христа о Царстве Божием.

Методология ШИР предлагает особый интеллектуальный подход к экзегезе в дополнение к филологическому, который учитывал бы историю идей. Как писал Х. Грессман: «Аксиома школы истории религий такова: нет материала, который не имел бы своей предыстории, нет концепции, которая не имела бы своих точек соприкосновения»¹. Этот принцип применим как к происхождению отдельных фраз Писания, так и к самой истории возникновения христианства. Новаторское влияние ШИР позволило оценить по достоинству псевдоэпиграфы и апокрифы, которые до этого считались «Золушкой» среди священных текстов, обезличенным творением. Исследования ШИР позволили показать роль этих текстов как связующих звеньев между Ветхим и Новым Заветами, заполняя таким образом лакуну в еврейской духовной жизни. Результаты исследований привели также к пониманию того, что эта лакуна гораздо шире и ведет в область ближневосточных религиозных течений, во владения гнозиса.

Новым исследователям истории христианства представители Школы предлагали видеть в этом «безграничном поле народных религий», как писал Трельч, истоки концепций, которые «были одухотворены и усовершенствованы в высших формах религии». В частности, апокалиптическая традиция становится ключом к пониманию сознания и внутреннего мироощущения людей, стоявших у истоков новозаветной религии. По результатам исследования Буссе и Гункеля стало ясно, что Новый Завет стоит «одной ногой в апокалиптике, а другой – в гнозисе»². Как писал Р. Бультман, главным отличием библейского образа мышления от греческого являлась свехисторичность эсхатологии, предназначение которой заключалось в освобождении человечества из-под власти времени и истории. В его работе «История и эсхатология» сказано, что еще «в позднем иудаизме космология историзировалась посредством замены судеб мира на удел человечества»³, однако межзаветная апокалиптическая литература описывает Суд Божий уже как «сверхъестественное событие, выражающееся в космической катастрофе»⁴.

¹Gressman H. Albert Eichhorn und Religionsgeschichtliche Schule. S. 35

²Ibid. S. 39.

³Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. М., 2012. С. 38.

⁴Там же. С. 39

Установить происхождение этого жанра, а также свойственного ему образа мышления пытались Г. Гункель («Творение и хаос» («Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit»), 1894) и В. Буссе («Антихрист», 1894 г. и «Иудейская апокалиптика», 1902 г.) В центре традиции так называемого панвавилонизма, популярной в конце XIX века, оказалось изучение мифологии, связанной с противостоянием Мессии и Антихриста. У Гункеля, одного из сторонников гипотезы происхождения иудейского священного писания из вавилонского мифа, в распоряжении было достаточно нового материала, появившегося благодаря достижениям ассириологии, которая в Германии находилась среди передовых научных областей, и трудам Ф. Делича, А. Дильмана и Х. Винклера. Буссе не был столь воодушевлен этим подходом и считал, что эсхатологическая традиция Ветхого Завета не зависит от конкретной мифологии и отличается от христианской, в частности от апокалипсиса Иоанна, поэтому анализа письменных источников должно быть недостаточно. Она, по его мнению, существовала как устная эзотерическая традиция, частично проявившаяся как одна из причин возникновения христианства, а также в последующих средневековых мифах об Антихристе, но до конца оставшаяся неизвестной.

Работа Гункеля добавила такое количество нового материала о традиции апокалипсисов, что может считаться «отправной точкой в создании нового метода интерпретации Откровений», писал Буссе¹. Однако, претендовать на большее, чем у него есть, историк религии также не имеет права. Поэтому намерение Гункеля воссоздать утраченный Вавилонский миф, по образу которого были созданы все Апокалипсисы, имея на руках лишь несколько фрагментов, могла выглядеть довольно спекулятивно. «Именно в мифологической области, которую он взялся исследовать, заключалось величайшее искушение предаться диким полетам в посторонние мифологические системы, далекие от рассматриваемого предмета. Гункель счастливо избежал опасности как дилетантизма, который здесь подстерегал под боком, так и преждевременных суждений об установленных фактах»². Буссе считал, что корни Иоанна скорее могут быть найдены в независимой от Нового Завета традиции, которая также связана с вавилонским мифом, и чье проявление мы могли увидеть в гностических сектах.

Почему именно через апокалипсис как жанр происходит изучение этой древней религии? Через внутреннее отношение, мистический опыт исследователь самым естественным образом погружается в сознание верующего, переносится в его время,

¹Bousset W. The Antichrist Legend. London, Hutchinson&Co, 1896. P. 9.

²Ibid. P. 15

ощущает свою связь и преемственность с далекой культурной традицией. По итогам проведенной ШИР работы мы можем сказать, что, благодаря включению ими максимально возможного количества самых современных междисциплинарных исследований, в эту эпоху максимально расширяется кругозор и знание об общем религиозном мировоззрении. Библия рассматривается как часть религиозной традиции Ближнего Востока, поэтому теология уступает место общей истории религии, которая применяет обширные методы из психологии, социологии, антропологии, филологии и множества исторических дисциплин и не только. Все эти исследования образуют новую междисциплинарную область, которой сегодня является религиоведение. Возникает общество «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», основанное в 1907 г. Гункелем и Буссе и существующее по сей день. Позже его возглавит Р. Бультман. Труды общества по-прежнему издает издательство Vandenhoeck&Ruprecht в Геттингене, которое издавало книги тех же Гункеля и Буссе. Это говорит о значимости подхода к критике Священного Писания, основы которого были ими заложены, и создании целой традиции изучения Ветхого и Нового Заветов, а также апокрифов.

В отличие от подхода Гегеля и Тюбингенской исторической школы, которые стремились сохранить за исторически сложившимся христианством абсолютную догму, Шлейермахер и его последователи в лице представителей Школы истории религии относились к Слову творчески и выступали против буквалистского отношения к Писанию. Ключом к пониманию библейской традиции и миссии Иисуса они считали трактовку эсхатологии и феномена пророчества, следы которых могли затеряться в официальной догматике церкви, как и следы более примитивных форм религии. Также, после того как были переведены и изучены священные тексты многих восточных религий, стало очевидно, что христианство не имеет морального права претендовать на исключительность в вопросах Откровения и обладания религиозной истиной. В будущем этот подход станет одним из самых универсальных в религиоведении и будет представлен, в частности, таким обществом как Эранос, у истоков создания которого стоял Рудольф Отто, перенесший религиоведческие стандарты Школы истории религий на почву глобального изучения феномена религиозного сознания.

Список литературы:

1. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности Пер. с англ. А. М. Руткевич. М., 2012. 208 с.
2. Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. Пер. с нем., вступ. ст. и комм. проф. А. А. Спасского. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. 384 с.
3. Золотухин В. В. Немецкоязычные учения XIX века о религиозном чувстве в контексте размежевания протестантской теологии и религиоведения: диссертация ... доктора теологии: 5.11.2. Место защиты: ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, 2023. 514 с.
4. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим; Монологи. Пер. с нем. С. Л. Франк. Москва: Рус.мысль, 1911. 391 с.
5. Bousset W. The Antichrist Legend. London, 1896.
6. Bultmann R. Jesus Christ and Mythology. URL: https://archive.org/details/jesuschristmytho0000bult_h8x6/page/n5/mode/2up (дата обращения: 27.03.2025)
7. Chapman M.D. Ernest Troeltsch and liberal theology religion and cultural synthesis in Wilhelmine Germany. Oxford University Press, 2001.
8. Duhm B. Das Geheimnis in der Religion. Freiburg u. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1896.
9. Fanning S. Mystics of the Christian Tradition. New York, 2001.
10. Gressman H. Albert Eichhorn und die Religionsgeschichtliche Schule. Göttingen, 1914.
11. Reischle M. Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen u. Leipzig, J. C. B. Mohr, 1904.
12. Reitzenstein R. Das iranische Erlösungsmysterium religionsgeschichtlichen Untersuchungen. Bonn: A. Marcus & E. Weber, 1921.
13. Rendtorff T. Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtaufgabe. Band 6. Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik. Berlin, Boston, De Gruyter, 2014.
14. Rittgers, R. K. Evener, V. Protestants and Mysticism in Reformation Europe. Leiden, Brill, 2019. URL: <https://doi.org/10.1163/9789004393189> (дата обращения: 29.03.2025)
15. Schuz P. Rudolf Otto and the Protestant theology of His Age, 2022. URL: https://www.academia.edu/125851960/Rudolf_Otto_and_the_Protestant_Liberal_Theology_of_His_Age (дата обращения: 29.03.2025)
16. Troeltsch E. The Dogmatics of the Religionsgeschichtliche Schule. The American journal of Theology, vol. XVII. 1913, N 1.

РИМСКАЯ ЛИТУРГИЯ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Берестов Михаил Владимирович

магистрант кафедры религиоведения

Казанского (Приволжского) федерального университета,

Казань, Россия

Аннотация. В обзорной статье рассматриваются основные работы отечественных исследователей, посвященные изучению римской литургии, их подходы, методологические особенности и ключевые направления анализа. Статья подводит итог развития отечественной литургической науки в области изучения римского обряда и указывает на необходимость дальнейшего вовлечения западных источников в научный оборот.

Ключевые слова: римская литургия, историческая литургия, западный обряд, литургия, евхаристия, чин мессы.

Abstract. The review article considers the main works of domestic researchers devoted to the study of Roman liturgy, their approaches, methodological features and key areas of analysis. The article summarizes the development of domestic liturgical science in the field of study of the Roman rite and points to the need for further involvement of Western sources in scientific circulation.

Keywords: Roman liturgy, historical liturgy, Western rite, liturgy, eucharistic service, Holy Mass.

Историческая литургия как наука получила импульс развития в XIX веке во всей Европе: как в странах Западной Европы, так и в России. В европейских странах интерес к изучению литургии в рамках католичества вылился в конце концов в самостоятельное литургическое движение, способствовавшее ряду обрядовых литургических изменений в конце XIX в. – начале XX в. и достигшее апогея на Втором ватиканском соборе, на котором была проведена литургическая реформа. Изучение истории литургии в Британии развивалось в рамках оксфордского движения, сильно повлиявшего на богословие и ритуальную практику Церкви Англии. В России также возрастал интерес к изучению этой темы. Большая часть отечественных исследований была направлена на изучение генезиса формирования восточных литургий, в первую очередь Византии: Василия Великого и Иоанна Златоуста. Одновременно с этим возрос интерес к изучению восточных литургий в странах Запада: представители оксфордского движения и литургического движения часто обращали внимание на те аспекты литургии, которые существовали в древний период церкви и были сохранены в греческой традиции. Некоторые современные исследователи обращают внимание на тенденцию романтизировать греческую

обрядовую практику в трудах западных литургистов¹. Одновременно с этим литургия римского обряда не стала объектом подобного интереса в трудах отечественных исследователей. Долгое время к её изучению обращались лишь с целью сравнения, не углубляясь в анализ истории, происхождения, развития римского обряда. В дореволюционный период это могло быть связано с государственной религиозной политикой, направленной на поддержку православной церкви, и с отсутствием интереса к экуменическому диалогу. В советский период исследования в религиозной сфере могли происходить лишь в рамках антицерковной политики и практически не затрагивали обрядовую часть. В научных публикациях отсутствует связное изложение истории рецепции римского обряда в трудах отечественных литургистов. В исследовательских целях представляется важным рассмотреть историю обращения отечественных исследователей к вопросу римской литургии, а также процесс перевода иностранных научных текстов и вовлечения их в научный оборот.

«Собрание древних литургий Восточных и Западных» часто называют примером первого перевода текста римской литургии с латинского языка на русский², однако это не так. В своем сочинении «О происхождении и составе Римско-Католической литургии и отличии её от Православной»³, которое изначально защищалось как диссертация в 1839 г., Бобровницкий переводит латинскую литургию на русский язык, а особенно интересным представляется тот факт, что делает он это на основе «литургии Римской, совершаемой, в настоящее время, в католических храмах, находящихся в России». В значительной степени это полемический труд, целью создания которого было желание указать на различия между греческой и латинской литургиями, обозначив нововведения в последней как «уклонение от чистоты и православия святой Церкви». Однако в этом сочинении была проделана значительная работа по изучению и анализу истории римской литургии, с задействованием значительного по объему терминологического аппарата и привлечением научных методов исследования, что делает её

¹Тафт Р.Ф. Статьи. Омск: Голованов, 2010. С. 126.; Руссо О. История литургического движения. Исторический очерк от середины XIX в. до начала XX в. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. С. 276.

²Сахаров П.Д. Перевод литургических текстов на русский язык в Католической Церкви латинского обряда: выступление на симпозиуме «Современная православная гимнография». М.: Слава, 2011. 8 с.

³Бобровницкий И.М. О происхождении и составе Римско-Католической литургии, и отличии её от православной. Киев: Университетская типография, 1873. 126 с.

интересной в рамках данного исследования. Работа в большинстве своем опирается на труды западных литургистов, а значительный интерес представляет то, как ученый рефлексировал начало литургического движения на западе. Автор анализирует древнейшие письменные артефакты римской мессы, подмечает те её элементы, которые сохранились из старолатинского текста Библии, рассматривает изменение и развитие всего обряда во времени: изменения, внесенные Львом, Григорием Великими, Геласием, реформу Тридентского собора. Отмечает в литургиях римской и греческой общее, а потом – различия: причастие, разные стихи и молитвы, разное чтение Евангелия и Ветхого, разное учение о времени пресуществления (однако отмечает, что само учение о транссубстанции ничем не отличается от восточного пресуществления). Среди важных примеров «отступления от веры православной, и в том числе самой римской древней» он выделяет: употребление при причастии опресноков, практика частных месс, отсутствие литургии преждеосвященных даров, причащение под одним видом, службу исключительно на латинском языке, отсутствие эпиклезиса нисходящего. Необходимо заметить, что автор не ставит акцента на развитии в католической церкви учения о евхаристии как жертве, отличное от понимания православных церквей. Изложив возможные, по его мнению, причины, почему каждый из этих пунктов расхождения возник исторически, автор заканчивает сочинение доксологией.

Нельзя не упомянуть также о трудах протоиерея Тарасия Серединского, ставших на долгое время самым пространственным обобщающим анализом римской литургии. Состоя в разное время предстоятелем православных церквей при российских посольствах в Неаполе и Берлине, Тарасий Серединский посвятил римской мессе большое количество сочинений. С трудами предыдущего автора их связывает непосредственный «полевой» характер ознакомления с чинопоследованием, многие выводы в своих сочинениях оба исследователя строят на основе личного опыта наблюдения за римским обрядом. При этом у Тарасия Серединского в сочинениях также сохраняется полемический характер текста: основной целью ставится не просто описание особенностей, анализ причин их возникновения, но также поиск доказательств «ошибочности» этих практик.

В цикле статей «О богослужении Западной церкви»¹ (из которых первая посвящена особенностям пространства богослужения, вторая

¹Серединский Т.Ф. О богослужении Западной церкви. СПб.: Тип. И.И. Глазунова, 1856. 46 с.; Серединский Т.Ф. О времени пресуществления святых даров на литургии. Рига: тип. А. Бланкенштейна, 1895. 44 с.

литургическому календарю, третья роли священства, а четвертая собственно таинствам церкви) он наиболее подробно рассматривает каждый элемент (как материальный, так и ритуальный) римского богослужения. В первой статье описывается устройство храмов, ориентация алтарей на запад (и их большее, чем на востоке, количество в пределах одного храма), устройство кропильницы на входе, исповедален, автор осуждает скамьи и стулья, расставленные в храме для мирян, отсутствие жертвенника. Рассматривается устройство престола: при этом анализе, как и во всем тексте, автор в максимально грубых полемических тонах описывает увиденное им в различных западных храмах, стремясь представить всё устройство храма «бессмысленным оскорблением Бога». В этой же статье анализу подвергаются и богослужебные книги римской церкви: древнейшие саκραментарии, богослужебные книги Тридентского собора, бревиарии и требники. Подробнейшим образом Серединский описывает особенности церковных облачений пресвитеров, постоянно проводя сопоставление с греческими. Рассматривает общее и различное в используемых при литургии священных сосудах. Представляет интерес также изложение в последующих статьях духовного положения священства в римско-католической церкви: автор подробно рассказывает об их религиозных обязанностях, канонических правах (например, созыв соборов архиепископами), иерархии (подчинение епископу римскому, устройство курии, звание кардинала), рассматривает такую особенность римского священства, как целибат. В заключительной статье протоиерей обращается к опыту преподавания таинств в католической церкви, рассматривает особенности каждой из них. В целом, предвзятость и ангажированность православного протоиерея не позволяют охарактеризовать эти сочинения как в полной степени научные, однако, степень подробности описания всех аспектов церковной литургической жизни католической церкви делает эти работы беспрецедентно важными для исследования истории развития отечественной литургики.

Другим важным исследователем, затронувшим в своих работах тематику римской литургии, был заслуженный профессор Санкт-Петербургской Духовной академии, доктор богословия А.А. Катанский, которого многие его современники называли основателем отечественной школы исторической литургики. Однако большая и значительная часть его научной деятельности посвящена была в первую очередь вопросам догматического характера¹, в то время как вопросы литургики Катанский затрагивал по большей

¹Катанский А.А. Об исхождении Св. Духа. (По поводу старокатолического вопроса) // Христианское чтение. 1893. № 5-6. С. 401-425

части лишь на лекциях. И совсем малая часть из его работ касается хоть в какой-то степени литургии римской. В его «Очерке истории древних национальных литургий запада»¹, публиковавшегося в журнале «Христианское чтение» на протяжении 1870 г., основным объектом исследования выступают не-римские западные литургии: Испанская, Медиоланская, Галликанская и, предполагаемая в теории, Карфагенская. Рассматривая историю их становления и развития в плоскости противостояния римскому обряду, Катанский затрагивает и историю последнего, подчеркивая, что в ранний период своего существования он не претендовал и не мог претендовать на универсальность, а существовал в ряду многих других национальных обрядов запада. Он также анализирует деятельность главных римских литургистов (интересно, что он не только ставит под сомнение, но и полностью отрицает подлинность авторства сакраментария Геласия), исследует богослужебную литературу, рассматривает вопрос литургического года, литургических часов, чтение Писания. Он активно использует источники *Sacramentarium Gregorianum* и *Gelasianum*, чтобы проследить изменения в структуре римской литургии и провести сравнение между римской литургией Гр. Великого и другими литургиями: он подмечает отсутствие нисходящего эпиклезиса, отмечает неестественность положения интерцессии перед установительной молитвой, всю структуру чинопоследования определяет одинаково отдаленной как от восточных обрядов, так и от национальных западных. Затронуты в его работе и церковно-политические вопросы борьбы традиционных для тех или иных стран Европы обрядовых практик с унификацией по римскому образцу в период расцвета папства. Борьба, изначально шедшая исключительно за отстаивание принципа равноправности национальных церквей, в период правления Карла Великого, как замечает автор, начинает носить и характер борьбы за частности церковного устройства, церковных учреждений, в том числе и за литургию. Катанский замечает также, что активное распространение римской литургии в Западной Европе, её адаптация в различных регионах сопровождалась сохранением местных особенностей, оставшихся нетронутыми несмотря на административное давление феодальных государств и требования Рима.

Недостаточная репрезентация в отечественном научном дискурсе литургических источников различных церквей мира вынудила составителей сборника «Собрание древних литургий

¹Катанский А.Л. Очерк истории древних национальных литургий запада. СПб.: Издательство СПбПДА, 2010. 256 с.

Восточных и Западных»¹, публиковавшегося с 1874 по 1878 гг., восполнить пробел и издать корпус текстов, как древних, так и актуальных на тот момент православных и «инославных» литургий. Из всех составителей сборника с темой западных литургий непосредственно связан И.Е. Троицкий: в Санкт-Петербургской Духовной Академии он занимал кафедру истории западных исповеданий, был членом комиссии Святейшего Синода по старокаатолическим церквям, отделившимся от Римско-Католической церкви после проведения Первого Ватиканского собора, и, соответственно, принимал непосредственное участие в составлении раздела, посвященного литургиям римского типа. Кроме того, вопросы о взаимоотношении православной и католической церквей в целом Троицкий затрагивал во многих других своих статьях².

В некоторой степени предвзятость авторов сборника (он выпускался в православном журнале «Церковный вестник», который был официальным органом Святейшего Синода), выраженная в определении при классификации мосарабской, галликанской и других западных, за исключением римской, литургий как «литургий греческого типа» (что в корне неверно, как подмечает Михаил Арранц³), компенсируется глубоко научным методом, взятым за основу составления сборника, во многом определившего развитие литургической науки в России в XIX в. И хотя классификация литургий в сборнике считается сейчас устаревшей, составители сборника предвосхищают ставшую общепринятой в последствии позицию о родстве литургий римского и александрийского типов.

Кроме того, что в сборнике приведены тексты чинопоследования римских литургий по нескольким sacramentариям в их хронологической последовательности вплоть до актуальных по времени составления, все эти тексты сопровождаются также обширными историографическими комментариями, излагающими причины избрания для включения в состав сборника именно этих текстов и не включения иных, историю написания и составления текстов чинопоследования, анализ работ западных исследователей, текстологический анализ сопровождающих sacramentарии писем, посланий и проч.

«Собрание древних литургий» до сих пор, несмотря на пожелания составителей сборника, является крупнейшим корпусом

¹Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. М.: ДАРЬ, 2015. 1024 с.

²Троицкий И.Е. Церковная сторона болгарского вопроса. СПб.: Типо-лит. А.М. Вольфа, 1888. 30 с.

³Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Том I. Таинства Византийского Евхология. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. С. 31.

литургических книг на русском языке. Оно поспособствовало работе многих известных отечественных литургистов конца XIX в. Среди таковых можно выделить, например, Александра Ивановича Алмазова, преподавателя литургики и гомилетики в Московской духовной академии, в своих трудах особое внимание уделявшего отдельным таинствам православной церкви, особенностям их происхождения и практики¹. Или трудам отечественного богослова, литургиста, профессора Московской духовной академии Александра Петровича Голубцова, написавшего обширное количество произведений по вопросу изучения литургики, церковной археологии. В своих лекциях и произведениях Голубцов затрагивает вопросы археологии древней церкви², истории происхождения и развития церковного искусства³, истории древних литургий⁴. Можно также назвать имена других важнейших деятелей отечественной литургической науки: профессора Ивана Даниловича Мансветова⁵, Николая Васильевича Покровского и других. Однако все эти авторы, даже в тех своих исследованиях, которые затрагивают вопросы древнейшей истории литургии или устройства церковных таинств, практически не обращаются к примеру римской литургии, даже когда производят подобные сравнения, предпочитая выстраивать свое исследование на сравнениях с литургиями восточных церквей (александрийского, месопотамского типов), углубляясь в историю греческой литургии и особенностей её восприятия на Руси. В целом, на основании анализа вышеприведенных трудов, можно сделать вывод, что в отечественном научном поле отношение к римской литургии было неприязненным, римская месса, по причине особенностей своей анафоры с отсутствующим нисходящим эпиклезисом, рассматривалась как максимально отдалившаяся от «изначальной», древней христианской литургии. Все остальные каноны литургии, в свою очередь, с точки зрения исследователей, сохраняли в себе изначальное «ядро» последования молитв, необходимых для совершения евхаристии. Даже несторианские и

¹Алмазов А. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань: тип. Имп. ун-та, 1884. 784 с.; Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной Церкви: опыт внешней истории. Одесса: Типо-литография Штаба Одесского Военного Округа, 1894. 596 с.

²Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб.: Сатисъ, 1995. 370 с.

³Голубцов А.П. О древнейших изображениях Божией Матери // Богословский вестник 1897. Т. 1. № 1. С. 25-48.

⁴Голубцов А.П. Литургия в первые века христианства // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 7-8. С. 621-643; Т. 3. № 10. С. 332-356; № 12. С. 779-802.

⁵Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М.: тип. М.Н. Лаврова, 1882. 204 с.

«инославные» древние церкви востока имели подобную последовательность, в то время как анафора римского типа предполагала наличие интерцессии перед установительными словами (что рассматривалось как пример неоправданного нововведения Григория Великого), повторения молитв за умерших и живых членов церкви, и в принципе иную структуру евхаристической молитвы (которая часто воспринималась как «разорванная», «искусственно измененная»). Исследования следующего века показали ошибочность этих суждений, утвердили в науке мысль о древности евхаристической молитвы римского типа, о близости ее с антиохийскими литургиями, а экуменический диалог, развитие которого происходило в течение XX в., способствовал признанию обрядов друг друга РКЦ и православными церквями Востока.

Последней научной работой дореволюционного периода, интересной в рамках данного исследования, является статья протоиерея, богослова, переводчика русских богослужебных текстов на немецкий язык, Алексия Мальцева «О следах призвания Св. Духа в молитвах римской литургии: *Jube haec perferri...*»¹. В ней представлены три возможных позиции по вопросу момента пресуществления Св. Даров: во время произнесения установительных слов или во время произнесения последующих за ними в восточных анафорах призываний Св. Духа, третья же позиция является суммой первых двух, то есть предполагается, что для транссубстанции необходимы оба этих элемента. Исследователь замечает, что третьей позиции могли придерживаться в том числе и ранние богословы западной римской церкви (Петр Дамиани и другие). Приводя примеры других текстов отцов церкви, в том числе западных, Мальцев приходит к выводу, что таковая существовала во всех древних церквях, и следы древней нисходящей эпиклезы можно обнаружить и в римской литургии. Таким реликтом он видит молитву *Supplices te rogamus...* следующую в римском каноне за анамнезом и занимающую место, которую в восточных анафорах занимает собственно эпиклезис. В этой молитве церковь молится, чтобы Господь принял «святое приношение, непорочную жертву, повелел принести ее руками Ангела Своего на свой горний жертвенник». В образе Ангела Господня Мальцев усматривает Святого Духа восточных анафор. Далее следует большое количество примеров из Св. Писания, где одна из ипостасей Бога предстает в тексте в виде Ангела Господа. На основании чего автор заявляет, что молитва *Jube haec perferri* (или иначе *Supplices te rogamus*) является западной формой «восточного» эпиклезиса, а римская анафора «стоит в

¹Успенский Н.Д. К вопросу о «Православной литургии западного обряда». М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2007. 34 с.

согласии» с восточными литургиями. Такое воззрение было несвойственно отечественной литургической мысли в целом и предвосхищает мнения современных исследователей¹.

В советский период российской науки исследования литургии прекратились и значительная часть исследователей литургии бежали из страны или были репрессированы. Лишь в послевоенный период, с восстановлением некоторых свобод церкви, стала возможной исследовательская работа в этой сфере. Одной из первых и важнейших таких работ стали статьи Николая Дмитриевича Успенского, публиковавшиеся в журнале «Богословские труды» в 1975 г., а после изданные отдельной монографией: «Анафора: опыт историко-литургического анализа»². Этот труд, по словам автора, призван дополнить и актуализировать работу отечественного историка литургии И. А. Карабинова «Евхаристическая молитва. Анафора. Опыт историко-литургического анализа»³, приложением к которой и выпускался несколько лет ранее представленный сборник «Собрание литургий Восточных и Западных». В своем труде Успенский посвящает анализу римской анафоры последнюю треть третьей главы, а анализу возникновения конфессиональных расхождений – четвертую. При этом анализу подвергается текст литургии, пользовавшийся до реформы Второго ватиканского собора. Уже описанную выше отечественными литургистами «нестройную», «искусственную» форму римской анафоры автор объясняет дополнением к ней некоторых молитв из медиоланской анафоры самим Амвросием, который стремился таким образом в посленикийский период разительно отделить ту часть анафоры, которая является предуготовительными словами священника (и которая в мистическом плане не влияет на Св. Дары), и ту часть, где священник произносит молитву Христа, на которой Его волей совершается чудо и таинство пресуществления хлеба и вина в плоть и кровь Господа. Интересно, что римскую анафору автор не относит к составу какого-либо родового множества и, основываясь на лингвистических особенностях молитв, считает ее в каком-то смысле изолированной от литургий других церквей. Другим немаловажным исследованием Успенского в области римского обряда является статья «К вопросу о православной литургии западного обряда»⁴, где

¹Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Том I. Таинства Византийского Евхология. С. 131.

²Успенский Н.Д. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М.: Издание Московской Патриархии, 1975. 107 с.

³Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. С. 819-991.

⁴Успенский Н.Д. К вопросу о «Православной литургии западного обряда». М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2007. 34 с.

автор обозревает попытку некоторых западных священников «восстановить» римский обряд в том виде, в котором он существовал в ранней церкви.

Архимандрит Киприан (Керн), активный исследователь литургики в эмиграции, посвятил вопросу всестороннего исследования литургии, анафоры и богослужения в целом большое количество работ. Важнейшим из них является первое в современной истории и наиболее пространное изложение всех вопросов, связанных с православной литургией, сочинение «Евхаристия»¹, составленное на основе прочитанных в Париже лекций. К сожалению, архимандрит не посвящает римской литургии отдельной главы, и нигде не затрагивает ее форму, обычай, историю в отдельности: в тексте подробно обозреваются литургии александрийские, месопотамские, александрийские. Однако в главе, посвященной литургиям византийской группы, автор приводит большое количество частных сравнений православных и католических молитв, текстов, самой литургии. Большой раздел этой главы посвящен вопросу эпиклезы в восточной и западной церквях. Приводится обширное количество ссылок на труды западных исследователей, в том числе современников архимандрита.

Другой деятель современного периода отечественной литургики, оказавший наибольшее влияние на новейшие литургические исследования, Михаил (Мигель) Арранц был родом из Испании и являлся католиком восточного обряда, закончившим римский Руссикум и преподававшим в Папском восточном институте и Ленинградской духовной академии одновременно. Его ключевая и важнейшая работа, сборник произведений «Избранные сочинения по литургике» в пяти томах, издававшаяся Институтом философии, теологии и истории Св. Фомы, посвящена, в первую очередь, исследованию особенностей восточной литургии². Однако в работе «Таинства Византийского Евхология» (первый том избранных сочинений) в разделе «Опыт истории христианской евхаристии» автор суммирует все свои предыдущие наработки по теме исторического и сравнительного анализа анафор различных церквей, возводит историю современных евхаристических молитв к корпусу еврейских берахот (благодарственных молитв, Шма Исраэль, Тефилла, Амида и проч.), прослеживает динамику их изменения и развития вплоть до современной христианской формы, систематизирует и классифицирует все известные типы анафор. Из

¹Керн К.Э. Евхаристия: (из чтений в Православном Богословском ин-те в Париже). М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 335 с.

²Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Том I-V. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 680 с.

четырех возможных в современной послереформенной римской мессе анафор автор останавливается на первой: римском каноне, соотносит его структуру с комплексом берахот, произносимых в порядке, близком анафоре Апостола Марка (александрийская). Такой метод генеалогии позволяет установить хронологию развития и изменения римской мессы, а также предположить её древнейшие формы, не закрепленные в текстах (всё, что было до сакраментариума папы Геласия)¹. Михаил Арранц также впервые перевел новую римскую мессу (*Novus ordo*) на русский язык². Из ныне живущих современных ученых исследователей литургии необходимо отметить Михаила Желтова, посвятившего научную статью в журнале «Византийский временник» вопросу литургии преждеосвященных даров, носящую имя св. Григория Великого в православной традиции, затрагивающую вопросы восприятия римского обряда в Византии³ и других православных церквях.

В последние годы в России активно печатаются переводы западных исследователей литургии, как периода зарождения литургического движения, так и современных. Из важнейших переводов можно выделить следующие:

1. «Сравнительная литургика. Принципы и методы исторического исследования христианского богослужения» Антона Баумштарка⁴. Монография, составленная из курса лекций, прочитанных на тему истории богослужения во Франции в 1939 г., стала фундаментом для формирования компаративистских методов в исторической литургике. Значительная часть книги посвящена также истории исследований в области римской литургии. Необходимо упомянуть также анализ методов, предложенных автором этой книги в трудах американского литургиста и богослова, католика восточного обряда Роберта Тафта, исследователя-литургиста, в его статьях, также переведенных на русский язык⁵.

2. Перевод монографии профессора литургики богословского факультета в Падерборне Михаэля Кунцлера «Литургия церкви»⁶ в трех томах 1995 г. В особенности второй том посвящен анализу

¹Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. М., 1999. С. 18.

²Сахаров П.Д. Перевод литургических текстов на русский язык в Католической Церкви латинского обряда: выступление на симпозиуме «Современная православная гимнография». М.: Слава, 2011. С. 2.

³Желтов М.С. Римский папа – автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров // Византийский временник. 2004. Т. 64 (89). С. 61-63.

⁴Баумштарк А. Сравнительная литургика. Принципы и методы исторического исследования христианского богослужения. Омск: Амфора, 2014. 256 с.

⁵Тафт Р.Ф. Статьи. Омск: Голованов, 2010. 218 с.

⁶Кунцлер М. Литургия церкви. Т. I-III. М.: Христианская Россия, 2018. 412 с.

римской евхаристии, подробнейшему изложению её истории, включая подготовку, проведение и последствия реформы литургии, проведенной на Втором ватиканском соборе.

3. Интерес также представляет перевод книг, посвященных литургическому движению на Западе. Одним из таких переводов является публикация на русском языке книги Оливье Руссо «История литургического движения»¹, также подробно анализирующем деятельность основных представителей литургического движения на раннем его этапе (кон. XIX – нач. XX вв.)

В целом, можно говорить о достаточно высоком интересе в российском исследовательском сообществе к западной литературе научного литургического характера, а количество переводов охарактеризовать как недостаточную: значительно число трудов западных литургистов, посвященных как исследованиям истории римской мессы, так и исследованию литургии в целом, остаются не переведенными и незадействованными в исследованиях.

Список литературы

1. Алмазов А. История чинопоследований крещения и миропомазания. Казань: тип. Имп. ун-та, 1884. 784 с.

2. Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной Церкви: опыт внешней истории. Одесса: Типо-литография Штаба Одесского Военного Округа, 1894. 596 с.

3. Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. М., 1999. 67 с.

4. Арранц М. Избранные сочинения по литургике. Том I. Таинства Византийского Евхология. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 312 с.

5. Баумштарк А. Сравнительная литургика. Принципы и методы исторического исследования христианского богослужения. Омск: Амфора, 2014. 256 с.

6. Бобровницкий И.М. О происхождении и составе Римско-Католической литургии, и отличии её от православной. Киев: Университетская типография, 1873. 126 с.

7. Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб.: Сатис, 1995. 370 с.

8. Голубцов А.П. Литургия в первые века христианства // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 7-8. С. 621–643; Т. 3. № 10. С. 332–356; № 12. С. 779–802.

9. Голубцов А.П. О древнейших изображениях Божией Матери // Богословский вестник. 1897. Т. 1. № 1. С. 25–48.

10. Желтов М.С. Римский папа – автор византийской литургии? К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров // Византийский временник. 2004. Т. 64 (89). С. 61–63.

11. Катанский А.А. Очерк истории древних национальных литургий запада. СПб.: Издательство СПбПДА, 2010. 256 с.

¹Руссо О. История литургического движения. Исторический очерк от середины XIX в. до начала XX в. 365 с.

12. Катанский А.А. Об исхождении Св. Духа. (По поводу старокатолического вопроса) // Христианское чтение. 1893. № 5-6. С. 401–425.
13. Керн К.Э. Евхаристия: (из чтений в Православном Богословском ин-те в Париже). М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 335 с.
15. Мальцев А.П. О следах призвания Св. Духа в молитвах римской литургии: *Jube haec perferri* // Христианское чтение. 1910. № 11. С. 1412–1428.
16. Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М.: тип. М. Н. Лаврова, 1882. 204 с.
17. Руссо О. История литургического движения. Исторический очерк от середины XIX в. до начала XX в. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 276 с.
18. Сахаров П.Д. Перевод литургических текстов на русский язык в Католической Церкви латинского обряда: выступление на симпозиуме «Современная православная гимнография». М.: Слава, 2011. 8 с.
19. Серединский Т.Ф. О богослужении Западной церкви. СПб.: Тип. И. И. Глазунова, 1856. 46 с.
20. Серединский Т.Ф. О времени пресуществления святых даров на литургии. Рига: тип. А. Бланкенштейна, 1895. 44 с.
21. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. М.: ДАРЪ, 2015. 1024 с.
22. Тафт Р.Ф. Статьи. Омск: Голованов, 2010. 248 с.
23. Троицкий И.Е. Церковная сторона болгарского вопроса. СПб.: Типо-лит. А. М. Вольфа, 1888. 30 с.
24. Успенский Н.Д. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М.: Издание Московской Патриархии, 1975. 107 с.
25. Успенский Н.Д. К вопросу о «Православной литургии западного обряда». М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2007. 34 с.

ЕПАРХИАЛЬНАЯ ПРЕССА О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕПИСКОПА ДИМИТРИЯ (АБАШИДЗЕ) В ТУРКЕСТАНЕ (1906–1912 ГГ.)

Протоиерей Александр Соколов
*магистрант кафедры церковной истории
Московской духовной академии,
клирик Астанайской и Алматинской епархии
Православной Церкви Казахстана,
Алматы, Казахстан*

Аннотация. Статья посвящена деятельности епископа Димитрия (Абашидзе) в Туркестанской епархии (1906–1912 гг.). На основе материалов «Туркестанских епархиальных ведомостей» анализируются его пастырская, просветительская и административная работа: борьба с алкоголизмом, развитие образования, взаимодействие с казачеством, организация помощи при стихийных бедствиях. Делается вывод о том, что материалы епархиальной прессы могут быть взяты за основу для реконструкции жизни и трудов епископа Димитрия (Абашидзе).

Ключевые слова: епископ Димитрий (Абашидзе), Туркестанская епархия, Русская Православная Церковь, миссионерство, церковное просвещение, казачество, трезвенническое движение.

Abstract. This article examines the work of Bishop Dmitry (Abashidze) in the Turkestan Diocese (1906–1912). Drawing on materials from the *Turkestanskije Eparkhialnye Vedomosti* (*Turkestan Diocesan Gazette*), it considers his pastoral, educational, and administrative efforts: his campaign against alcoholism, his advancement of education, his engagement with the Cossacks, and his organization of relief in response to natural disasters. The article concludes that the diocesan press offers a useful foundation for reconstructing the life and work of Bishop Dmitry (Abashidze).

Keywords: Bishop Dmitry (Abashidze), Turkestan Diocese, Russian Orthodox Church, missionary work, religious education, Cossacks, temperance movement.

Епископ Димитрий (в миру Давид Ильич Абашидзе, 1867–1942) – выдающийся церковный деятель, схиархиепископ Таврический и Симферопольский, окончил Новороссийский (Одесский) университет и Киевскую духовную академию, где в 1891 году принял монашеский постриг. Его служение началось с преподавания в Тифлисской семинарии, а затем он стал инспектором Кутаисской и снова Тифлисской семинарий, в 1900 году, уже в сане архимандрита, он возглавил Александровскую миссионерскую семинарию в Ардоне, в 1902 году состоялась его хиротония во епископа Алавердского, а затем он занимал кафедры в Гурийско-Мингрельской, Балтской. Туркестанской епархиях, с 1912 года он стал епископом Таврическим, а в 1917 году, уже в сане архиепископа, участвовал в работе Поместного Собора Российской Православной Церкви, в 1921 году был уволен на покой, а в 1928 году принял великую схиму с именем Антония, скончался епископ Димитрий в 1942 году недалеко от Киево-Печерской лавры и канонизирован в лике местночтимого киевского священноисповедника¹.

Интересно, что аресты епископа Димитрия в 1920–1930-е годы не привели к ссылке или расстрелу. Некоторые исследователи связывают это с его знакомством со Сталиным, который в молодости учился в Тифлисской семинарии, когда Димитрий был там инспектором. Однако подтвердить влияние этого знакомства на его судьбу сложно, особенно учитывая его активную деятельность в поддержку монархических организаций во время служения в городе Верном и далее в Симферополе.

Основным источником информации о деятельности епископа Димитрия в Туркестане (1906–1912) являются «Туркестанские епархиальные ведомости», которые являются его же детищем. Начало их издания по благословению епископа Димитрия приходится на август 1906 года. Материалы «Ведомостей» включают описания его

¹Дамаскин (Орловский), игум. Антоний (Абашидзе) // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 615.

поездки, проповедей, а также взаимодействия с местными общинами и казачеством.

Первые упоминания о деятельности епископа Димитрия в «Туркестанских епархиальных ведомостях» относятся к сентябрю 1906 года, когда он предпринял масштабный объезд северных уездов Семиреченской области¹. Как отмечает в своих воспоминаниях А. Шабашев, сопровождавший архиерея в этой поездке, особое внимание владыка уделил посещению станицы Софийской (ныне Талгар), которая имела печальную репутацию «пьяной станицы»². Проблема алкоголизма среди населения стала одним из основных направлений деятельности епископа, что нашло отражение в специальном его обращении с приложением типового устава приходского общества трезвости³.

Важным событием этого периода стало освящение 5 октября 1906 года Георгиевского знамени Семиреченского казачьего войска. В своей вдохновенной речи епископ Димитрий подчеркивал историческую роль казачества как защитника православия⁴. Торжественность этого события была подробно описана иеромонахом В. Антоновым в том же номере ведомостей⁵.

В ноябре 1906 года епископ Димитрий принял участие в собрании Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного Просветительского Братства, где был принят новый устав организации⁶. Это событие стало новым началом систематической просветительской работы в епархии, которая была одним из приоритетных направлений деятельности владыки.

Зимой 1906–1907 годов в покоях епископа начались регулярные собрания, посвященные обсуждению «философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Как сообщалось в заметке от января 1907 года, издание этих трудов готовил в Верном последователь Федорова и

¹Отбытие Преосвященного Димитрия из г. Верного 5 сентября для обозрения Северных уездов Семиреченской области // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 4. С. 31–32.

²Шабашев А. Воспоминание о поездке с Преосвященнейшим Димитрием... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 7. С. 90–92

³Типовой устав приходского общества трезвости // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 6. С. 75–78.

⁴Слово преосвященного Димитрия при освящении Георгиевского знамени // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 5. С. 43–46

⁵Антонов В., иер. Торжество освящения... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 5. С. 55–57

⁶Устав Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного Просветительского Братства // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 8. С. 39–42.

православный педагог Н.П. Петерсон¹. Эти встречи свидетельствовали не только о широких интеллектуальных интересах архиерея, но и о его открытости к различным философским течениям в рамках православного мировоззрения.

Весной 1907 года епископ Димитрий активно участвовал в общественно-политической жизни региона. 3 апреля он обратился к выборщикам в Государственную Думу с призывом ответственно подойти к своему выбору. Особое значение имела его речь 11 мая в Кирилло-Мефодиевской церкви Верненской мужской гимназии, где он рассуждал о значении духовного просвещения для преодоления последствий революционных событий².

Летом 1907 года состоялось освящение храма на архиерейской даче в Тянь-шаньских отрогах – первого в Туркестане храма во имя преподобного Серафима Саровского. В своей речи при освящении епископ подчеркивал символическое значение этого события для православной миссии в регионе³. В августе того же года епископ торжественно приветствовал нового военного губернатора В.И. Покотило, отмечая важность церковно-государственного взаимодействия⁴.

1908 год ознаменовался продолжением активной работы с казачеством. 23 апреля епископ Димитрий произнес значительную речь при вручении наказному атаману Высочайше пожалованной наеки, где особое внимание уделил воспитательной роли казачества⁵. Эта речь стала продолжением его последовательной работы с военным сословием, начатой еще в 1906 году.

В июне 1909 года состоялось важное событие для развития образования в епархии – открытие учительских курсов для церковно-приходских школ. В своей вступительной речи епископ Димитрий умело связал образовательную деятельность с задачами преодоления последствий революции 1905–1907 годов⁶. Летом того же года он выступил с содержательной речью, посвященной 200-летию

¹В городе Верном напечатана и скоро выйдет в свет книга... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 1. С. 10.

²Слово Преосвященнейшего Димитрия... 11 мая сего года // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 11. С. 253–257

³Речь... при освящении храма... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 14–15. С. 378–382.

⁴Приветственная речь... 19 августа... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 17. С. 1–3.

⁵Слово, произнесенное... 23 апреля 1908 г. // Туркестанские епархиальные ведомости. 1908. № 10. С. 325–328.

⁶Речь Преосвященного Димитрия... при открытии учительских курсов... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 13. С. 67–72.

Полтавской победы, где провел исторические параллели между событиями прошлого и современными вызовами¹.

Особое значение в деятельности епископа имел Первый Туркестанский Епархиальный съезд духовенства, состоявшийся в 1909 году. В своей программной речи при открытии съезда владыка четко обозначил ключевые направления церковной жизни в регионе². Однако работа съезда была омрачена конфликтом с церковными старостами, что привело к их увольнению и последующей критике епископа Димитрия в Петербурге в Государственной Думе³. Этот эпизод показал принципиальность архиерея в вопросах церковной дисциплины.

1910 год стал временем новых инициатив епископа Димитрия. В своем воззвании он обратился к священникам центральной России, призывая их к служению в Туркестане⁴. В том же году он произнес содержательную речь на праздновании 50-летия Узун-Агачского боя (избавившего город Верный от набегов со стороны Кокандского ханства), умело связав это историческое событие с современными задачами православного служения в крае⁵.

Стихийное бедствие, постигшее Верный в декабре 1910 года, стало серьезным испытанием для епархии. Епископ Димитрий оперативно организовал помощь пострадавшим. В январе 1911 года он обратился к пастве с проникновенным призывом о помощи⁶ и произнес благодарственную речь по случаю создания Всероссийского комитета помощи⁷. Эти события показали его как мудрого и деятельного архипастыря в кризисной ситуации. А уже весной 1911 года епископ напутствовал войска, отправляющиеся на учения, подчеркивая их роль в защите веры и отечества⁸. Это выступление стало продолжением его многолетней работы с военными.

¹Слово Преосвященного Димитрия... по случаю 200-летнего юбилея... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 14. С. 361–364.

²Речь... перед открытием 1-го Туркестанского Епархиального Съезда... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 16. С. 399–404.

³См.: Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 24. С. 163–167.

⁴Димитрий (Абашидзе), еп. Воззвание // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 7. С. 59–61.

⁵Речь Преосвященного Димитрия... в пятидесятилетие... Узун-Агачского боя // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 21. С. 462–467.

⁶Туркестанские епархиальные ведомости. 1911. № 2. С. 8–10.

⁷Речь... по случаю получения телеграммы... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1911. № 2. С. 33–36.

⁸Напутственная речь... при отправлении войск... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1911. № 11. С. 158–161.

Завершением туркестанского периода служения епископа Димитрия стало его прощальное обращение к пастве в 1912 году¹. В этом эмоциональном и содержательном послании он подвел итоги шестилетнего служения, особо отметив создание новых приходов, развитие миссионерской деятельности, открытие женской обители в Верном, учреждение свечного завода и перевод военного духовенства под епархиальное управление.

Эти заслуги были подтверждены в коллективном письме клириков и прихожан, защищавших епископа от несправедливой критики в Государственной Думе². Как свидетельствуют материалы «Туркестанских епархиальных ведомостей», епископ Димитрий оставил после себя не только конкретные результаты своей деятельности, но и высокий пример архипастырского служения, сочетавшего духовную глубину, административную мудрость и подлинную заботу о пастве. Таким образом, материалы епархиальной прессы могут быть взяты за основу для реконструкции жизни и трудов епископа Димитрия (Абашидзе). Однако необходимо, конечно же, продолжать исследование деятельности и трудов епископа Димитрия в Туркестане, опираясь на архивные документы, которые могут уточнить имеющиеся данные по этому исследовательскому вопросу.

Список литературы

1. Антонов В., иер. Торжество освящения 5-го Октября Высочайше пожалованного казачьему Семиреченскому войску Георгиевского Знамени // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 5. С. 55–57.

2. В городе Верном напечатана и скоро выйдет в свет книга... // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 1. С. 10.

3. Дамаскин (Орловский), игум. Антоний (Абашидзе) // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 615.

4. Димитрий (Абашидзе), еп. Воззвание // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 7. С. 59–61.

5. Муромцев Д., свящ. Впечатления очевидца при обозрении и ревизии церквей Копальского и Лепсинского уездов Преосвященнейшим Димитрием Епископом Туркестанским и Ташкентским с 5 сентября по 3-е октября 1906 года // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 4. С. 1–10; № 14–15. С. 348–357; № 19. С. 468–474; № 20. С. 487–501; № 21. С. 521–538; № 23. С. 608–615.

6. Напутственная речь Его Преосвященства, Преосвященнейшего Димитрия, при отправлении войск на военную прогулку // Туркестанские епархиальные ведомости. 1911. № 11. С. 158–161.

¹Прощальный привет Туркестану // Туркестанские епархиальные ведомости. 1912. № 14–15. С. 388–398.

²Письмо в редакцию // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 8. С. 192–194.

7. Отбытие Преосвященного Димитрия из г. Верного 5 сентября для обозрения Северных уездов Семиреченской области // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 4. С. 31–32.

8. Письмо в редакцию // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 8. С. 192–194.

9. Приветственная речь Преосвященного Димитрия, Епископа Туркестанского и Ташкентского, сказанная 19 августа, в Софийском кафедральном Туркестанском Соборе, по совершении Божественной литургии, пред пением «благочестивейшего» вновь прибывшему в г. Верный, Его Превосходительству, Военному Губернатору, командующему войсками и Наказному Атаману Семиреченского казачьего войска, Василию Ивановичу Покотило // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 17. С. 1–3.

10. Прощальный привет Туркестану // Туркестанские епархиальные ведомости. 1912. № 14–15. С. 388–398.

11. Речь Преосвященного Димитрия Епископа Туркестанского и Ташкентского, произнесенная в селе Казанско-Богородском в пятидесятилетие славного Узун-Агачского боя // Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. № 21. С. 462–467.

12. Речь Преосвященного Димитрия, Епископа Туркестанского и Ташкентского, при открытии учительских курсов для учителей и учительниц церковно-приходских школ Семиреченской области, Туркестанской Епархии, произнесенная 21 Июня в Туркестанском Кафедральном Софийском соборе в г. Верном, после Божественной литургии, перед началом молебствия // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 13. С. 67–72.

13. Речь, произнесенная Его Преосвященством Димитрием Епископом Туркестанским и Ташкентским 9-го января 1911 г. в Туркестанском Кафедральном Соборе пред благодарственным молебствием по случаю получения телеграммы об образовании Всероссийского Комитета по сбору пожертвований в пользу пострадавших от землетрясения в Семиреченской области // Туркестанские епархиальные ведомости. 1911. № 2. С. 33–36.

14. Речь, сказанная его Преосвященством Преосвященнейшим Димитрием, Епископом Туркестанским и Ташкентским перед открытием 1-го Туркестанского Епархиального Съезда Духовенства // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 16. С. 399–404.

15. Слово Преосвященнейшего Димитрия при освящении военного храма 8 Октября // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 6. С. 59–62.

16. Слово преосвященнейшего Димитрия, епископа туркестанского и ташкентского, обращенное к гг. выборщикам пред началом молебна, совершенного его преосвященством в туркестанском кафедральном соборе в день избрания ими членов Государственной Думы 3 апреля 1907 года // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 8. С. 147–149.

17. Слово Преосвященнейшего Димитрия, Епископа Туркестанского и Ташкентского, произнесенное после литургии в Кирилло-Мефодиевской церкви Верненской мужской гимназии, 11 мая сего года // Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 11. С. 253–257.

18. Слово Преосвященного Димитрия Епископа Туркестанского и Ташкентского, произнесенное в Туркестанском кафедральном соборе перед молебствием по случаю 200-летнего юбилея победы под Полтавой // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 14. С. 361–364.

19. Слово преосвященного Димитрия при освящении Георгиевского знамени // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 5. С. 43–46.

20. Слово, произнесенное Его Преосвященством Преосвященнейшим Димитрием, Епископом Туркестанским и Ташкентским 23 апреля 1908 г., за богослужением в церкви станицы Больше-Алматинской, перед вручением Наказному Атаману Семиреченского казачьего войска Высочайше пожалованной насеки // Туркестанские епархиальные ведомости. 1908. № 10. С. 325–328.

21. Типовой устав приходского общества трезвости // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 6. С. 75–78.

22. Туркестанские епархиальные ведомости. 1909. № 24. С. 163–167.

23. Туркестанские епархиальные ведомости. 1911. № 2. С. 8–10.

24. Устав Туркестанского Епархиального Казанско-Богородичного Просветительского Братства // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 8. С. 39–42.

25. *Шабашев А.* Воспоминание о поездке с Преосвященнейшим Димитрием, Епископом Туркестанским и Ташкентским при обозрении церквей Верненского, Джаркентского и Пржевальского уездов // Туркестанские епархиальные ведомости. 1906. № 7. С. 90–92; № 9. С. 132–134; № 16. С. 409–416; № 24. С. 632–642.

Раздел 3. Ислам в современном мире. Мусульманское образование.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND ISLAM: RISKS, OPPORTUNITIES AND PERSPECTIVES

Baimakhanova Zukhra Kozhakhmetovna

*Master of Science, Faculty of Religious Studies
Egyptian University Islamic Culture Nur Mubarak,
Almaty, Kazakhstan*

Temirbayeva Aygerim Almatkyzy

*PhD, Acting Associate Professor of
the Department of Religious Studies
of the Faculty of Islamic Studies,
Egyptian University of Islamic Culture Nur-Mubarak,
Almaty, Kazakhstan*

Abstract. Artificial Intelligence (AI) has become an integral part of various spheres of society, impacting the lives of people from children to scientists. This paper aims to analyse the challenges and opportunities presented by AI from the Islamic perspective. The methodology applied includes library research of articles from Google Scholar on the topic of AI and Islam. AI is a rapidly advancing technology that Islam does not inherently prohibit, but there are problems like bias, racism, misinformation and religious radicalisation. Therefore, this paper recommends that experts and religious leaders collaborate to explore ways to integrate AI into Islamic law, education, and scholarship, ensuring its ethical and beneficial use by Islamic values.

Key words: Artificial Intelligence problems, Islamic and AI, shariah and technology, Islam.

Аннотация Искусственный интеллект (ИИ) стал неотъемлемой частью различных сфер общества, влияя на жизнь людей от детей до ученых. Целью данной статьи является анализ проблем и возможностей, предоставляемых ИИ с точки зрения ислама. Применяемая методология включает в себя библиотечное исследование статей из GoogleScholars по теме ИИ и ислама. ИИ – это быстро развивающаяся технология, которую ислам изначально не запрещает, но существуют такие проблемы, как предвзятость, расизм, дезинформация и религиозная радикализация. Поэтому в данной статье рекомендуется, чтобы эксперты и религиозные лидеры сотрудничали для изучения путей интеграции ИИ в исламское право, образование и исследования, обеспечивая его этическое и полезное использование в соответствии с исламскими ценностями.

Ключевые слова: проблемы Искусственного Интеллекта, ислам и ИИ, шариат и технологии, ислам.

Introduction

Artificial Intelligence has been one of the most recent breakthroughs of this century. Since its inception, it has been

exponentially developing and expanding, with technological advances as well as human capacity to create and achieve new levels.

Today, artificial intelligence is everywhere, including our home appliances, computers, mobile phones, and more significant inventions such as space exploration and government-encrypted cyber programs. That being said, what is artificial intelligence? As of now, there is not a single, official, universally accepted definition of artificial intelligence (AI) in a public document.

The definition of Artificial Intelligence, as defined by Google, is: «Artificial intelligence (AI) is a set of technologies that enable computers to perform a variety of advanced functions, including the ability to see, understand, and translate spoken and written language, analyze data, make recommendations, and more».

AI has been rapidly advancing, enhancing both technology and human capabilities to innovate and achieve new heights. However, such progressive discourse also raised questions about whether Artificial Intelligence is ethically aligned with the principles of impartiality, integrity, and justice. These concerns are significant for Muslim community parishioners, because Islam takes seriously ethical *Maslaha* principles (providing benefits for society). However, there is also a rule in Islamic Law that, unless it is proven to cause harm, everything is permissible to use and apply. Yet, the life of every Muslim is guided by Islamic Law, which offers a thorough legal and moral framework for directing different aspects of life. Islamic Law, or Shariah, is centered on the teachings of the Quran (the holy book of Muslims) and the Hadith (the sayings, actions, and approvals or disapprovals of the Prophet Muhammad, PBUH)¹. Therefore, this article aims to explore the current challenges of AI and their potential impact on Islam, as well as the available solutions to address these issues within the community.

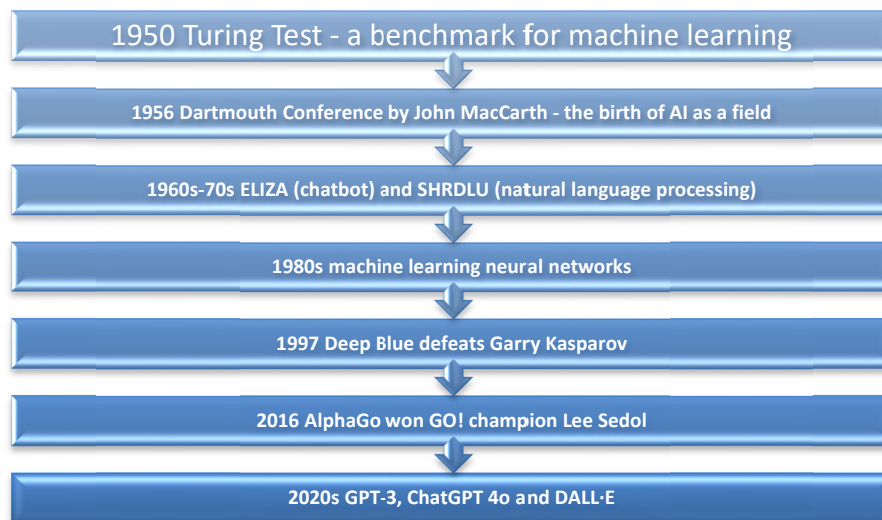
History of AI

The first steps in artificial intelligence development began long ago, when Ancient Greeks, Chinese, and Egyptian explorers envisioned the concept of robots and machines². The field of artificial intelligence as we know it today, however, began in 1950s with different scientist in mathematics and physics like Alan Turing, Marvin Minsky, John McCarty and so on who made efforts on inventing and putting to work first Electronic Numerical Integrator, List Processing Language machines

¹Adilbayev A., Adilbayeva Sh. et al. Fundamentals of Islamic law. 2024. P. 27-32

²McCorduck P. History of Artificial Intelligence // IJCAI'77: Proceedings of the 5th international joint conference on Artificial intelligence. 1977. Vol 2. P.951 – 954

and Nazi code decryption machine «Enigma», which was used in the Second World War¹.



Methodology

The methodology is based on conducting secondary research using the qualitative research method:

1. Library approach: Reviewing relevant research studies on the relationship between Artificial Intelligence and Islam. The primary literature is listed from the Google Scholar database.

2. The document analysis approach is applied to identify real-life incidents of AI problems and their impact on society. Different articles and news reports on AI failures are examined to identify the most common problems that have occurred. Once the issues are listed, corresponding discussions are made

Findings and Discussions

Literature Review

The influence of AI advances on Islamic principles has piqued the interest of different academics². They have written diverse articles from an Islamic perspective on the use of AI, ranging from its ethical implications in the religion to its applications in Islamic Banking, as well as in Quran and Hadith studies.

The literature review is categorized as follows: studies on ethical issues, research on the application of AI, and proposals to solve moral problems.

¹Mijwil M.M. History of Artificial Intelligence // Research Gate. 2015. URL: https://www.researchgate.net/publication/322234922_History_of_Artificial_Intelligence (accessed date 20.03.2025).

²Rahayu I, Ardiyanti H. et al. Ethical dilemmas and moral frameworks: navigating the integration of artificial intelligence in Islamic societies // International Journal of Teaching and Learning (INJOTEL). 2023. Vol 1. №3. P. 171-183

The first category is the application of AI in various research studies. Researchers from the University of Leeds have developed a range of software and programs for Modern Standard Arabic, and have also developed the Quranic Arabic Corpus. They plan to expand this development further to include other classical Arabic texts, such as Hadith and the works of early scholars, among others¹.

Malaysian researchers analyzed the potential effects of AI on Islamic investment and instruments in the Malaysian Islamic financial system. The authors discussed the potential of several applications, such as Algorithmic Trading, Stock Pick, and Robo. The authors claim they've contributed to the area of AI in Islamic investments, not only for practitioners, but also for policymakers².

In 2023, a thesis on the field of Classical Arabic Natural Language Processing (NLP) was published, with a particular focus on computational research on Hadith. Artificial Intelligence systems may benefit from and be practical in annotating the components of Hadiths, specifically the Isnad and the Matn³.

There is a study on phone applications such as *ModernMuslim.ai* and *Quran study* that Muslim parishioners widely use. Additionally, they suggest that if AI systems align with Islamic principles, the application of AI can be expanded to the health and banking fields⁴.

The second category comprises studies on the ethical issues of AI and the Islamic perspective.

A study was conducted using a qualitative method to explore the opinions of religious leaders on AI. They asked four main questions on the impact of AI on individuals and society. They interviewed 21 clergypersons of Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug-Ugra and 37 participants from the Republic of Tajikistan in 2019. They conclude that AI should be utilized for the benefit of society, but that ethical issues must be addressed and resolved for it to be effectively applied in the future⁵.

Ana Khoirunnisa et al. discussed the prospects and threats of AI for the religion of Islam. They list pros and cons for AI use, but opposing

¹Atwell E., Brierley C. et al. An Artificial Intelligence approach to Arabic and Islamic content on the Internet // Research Gate. 2011.

²Gazali H.M., Jumadi J. et al. Application of Artificial Intelligence (AI) in Islamic Investments // Journal of Islamic Finance. 2020. Vol. 9 №2. P. 70-78.

³Altammami Sh.H. Artificial Intelligence for Understanding the Hadith. Doctoral Thesis. University of Leeds. 2023.

⁴Khalil H. et al. Integration of AI with Islamic code of Ethics and Opportunities for progress in Islamic values // Remittances Review. 2024. Vol 9 №1. P 1264-1280

⁵Vinichenko M.V., Chulanova O.L. et al. The impact of Artificial Intelligence on society view of Islamic religious leaders // European Journal of Science and Theology. 2020. Vol 16 №3. P 67-77.

sides seemingly might cause significant risks of apostasy and radicalisation in the Muslim community¹.

Some discussed the advantages and disadvantages of AI in Islamic Education. They believe that Islamic education and knowledge can be tailored for each user individually, making it more accessible to people worldwide. They also discussed the implementation of AI in Islamic Schools and Institutions on how it can facilitate easier access for both teachers and students. However, they are also concerned about ethical challenges, such as piety and obedience, among others².

The third category of research papers explores potential solutions to AI problems when Islam-based ethical systems are applied.

To address the matter, various ethical norms have been proposed and implemented in AI development, primarily based on five key principles: transparency, justice and fairness, non-maleficence, responsibility, and privacy³. Although AI developers have failed to meet the listed ethical norms, it hasn't stopped them from developing various AI programs for general public use. Amana Raquib et al. proposed applying an «Islamic virtue-based AI ethics framework» to govern the field of AI. They suggest concentrating on two poles of normative ethics: a potentially universal set of values applicable to all humanity, and the other is one that people can cultivate. For this, they proposed applying Maqasid al-Shar'iah as the normative ethical framework to regulate the AI field. As they say, «*The Maqāṣid theory approach would necessitate a greater need to develop usable tools and methods to evaluate AI at different stages. ... the Maqāṣid theory approach would apply more broadly and will necessitate fundamental changes in the very lens in which AI is conceived...*». They conclude Muslim community might accept this ethical virtue «*since a moral and legal ethical code rooted in the local culture, tradition, and values*» of Muslims around the world⁴.

Additionally, other researchers have examined this topic more systematically, considering key Islamic virtue-based ethics, such as Justice (Adl), Compassion (Rahma), Beneficence (Ihsan), Accountability (Muhasabah), and Trust (Amanah), among others. They went through

¹Khoirunnisa A., Rohman F. et al. Islam in the midst of AI (Artificial Intelligence) Struggles: between opportunities and threats // International Journal of Islamic Studies. 2023. Vol 35 №1. P 26-27.

²Muthoifin M. et al. Artificial Intelligence in multicultural Islamic Education: opportunities, challenges and ethical considerations // Solo Universal Journal of Islamic Education and Multiculturalism. 2024. Vol 2 №1. P. 19-26.

³Floridi L., Cowls J. et al. AI4People – an ethical framework for a good AI society: opportunities, risks, principles, and recommendations // Mind Mach. 2018. Vol 28 №4. P. 689–707.

⁴Raquib A., Channa B. et al. Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence // Springer Science and Business Media LLC. 2022. №1

every principle to explore the consistency of Artificial Intelligence with each one. The first one is Justice (Adl) – in Islam, it is based on being non-biased from all angles and treating individuals with equality and neutrality. Transparency (Shura) refers to a situation where every aspect of an issue or discussion is open, understandable, and comprehensive. The problem of Iktiyar (Autonomy) is maintaining control over AI by actual human beings, especially when it comes to making important decisions. Holding trust (Amanah) means respecting the privacy of individuals, where personal data should be protected at all times¹.

Taking into account the fact that this process of Technological development cannot be stopped, Muslim communities should put effort into contributing to the correct use of Artificial intelligence, so the future generation of Muslims wouldn't be dealing with the consequences of our indifference.

Reported Incidents on AI problems

AI problems		Reported incidents
	AI ethical issues, including violation of personal data or copyright, discrimination against race or gender	One of the most widely discussed concerns about AI is that it has been biased in various fields, including banking. When classifying credit assessment as «high-risk», AI has been biased towards black people in America ² . It is assumed that bias can arise from «historical data» that displays past prejudices and «the design of algorithms» that allows for probable discrimination ³ .

¹Kausar Sh., Leghari A.R. et al. Analysis of the Islamic Law and its Compatibility with Artificial Intelligence as an Emerging Challenge of the Modern World // Annals of Human and Social Sciences. 2024. Vol 5 №1. P. 99-114

²AI Bias in Credit & Loan Processing: Is AI Biased When Assessing Credit Worthiness? ITmagination.com URL: <https://www.itmagination.com/blog/credit-loan-processing-ai-biased-when-assessing-credit-worthiness>(accessed March 20, 2025).

³Lass D.J. Artists' Copyright Infringement Suit Against AI Companies Can Proceed. The National Law Review. 2024. URL: <https://natlawreview.com/article/artists->

		AI is likely to worsen existing gender inequalities ¹ . When selecting the most suitable job candidates, it tends to favor men over women.
	Misinformation – false information given by AI, often referred to as hallucinations.	The CIO listed 12 AI disasters, including false accusations and breaking the law, and also published sports articles, among other content ² .
	Copyright issues and breaching privacy – developers train their AI system on copyrighted works without authors' consent	Some AI companies have breached the trustworthy principle by collecting personal data and violating copyright to train their Artificial intelligence programs ³ . For example, visual artists sued AI companies because the latter used their art without their consent ⁴ .

copyright-infringement-suit-against-ai-companies-can-proceed-0 (accessed date: 20.03.2025).

¹Weldon M. Real Threat? How AI, Gender Bias, Skills Focus Changing Workplaces Now. Take The Lead. TakeTheLeadWoman.com. 2023. URL: <https://www.taketheleadwomen.com/blog/real-threat-how-ai-gender-bias-skills-focus-changing-workplaces-now> (accessed date: 20.03.2025).

²Olavsrud Th. 12 famous AI disasters. CIO. 2024. URL: <https://www.cio.com/article/190888/5-famous-analytics-and-ai-disasters.html> (accessed date: 20.03.2025).

³Artificial Intelligence: examples of ethical dilemmas. Artificial Intelligence: examples of ethical dilemmas. 2023 Unesco.org. URL: <https://www.unesco.org/en/artificial-intelligence/recommendation-ethics/cases> (accessed date: 20.03.2025).

⁴Brittain B. AI companies lose bid to dismiss parts of visual artists' copyright case. Reuters. 2024. URL: <https://www.reuters.com/legal/litigation/ai-companies-lose-bid-dismiss-parts-visual-artists-copyright-case-2024-08-13/> (accessed date: 20.03.2025).

<p>The black box problem is a lack of transparency. It is fully encrypted, so it is impossible to explain the output. IT specialists often lack understanding of how complex machine learning models make decisions or arrive at certain conclusions.¹</p>	<p>IT specialists state that not knowing how AI arrives at its conclusions is dangerous for health workers to use AI in scanning, because they cannot explain to their patients the diagnosis, as AI doesn't explicitly show why it gives such a result.²</p>
---	--

Conclusion

The research aimed to review the literature on current studies on Artificial Intelligence and Islam. The results show that Ana Khoirunnisa et al., Mikhail V. Vinichenko et al., and Mahmudulhassan et al. expressed concerns about ethical issues, and they had valid grounds for their concerns. The real-life incidents not only prove but also demonstrate the urgency of a solution in today's life. It seems that racism, ageism, and gender inequality haven't been abolished, but it has emerged to be present online and manifest themselves in advanced technologies. The progress, however, cannot be reversed, but can be improved and enhanced for the benefit of people. Eric Atwell et al., Shatha Hamad Altammami, and Dr. Humaira Khalil et al. have verified that AI can be used to enhance Islamic education and disseminate Islamic knowledge.

Given the rapid advancements in AI, Islamic researchers need to adopt a perspective that emphasises the importance of leveraging technology responsibly while maintaining ethical values. The concerns of researchers have a basis according to the reported incidents, and it is vital to take measures to overcome these obstacles. The propositions from Amana Raquib et al. and Shabana Kausar et al. regarding the application of the Maqasid framework as a basis for governing the AI sphere have grounds for further development. The fact that Muslim researchers are trying to keep up with the times and are doing research in the field of AI is not only encouraging, but also gives hope that the

¹Blouin L. AI's mysterious 'black box' problem, explained. News University of Michigan-Dearborn.Umdearborn.edu. 2023. URL: <https://umdearborn.edu/news/ais-mysterious-black-box-problem-explained>(accessed date: 20.03.2025).

²Code Academy Team. Dangers of the Black Box. URL: <https://www.codecademy.com/article/dangers-of-the-black-box>(accessed date: 20.03.2025).

Muslim community will apply advanced technologies without any threat to their religion.

Literature

1. *Adilbayev A., Adilbayeva Sh. et al.* Fundamentals of Islamic law. 2024. P. 27-32.
2. AI Bias in Credit and Loan Processing: Is AI Biased When Assessing Creditworthiness? ITmagination.com URL: <https://www.itmagination.com/blog/credit-loan-processing-ai-biased-when-assessing-credit-worthiness> (accessed March 20, 2025).
3. *Altammami Sh. H.* Artificial Intelligence for Understanding the Hadith. Doctoral Thesis. University of Leeds. 2023.
4. Artificial Intelligence: Examples of Ethical Dilemmas. Artificial Intelligence: Examples of Ethical Dilemmas. Unesco.org. 2023. URL:
5. *Atwell E., Brierley C. et al.* An Artificial Intelligence approach to Arabic and Islamic content on the Internet // Research Gate. 2011.
6. *Blouin L.* AI's mysterious 'black box' problem, explained. News University of Michigan-Dearborn. Umdearborn.edu. 2023. URL: <https://umdearborn.edu/news/ais-mysterious-black-box-problem-explained> (accessed date: 20.03.2025).
7. *Brittain B.* AI companies lose bid to dismiss parts of visual artists' copyright case. Reuters. 2024. URL: <https://www.reuters.com/legal/litigation/ai-companies-lose-bid-dismiss-parts-visual-artists-copyright-case-2024-08-13/> (accessed date: 20.03.2025).
8. Code Academy Team. Dangers of the Black Box. URL: <https://www.codecademy.com/article/dangers-of-the-black-box> (accessed date: 20.03.2025).
9. *Floridi L, Cowls J. et al.* AI4People – an ethical framework for a good AI society: opportunities, risks, principles, and recommendations // Mind Mach. 2018. Vol 28 №4. P. 689–707.
10. *Gazali H.M., Jumadi J. et al.* Application of Artificial Intelligence (AI) in Islamic Investments // Journal of Islamic Finance. 2020. Vol. 9 №2. P. 70-78.
11. *Kausar Sh., Leghari A.L. et al.* Analysis of the Islamic Law and its Compatibility with Artificial Intelligence as an Emerging Challenge of the Modern World // Annals of Human and Social Sciences. 2024. Vol 5 №1. P. 99-114.
12. *Khalil H. et al.* Integration of AI with Islamic code of Ethics and Opportunities for progress in Islamic values // Remittances Review. 2024. Vol 9 №1. P. 1264-1280.
13. *Khoirunnisa A., Rohman F. et al.* Islam in the midst of AI (Artificial Intelligence) Struggles: Between Opportunities and Threats// International Journal of Islamic Studies, 2023. Vol 35 №1. P. 26-27.
14. *Lass D.J.* Artists' Copyright Infringement Suit Against AI Companies Can Proceed. The National Law Review. 2024. URL: <https://natlawreview.com/article/artists-copyright-infringement-suit-against-ai-companies-can-proceed-0> (accessed date: 20.03.2025).
15. *McCorduck P.* History of Artificial Intelligence // IJCAI'77: Proceedings of the 5th international joint conference on Artificial intelligence. 1977. Vol 2. P.951 – 954.

16. *Mijwil M.M.* History of Artificial Intelligence. Research Gate. 2015. URL: https://www.researchgate.net/publication/322234922_History_of_Artificial_Intelligence (accessed date 20.03.2025).

17. *Muthoifin M.* et al. Artificial Intelligence in multicultural Islamic Education: opportunities, challenges and ethical considerations // Solo Universal Journal of Islamic Education and Multiculturalism. 2024. Vol 2 №1. P. 19-26.

18. *Olavsrud Th.* 12 famous AI disasters. CIO. 2024. URL: <https://www.cio.com/article/190888/5-famous-analytics-and-ai-disasters.html>(accessed date: 20.03.2025).

19. *Rahayu I., Ardiyanti H. et al.* Ethical dilemmas and moral frameworks: navigating the integration of artificial intelligence in Islamic societies // International Journal of Teaching and Learning (INJOTEL). 2023. Vol 1. №3. P. 171-183.

20. *Raquib A., Channa B. et al.* Islamic Virtue-Based Ethics for Artificial Intelligence. Springer Science and Business Media LLC. 2022. №1.

21. *Vinichenko M.V., Chulanova O.L. et al.* The impact of Artificial Intelligence on society view of Islamic religious leaders // European Journal of Science and Theology. 2020. Vol 16 №3. P 67-77.

22. *Weldon M.* Real Threat? How AI, Gender Bias, Skills Focus Changing Workplaces Now. Take The Lead. TakeTheLeadWoman.com. 2023. URL: <https://www.taketheleadwomen.com/blog/real-threat-how-ai-gender-bias-skills-focus-changing-workplaces-now>(accessed date: 20.03.2025).

САКРАЛЬНОЕ И ПРОФАНОЕ В МОДЕРНИЗИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ: ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПАЛЕСТИНСКОГО ПИСАТЕЛЯ МАХМУДА ДАРВИША

Исмагилова Фарида Гаязовна

заместитель начальника Управления по науке

Болгарской исламской академии,

Болгар, Россия

Аннотация. Статья посвящена отражению темы сакрального и профанного в произведениях палестинского писателя Махмуда Дарвиша. Махмуд Дарвиш – один из самых значимых палестинских поэтов и писателей, чьи произведения отражают сложные реалии палестинского общества и его стремление к идентичности, свободе и справедливости. Сакральное в творчестве Дарвиша проявляется через его глубокую связь с родной землёй, историей и культурой палестинского народа. Поэт часто обращается к образам природы, традиций и религии, которые имеют особое значение для палестинцев. Его произведения описывают жизнь людей в условиях конфликта, их надежды и разочарования.

Ключевые слова: сакральные тексты, палестинский писатель Махмуд Дарвиш, современное общество, культурные ценности, политическая борьба,

Abstract. The article is devoted to the reflection of the theme of the sacred and profane in the works of the Palestinian writer Mahmoud Darwish. Mahmoud Darwish is one of the most important Palestinian poets and writers, whose works reflect the complex realities of Palestinian society and its quest for identity, freedom and justice.

The sacred in Darwish's work is manifested through his deep connection to the native land, history and culture of the Palestinian people. The poet often refers to images of nature, tradition and religion, which have special significance for Palestinians. His works describe the lives of people in conflict, their hopes and frustrations. In this context, the profane becomes a means to convey the urgent problems of modernity.

Keywords: hidden texts, Palestinian writer Mahmoud Darwish, modern society, cultural values, political struggle.

Махмуд Дарвиш – один из самых значимых палестинских поэтов и писателей, чьи произведения отражают сложные реалии палестинского общества и его стремление к идентичности, свободе и справедливости. Его творчество пронизано темами сакрального и профанного, которые становятся особенно актуальными в контексте модернизирующегося общества. В этой статье мы рассмотрим, как Дарвиш использует эти концепции для передачи глубины человеческих переживаний, культурной идентичности и политической борьбы.

Сакральное в творчестве Дарвиша проявляется через его глубокую связь с родной землей, историей и культурой палестинского народа. Поэт часто обращается к образам природы, традиций и религии, которые имеют особое значение для палестинцев.

Как пример, можно привести отрывки из одной из последних его книг

Фи Хадрат аль-гйаб («В присутствии отсутствия», 2006)

Это речь в прозе, но отрывки поэзии и сур Корана дополняют его произведения. Выступая из барзаха между жизни и смерти, поэт размышляет о своем мирском существовании от колыбели до могилы. Опубликовано менее чем за два года до смерти Дарвиша в августе. 2008 г., текст имеет двойной характер предсказания и завещания.

Когда М. Дарвиш учился в школе, он увлекся магией арабских букв, особенно буквы «нун». В своем произведении, он пытается раскрыть магию арабских букв их значение. В менталитете арабских народов– мусульман религия неотрывно связано с их повседневной жизнью. Переплетая коранические аяты со своими высказываниями, он пытается достучаться до сердец людей во всем мире. Никого не обвиняет, не ждет сочувствия, но, тем не менее, заставляет задуматься над судьбами людей, лишенных родины.

Арабский:

حرف النون، مستقل كصفيحة نحاسية كبيرة بما يكفي لحمل قمر مكتمل يتردد صدهاء ويتوق إلى الامتلاء، لكنه لا يكتمل أبداً. لا يتوقف أبداً عن الرنين مهما بلغ صدهاء أو مهما بلغت أنت. سوف ينمو بداخلك وستنمو فيه.

تحبيك وتدفعك بعيداً عن نفسك مثل الحب الدائم، ويقربك من الآخرين. وتوئ التأنيت الجمع والتثنية والتثنية وقلب النون نوناً، وأجنحة الحر نوناً. وَالرَّحْمَنُ يَأْخُذُكُمْ إِلَى الْإِيمَانِ مَقْرُونًا بِالنَّشْوَةِ فَتُجِبُونَ اللَّهَ وَتَشْفَى مِنْ قَلْقِ السَّوَالِ الْأَوَّلِ مَنْ خَلَقَ اللَّهُ؟

تُحِبُّ الشَّعْرَ، فيأخذك الإيقاع الذي يحفزه حرف النون إليل أبيض كلمات تحمل الفرسان بعيداً عن حبِّ الحرب دفاعاً
عنن بئر، إلى حرب الحب دفاعاً عن أميرة مختطفة في أرضالجن. لا تستقيم القصة أبداً بدون ثلوث الفروسية
والشعر ووالحب. مصائر يتصارع عليها السيف والقصيدة معاً، ولا يستقيم النصر

ما لم يجتمع الاثنان معاً فما انتصرت قبيلة إلا بشاعر، وما انتصر شاعر إلا بشاعر، وما انتصروا لم ينتصر شاعر إلا
إذا هزم في الحب.¹

Английский (художественный перевод):

The letter Nūn, as independent as a copper plate big enough to hold a full moon, resonates and longs for fullness, yet is never full. It never stops resonating no matter how far it goes, or how far you go. It will grow in you and you will grow in it. It revives you and drives you away from yourself like a persistent love, and brings you closer to others. The feminine Nūn, the plural, the dual, the heart of anā, the free wings of naḥnu. The al Raḥmān will take you to faith accompanied by ecstasy, so you love God and are cured of the disquiet of the first question: Who created God?

You love poetry, and the rhythm spurred on by the letter Nūn takes you into a white night. Words carrying knights away from the love of war in defense of a well, to the war of love in defense of a kidnapped princess in a land of jinns. The story is never right without the trinity of chivalry, poetry, and love. Fates fought over by both sword and poem, and no victory is possible unless the two are together. No tribe has triumphed without a poet and no poet has triumphed unless defeated in love.²

Русский (прямой перевод):

«Буква Нун, независимая, как медная пластина, достаточно большая, чтобы вместить полную луну, резонирует и стремится к полноте, но никогда не бывает полной. Она никогда не перестает резонировать, независимо от того, как далеко она заходит или как далеко заходите вы. Это будет расти в вас, и вы будете расти в нем. Это оживляет вас и отдаляет от самих себя, как настойчивая любовь, и приближает вас к другим. Нун женского рода, множественное число, двойственное, сердце аны, свободные крылья нанну. "Аль-Раман" приведет вас к вере, сопровождаемой экстазом, так что вы полюбите Бога и избавитесь от беспокойства, вызванного первым вопросом: кто создал Бога?

Вы любите поэзию, и ритм, подстегиваемый буквой "Нун", перенесет вас в

белую ночь. Слова, уводящие рыцарей от любовной войны в защиту

¹28. (in Arabic) يوميات الحزن العادي محمود درويش، الطبعة الخامسة : كانون لثاني لينابر 2009 ص.

²Mahmoud Darwish. In the Presence of Absence Translated from the Arabic by Sinan Antoon, 2011. P. 24.

колодца к войне любви в защиту похищенной принцессы в стране джиннов. История никогда не будет правильной без триединства рыцарства, поэзии и

любви. Судьбы сражаются как мечом, так и поэмой, и никакая победа невозможна, если они не будут вместе. Буква Нун, независимая, как медная пластина, достаточно большая, чтобы вместить.

Луна резонирует и жаждет полноты, но никогда не бывает полной. Это никогда не останавливается, резонируя независимо от того, как далеко это заходит или как далеко вы, заходите. Оно вырастет в тебе, и ты будешь расти в этом. Оно оживляет тебя и отталкивает от самого себя как настойчивая любовь, и приближает вас к другим. Женственный «Нун», множественное число, двойственное, сердце Аны, свободные крылья Нахну. «Аль Рахман» приведет вас к вере, сопровождаемой экстазом, чтобы вы любили Бога и излечиваются от беспокойства первого вопроса: Кто создал Бога?»

В качестве заключительного примечания и заключения, в его произведении, используется стих из суры «Ар-Рахман». Это припев суры, повторенный 31 раз 19. Следует упомянуть, что сура «Ар-Рахман» содержит очень поэтичные и в то же время конкретные описание чудес Земли, ужасов Ада и удовольствий Рая.

Арабский:

بَانَ فَبَايَ آلَاءِ رَبِّكَ مَا تَكْذُ / وَغَائِبَانَ أَنَا وَأَنْتَ، وَحَاضِرَانَ أَنَا وَأَنْتَ، وَغَائِبَانَ / فَبَايَ آلَاءِ رَبِّكَ مَا تَكْذُ¹

Английский:

«Then which of the blessings of your Lord will you both deny / absent as we are, you and me, and present as we are, you and me, and absent / then which of the blessings of your Lord will you both deny»².

Русский:

«Тогда какое из благословений вашего Господа вы оба отрицаете/ отсутствуете, как мы, вы и я, и присутствуете, как мы, вы и я, и отсутствует/ тогда какое из благословений вашего Господа вы оба отрицаете».

Дарвиш также использует сакральные мотивы для выражения боли утраты и стремления к возвращению. В его произведениях родина – земля становится священным пространством, которое необходимо защищать и сохранять. Это отражает не только личные переживания автора, но и коллективные страдания палестинского народа, который борется за свою идентичность в условиях оккупации.

¹يوميات الحزن العادي محمود درويش، الطبعة الخامسة : كانون لثاني لينابر 2009 ص.18 (in Arabic)

²Mahmoud Darwish. In the Presence of Absence. Translated from the Arabic by Sinan Antoon, 2011. P. 13.

Диалог между сакральным и профанным

В произведениях Дарвиша сакральное и профанное не противопоставляются, а находятся в постоянном диалоге. Поэт показывает, как повседневные реалии могут обретать священный смысл, а священные ценности могут быть подвергнуты испытаниям в условиях современности. Этот диалог помогает читателю осознать сложность палестинской идентичности и многослойность человеческого опыта.

Например, в некоторых произведениях Дарвиш описывает простые радости жизни – любовь, дружбу, семью – которые становятся источником силы и вдохновения для людей в трудные времена. Эти моменты профанного счастья обрамляют более глубокие размышления о судьбе нации и её будущем.

Например, рассказ «القمر لم يسقط في البئر», («Луна не упала в колодец»), написан в форме диалога между отцом и сыном. Отец, находясь в изгнании, страдает по утраченной родной земле, родине. Он собирает камушки и ассоциирует их с кусочками своего сердца. В качестве примера приведем отрывок из рассказа:

Арабский:

ماذا تفعل يا أبي؟
أبحث عن قلبي الذي وقع في تلك الليلة
وهل تجده هنا؟-

أين أجده إذن! أنحني على الأرض وألنقطه حبات حبات كما تجمع الفلاحات، في تشرين حبات لزيتون
وماذا تفعل أيضا يا أبي؟
أعثر على الحصى الذي يشبه قلبي وأحوله بأصابعي الملتهبة إلى كلمات تجعلني في حوار مع البلد البعيد.
نصير لغة قابلة للتجسيد.¹

Русский (художественный перевод):

– Что ты делаешь, папа?

– Я ищу свое сердце, которое упало той ночью.

– И ты находишь его здесь?

– Где же мне его найти! Я стою на коленях на земле и собираю его камушек за камушком, как женщины собирают оливки в конце октября.

– А что еще ты делаешь, отец?

– Я нахожу камешки, похожие на мое сердце, и превращаю их своими горящими пальцами в кусочки моего сердца, которые напоминают мне о моей далекой родине.

Творчество Махмуда Дарвиша является ярким примером того, как сакральное и профанное могут сосуществовать и взаимодействовать в условиях модернизирующегося общества. Его произведения глубоко проникают в душу читателя, заставляя

¹ in Arabic) يوميات الحزن العادي محمود درويش، الطبعة الخامسة : كانون لثاني ليناير 2009 ص.117

задуматься о важнейших вопросах человеческого существования: о связи с родной землей, о борьбе за справедливость и о необходимости сохранять свою идентичность в быстро меняющемся мире. В этом контексте произведения Дарвиша остаются актуальными не только для палестинцев, но и для всех, кто ищет ответы на вопросы о смысле жизни и месте человека в современном обществе.

Список литературы

1. Галиуллин К.Р., Каримуллина Р.Н., Мингазова Л.С. «Моабитские тетради» Мусы Джаалия: словарь. Казань: Казан.гос. ун-т, 2006. 224 с.
2. Горбачевич К.С. Словарь сравнений и сравнительных оборотов в русском языке. М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. 285 с.
3. Егорова О.А. Компаративный анализ художественной специфики сказок о животных (на материале британских и русских сказок). Филологические науки. Вопросы теории и практики, 2020. Т. 13, № 7, С. 85-89.
4. Иванова А.С. Эсхатологическое содержание образов Калки и Будды Майтреи: компаративный анализ. Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение, 2017. вып. 72, С. 89-102.
5. Любани Хусейн Али. Мажмаа ль-амсаль аль-филастынийя. Бейрут: Мактаба любнан наширун, 1999. 938 с.
6. Малькова В.В. Реализация тематического поля «Внешность человека» в устойчивых сравнениях русского и немецкого языков // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. 2013. № 4. С. 39-43
7. Цявень Сунь. Развитие русского сравнительного литературоведения: идеи А. Н. Веселовского и В. М. Жирмунского / Цявень Сунь // Неофилология: сб. науч. тр. Т. 5. Вып. 18. Тамбов, 2019. С. 162-169.
8. Альхадж М. Мавдуу: таабирани ль-ватан (араб.) URL: http://mawdoo3.com/ربيعت+نع+نطولاq?تجب_عوضوم:صاخ дата обращения: 12.01.2023).
9. Velilaeva L. R. Comparative analysis of the USA and Scotland's artistic images in the poetic texts of the Scottish poets-emigrants in the USA in the XIXth century. Russian Journal of Social Sciences and Humanities, 2021.vol. 15, no. 4, pp. 76-78
10. Дарвиш. А'арас (араб.). Рамалла, Филастын: Муассаса Махмуд Дарвиш, Аль-Ахлийа ли-н-нашр ва т-тавзия, Дар-ан-нашир, 2014. 98 с.
11. 122. الطبعة الخامسة : كانون لثاني لينايير 2009ص ,يوميات الحزن العادي محمود درويش.
12. Muhawi I. Journal of an ordinary grief. translated [from the Arabic] by Ibrahim Muhawi. – 1st ed. 2010, 157 p.
13. Mahmoud Darwish. In the Presence of Absence. Translated from the Arabic by Sinan Antoon, 2011. 124 p.

ТЕМЫ МАГИСТЕРСКИХ ДИССЕРТАЦИЙ В БОЛГАРСКОЙ ИСЛАМСКОЙ АКАДЕМИИ

Айдарова Светлана Ханиповна

*кандидат педагогических наук, доцент,
заведующая кафедрой теологии
Болгарской исламской академии,
Болгар, Россия*

Аннотация. В статье дается информация о выпускной квалификационной работе (магистерской диссертации) как обязательной формы государственной итоговой аттестации, порядке утверждения тем, выполнении и защите магистерских диссертаций. Предлагаются тематика и названия защищенных магистерских диссертаций выпускников Академии с 2022 года.

Ключевые слова: Болгарская исламская академия, магистерские диссертации, тематика магистерских диссертаций.

Abstract. The article provides information on the final qualifying work (master's thesis) as a mandatory form of state final certification, the procedure for approving of topics, completing and defending master's theses. The topics and titles of defended master's theses of Academy graduates since 2022 are proposed.

Keywords: Bulgarian Islamic Academy, master's thesis, topics of master's thesis.

В соответствии с федеральным образовательным стандартом высшего образования (ФГОС ВО) по направлению подготовки, выпускная квалификационная работа является обязательной формой государственной итоговой аттестации обучающихся и выполняется в виде магистерской диссертации¹.

Перечень тем магистерской диссертации и список научных руководителей утверждаются на заседании Ученого совета Болгарской исламской академии в течение трёх месяцев со дня зачисления в Академию².

¹Приказ Министерства науки и высшего образования РФ от 25 августа 2020 г. N1108 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования – магистратура по направлению подготовки 48.04.01 Теология» Приложение. URL: <https://base.garant.ru/74636584/53f89421bbdaf741eb2d1ecc4ddb4c33> (дата обращения: 03.03.2025).

²Положение о выпускной квалификационной работе (магистерской диссертации) по федеральной государственной образовательной программе высшего образования – программе магистратуры по направлению подготовки 48.04.01 «Теология» в Мусульманской религиозной организации духовной образовательной организации высшего образования «Болгарская исламская академия» (утв. решением Ученого совета от 23.06.2020, протокол №13), Болгар, 2020. 47 с. URL: <https://>

На основании решения Ученого Совета Академии издается приказ об утверждении тем магистерских диссертаций, закреплении научных руководителей магистерских диссертаций, при необходимости – консультантов¹.

По письменному заявлению обучающегося на имя руководства Академия может в установленном порядке предоставить обучающемуся возможность подготовки и защиты магистерской диссертации по теме, предложенной самим обучающимся, в случае обоснованности и целесообразности ее разработки в рамках приоритетных научных направлений Академии.

Магистерские диссертации выполняются магистрантами самостоятельно, начиная с первого года обучения в течение всего периода обучения, в том числе в период прохождения практики. Написание и защита магистерской диссертации производится в сроки, установленные учебным планом соответствующего профиля подготовки (уровень магистратуры).

Магистерская диссертация – это самостоятельное и логически завершенное исследование, являющееся итогом научно-исследовательской работы магистранта и демонстрирующее уровень овладения выпускником необходимыми теоретическими знаниями, практическими умениями и навыками, позволяющими ему самостоятельно решать профессиональные задачи того вида (видов) деятельности, к которым готовится выпускник, осваивающий программу магистратуры².

Тематика ВКР соответствует требованиям образовательного стандарта по направлению 48.04.01 Теология, а также отражает профессиональные научно-практические интересы выпускников. В целом тематика ВКР достаточно актуальна, многоаспектна и отражает деятельностный компонент подготовки будущего служителя и религиозного персонала.

На сегодняшний день в Болгарской исламской академии состоялось три выпуска начиная с 2022 года.

Тематика магистерских диссертаций 1-го (2022 г.) выпуска была такова: 2 работы посвящены сопоставительному правовому исследованию (шариат и российское законодательство) на примере актуальных проблем современности (права и обязанности супругов, поддержка сирот), 2 работы посвящены деятельности мусульманских религиозных и государственных учреждений, 2 работы посвящены социализации мусульман в светском обществе, 1 работа посвящена

¹Там же.

²Там же. С.5.

развитию исламской теологии, 1 работа посвящена психологическому восприятию атрибутов ислама, в частности хиджаба, 1 работа посвящена вопросу фетвотворства в России. Предлагаем полные названия магистерских диссертаций: «Права и обязанности супругов в исламе и российском законодательстве: общее и особенное»; «Социализация выпускников религиозных вузов в Российском социокультурном пространстве»; «Социализация мусульман в рамках светского государства (на примере РФ)»; «Координация деятельности мусульманских религиозных организаций и государственных учреждений при профилактике молодёжной аутоагрессии»; «Восприятие женщины в хиджабе в светском обществе Российской Федерации»; «Парадигма Пророка для решения межэтнических и межрелигиозных вопросов в деятельности имама в РТ»; «Сакральные тексты ислама об отношении к иным религиозным системам и культурам»; «Социальная поддержка сирот в исламском праве и в законодательстве Российской Федерации»; «Становление и развитие исламской теологии на территории России до начала XX века»; «Фетвотворчество в современной России в контексте государственно-конфессиональных отношений».

Тематика магистерских диссертаций 2-го (2023 года) выпуска была разнообразна: 1 работа посвящена социальному служению мусульман в современной России на примере ДУМ РТ, 1 работа – этическим аспектам профессиональной деятельности мусульманского религиозного деятеля (имама) в России, 1 работа – изучению межрелигиозного диалога в традициях мусульман современной России, 1 работа посвящена взаимосвязи государства и мусульман Среднего Поволжья в 1905-1917 гг., 1 работа – выявлению роли местных религиозных организаций мусульман в социальной адаптации мигрантов из среднеазиатских республик в Московском регионе (на примере Московской области), 1 работа – изучению деятельности мусульманских религиозных организаций в контексте ответа на современные вызовы (опыт ММРО Бугульминского муниципального района Республики Татарстан), 1 работа – выявлению роли духовного управления мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края в обеспечении социальной безопасности региона, 1 работа – выявлению роли нравственных принципов ислама в укреплении общественной морали в России. Полные названия магистерских диссертаций следующие: «Социальное служение мусульман в современной России на примере ДУМ РТ»; «Этические аспекты профессиональной деятельности мусульманского религиозного деятеля (имама) в России»; «Межрелигиозный диалог в традициях мусульман в современной России»; «Взаимоотношения российского государства и мусульман Среднего Поволжья в 1905-

1917 гг.»; «Роль местных религиозных организаций мусульман в социальной адаптации мигрантов из среднеазиатских республик в Московском регионе»; «Деятельность мусульманских религиозных организаций Бугульминского муниципального района РТ и вызовы современного российского общества»; «Роль духовного управления мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края в обеспечении социальной безопасности региона»; «Роль нравственных принципов ислама в укреплении общественной морали в России».

Тематика диссертаций 3-го (2024 года) выпуска разнообразна: «Идея свободы в интерпретации исламской и западной культуры»; «Отражение основ когнитивного межрелигиозного диалога в мусульманской богословской мысли»; «Благотворительная деятельность в современном Татарстане»; «Влияние цифровизации на исламское просвещение и образование»; «Современная биоэтика сквозь призму исламской теологии»; «Роль ДУМ СО в решении социальных проблем в сфере семьи и молодежи»; «Формирование мусульманского образования в Узбекистане с 1990-х гг.»; «Развитие исламских финансов и экономики в Татарстане в 1990-2020-е годы»; «Перспективы развития исламского банкинга в России».

Перечень ВКР магистрантов будущих выпускников нынешнего 2025 года также разнообразен. Это такие темы, как «Социальное служение как фактор развития исламо-христианских отношений»; «Влияние цифровых технологий на религиозную культуру»; «Институт партнёрского финансирования в исламе: религиозно-правовые основы и опыт реализации»; «Теологические воззрения Мурада Рамзи»; «Антология исламского права «Феномен теодицеи в философии и теологии: проблема зла и страдания»; «Регулирование брачно-семейных отношений мусульман духовными управлениями в Российской Федерации»; «Взаимодействие религиозных и государственных структур в развитии исламского теологического образования в РФ»; «Способы социализации и интеграции инокультурных мигрантов в мусульманское сообщество России»; «Общественные и социальные проблемы татарского мусульманского сообщества в начале XX века: на материалах журнала «Ад-дин валь-адап» (1906-1917 гг.) «Религия и этика».

Как видно, тематика магистерских диссертаций теологов Болгарской исламской академии многоаспектна и разнообразна. Это вопросы межрелигиозного диалога, вклад татарских мусульманских богословов и просветителей, проблемы в области исламских финансов, банкинга, деятельность Духовных управлений мусульман, развитие теологического образования, связь философии и теологии, общественные и социальные проблемы татарского мусульманского сообщества, цифровизация и ислам, государственно-

конфессиональные отношения, мигранты-мусульмане, система исламского образования, исламское право и др.

Защита ВКР в Академии проходит на русском языке, в смешанном режиме, деловой обстановке, на высоком организационном и научном уровнях. Результаты работ представляются с использованием информационно-коммуникационных технологий и электронных презентаций. Все выпускники проявляют высокую степень владения профессиональными качествами в области презентации результатов деятельности и использования коммуникаций. По итогам защит магистерских диссертаций государственная аттестационная комиссия отметила высокий научный уровень практически всех ВКР и в целом положительно оценила качество подготовки выпускников к профессиональной деятельности. Практически у всех выпускников были сформированы актуальность исследования, цель и задачи исследования, объект исследования, предмет, источниковая база исследования, степень изученности темы и проблемы, научная новизна работы, теоретическая основа исследования, практическая значимость, методология исследования, структура работы.

По результатам защиты выпускникам аттестационная комиссия рекомендовала продолжить свои исследования и опубликовать результаты проведенных исследований в журналах РИНЦ и ВАК.

Список литературы

1. Положение о выпускной квалификационной работе (магистерской диссертации) по федеральной государственной образовательной программе высшего образования – программе магистратуры по направлению подготовки 48.04.01 «Теология» в Мусульманской религиозной организации духовной образовательной организации высшего образования «Болгарская исламская академия» (утв. решением Ученого совета от 23.06.2020, протокол №13), Болгар, 2020. 47 с. URL: https://bolgar.academy/sveden/files/polozhenie_o_vipusknoi_rabote_teologii.pdf. (дата обращения: 03.03.2025).

2. Приказ Министерства науки и высшего образования РФ от 25 августа 2020 г. N1108 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования – магистратура по направлению подготовки 48.04.01 Теология» Приложение. URL: <https://base.garant.ru/74636584/53f89421bbdaf741eb2d1ecc4ddb4c33> (дата обращения: 03.03.2025).

3. Приказ Министерства образования и науки РФ от 29 июня 2015 г. №636 «Об утверждении Порядка проведения государственной итоговой аттестации по образовательным программам высшего образования – программам бакалавриата, программам специалитета и программам магистратуры» (с

МУСУЛЬМАНСКОЕ И ХРИСТИАНСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ОНЛАЙН ФОРМАТЕ

Гибадуллина Миляуша Рустамовна

*научный сотрудник Центра исламоведческих исследований
Академии наук Республики Татарстан,
старший преподаватель кафедры религиоведения
Казанского (Приволжского) федерального университета,
Казань, Россия*

Аннотация. Сегодняшний рынок религиозного образования в России достаточно разнообразен. Всевозможные форматы онлайн религиозного образования можно разделить на две большие группы: под патронажем централизованных религиозных объединений (например, духовных управлений или Русской православной церкви) и под авторством частных лиц или анонимного авторства. Проведенный анализ демонстрирует, что образовательный контент из второй группы пользуется большим спросом и интересом со стороны потребителей. Также всё большую популярность получает семейное образование среди верующих. Процессы цифровизации в системе религиозного образования неизбежны, и имеют как позитивные, так и отрицательные. Для уменьшения негативных последствий необходимо активное включение в данные процессы официальных религиозных организаций и государства.

Ключевые слова: религиозное образование, медресе, семинария, семейное образование, онлайн образование

Abstract. The current market for religious education in Russia is quite diverse. All possible formats of online religious education can be divided into two large groups: under the patronage of centralized religious associations (for example, spiritual administrations or the Russian Orthodox Church) and under the authorship of individuals or anonymous authorship. The analysis shows that educational content from the second group is in great demand and interest from consumers. Family education is also becoming increasingly popular among believers. Digitalization processes in the religious education system are inevitable, and have both positive and negative consequences. To reduce the negative consequences, it is necessary to actively involve official religious organizations and the state in these processes.

Keywords: religious education, madrasah, seminary, family education, online education

Развитие технологий сказывается и на рынке образовательных услуг – онлайн формат образования сильно удешевляет обучение и позволяет менять режим и формат. Эти преимущества активно

используются в рамках религиозного образования, для того чтобы привлекать больше учащихся и расширять свое влияние. Существующие предложения на рынке религиозного образования можно разделить на две группы – форматы, под патронажем централизованных религиозных организаций (духовных управлений, церковных структур и др.). Вторую группу составляют форматы, авторами которых являются частные лица или материалы без авторства.

В первую группу включаются следующие образовательные проекты: 1. разнообразные образовательные проекты (например, онлайн-медресе, реализуемое в рамках деятельности Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), «Школа Православия София» – проект, реализуемый Комиссией по катехизации и поддержке внутренней миссии при Епархиальном совете г. Москвы, просветительский проект от команды портала «Богослов.Ру» «Академия веры» и т.д.); 2. различные образовательные программы с использованием дистанционных образовательных технологий, реализуемые исламскими и православными учебными заведениями (например, такой формат образования реализуется в Екатеринбургской духовной семинарии, Смоленской Духовной Семинарии, в Российском исламском институте (г. Казань) и т.д.; 3. просветительские материалы, представленные официальными религиозными учреждениями на различных цифровых платформах (представлены в социальных сетях ДУМ РТ, муфтият Республики Дагестан, Центральное духовное управление мусульман России, Московский Патриархат Русской православной церкви и т.д.).

Вторая группа религиозных образовательных продуктов находятся в свободном доступе в сети интернет, за авторством частных лиц, не имеющих отношения к официальным религиозным организациям; проповеди, лекции, беседы лиц, которые также не представляют официальное духовенство, например, ведущих религиозные блоги и т.д. Основной контент религиозного онлайн образования из второй группы представлен многочисленными марафонами, курсами, блогами т.д., в формате коучинга или наставничества. Именно в этой сфере можно найти лидеров мнений, который имеют многомиллионную аудиторию, чьи высказывания имеют шанс получить широкое распространение.

Отметим многочисленные онлайн медресе, дающие исламские знания: онлайн-школа «Медина», онлайн-медресе «Аль Маариф», портал HUTBA.org, на сайте которой нет никаких данных об авторах и преподавателях курсов, исламская онлайн-школа «ИСНАД» и т.д.

Также онлайн образование предлагают протестантские объединения: баптистская школа Lucent University; школы

евангельских христиан (TVSEMINARY – международная школа теологии, Евроазиатская богословская семинария ETSM.ONLINE). Адвентисты для школьников предлагают не только школу традиционного формата, но и дистанционное образование в школе «Исток» с возможностью получить российский аттестат государственного образца.

Если сравнивать по уровню популярности, то материалы арабских богословов и шейхов в переводе на русский язык популярнее, чем материалы, представленные отечественными официальными духовными лицами. Например, канал с русским дубляжем лекций Исмаила ибн Мусы Менка, известного как муфтий Менк. На канале более 600 тыс. подписчиков, а популярные видео набирают по 1,5 млн. просмотров. Канал Миссия Dawah, который позиционирует себя как не аффилированный ни с какими организациями или партиями, имеет 1,18 млн. подписчиков. Контент является переводным с арабского или английского языков. Обращает на себя внимание канал HudaRus (1,22 млн. подписчика), который также не указывает официальную аффилиацию. Самыми популярными материалами являются переводы мультфильма Нусса (Индонезия), которые набирают по 15 млн. просмотров.

Исследователи отмечают, что многочисленные переводы выступлений иностранных богословов – один из основных видов контента в русскоязычном мусульманском сегменте Ютуба¹. В целом академическое сообщество активно изучает «религиозный блогинг» как новое направление активности верующих разных конфессий². Исследования демонстрируют, что верующие люди с различной степенью включенности в обрядовую сторону религии, а также небольшая часть атеистов выражают интерес к тем деятелям религиозных структур, которые активны в интернет-пространстве и известны публичными проповедями, онлайн лекциями, книгами, регулярными постами в социальных сетях³.

Таким образом, сегодня в отечественном интернет пространстве широко представлены различные форматы религиозного

¹Рагозина С.А. Благодетель, авторитет и «народный иджитхад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(1). С. 76–100

²Островская Е.А. Альтернативный медиадискурс об РПЦ: православные Telegram-каналы // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022. № 2. С. 454-476; Чеснова Е.Н. Религия онлайн: новые практики и феномены// Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2023. № 4 (48). С. 68-81

³Гузельбаева Г.Я. Цифровизация религиозной сферы, доверие духовным лидерам и отношение к религиозным организациям на фоне постпандемии: взгляд молодежи // Историческая этнология. 2024. Т. 9. № 4. С. 620-637.

образования. Для желающих получить специальное образование или улучшить свои знания в рамках профессиональной деятельности реализуются различные программы под патронажем централизованных религиозных организаций. Такие форматы, как правило, предполагают наличие аккредитации, а документы об успешном завершении учебной программы признаются официальными религиозными организациями. Широко представлены различные форматы для простых верующих и интересующихся религиозными знаниями. Учебные формы нацелены на широкий круг слушателей, имеют гибкие расписания, слабый контроль над усвоением знаний. В этой области отсутствует контроль над содержанием информации, как со стороны официальных религиозных организаций, так и государства.

Список литературы

1. *Гузельбаева Г.Я.* Цифровизация религиозной сферы, доверие духовным лидерам и отношение к религиозным организациям на фоне постпандемии: взгляд молодежи // Историческая этнология. 2024. Т. 9. № 4. С. 620-637.
2. *Островская Е.А.* Альтернативный медиадискурс об РПЦ: православные Telegram-каналы // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2022. № 2. С. 454-476.
3. *Рагозина С.А.* Благочестие, авторитет и «народный иджитihad» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(1). С. 76–100.
4. *Чеснова Е.Н.* Религия онлайн: новые практики и феномены // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2023. № 4 (48). С. 68-81.

РОЛЬ ИСЛАМА В АДАПТАЦИИ И СОХРАНЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ АРАБОВ ТАТАРСТАНА

Клячина Татьяна Владимировна

*младший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований
Академии наук Республики Татарстан,
Казань, Россия*

Аннотация. Существуют различные способы адаптации мигрантов в инокультурной среде. Автор статьи, исследуя арабов, проживающих в Республике Татарстан, акцентирует внимание на значимости религии в этом процессе. В Татарстане, где живет немалое количество мусульман, созданы комфортные условия для соблюдения ислама, что позволяет арабам мусульманского вероисповедания не только следовать своим предписаниям, но и находить единомышленников среди местного населения. Кроме того, религия

выполняет роль объединяющего фактора, способствуя сохранению культурной идентичности в условиях иноэтничной среды.

Ключевые слова. Адаптация, религия, Республика Татарстан, арабы, культурная идентичность.

Abstract. There are various ways for migrants to adapt to a foreign cultural environment. The author of the article, studying Arabs living in the Republic of Tatarstan, focuses on the importance of religion in this process. In Tatarstan, where a considerable number of Muslims live, comfortable conditions have been created for observing Islam, which allows Arabs of the Muslim faith not only to follow their prescriptions, but also to find like-minded people among the local population. In addition, religion plays the role of a unifying factor, helping to preserve cultural identity in a foreign ethnic environment.

Keywords: adaptation, religion, Republic of Tatarstan, Arabs, cultural identity.

Религия играет важную роль в жизни многих народов, и арабы не являются исключением. Большая часть арабов – приверженцы ислама, который формирует не только их моральные ориентиры, но и влияет на социальные, культурные, экономические аспекты их жизни. Арабы начали приезжать в Республику Татарстан в 1980-е гг. В то время их было немного, и они представляли лишь несколько арабских стран. В настоящее время количество арабов растет, а география стран их исхода становится все более разнообразной. Основным мотивом приезда является получение образования. Выбор Татарстана, как места для обучения, объясняется несколькими факторами, среди которых особое значение имеет восприятие этого региона многими арабами, как «мусульманской республики», в которой проживает значительное число мусульман.

В 2023-2024-х гг. нами было проведено эмпирическое исследование, которое включало анкетирование и интервью среди арабов, проживающих в Республике Татарстан. Вопросы охватывали различные аспекты жизни арабов в инокультурном обществе, в том числе затрагивали вопросы адаптации (социальная адаптация – «процесс и результат включения личности и группы в социальную среду через решение проблем взаимодействия с другими людьми, группами и обществом, ведущих как к развитию личности и группы, так и к изменениям самой среды»)¹. Приехав в нашу страну, арабы сталкиваются с рядом проблем, вызванных языковыми, культурными, природно-климатическими различиями. Исследователи выделяют различные способы адаптации, акцентируя внимание на том, что взаимодействие с местными жителями, участие в культурных мероприятиях способствуют более быстрой адаптации иностранцев. Особое значение отводится общественным

¹Лунева О.В. Адаптация социальная // Знание. Понимание. Умение. 2018. №3. С. 240.

организациям¹. В рамках настоящей статьи мы сосредоточимся на том, как религия помогает адаптироваться арабам в инокультурной среде, при этом полученные выводы могут быть релевантны по отношению не только к арабскому сообществу, но и иностранным гражданам в целом.

Обратимся к основным терминам. Религия является одной из важных сфер, составляющих основу человеческого существования, проявляющаяся не только в устремлении человека к трансцендентному, но и в явных социальных выражениях, формируя мировоззрение, ценности, моральные ориентиры человека². Имеется множество подходов к определению религии, ее исследуют с позиции теологии, философии, социологии, психологии и других наук. Исследователи религии используют большой спектр методов для её анализа: дескриптивный, генетический, сравнительно-исторический, структурно-функциональный, феноменологический, герменевтический, диалектический и другие³. В настоящей статье мы не будем подробно рассматривать концептуальные подходы к определению религии, отметим лишь, что при обращении к словарям (философским, социологическим) можно отметить несколько ключевых элементов, характеризующих ее: религия – особое мировоззрение, основанное на признании существования трансцендентных сил, оказывающих влияние на мир и жизнь людей; это набор норм и правил поведения, переданных людям Богом (богами); специфические обряды поклонения и почитания высших сил⁴. Среди известных функций религии можно выделить интегративную, терапевтическую, регулятивную, коммуникационную, мировоззренческую, компенсаторную и другие.

¹Клячина Т.В. Пути адаптации и интеграции студентов-арабов в российское общество // Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе (к 220-летию Казанского университета). 2024. №1. С. 248-250.

²Багаева К.А., Цырендоржиева Д.Ш. Социальные функции религии и специфика их реализации в условиях современности // Вестник БГУ. 2023. №1. С. 18.

³Яблоков И.Н. Понятие и функции религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. №1. С. 204.

⁴Энциклопедия философии. Раздел «Религия». URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1036 (дата обращения 01.03.2025); Энциклопедия социологии. Раздел «Религия». URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/3451/%D0%A0%D0%95%D0%9B%D0%98%D0%93%D0%98%D0%AF> (дата обращения: 01.03.2025); Большая советская энциклопедия в 30-ти. 3-е изд. М.: Совет.энцикл., 1969 -1989. Раздел «Религия». URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/096/390.htm> (дата обращения: 01.03.2025)

В данной статье мы сосредоточим внимание на адаптивной функции религии, которая играет важную роль в процессах адаптации арабов.

В отличие от многих других российских регионов в Татарстане имеется много мечетей, халяльных кафе, молитвенных комнат, а также большое количество товаров и услуг, приемлемых для мусульман. Результаты проведенных интервью и опроса демонстрируют, что такие комфортные условия позволяют арабам без труда соблюдать религиозные предписания, что способствует более быстрой адаптации в новом культурном контексте. Религия также помогает им находить единомышленников среди местных жителей и найти общие точки соприкосновения. Стоит отметить, что часть арабов активно участвует в религиозных мероприятиях, организуемых Духовным управлением мусульман Республики Татарстан. Такие проекты как «Чистая мечеть»¹ и «Республиканский ифтар»² привлекают внимание арабов, которые отмечают, что участие в этих событиях не только является выражением поклонения Аллаху, но и представляет собой прекрасную возможность для общения с местным населением. Исследование показывает, что иностранцы, которые больше взаимодействуют с местными жителями, адаптируются к новой инокультурной среде быстрее и легче.

В условиях миграции иностранцы стараются не только адаптироваться к новой культуре, но и сохранить связь со своей этнической (культурной) идентичностью. Этого можно достичь в значительной степени благодаря общественным организациям. Например, региональная общественная организация «Союз арабских студентов Республики Татарстан» организует культурные, спортивные и духовные мероприятия, направленные на объединение арабов из разных стран³. «Союз» также организует религиозные мероприятия, среди которых особое место занимает ифтар (ифтар – вечерний прием пищи, который совершают мусульмане во время священного месяца Рамадан). Ифтар объединяет арабов разных полов, возрастов, социального статуса. Особое место занимают

¹География акции «Чистая мечеть» расширяется, ДУМ РТ приглашает волонтеров. URL: <https://islam-today.ru/novosti/2020/06/29/geografia-akcii-cistaa-mecet-rassiraetsa/> (дата обращения: 01.03.2025)

²ДУМ РТ объявляет набор волонтеров на 12-й Республиканский ифтар. URL: https://dumrt.ru/ru/news/news_30323.html (дата обращения: 01.03.2025)

³Портал ассамблеи и дома дружбы народов Татарстана. Раздел РОО «Союз арабских студентов Республики Татарстан». URL: <https://arab.addnt.ru/about/> (дата обращения: 01.03.2025)

семейные ифтары¹. Ифтар является не только религиозной традицией, но и средством сплочения в инокультурной среде в условиях нехватки общения с соотечественниками.

На наш взгляд, Рамадан является не только религиозным праздником, но культурной составляющей арабов. Респонденты отмечают, что с раннего возраста следовали примеру своих родителей, стараясь держать пост. В этот священный месяц арабы не только углубляют свою связь с Аллахом, но и укрепляют отношения с близкими. Они регулярно посещают родственников, друзей и соседей, организуя ифтары для широкого круга лиц. В России многие арабы продолжают придерживаться этих традиций, часто готовя традиционные блюда и устраивая праздники с соотечественниками.

Таким образом, религия является одним из ключевых факторов, способствующих адаптации иностранцев, в частности арабов, в новом для них социальном контексте. Она создает общую культурную среду и помогает сохранять этническую идентичность в условиях изменения окружения.

Список литературы:

1. Активисты союза арабских студентов провели семейный ифтар. URL: <https://arab.addnt.ru/aktivisty-soyuza-arabskikh-studentov-p/> (дата обращения: 01.03.2025)
2. Багаева К.А., Цырендоржиева Д.Ш. Социальные функции религии и специфика их реализации в условиях современности // Вестник БГУ. 2023. №1. С. 18-30.
3. Большая советская энциклопедия в 30-ти. 3-е изд. М.: Совет. энцикл., 1969 – 1989. Раздел «Религия». URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/008/096/390.htm> (дата обращения: 01.03.2025)
4. География акции «Чистая мечеть» расширяется, ДУМ РТ приглашает волонтеров. URL: <https://islam-today.ru/novosti/2020/06/29/geografia-akcii-cistaa-mecet-rassiraetsa/> (дата обращения: 01.03.2025)
5. ДУМ РТ объявляет набор волонтеров на 12-й Республиканский ифтар. URL: https://dumrt.ru/ru/news/news_30323.html (дата обращения: 01.03.2025)
6. Клячина Т.В. Пути адаптации и интеграции студентов-арабов в российское общество // Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе (к 220-летию Казанского университета)». 2024. №1. С. 244-251.
7. Лунева О.В. Адаптация социальная // Знание. Понимание. Умение. 2018. №3. С. 240-247.

¹Активисты союза арабских студентов провели семейный ифтар. URL: <https://arab.addnt.ru/aktivisty-soyuza-arabskikh-studentov-p/> (дата обращения: 01.03.2025)

8. Портал ассамблеи и дома дружбы народов Татарстана. Раздел РОО «Союз арабских студентов Республики Татарстан». URL: <https://arab.addnt.ru/about/> (дата обращения: 01.03.2025)

8. Энциклопедия социологии. Раздел «Религия». URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/3451/%D0%A0%D0%95%D0%9B%D0%98%D0%93%D0%98%D0%AF> (дата обращения: 01.03.2025)

9. Энциклопедия философии. Раздел «Религия». URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1036 (дата обращения 01.03.2025)

10. Яблоков И.Н. Понятие и функции религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. №1. С. 204-211.

МУСА ДЖАРУЛЛАХ БИГИЕВ И КОРАН

Гимадеев Ильшат Фердинантович

*старший преподаватель кафедры религиоведения
Казанского (Приволжского) федерального университета,
Казань, Россия*

Аннотация. Статья посвящена кораническому наследию Мусы Бигиева, его вкладу в изучение истории, структуры и перевода Коран. Рассматриваются его труды, посвященные сохранению текста, полемика вокруг переводов и попытки создать собственный тафсир. Уделяется внимание его роли в исламском модернизме и реформе мусульманского образования.

Ключевые слова: Муса Бигиев, Коран, тафсир, модернизм, ислам, джадидизм.

Abstract. This article examines Musa Bigiev's Qur'anic heritage, focusing on his research into the history, structure, and translation of the Qur'an. It highlights his efforts to safeguard the sacred text, his active participation in debates on translation, and his attempt to produce a personal tafsir. The study further emphasizes Bigiev's pivotal role in Islamic modernism and his influence on the reform of Muslim educational practices.

Keywords: Musa Bigiev, Qur'an, tafsir, modernism, Islam, jadidism.

Коран, проблемы его истории, структуры, перевода занимают значительное место в научном наследии выдающегося татарского богослова Мусы Бигиева.

Первой опубликованной книгой Бигиева стало его сочинение «История Корана и его сводов»¹ (Тарих ал-Куранва ал-масахиф. Казань, 1905). Отрывки книги также были напечатаны в каирском

¹Джаруллах М. Тарихаль-Куранва ал-масахиф. Санкт-Петербург, 1905. 38 с. (перевод на русский язык: Бигиев М. История Корана и его сводов. М.: ИД «Медина», 2016. 88 с.)

журнале «ал-Манар»¹, издаваемом египетским реформатором Мухаммадом Рашидом Ридой.

С одной стороны, это труд, основанный на классических исламских источниках. Бигиев отмечает, что он посвящен истории Корана, его неподражаемости, роли сподвижников пророка в сохранении Священной книги. Однако автор не ограничивается только этими темами. Первую книгу Мусы Бигиева можно рассматривать как декларацию его реформаторского, модернизационного проекта, значительная часть которого будет посвящена реформе образования. Надо отметить, что это характерно для всех сочинений Бигиева. Чему бы они ни были посвящены, их содержание всегда намного шире заявленных в названии тем. Бигиев затрагивал острые темы и считался возмутителем спокойствия в татарском мусульманском сообществе России (и не только) начала XX века. Например, он широко известен благодаря своей неортодоксальной трактовке милости Аллаха, по которой, в конечном счете, все люди попадут в рай.

Важным вкладом Бигиева в корановедение стала его инициатива по исправлению типографских ошибок в казанском издании Корана. Этому событию посвящена книга «Тасхихрасмхатт Кур'ан»². В первой части книги, написанной известным татарским поэтом и журналистом Сагитом Рамиевым, описывается ход собрания казанских имамов, посвященного этой теме. Вторая часть принадлежит перу самого Бигиева. Это собрание вызвало большой резонанс среди широкой публики.

Перевод Корана был одним из ключевых вопросов в дискуссиях татарских реформаторов начала XX века. С одной стороны, это вопрос о самой возможности адекватно перевести текст – в исламской традиции важнейшей характеристикой Корана является его неподражаемость, как с точки зрения содержания, так и формы. С другой стороны, на протяжении всей истории ислама обсуждался вопрос допустимости перевода Корана на другие языки. Бигиев считал перевод возможным, и даже должным: «Важнейшей основой ислама является арабский текст Корана. Однако, чтобы смыслы Благородного Корана были разъяснены и доведены до каждого мусульманина, перевод, несомненно, обязателен»³. Бигиев активно публиковался в татарской прессе начала XX века, однако только малая часть его статей посвящена рассматриваемой нами теме. Коран он всесторонне изучал в своих научных исследованиях.

¹Джаруллах М. Тарихал-Кур'анва ал-масахиф // ал-Манар. 1907. № 3. С. 187–191; № 4. С. 260–265.

²Тасхихрасмхатт Кур'ан. Казань, 1909. 93 с.

³Бигиев М. Халыкназарынаберничамас'ала. Казань, 1912. С. 88.

Различным аспектам коранических наук посвящены ряд его книг: комментарии к трудам Абу Мухаммада аш-Шатиби (1144-1194) «Акилататраб ал-каса'ид фи асна ал-макасид»¹ и «Назимат аз-зухр»², сочинению Ибн ал-Джазари «Таййибат ан-нашр фи ал-'ашр»³ и др. Всё это можно считать подготовкой к собственному переводу Корана. Особого внимания заслуживают 10 принципов перевода Корана, которые Бигиев приводит в отдельной главе «Проблемы перевода Благородного Корана» книги «Халыкназарынаберничамас'ала»⁴. В частности, он считает, что необходимо основываться на самом Коране, использовать классические тафсиры, лингвистический анализ текста, избегать влияния идей калама и философии и т.д.

Результатом такой серьёзной подготовки стал перевод Корана, который, несомненно, был Бигиевым сделан, но не дошёл до читателя⁵.

Из собственного коранического перевода/комментария Бигиева нам доступно только его сочинение «Фикхал-Кур'ан»⁶, содержащее тафсир первой суры Корана «ал-Фатиха» и пяти первых аятов второй суры Корана «ал-Бакара». Судя по всему, Бигиев намеревался продолжать своё толкование Корана, однако нам неизвестно, осуществил ли он свой замысел.

Для Мусы Бигиева, как и для других мусульманских реформаторов, Коран был не только первоисточником их вероубеждения, но и основой рационального переосмысления религиозных положений, модернизации мусульманского общества начала XX века.

Список литературы

1. Бигиев М. История Корана и его сводов. М.: ИД «Медина», 2016. 88 с.
2. Бигиев М. Некоторые актуальные проблемы нашего общества. М.: ИД «Медина», 2022. 200 с.
3. Бигиев М. Понимание Корана. М.: ИД «Медина», 2024. 144 с.
4. Саетов И. Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана // Ислам в современном мире. 2017. № 13(1). С. 59–70.
5. Аш-Шатиби. Китаб ал-'Акила. Казань, 1908. 72 с.
6. Аш-Шатиби. Назимат аз-зухр. Оренбург, 1910. 112 с.

¹Аш-Шатиби. Китаб ал-'Акила. Казань, 1908. 72 с.

²Аш-Шатиби. Назимат аз-зухр. Оренбург, 1910. 112 с.

³Ибн ал-Джазари. Таййибат ан-нашр фи ал-'ашр. Казань, 1912. 308 с.

⁴Бигиев М. Халыкназарынаберничамас'ала. Казань, 1912. (перевод на русский язык:Бигиев М. Некоторые актуальные проблемы нашего общества. М.: ИД «Медина», 2022. 200 с.)

⁵Саетов И. Ни татарский и ни Бигеева: история одного османского перевода Корана // Ислам в современном мире. 2017. № 13(1). С. 59–70.

⁶Джаруллах М. Фикхал-Кур'ан. Петроград, 1915. 32 с. (перевод на русский язык:Бигиев М. Понимание Корана. М.: ИД «Медина», 2024. 144 с.)

7. Бигиев М. Халыкназарынаберничамас'ала. Казань, 1912. С. 88.
8. Джаруллах М. Тарихал-Кур'анва ал-масахиф // ал-Манар. 1907. № 3. С. 187–191; № 4. С. 260–265.
9. Джаруллах М. Тарихаль-Кур'анва ал-масахиф. Санкт-Петербург, 1905. 38 с.
10. Джаруллах М. Фикхал-Кур'ан. Петроград, 1915. 32 с.
11. Ибн ал-Джазари. Таййибат ан-нашр фи ал-'ашр. Казань, 1912. 308 с.
12. Тасхихрасмхатт Кур'ан. Казань, 1909. 93 с.

ФОРМИРОВАНИЕ ИСЛАМСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНДОНЕЗИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Безменов Владислав Владимирович

аспирант кафедры религиоведения

*Казанского (Приволжского) федерального университета,
Казань, Россия*

Аннотация. На сегодняшний день в Индонезии не существует единой модели исламской религиозной идентичности. Основные идентичностные традиции в стране транслируются тремя крупными исламскими организациями: Нахдатул Улама, Мухаммадия и Индонезийским советом улемов. Процесс формирования исламской религиозной идентичности на территории Индонезии можно разделить на несколько этапов. Точкой отсчета в рамках нашего исследования является 1949 год, когда Индонезия становится независимой от голландской колониальной администрации.

Ключевые слова: Нахдатул Улама, Мухаммадия, Индонезийский совет улемов, религиозная идентичность, исламская религиозная идентичность, Нусантара.

Abstract. To date, there is no single model of Islamic religious identity in Indonesia. The main identity traditions in the country are broadcast by three major Islamic organizations: Nahdatul Ulama, Muhammadiyah, and the Indonesian Council of Ulama. The process of forming an Islamic religious identity in Indonesia can be divided into several stages. The starting point for our study is 1949, when Indonesia became independent from the Dutch colonial administration.

Keywords: Nahdatul Ulama, Muhammadiyah, Indonesian ulema council, religious identity, Islamic religious identity, Nusantara.

Рассматривая феномен исламской религиозной идентичности в Индонезии, следует обратиться к деятельности трех крупных исламских организаций: Нахдатул Улама, Мухаммадия и Индонезийский совет улемов. Организации, начиная со второй половины XX века, транслируют свои системы исламской религиозной идентичности. Нахдатул Улама и Мухаммадию можно назвать организациями реакционерами, появившимися в начале XX

столетия¹. Первоначальная концепция идентичности обеих организаций строилась на аккумуляции мусульман Голландской Ост-Индии для противостояния колониальной администрации. Также в идеологическую повестку организаций входила задача по построению независимого исламского государства на территории колонии². Однако в своих идеологических призывах они отличались, что и повлияло на идеологический настрой последователей. Мухаммадия, появившаяся в 1912 году, выступала за очищение исламской традиции голландской Ост-Индии от многочисленных народных и индо-буддийских традиций для создания унитарной идеологической базы для будущего исламского государства³. В своих многочисленных работах нынешний лидер Мухаммадии Хадар Нашир отмечает, что Мухаммадия во время своего появления по риторике не отличалась от модернистских исламских организаций Ближнего Востока и Северной Африки⁴.

Организация Нахдатул Улама, основанная в 1926 году выходцами из Мухаммадии, в своих идеологических призывах к мусульманам Индонезии выступала за сохранение индонезийского адата⁵. Идеологические призывы Нахдатул Улама, в отличие от Мухаммадии, были направлены на сельское население, в то время как Мухаммадия распространяла свое влияние преимущественно среди богословской элиты и интеллигенции. Последнее, на наш взгляд, можно объяснить тем, что основной костяк Мухаммадии составили потомки арабских миссионеров, осевших на Малайском архипелаге еще в Средневековье. До голландской колониальной экспансии эта группа мусульманских проповедников была весьма уважаема среди мусульман. Однако их положение пошатнулось в середине XIX столетия в связи с активной колониальной экспансией. К началу XX века авторитет традиционных богословских элит, на которые делала ставку Мухаммадия, пошатнулся. «Прийяи (priyayi) были потомками традиционной феодальной аристократии,

¹Беленький А.Б. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии. 1917 – 1942. Радикальный межнациональный национализм. М.:Наука, 1978. С. 78 – 87.

²Кирчанов М.В. Исламское государство Индонезия (1949-1962 гг) как параллельная и альтернативная форма развития индонезийской государственности // Исламоведение. 2022. № 4. С.33 – 35.

³Какой ислам победит в Индонезии? URL: <https://islam.kz/ru/news/v-mire/kakoi-islam-pobedit-v-indonezii-14631/#gsc.tab=0> (дата обращения: 08.03.2025).

⁴Nashir Haedar. Muhammadiyah a reform movement. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2015. P. 9 – 15.

⁵Ефимова Л.М. Ислам Нусантара – против радикализма и экстримизма // Minbar. IslamicStudies. 2018. Т.11. №2. С. 272.

социальный статус и социальные границы которой в колониальный период оказались в значительной степени размыты. Прийяи, будучи в значительной степени традиционным сообществом, оказались не в состоянии выдержать конкуренции с голландскими элитами, и к периоду между двумя мировыми войнами значение и влияние прийяи ограничивалось, вероятно, местными сообществами»¹. Смена элит, на наш взгляд, объясняет то, что к началу политической борьбы за независимость Мухаммадия начала уступать Нахдатул Улама.

Систематизация и унификация исламской религиозной идентичности в Индонезии начинается после войны за независимость 1945-1949 гг. После этого этапа организации получили места в правительстве независимого государства и начали оформлять свою идеологическую базу. До начала 1950-х годов все факторы исламской религиозной идентичности, транслируемые организациями, были сведены к фактору борьбы с колониальной администрацией Нидерландов. Отличия заключались лишь в аудитории мусульман, среди которых распространялись эти призывы.

В 1975 году индонезийским правительством был создан Индонезийский совет улемов². В него, помимо представителей Нахдатул Улама и Мухаммадии, вошли богословы из региональных исламских организаций, что обеспечивало представленность всех исламских идеологических направлений в одном месте. С одной стороны, создание Совета обеспечивало диалоговую площадку для исламских богослов и снижению градуса идеологического напряжения. С другой стороны, государство получало полный контроль над исламской мыслью в стране. Это было необходимо военно-бюрократическому режиму президента Сухарто для продвижения политики «нового порядка» среди мусульман Индонезии. Совет во время президента Сухарто контролировался Министерством по делам религии. После падения военного режима в 1998 году Совет отошел от практики прямого вмешательства в государственные дела. Однако контроль Министерства по делам религии сохранился за этой структурой.

В задачи Совета входило подготовка и консультация богословских кадров, а также транслирование идеологической повестки, выгодной государству. Последнее обеспечивалось через издание фетв. Важно отметить, что фетва была обязательна к

¹Кирчанов М.В. Национализм и модернизация в Индонезии в XX веке. Воронеж: Научная книга, 2009. С. 251.

²Ефимова А.М. Ислам и власть в современной Индонезии: поиск баланса в условиях демократии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2018. Т. 2. № 4. С. 71.

исполнению физическим и юридическим лицом, ее запросившим. Подобная практика сохранилась и на сегодняшний день в Индонезии. Любой желающий может запросить фетву Совета, получить консультацию¹.

Переосмысление традиции исламской религиозной идентичности в Индонезии начинается в конце XX столетия после падения режима президента Сухарто. Президент Абдуррахман Вахид (1999-2001) в прошлом бывший лидером исламской организации Нахдатул Улама, в своих работах отмечает, что его организация зародилась в начале XX века на фоне неприязни к голландскому колониальному владычеству в регионе². Эта неприязнь повлияла не только на зарождение систематизированной исламской религиозной идентичности в регионе, но и национальной. В своих работах он отмечает, что у Индонезии есть свой самобытный ислам, базирующийся на локальных традициях. Концепция Абдуррахмана Вахида получила название «Нусантара». Официально она оформилась в 2015 году на съезде богословов Нахдатул Улама. Ислам «Нусантара» призывает помимо суннитскому исламу шафиитского мазхаба уважать локальный адат и иные религиозные течения³.

Исходя из всего вышесказанного, мы видим, что процесс формирования исламской религиозной идентичности в Индонезии разделен на несколько этапов. В рамках процесса преобразования индонезийского государства после войны за независимость параллельно друг другу начали формироваться несколько исламских идентичностных систем, транслируемые исламскими организациями Нахдатул Улама и Мухаммадия. Индонезийский совет улемов в рамках этих процессов являлся искусственно сконструированной структурой, не представляющей исторические традиции региона.

Список литературы

1. *Беленький А.Б.* Идеология национально-освободительного движения в Индонезии. 1917 – 1942. Радикальный межнациональный национализм. М.:Наука, 1978. 393 с.

2. *Ефимова Л.М.* Ислам Нусантара – против радикализма и экстремизма // Minbar. IslamicStudies. 2018. Т.11. №2. С. 268 – 280.

¹MUI – MajaliesUlamaIndonesia.URL: <https://mui.or.id/> (дата обращения: 08.03.2025).

²Ефимова Л.М. Президент Индонезии Абдуррахман Вахид и «исламский фактор» в политике / Ефимова Л.М // Полития. 2000. Т.16. № 2. С. 105 – 107

³Islam Nusantara & Its Critics: The Rise of NU's Young Clerics. URL: https://vk.com/doc159274284_682548278?hash=4YzAIWeHcbE94Cz0ZpxrPdQL5A4TyUwSlhDz5sb9z1H&dl=4qNPghBasDY82yQPef60RsgvaeM7OH0iY1a0Ixbvfn8 (дата обращения: 02.03.2025).

3. *Ефимова Л.М.* Ислам и власть в современной Индонезии: поиск баланса в условиях демократии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. 2018. Т. 2. № 4. С. 69 – 87.
4. *Ефимова Л.М.* Президент Индонезии Абдуррахман Вахид и «исламский фактор» в политике // Полития. 2000. Т.16. № 2. С. 105 – 115.
5. *Кирчанов М.В.* Исламское государство Индонезия в современной индонезийской культуре памяти // MinbarIslamicStudies. 2023. Т.16. №2. С. 30 – 42.
6. *Кирчанов М.В.* Национализм и модернизация в Индонезии в XX веке. Воронеж.: Научная книга, 2009. 251 с.
7. Какой ислам победит в Индонезии? URL: <https://islam.kz/ru/news/v-mire/kakoi-islam-pobedit-v-indonezii-14631/#gsc.tab=0> (дата обращения: 08.03.2025).
8. MUI – MajaliesUlamaIndonesia. URL: <https://mui.or.id/> (дата обращения: 08.03.2025).
9. *Nashir Haedar.* Muhammadiyah a reform movement. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2015. 299 s.

КОНЦЕПЦИЯ ИМАМА МАХДИ У ШИИТОВ-ДВУНАДЕСЯТНИКОВ

Хайруллин Альмир Рамилович

аспирант кафедры религиоведения

Казанского (Приволжского) федерального университета,

Казань, Россия

Аннотация. Махдизм в шиизме двунадесятников унаследовал многие свои элементы от предыдущих религиозных течений и не только от зороастризма, иудаизма и христианства, но и от многочисленных шиитских и нешиитских сект, существовавших до шиизма двунадесятников в первой половине X века. В данной работе описательное введение в доктрину будет сопровождаться обзором вклада этих заимствованных элементов, чтобы лучше понять историческое развитие и эволюцию символов веры у шиитов-двунадесятников.

Ключевые слова: Имам Махди, шиизм-двунадесятников, Шейх Саду́к, Камаль ад-Дин.

Absract. Mahdism in Twelver Shiism has inherited many of its elements from previous religious movements, not only from Zoroastrianism, Judaism and Christianity, but also from numerous Shiite and non-Shiite sects that existed before Twelver Shiism in the first half of the 10th century. In this paper, a descriptive introduction to the doctrine will be followed by an overview of the contribution of these borrowed elements in order to better understand the historical development and evolution of the Twelver Shiite creeds.

Keywords: Imam Mahdi, Twelver Shiism, Sheikh Saduq, Kamal ad-Din.

Согласно наиболее распространённой дате, имам Хасан аль-Аскари, одиннадцатый имам, умер в 874 году. Его смерть, как и

смерть предыдущих имамов, вызвала волнения среди верующих, но на этот раз кризис казался ещё более серьёзным, и сами имамы без колебаний называли последовавшие за этим десятилетия «периодом замешательства» или «смуты»¹. Загадочная судьба предполагаемого сына одиннадцатого имама привела к нескольким расколам с заметными доктринальными различиями. Некоторые группы утверждали, что его сын умер в очень юном возрасте, другие – что он дожил до определённого возраста, а затем умер, а третьи просто отрицали само его существование, считая, что у Хасана Аскари никогда не было сына. Лишь небольшое меньшинство поддерживало идею о том, что сын одиннадцатого имама был жив, что он находился в «сокрытии» и что он должен был вновь появиться как *махди* (араб. «ведомый») в «конце времён» (*ахир аз-заман*). Эта идея постепенно была принята всеми имамами, которые, таким образом, стали известны как «двунадесятники»².

Сомнения о количестве имамов и сокрытии Имама Махди у богословов шиитов имамитов ранних лет. Источники этого периода по-своему отражают колебания и кризис, которые переживали верующие. Тщательное изучение этих источников действительно показывает, что в отношении значительного числа важных доктринальных элементов, ставших догматами веры, существовали глубокие сомнения и серьёзные пробелы. Во-первых, точное число имамов и даже понятие «сокрытия» (*гайба*): Абу Джафар Барки (ум.в 887 или 893 г.) в своей *«Книге о тайнах»* не приводит никакой информации по этим двум вопросам. В первой главе, посвящённой различным толкованиям чисел, он рассматривает числа от 3 до 10, но ничего не говорит о числе 12³. Несколько десятилетий спустя Ибн Бабуя (Ибн Бабавайхм), известный как Шейх Садук, в своей книге *«Китаб аль-Кесаль»* приводит множество преданий о числе 12, в том числе о двенадцати имамах⁴. Современник Барки, Саффар Коми (ум.в 902-903 гг.) в своей книге *«Басаер ад-Дараджат»*⁵ упоминает только пять преданий из почти 2000, касающихся идеи о том, что имамов должно быть двенадцать, и ничего не говорит о сокрытии. Самым древним текстом, подлинность которого не вызывает сомнений и в котором приводится полный список двенадцати имамов, по-видимому, является *«Тафси́р»* Али ибн Ибрахима Коми (ум.ок. 919 г.)

¹Modarressi Tabatabai H. Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shiite Islam.Princeton, 1993.12 p.

²Sachedina A.A. A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam.Tehran, 1978. 22 p.

³Абу Джафар Барки. Китаб аль-махасен. Тегеран: 1950. 3-13 с.

⁴Мухаммад б. Али б. Хусейн. Аль-Кесаль. Тегеран: 1950. 264-329 с.

⁵Саффар Коми. Басаер ад-даражат. Тебриз: 1960. 372 с.

–работа, написанная через несколько лет после того, что впоследствии было названо «Малым сокрытием»¹.

Только начиная с сборника хадисов Кулейни (ум.в 940-41 гг.) традиции, касающиеся точного числа имамов и сокрытия двенадцатого имама, стали более распространёнными. Даже так, исследование цепей передачи (*иснад*) не только у Кулейни, но и в двух монографий его учеников, а именно «*Китаб аль-Гейба*» Аби Зейнаб Нугмани и «*Камаль ад-Дин*» Шейха Садука, показывают, что в книгах первых веков после смерти пророка Мухаммада, принадлежащих к другим шиитским течениям (например исмаилитам и зейдитам) были присвоены имамами и были адаптированы в учении двунадесятников². В качестве примеров можно привести следующие имена передатчиков: Ибрахим Салех Анагмати, ученик пятого имама Мухаммеда Бакира, написал книгу о сокрытии и рассмотрел Имама Бакира, как скрытого Имама Махди³. Среди последователей седьмого имама Мусы Казима были Али ибн Хасан Татари Таги и Хасан ибн Мухаммад ибн Сома⁴, оба авторы работ о *Сокрытии* сообщают, что число имамов ограничено семью, последний из которых должен быть Махди⁵.

Также можно заметить признаки неопределенности и поиска идей, касающихся природы и способов проявления сокрытия у шиитов имамитов. В течение десятилетий после смерти одиннадцатого имама, по-видимому, сосуществовали различные теории по этому поводу, а именно для чего нужно сокрытие и сколько будет длиться. Доказательства этого можно обнаружить в рассказах о таком богослове Абу Сахль Новбакти (ум. в 923 г.), который сыграл решающую роль в формировании окончательной формы теологии сокрытия⁶. Действительно, источники приписывают ему две разные концепции сокрытия. Согласно первому, цитируемому Шейхом Садуком, в своей книге «*Кетаб ат-танбих валь-эмама*» Скрытый Имам «существует в мире благодаря своей духовной субстанции и существующей сущности»⁷. Согласно второй

¹Али ибн Ибрахим Коми. Тафсир. Наджаф: 1968. 44 с.

²Hussain J.M. The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background. London, 1981.14-15 p.

³Абу Джафар Мухаммад Туси. Китабаль-гайба. Наджаф: 1965. 14 с.

⁴Мухаммад ибн Мухаммад ибн Номан Мофид. Аль-Фусуляль-ашарафи-ль-гайба. Наджаф: 1951. 14 с.

⁵Klemm V. Die vier sufara des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferi. Aldershot, 2003.43 p.

⁶Arjomand S.A. The Crisis of the Imamate and the Institution of the Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective. Tehran, 1966. 491-515 p.

⁷Али ибн Хосейн ибн Бабуя. Аль-Эмама ва-ль-табсера мен аль-хайра. Кум: 1984. 90 с.

теории, изложенной Эбн Надимом (ум. 990), Абу Сахль утверждал, что двенадцатый имам умер, но тайно оставил после себя сына в качестве своего преемника и таким образом, родословная имамов будет сохраняться в тайне от отца к сыну до тех пор, пока последний имам публично не проявит себя как Махди¹. В конечном счете, ни одна из теорий не получила подтверждения, но здесь можно признать предварительные попытки рационализировать концепцию сокрытия. В тот же период Абу Джафар Ибн Кебба (ум. до 931 г.) написал несколько текстов с той же целью, например, «*Масалья фи-ль-эмама*» и «*Аль-Накдж ала Аби-ль-Хасан Али б. Ахмад б. Башиар фи-ль-гайба*» (оба текста изданы в Модарресси, 1993). Рационализация понятие сокрытия продолжается в полную силу в работах шейха Мофида (ум. 1022) и у его учеников, Мортаза Шариф (ум. 1044), Мохаммад Караджаки (ум. 1057), и у Шейх Абу Джафар Туси, известный, как Шейх Таефа (ум. 1067)². Другие неопределённости и противоречия связаны с понятием «двойного сокрытия» и «четырёх избранных или заместителей» (*новваб / софара арбаа*) Скрытого Имама.

Все эти разногласия говорят о том, что в этот период община имамов пережила то, что можно назвать серьёзным кризисом идентичности. Это «время смятения» – время поисков, исследований, развития и более или менее болезненного становления доктрин, связанных с авторитетом и легитимностью двенадцатого имама. Эти доктрины столкнулись с сильным сопротивлением со стороны общества и государства и преодолели его, прежде чем в конечном итоге стать догмами. Переход от имамизма к двенадцатичеству, безусловно, не был плавным³. Во введении к своей «*Кетаб аль-Гайба*» Ибн Аби Зайнаб Номани сетует на то, что подавляющее большинство его единоверцев по-прежнему не знали, кто такой Скрытый имам, и даже оспаривали его существование⁴. Ибн Бабуяя делает аналогичное наблюдение, когда говорит, что его засыпали вопросами шииты Хорасана о личности скрытого имама, и именно это побудило его написать «*Камаль ад-дин*»⁵. В этой запутанной атмосфере, когда число расколов росло⁶, а враждебные движения, в частности исмаилиты, получали выгоду из сложившейся ситуации,

¹Ибнан-Надим. Фехрест. Тегеран: 1971. 225 с.

²Idem. Islamic Messianism: the Idea of the Mahdi in Twelver Shiism. Albany, 1981. 101 p.

³Kohlberg E. Belief and Law in Imami Shiism. Aldershot, 1991. 14 p.

⁴Ибн Аби Зайнаб Номани. Китабаль-гайба. Тегеран: 1977. 18-32 с.

⁵Али ибн Хосейн ибн Бабуяя. Аль-Эмама ва-ль-табсера мен аль-хайра. Кум: 1984. 2 с

⁶Sachedina A.A. A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam. Tehran, 1978. 24 p.

усилилась пропаганда, и в результате шиитское течение двуннадцатников потеряло большое количество своих последователей, в том числе некоторых известных личностей¹. Главной заботой шиитских богословов-двуннадцатников в то время было доказать реальное существование сына имама Хасана аль-Аскари и утвердить его законные права как скрытого имама. Эта цель была достигнута благодаря постоянным усилиям ряда мыслителей и передатчиков традиций, некоторые из которых уже были упомянуты: Новбати, Абу Джафар Ибн Кебба, Колайни, Номани и особенно Ибн Бабуя и его выдающийся труд «*Камаль ад-Дин*», в котором были канонизированы элементы, связанные с Сокрытым имамом, его сокрытием и статусом Спасителя². Следовательно, когда шейх Туси (ум.в 1067 г.) написал свою «*Китаб аль-Гайба*», обширную монографию на эту тему, догмы о Махди у шиитов-двуннадцатников уже были хорошо известны: сын одиннадцатого имама действительно является двеннадцатым и последним имамом; у него было два сокрытия: во время первого, более короткого, он общался с верующими через четырёх посланников. Во время второго периода, который продлится до конца времён, он по воле провидения остаётся в своём физическом теле, чтобы вернуться и спасти мир как Махди.

Список литературы

1. Абу Джафар Барки. Китаб аль-махасен. (араб.) Тегеран, 1950. 3-13 с.
2. Абу Джафар Мухаммад Туси. Китаб аль-гайба. (араб.) Наджаф, 1965. 14 с.
3. Али ибн Ибрахим Коми. Тафсир. (араб.) Наджаф, 1968. 44 с.
4. Али ибн Хосейн ибн Бабуя. Аль-Эмама ва-ль-табсера мен аль-хайра. (араб.) Кум, 1984. 90 с.
5. Ибн ан-Надим. Фехрест. (араб.) Тегеран, 1971. 225 с.
6. Ибн Аби Зайнаб Номани. Китаб аль-гайба. (араб.) Тегеран, 1977. 18-32 с.
7. Мухаммад б. Али б. Хусейн. Аль-Кесаль. (араб.) Тегеран, 1950. 264-329 с.
8. Мухаммад ибн Мухаммад ибн Номан Мофид Аль-Фусул аль-ашара филь-гайба. (араб.) Наджаф, 1951. 14 с.
9. Саффар Коми. Басаер ад-даражат. (араб.) Тебриз, 1960. 372 с.
10. Amir-Moezzi M. A. The Divine Guide in Early Shiism (translated David Streightas). New York, 1994. 33 p.
11. Arjomand S. A. The Crisis of the Imamate and the Institution of the Occultation in Twelver Shiism: A Sociohistorical Perspective. Tehran, 1966. 491-515p.

¹HalmH. Die Sirat Ibn Ḥaushab: Die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden. Berlin, 1981.35 p.

²Amir-Moezzi M. A. The Divine Guide in Early Shiism (translated David Streightas). NewYork, 1994. 33 p.

12. *Darmesteter J.* Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours. Paris, 1885. 23 p.
13. *Halm H.* Die Sirat Ibn Haushab: Die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden. Berlin, 1981. 35 p.
14. *Hussain J. M.* The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background. London, 1981. 14-15 p.
15. *Idem.* Islamic Messianism: the Idea of the Mahdi in Twelver Shiism. Albany, 1981. 101 p.
16. *Klemm V.* Die vier sufara des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölfer. Aldershot, 2003. 43 p.
17. *Kohlberg E.* Belief and Law in Imami Shiism. Aldershot, 1991. 14 p.
18. *Modarressi Tabatabai H.* Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam. Princeton, 1993. 12 p.
19. *Sachedina A.A.* A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam. Tehran, 1978. 24p.

ТРУД ИМАМА АЛЬ-КУРСАВИ В КОНТЕКСТЕ МНГОВЕКОВОГО БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ

Динисламов Талгат Ильшатович
магистрант Болгарской исламской академии,
Болгар, Россия

Аннотация. Статья посвящена интеллектуальному богословскому наследию в татарском богословии на примере книги Абдурахмана аль-Курсави по науке Усул аль-фикх. Особое внимание уделяется тому, как труд татарского аль-Курсави связан с классическим исламским богословием. Работа подчеркивает значение передачи знаний от авторитетных ученых классического богословия не только как исторического феномена, но и как живой традиции, сохраняющей подлинность исламского знания.

Ключевые слова: Пророк Мухаммад, классическое богословие, ученые, научная традиция, наука усул ал-фикх, научные труды

Abstract. The article is devoted to the intellectual theological heritage in Tatar theology using the example of Abdurrahman al-Kursawi's book on the science of Usul al-fiqh. Particular attention is paid to how the work of the Tatar al-Kursawi is connected with classical Islamic theology. The work emphasizes the importance of the transmission of knowledge from authoritative scholars of classical theology not only as a historical phenomenon, but also as a living tradition that preserves the authenticity of Islamic knowledge.

Keywords: Prophet Muhammad, classical theology, scientists, scientific tradition, science of usul al-fiqh, scientific works

Классические научные труды в исламских науках содержат в себе большую историю, как в своем составлении, так и в передаче изложенных в них знаний из поколения в поколение. Само по себе понятие классического исламского богословия в первую очередь

подразумевает следование по пути праведных предшественников, их знания, полученные от сподвижников Пророка в их неизменном виде. Так, труды, содержащие эти знания, и есть классические или, как их общепринято называть, труды ученых Ахлю-с-Сунна уаль-Джама'а (суннитское богословие)¹. Сохранились эти знания путем следования авторитетным ученым, обучившимся у сподвижников Пророка, а сами сподвижники в свою очередь очень строго подходили к вопросу передачи хадисов от Пророка². И в каждом поколении от учителя к ученику передаются эти знания и до наших дней. Этот способ приобретения знаний по непрерывной цепочке как неотъемлемый научно-культурный аспект классического суннитского богословия отделяет путь праведных предшественников следующих за Посланником Аллаха от заблуждений и отклонений от этого пути.

Мусульмане, стремящиеся получать знания, обязательно посещали уроки своих учителей, чьи знания дошли до них по цепочке. И ученики всегда нуждались в таких учителях, чтобы читать классические труды ученых, правильно понимая их. Учитель объяснял своим ученикам прочитанное, чтобы ученики верно поняли смысл в точном контексте. И учитель был всегда в большом почете. Ведь он дает верное направление и просвещает, что является самым главным в жизни мусульманина. А именно правильное понимание толкования Кур'ана, понимание Хадисов, Истории Пророка Мухаммада, науки вероубеждения (Акаид), извлечения шариатских канонов из Кур'ана и Хадисов (Фикх и Усуль Аль-Фикх), духовного очищения (Тасаввуф), науки арабского языка (Сарф, Нахв, Баляга и др.).

Как пример, хотелось бы подробнее остановиться на книге по науке Усуль Аль-Фикх ученого богослова жившего в XIX веке Абд Ар-Рахман ибн Ата-Аллах Аль-Курсави. Он написал комментарий на труд его отца Сыдк Аль-Усуль, который в свою очередь выступает в качестве комментария на Зубдат Аль-Асрар, являющийся комментарием на Мухтасар Аль-Манар. Последний же является сокращением (мухтасар) труда Манар Аль-Анвар. А сам Манар Аль-Анвар – тот текст, на который писалось очень много других комментариев, многие из них изучались учениками в мадрасах в разных регионах мира³. Так книга нашего татарского богослова Тасхиль Аль-Вусуль имеет связь с таким известнейшим трудом. Она

¹Расскажи мне об Исламе. Краткая энциклопедия для начинающих 7-е изд. Махачкала: «Даруль-Фикр», 2022 г. с. 76-77

²Мустафа Саид Аль-Ханн, Бади' Сайид Ал-Ляххам. Аль-Идах фи улюм Аль-Хадиси ва Аль-Истилях. Дамаск: Дар Ал-Байрути. 2-е изд. 2020 г. с. 15

³Мустафа бин Абд-Аллах. Кашф аз-зунун ан асами ал-кутуб ва ал-фунун. Стамбул: Вакалят Ал-Ма'ариф. 1941-1943 гг., ч. 2, с. 1823

была издана в печатном виде в Казани в 1894 году. Была написана по принципу объединения двух школ мутакаллимов и фукаха. Автор в самом начале прославляет Аллаха и начинает с краткого введения, заключающего в себе упоминание предмета науки, его ценности как дар Всевышнего Аллаха; почтенное приветствие Пророку; причину написания данной книги и прошение помощи у Всевышнего Аллаха. На основе книги своего отца Имам Аль-Курсави сократил и дополнил из классических книг ханафитского мазхаба по науке Усуль Аль-Фикх то, что необходимо для учеников шариатских наук. Об этом пишет сам автор во введении¹. Сам текст выстроен так, что в начале приводится часть из Зубдат Аль-Асрар вместе с Мухтасар Аль-Манар, затем подробнее объясняет изложенное и делает разбор темы самой книги Тасхил Ал-Вусул, а по полям справа и слева приводятся некоторые фрагменты из книги отца Сыдк Ал-Усул. После введения книга начинается с определений понятий «Усул» и «науки Усул Аль-Фикх» и продолжает писать о четырех шариатских источниках, начиная с Куръана, а затем Сунны и Иджма', и заканчивая Киясом, что схоже со многими классическими книгами. Сам текст выстроен так, что вначале приводится часть из Зубдат Ал-Асрар вместе с Мухтасар Ал-Манар, затем подробнее объясняет изложенное и делает разбор темы, а по полям справа и слева на некоторых страницах приводятся некоторые фрагменты из книги отца Сыдк Ал-Усул.

Опираясь на классические книги ханафитского мазхаба, такие как Ат-Тавдых, Ат-Тальвих, Мусаллям Ас-Субут, Камар Аль-Акмар и др., ссылается на них в самом тексте.

Также важно отметить, что можно найти в тексте то, как приводя тот или иной научный вопрос (мас'ала), по итогу его разбора указывает избранное мнение ученых ханафитского мазхаба.

Кроме того, что сами классические книги – это большой труд этих авторов, отражающий их глубокую мудрость, нельзя упускать из виду, что это те труды, которые передают знания всех ученых Ахлю-с-Сунна ва аль-Джама'а. Те, которые передавали все знания от Пророка без изменений. Поэтому эти книги, в частности Манар Аль-Анвар, его сокращенный вариант (мухтасар) и комментарии, написанные на них, неоценимы. Поэтому книга Имама Аль-Курсави уже имея связь с такими трудами и выступая комментарием, приобретает большую ценность, как с научной стороны, так и с духовно-культурной. Ведь, рассматривая этот труд в контексте с классическими трудами, мы открываем новый плацдарм для выявления связи татарских богословов с многовековой традицией

¹Абд Ар-Рахман ибн Ата-Аллах Аль-Курсави. Тасхил ал-вусул фи мухтасар сидк ал-усул. с. 2. URL: <https://archive.org/details/Pdf3117/page/n1/mode/2up>.

Ахлю-с-сунна ва Аль-Джама'а. А это в свою очередь, как большой научно-культурный институт, т.е. как было упомянуто ранее, передача знаний от учителя к ученику.

Таким образом, труд Имама Аль-Курсави – это новый плацдарм для исследований татарского богословского наследия, открывающий связь этого наследия с многовековым наследием с другими учеными Ахлю-с-Сунна уаль-Джама'а. Что в принципе самый главный аспект у подлинного наследия, которое сохраняет культурную традицию ученых Ислама.

Список литературы

1. Абд Ар-Рахман ибн Ата-Аллах Аль-Курсави. Тасхил ал-вусул фи мухтасар сидк ал-усул. URL: <https://archive.org/details/Pdf3117/page/n1/mode/2up>.
2. Мустафа бин Абд-Аллах. Капш аз-зунун ан асами ал-кутуб ва ал-фунун. Стамбул: Вакалят Ал-Ма'ариф. 1941-1943 гг. 2 ч. 2054 с.
3. Мустафа Саид Аль-Ханн, Бади' Сайид Ал-Ляххам. Аль-Идах фи улюм Аль-Хадиси ва Аль-Истилях. Дамаск: Дар Ал-Байрути. 2-е изд. 2020 г. 336 с.
4. Расскажи мне об Исламе. Краткая энциклопедия для начинающих. 7-е изд. Махачкала: «Даруль-Фикр», 2022 г. 248 с.

РОЛЬ ИСЛАМА В ФОРМИРОВАНИИ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ТАТАРСТАНЕ

Асанов Илья Хабибуллович

*магистрант Болгарской исламской академии,
Болгар, Россия*

Аннотация. В статье предлагается общий обзор истории возрождения исламской культуры в Республике Татарстан после распада СССР и влияние религиозных догм на формирование экономических отношений в регионе. Дается пояснение ключевым принципам исламской финансовой модели. Выявлены наиболее значимые факторы влияния религии на поведение своих последователей. Особое внимание уделено последним изменениям в законодательстве РФ в части развития партнерского финансирования.

Ключевые слова: исламские финансы, поведение мусульман, экономические отношения в исламе, этические финансы, партнерское финансирование, халяль в Татарстане, вакф.

Abstract. The article provides a general overview of the history of the revival of Islamic culture in the Republic of Tatarstan after the collapse of the USSR and the influence of religious dogmas on the formation of economic relations in the region. The key principles of the Islamic financial model are explained. The most significant factors of religion's influence on the behavior of its followers have been identified. Special attention is paid to the latest changes in the legislation of the Russian Federation regarding the development of partner financing.

Keywords: Islamic finance, Muslim behavior, economic relations in Islam, ethical finance, partnership financing, halal in Tatarstan, waqf.

Экономика и религия являются сложными и многогранными системами, оказывающими влияние друг на друга, точнее на процессы, протекающие в них. Кому-то такая взаимосвязь может показаться странной, или, возможно, весьма сомнительной. Подобная оценка будет лишь свидетельством поверхностного подхода наблюдателя. Стоит лишь немного погрузиться в детали и углубиться в причины тех или иных явлений и их следствий, как перед исследователем предстанут решения человека, за которыми всегда будут стоять определенные убеждения и взгляды, опирающиеся в значительной степени на опыт, знания, социальные установки и другие личностные факторы. Конечно, большую роль играют и обстоятельства, в которых находится конкретный индивид или социум. Более того, человек в обществе может демонстрировать одно поведение, а оставаясь наедине с самим собой, переживать совершенно другие эмоции и испытывать иные чувства. Такое явление может быть обусловлено степенью зависимости индивида от социокультурных установок и действующих в обществе традиций и правил. Мы сами порой не осознаем того, что наши действия служат выражением принятых нами решений, вследствие влияния на наше сознание определенных причин, точнее нашего к ним внутреннего отношения. Исходя из такой позиции, становится необходимым применение более широких и охватывающих приемов в изучении этих систем и установлении взаимосвязи между процессами, протекающими в них.

Применение в научно-исследовательских работах, посвященных изучению экономических отношений и поведения экономических агентов, теологического подхода дает возможность взглянуть на интересующие процессы через призму конкретного учения – явления, и попытаться объяснить их истинный смысл и сущность окружающим. Ранее с этим возникала определенная сложность, особенно с интерпретацией идей и постулатов, берущих начало в религиозных источниках, имеющих сакральный смысл, но всё изменилось после официального признания в России теологии наукой.

Доля прямого влияния религиозных догм на построение экономических взаимоотношений между субъектами в мировых религиях различно. Если говорить о предлагаемой модели финансово-экономических отношений с точки зрения ислама, то для того, чтобы проникнуться более глубоко в эту идею и понять ее истинный смысл, необходимо обратиться к самому истоку, из которого черпают его последователи знания о мироздании, сущности человеческого бытия

и нормах устройства жизни людей на Земле. В нашем случае, речь идет о Коране и достоверной Сунне пророка Мухаммада, признаваемых в обязательном порядке во всем мусульманском мире основными первоисточниками. Автор умышленно поставил перед вторым по значимости источником мусульманского права, коей является Сунна, термин «достоверная», дабы читатель обратил на это особое внимание и, при желании, мог в дальнейшем изучить этот вопрос более глубоко. Скажем лишь то, что под сомнение в достоверности, здесь ставится не сама Сунна как объект, а лишь некоторые приписываемые к ней составляющие, а именно дошедшие до наших дней предания и сообщения от различных людей из периода, в котором жил пророк Мухаммад. В отношении же первого и основного источника среди мусульманских ученых нет и никогда не было разногласий на предмет достоверности. Так вот, в Коране о положении человека на Земле, сказано: «И вот сказал твой Господь ангелам: «Я поставлю на земле [Адама, отца рода человеческого, как] наместника”...»¹. Из этого следует, что истинным и Единственным владельцем всех благ на Земле является сам Творец, тогда как человеку оно вверено в пользование, управление в соответствии с пожеланиями и ограничениями их истинного собственника – Бога. Человеку, исходя из сказанного, оказано определенное доверие и почесть. Единственное, что требуется от него, это использование вверенного ему в рамках дозволенного и разрешенного с позиции Шариата.

Таким образом, в исламской экономической модели, присутствует божественное начало, и Бог вмешивается в построение отношений между Своими творениями непосредственным образом, установив ряд ограничений, норм и правил ведения хозяйственной деятельности. Более того, у каждого человека в таком случае появляется дополнительная возможность приблизиться к Богу за счет подчинения воле Создателя и следованию Его предписаниям. Ведь термин «Ислам» образован от глагола «саляма», который означает покорился. Поэтому мусульманские правоведы, разъясняя понятие «богобоязненность», в первую очередь говорят о подчинении приказам Бога и исполнении Его повелений и повелений посланника Мухаммада. После смерти, согласно исламскому учению, каждый человек будет отвечать за то, как он распоряжался, находящимися в его владении активами. На этот счет, можно привести следующее высказывание пророка Мухаммада, упомянутое в переводе краткого изложения известного труда Абу Хамида аль-Газали «Воскрешение религиозных наук» под названием «Наставление верующим»,

¹Калям Шариф. Перевод смыслов. Казань: «Издательский дом «Хузур», 2023. С. 35.

написанное рукой шейха Мухаммада Джамаль ад-дина аль-Касими: «В День воскресения раб (Аллаха) не сдвинется с места, пока не будет спрошен о четырёх вещах: о жизни его – как он провел её?; и о молодости его – как он её провел?; и о богатстве его – откуда он взял его и на что потратил?; и о знании его – как он его использовал?»¹.

Для человека верующего и размышляющего, на самом деле, порой и не требуется приведения множества доводов из религии, для побуждения следованию предписаниям и заповедям. Для богобоязненного человека, характерно скорее осознание самим собой того, что Бог наблюдает за ним, и все поступки играют роль и имеют значение, поэтому верующие в целом, как правило, не разделяют этот мир и мир вечный в совершении добрых дел в своих интенциях, соответственно и принятие предписаний, о которых становится известно, должно, в идеале, происходить естественным путем. Но, такой подход не всегда соответствует действительности на практике, так как уровень религиозности у каждого человека различен.

Другая сложность, через которую проходит религиозное общество, при формировании коллективного идеологического сознания и необходимого поведения, заключается в постепенном просвещении своих последователей необходимому образу жизни и требуемым практикам в поклонении и взаимоотношениях в различных сферах жизни между субъектами. Поэтому трансформация личности и, тем более общества, опять же, происходит постепенно, во много зависящая от индивидуальных черт, убеждений, взглядов, уровня знаний и других вещей. Из этого следует то, что влияние религии на функционирование общественных отношений происходит не в один момент, а с течением времени. Как правило, в религиозном обществе со временем появляются отдельные социальные группы, участники которых объединяются между собой конкретными интересами и поиском решений по возникающим проблемам. Фокус внимания в таких сообществах, как правило, уже более сконцентрированный на чем-то более для них значимом. В историческом подходе можно характеризовать общества на разных этапах по более характерно-выраженным проявляемым в нем интересам и, возникающим вновь или доминирующим видам деятельности.

Верующие люди, идентифицирующие себя с Исламом, т.е. мусульмане, в большинстве своем стремятся к приведению своего житейского уклада в соответствие Шариату, Божьим заповедям и пути последнего посланника – Мухаммада. Конечно, такое

¹Наставление верующим. В кратком изложении шейха Мухаммада Джамаль ад-дина аль-Касими. Перевод: Владимир Абдулла Нирша. 1-е издание. М.: Благотворительный фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002 г. С. 641.

стремление, опять же, в каждом конкретном случае будет зависеть от уровня религиозности конкретного индивида, но всё же, есть некоторые общие критерии, наиболее выраженные и характерные для мусульманского социума. К примеру, если речь заходит об имущественных взаимоотношениях между людьми, согласно рассматриваемой финансовой модели, то в основу должна браться справедливость, а содержащиеся прямые указания и запреты в исламских религиозных источниках помогают очертить границы в поведении участников рынка. Одним из таких ограничений, может выступить известный запрет на получение дохода от ростовщической деятельности. В Коране на этот счет сказано: ««...Аллах разрешил торговлю и запретил рибā»¹. А.Ю. Журавлёв, размышляя о концептуальных началах исламской экономики, писал: «Справедливость, следовательно, выступает не просто как адекватная экономическая категория, но как приоритетная цель экономической деятельности»².

Другими обобщёнными формами запретных видов сделок и деятельности являются договоры с избыточной неопределенностью, либо имеющие сходство с азартными играми. Еще одним обобщающим критерием в предпринимательской деятельности является запрет на инвестирование в сферы, наносящие ущерб физическому, либо психологическому здоровью, а также в индустрии, считающиеся с т.з. исламского подхода, недозволенными. К таким индустриям можно отнести продажу свинины, мяса хищников, животных, забитых не по установленным в предписаниях нормам, алкогольной и табачной продукции, оружия, любых форм изданий, содержащих обнаженные картины мужчин и женщин, и иные виды деятельности, не отвечающие шариатским условиям о дозволенности. Ислам порицает оппортунистическое поведение и несправедливое обогащение, отменяет понятие гарантированного дохода и преграждает пути, ведущие к спорам и конфликтам.

Имеющиеся ограничения, в первую очередь направлены на построение здорового общества, и обращены ко всему роду человеческому, поэтому следовать этим предписаниям может любой желающий, независимо от конфессиональной или национальной принадлежности. Но важно сказать и о том, что какие бы идеальные модели и схемы не были разработаны, без соответствующих внутренних ценностей и убеждений в необходимости следования им, не будет гарантии в полноценном их исполнении. Возможно, поэтому

¹Калям Шариф. Перевод смыслов. С. 76.

²Исламские финансы в современном мире. Экономические и правовые аспекты. Сост. Р.И. Беккин. Москва: Издательский дом «Умма». 2004. С. 13.

исламские финансы принято также называть этическими финансами.

Попытаемся рассмотреть влияние Ислама на формирование экономических отношений в конкретном субъекте РФ. Ни для кого не секрет, что Республика Татарстан отличается во многом от других регионов нашей страны богатой историей, своим многонациональным составом, при этом, с заметной долей населения, исповедующей Ислам. Исторически так сложилось, что эти земли были заселены татарами-мусульманами, и на протяжении многих веков коренным народам удавалось сохранить свою религиозную принадлежность. Конечно, период коммунизма в значительной степени ослабил религиозность населения в практическом исполнении обрядовой части, но религиозная идентичность сохранилась. После распада СССР и становления Республики Татарстан, на ее территории начал происходить период возрождения традиционной мусульманской культуры и возврат некогда существовавших на этих землях норм и обычаев. Начали строить мечети, медресе, возрождать книгопечатание и СМИ, посвященные исламской тематике. Народ стал вновь получать религиозное исламское образование, в том числе за границей. Начал меняться внешний образ (облик) части населения, преимущественно татарского. Женщины вновь стали носить длинные платья и платки, а мужчины стали опускать бороды и отказываться от коротких шорт.

Таким образом, религия постепенно стала изменять поведение части населения Татарстана. Эти изменения стали происходить как в стиле одежды и во внешних образах, так и в более ответственном исполнении предписаний в части молитв – намаза, поста, выплат обязательной милостыни и в возрастании количества запросов по туристическим направлениям к мусульманским святыням. Со временем, когда уровень образованности мусульманского населения стал расти, изменения коснулись и потребления пищевой продукции, особое место среди которых заняла мясная промышленность и сфера услуг общественного питания. Как отмечает Д.С. Кусанова, посвятив одно из своих исследований некоторым услугам категории «халяль» (с ар. яз.: «разрешённый, дозволенный, законный»¹) в Республике Татарстан: «В исламе важное место уделяется таким понятиям, как «халяль» и «харам», играющим роль регуляторов религиозных, социальных, экономических отношений. Мусульманам предписано

¹Белкин В.М. Карманный арабско-русский словарь. М.: АКДК, 1992. С. 213.

организовывать свою жизнедеятельность таким образом, чтобы она не выходила за рамки дозволенного»¹.

Так началось развитие Халяль-индустрии. На сегодняшний день эта отрасль по-прежнему набирает обороты, и Республика уже вышла в этом направлении на международный рынок. Как отмечают местные жители, в 90-ые годы прошлого столетия в столице Татарстана практически не было халяль-кафе, наблюдался и дефицит халяльного мяса на прилавках продуктовых магазинов, тогда как сегодня, в той же столице Республики эта проблема ушла полностью. В каждом районе города есть по несколько заведений общественного питания, в числе которых представлены и рестораны, среди которых, к примеру, можно отметить ресторан «Итле» или всем любимейшее кафе «Медина», где полностью будет соответствовать стандарту «Халяль» предлагаемая продукция. Также практически во всех продуктовых магазинах в линейке продукции представлен халяль-сегмент. В части дошкольных и образовательных учреждений, не считая духовно-образовательных организаций, налажена поставка продуктов, отвечающей стандартам «халяль» на официальном уровне.

Характерной особенностью мусульманского общества Республики было и остается активное участие в благотворительности. На современном этапе продолжается работа по возрождению института «Вакф», представляющего собой имущество, отчуждаемого на благотворительные цели. Среди основных проблем, по утверждению Р.И. Беккина, является следующее: «Подлинным, а не мнимым препятствием на пути развития вакфов является утрата мусульманско-правовой культуры не только в Поволжье, но и в других мусульманских регионах России»². При этом Р.И. Беккин, учитывая тот факт, что до Революции вакф не редко был сопряжен с получением дохода в виде ссудного процента, предлагает рассматривать современный этап в позитивном контексте, подчеркивая, что «... у российских мусульман есть возможность начать с нуля процесс не возрождения сомнительных с точки зрения шариата вакфов, а создания новых, отвечающих вызовам XXI столетия, одним из которых является потребность в финансировании малого и среднего бизнеса, принадлежащего мусульманам»³. Тем не менее, параллельно с адаптацией правовых решений в направлении интеграции института вакфа в российское законодательство,

¹Кусанова Д.С. Развитие исламского банкинга и некоторых услуг категории «халяль» в Республике Татарстан // Minbar. Islamic Studies. 2022. Т. 15, № 4. С. 886.

²Беккин Р. Институт вакфа в современной России // Россия и мусульманский мир. 2011. № 12. С. 28.

³Беккин Р. Институт вакфа в современной России // Россия и мусульманский мир. 2011. № 12. С. 29.

мусульмане по-прежнему активно учувствуют в благотворительной деятельности по всем возможным направлениям.

Особое внимание в росте глубоко осознанного понимания своей религиозной принадлежности и уровня религиозности заслуживает изменение поведения участников рынка в имущественных и финансовых отношениях. Можно сказать, становление исламских финансовых компаний в Республике и формирование особых правил ведения хозяйственной деятельности, исходящих от мусульманского сообщества, демонстрирует качественно новую ступень, на которую взошли мусульмане России. Само становление исламской финансовой отрасли началось примерно с конца XX – начала XXI вв., это также отмечает в своей работе Д. С. Кусанова: «Исламский банкинг в Татарстане развивается с начала 2000-х гг.»¹.

В итоге, результатом многолетнего труда, в большинстве своем энтузиастов, и нескольких попыток внедрения исламских финансов в России стал запуск пилотного проекта по партнерскому финансированию с сентября 2023 года в рамках Федерального закона от 04.08.2023 № 417-ФЗ «О проведении эксперимента по установлению специального регулирования в целях создания необходимых условий для осуществления деятельности по партнерскому финансированию в отдельных субъектах Российской Федерации и внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации»². Пилотный проект коснулся четырех республик: Татарстана, Башкортостана, Чечни и Дагестана. Перед желающими принять участие встал ряд условий, которые необходимо выполнить для включения в реестр участников эксперимента. Реестр³ публикуется на сайте ЦБ РФ и имеет открытый доступ. Это дало также возможность самим участникам давать правки в законодательство в рамках проекта. Также появилась возможность рекламироваться в официальных источниках. До этого просили банковскую лицензию.

¹Кусанова Д.С. Развитие исламского банкинга и некоторых услуг категории «халяль» в Республике Татарстан. С. 888.

²Федеральный закон от 04.08.2023 № 417-ФЗ «О проведении эксперимента по установлению специального регулирования в целях создания необходимых условий для осуществления деятельности по партнерскому финансированию в отдельных субъектах Российской Федерации и о внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации». URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202308040028> (дата обращения: 25.02.2025).

³Партнерское финансирование // Банк России.официальный сайт. URL: https://cbr.ru/admissionfinmarket/navigator/Part_fin/ (дата обращения: 27.02.2025).

Вступление в реестр эту проблему решило. Конечно, помимо всего добавилось и отчетности.

Одним из участников является ФД «Амаль», являющийся одним из первых представителей финансовых компаний в РФ, чья деятельность с момента создания, была направлена на предоставление услуг в рамках действующего законодательства, но при этом отвечающей Шариату. Компания находится в Татарстане, как и подавляющее большинство на сегодняшний день всех участников, вошедших в упомянутый реестр. Это в свою очередь говорит нам о том, что татарстанцы занимают активную и открытую позицию в реализации интересов мусульман и высоко-этичной части населения Республики, не боясь возможных сложностей и затрат. ФД «Амаль» ведет полностью прозрачную деятельность, не работая с наличкой с самого начала своей деятельности, которая насчитывает уже порядка 15 лет. На сегодняшний день в списке ее финансовых продуктов есть даже направление для детей под названием «Юный инвестор»¹, приобщающее подрастающее поколение к повышению финансовой грамотности и способствующее повышению ответственности за свое будущее.

Таким образом, сегодня мы можем наблюдать формирование качественно нового сообщества и перехода на совершенно новый уровень жизни мусульманского общества нашей страны. С одной стороны, оно объединяет своих участников по религиозной составляющей, но с другой, более важной на наш взгляд – определённым морально-этическим принципам, независимо от национальной и религиозной принадлежности, что весьма важно при рассмотрении возможностей, в том числе и для межрелигиозного диалога. Совместное участие представителей различных религий и конфессий в благотворительной деятельности, на наш взгляд, следует развивать, учитывая тот факт, что проект планируется расширить на всю территорию страны.

Конечно, есть и проблемы в данной отрасли, часть которых вызвана недопониманием сути и механизмов осуществления сделок, часто предполагающих более сложные процедуры, в отличие от устоявшегося традиционного подхода в сфере финансов. Но нужно помнить, что современные финансовые продукты появляются в рамках уже устоявшейся во всем мире традиционной модели глобального масштаба, поэтому исламская финансовая модель во многом вынуждена адаптироваться в уже заданных параметрах. Более того, какие-то продукты, как предполагалось изначально, станут лишь переходным этапом, они были допущены к реализации

¹Амаль //Надежные инвестиции онлайн: официальный сайт. Казань, 2010. URL: <https://amal.ru/> (дата обращения: 26.02.2025).

со стороны богословов больше как компромиссное решение с надеждой их нивелирования или модернизации в будущем. Мы надеемся, что исламским финансовым учреждениям всё-таки удастся выйти на тот уровень соответствия, когда их деятельность действительно по праву будет отражать «дух» ислама, а не оставаться формальностью. Однако на сегодняшний день вряд ли кто-то из специалистов будет готов дать высоко-оптимистичный прогноз по поводу того, сколько может продлиться этот переход и как в итоге он отразится на спросе новых для Российского общества услугах. Тем не менее, работа продолжается и положительный опыт есть, пусть и не в таких цифрах, которые хотелось бы видеть.

На основании изложенного, можно сказать, что Ислам в жизни своих последователей это не что-то абстрактное и субъективное, а неотъемлемое мировоззрение, состоящие из конкретных убеждений, взглядов, знаний и религиозного опыта. Ислам в представлении верующего – это четко выстроенная система и образ жизни, к которым они должны стремиться в духовном и физическом плане. Пренебрежение религиозными ценностями своих граждан со стороны государства и государственных структур непременно может негативно сказаться на общей политической картине и единстве народа. Современная Россия демонстрирует уже не один десяток лет пример мирного сосуществования на своих землях представителей различных конфессий и национальностей. Касаемо рассматриваемого в нашей работе региона видно, что руководство Республики Татарстан понимает всю важность происходящего в стране и мире, учитывает интересы своих соотечественников, делая всё возможное для удовлетворения интересов каждого. Не стоит забывать, что в экономике и политике, в первую очередь важен фактический результат и эффективность от принятых решений наряду с ожиданиями и энергозатратами. Полагаем, что необходимо и дальше продолжать исследования влияния религии на поведение членов общества в целом и в экономике в частности, извлекая максимум полезного с целью дальнейшего использования в практическом и теоретическом аспекте.

Список литературы

1. Амаль // Надежные инвестиции онлайн: официальный сайт. – Казань, 2010. URL: <https://amal.ru/> (дата обращения: 26.02.2025).
2. Беккин Р. Институт вакфа в современной России // Россия и мусульманский мир. 2011. № 12. С. 24-31.
3. Белкин В.М. Карманный арабско-русский словарь: Ок. 9500 слов М.: АҚДК, 1992. 528 с.
4. Исламские финансы в современном мире. Экономические и правовые аспекты. Сост. Р.И. Беккин. Москва: Издательский дом «Умма». 2004. 283 с.

5. Калям Шариф. Перевод смыслов/ Казань: «Издательский дом «Хузур», 2023. 652 с.

6. Кусанова Д.С. Развитие исламского банкинга и некоторых услуг категории «халяль» в Республике Татарстан // Minbar. Islamic Studies. 2022. Т. 15, № 4. С. 884-898.

7. Наставление верующим. В кратком изложении шейха Мухаммада Джамаль ад-дина аль-Касими. Перевод: Владимир Абдулла Нирша. 1-е издание. М., Благотворительный фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002 г. 664 с.

8. Партнерское финансирование // Банк России.официальный сайт. URL: https://cbr.ru/admissionfinmarket/navigator/Part_fin/ (дата обращения: 27.02.2024).

9. Федеральный закон от 04.08.2023 № 417-ФЗ «О проведении эксперимента по установлению специального регулирования в целях создания необходимых условий для осуществления деятельности по партнерскому финансированию в отдельных субъектах Российской Федерации и о внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации». URL: <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202308040028> (дата обращения: 25.02.2024).

Список сокращений:

РФ – Российская Федерация.

СМИ – средства массовой информации.

СССР – Союз Советских Социалистических Республик.

ТЗ – точка зрения.

ФД – финансовый дом.

ЦБ – Центральный банк.

Раздел 4. Философия религии vs религиозная философия. Религия и наука.

ОДИН СОВРЕМЕННЫЙ ПОДХОД К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ДЕИЗМА

Яковлев Валентин Валентинович

*доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры медицинской деонтологии
с сетевой секцией биоэтики ЮНЕСКО*

*Тюменского государственного медицинского университета,
Тюмень, Россия*

Аннотация. Обзор акцентирует внимание на встроенности истории деизма не только в историю секуляризма, но и в историю религиозно-философских и теологических идей Нового времени (в том числе христианских – протестантских). Обозначены положения американского исследователя Дж. Валигора, раскрывающие специфику его понимания идейной сущности деизма. Их он представил в опубликованной в 2023 г. монографии «Духовность английских и американских деистов: как Бог стал добрым». Выявлены основные характеристики подхода Валигора к определению деизма.

Ключевые слова: Дж. Валигор, деизм, Просвещение, Британия, США, протестантизм, секуляризм, естественная религия

Abstract. The review emphasizes the embeddedness of the history of deism not only in the history of secularism, but also in the history of religious-philosophical and theological ideas of Modern Period (including Christian – Protestant ones). The provisions of the American researcher J. Waligore are outlined, revealing the specifics of his understanding of the ideas essence of deism. He presented them in the monograph «The Spirituality of the English and American Deists: How God Became Good» published in 2023. The main characteristics of Waligore's approach to the definition of deism are revealed.

Keywords: J. Waligore, deism, Enlightenment, Britain, USA, Protestantism, secularism, natural religion.

Западноевропейский и американский деизм эпохи Просвещения обычно воспринимается унифицированно – как неоднородное по представительству, но примерно одинаковое в своих характеристиках движение, течение мысли, проявлявшихся у его апологетов в разработке доктрин естественной религии, в критике религиозной догматики и религий откровения, в выстраивании постулатов механистической картины мира и нового естествознания, и т. д., и т. п. Базовым понятийным маркером деизма, как правило, признаётся идея о Боге, дистанцировавшемся от сотворённого Им мира¹. Если обобщать вышесказанное, деизм обычно трактуется как

¹См., напр.: Деизм // Философский энциклопедический словарь (1983). URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophical/fc/slovar-196-1.htm#zag-939> (дата обращения: 15.03.2025); Соколов В. В. Деизм // Новая философская энциклопедия. URL: <https://iphras.ru/elib/3638.html> (дата обращения: 15.03.2025); Bristow W. Enlightenment // The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

одно из движений, течений мысли раннего Нового времени, подготовивших условия для формирования нововременного и современного секуляризма.

Актуальность настоящего обзора состоит в акцентировании внимания на встроенности истории деизма не только в историю секуляризма, но и в историю религиозно-философских и теологических идей Нового времени (в том числе христианских – протестантских), что со всей очевидностью обнаруживается на примерах британского и американского деизма эпохи Просвещения. Одним из последовательных сторонников необходимости тщательного изучения этих видов регионального деизма эпохи Просвещения как феноменов религиозно-философского и теологического дискурсов (в том числе христианских – протестантских) является американский исследователь Джозеф Валигор¹. В 2023 г. вышла в свет ещё не широко известная в России монография Валигора «Духовность английских и американских деистов: как Бог стал добрым»². Здесь специфика его понимания идейной сущности деизма раскрывается в положениях о том, что деисты эпохи Просвещения вовсе не являлись проводниками веры в дистанцированного от мира Бога, и что они были носителями особого рода духовности, укоренённой в понимании Бога как справедливого и доброго, а не карающего и истребляющего Существа. Концептуальное значение в этой связи имеет подход Валигора к определению деизма.

Цель обзора состоит в выявлении основных характеристик данного подхода. Узловые размышления Валигора об определении деизма сосредоточены в пункте «The Definition of Deism» Введения («Introduction») указанной монографии³. Он отметил, что исходит из устоявшегося определения деизма. При этом Валигор сослался на мнение Роберта Салливана⁴, назвавшего «классическим» то определение деизма, которое предложил Готард Виктор Лехлер⁵ в

URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/enlightenment/> (дата обращения: 15.03.2025).

¹Дж. Валигор (Joseph Waligore; род.в 1956 г.) – экс-профессор философии и религиоведения Университета Висконсин – Стивенс-Пойнт, Висконсин, США.

²Waligore J. The Spirituality of the English and American Deists : How God Became Good. Lanham : Lexington Books, 2023.

³Op. cit. P. 5–6.

⁴Р. Салливан (Robert E. Sullivan; род.в 1947 г.) – профессор истории (Glynn Family Honors Professor of History), заместитель вице-президента Университета Нотр-Дам, Индиана, США.

⁵Г.В. Лехлер (Gotthard Victor Lechler; 1811–1888 гг.) – немецкий лютеранский теолог, пастор, ординарный профессор исторической теологии в университете Лейпцига.

работе «История английского деизма». Лехлер усматривал в деизме «возвышение естественной религии, которая превращается свободным анализом в норму и правило всех позитивных религий» («deism is essentially an elevation of natural religion, supported by free examination, to the norm and rule of all positive religions»¹). Уточняя представленное Лехлером определение деизма Валигор конкретизировал понятия «позитивная религия» («positive religion») и «естественная религия» («natural religion»). В позитивной религии наличествуют доктрины, церемонии, ритуалы («doctrines, ceremonies, and rituals»); её истоки, как правило, возводят к деятельности одного или нескольких основателей – устроителей данных доктрин и церемоний. По заключению Валигора, к позитивным религиям относятся иудаизм и христианство.

Далее Валигор подчеркнул, что своеобразие естественной религии можно уяснить посредством истолкования особенностей противоположной ей религии, фундированной сверхъестественным откровением («supernatural revelation»). Наличие сверхъестественного откровения означает, что Богом либо божественным существом («divine being») нечто открывается – возвещается людям. В иудаизме и христианстве утверждается реальность общения Авраама и Моисея с Богом; в исламе – реальность того, что Коран был продиктован Мухаммеду ангелом Джабраилом. Соответственно, эти религии являют собой примеры религий, в основе которых лежат сверхъестественные откровения.

Согласно Валигору, с точки зрения одного из родоначальников деизма – Герберта из Чербери люди не нуждаются в сверхъестественном откровении для того, чтобы знать о Боге («to know about God»). Такова природа созданного Богом человеческого мышления: всех людей отличает «врождённое знание о существовании Бога» («innate awareness about God's existence»), об исполнении религиозной обязанности («his or her religious duty»). Наличие в мышлении каждого человека вложенных Богом

¹Waligore J. Op. cit. P. 5, 20. См. здесь в сносках 16 и 17 ссылки на работы Салливана и Лехлера, соответственно: Sullivan R.E. John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptions. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1982. P. 213; Lechler G.V. Geschichte des englischen Deismus. StuttgartundTübingen: Cotta, 1841. P. 460. Валигор воспроизводит выполненный Салливаном англоязычный перевод определения деизма, данного Лехлером (неточность в цитировании – «positivereligions»). См. на указанных страницах у Салливана: «Deism is essentially an elevation of natural religion, supported by free examination, to the norm and rule of all positive religion»; у Лехлера: «Der Deismus ist also seinem Begriff nach eine auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religion zur Norm und Regel aller positiven Religion».

«врождённых идей» («*nate ideas*»), по Герберту, и является опорой «естественного способа» («*natural way*») познания Бога и того, как войти в Небесную обитель. Исходя из вышеизложенного, Валигор сделал вывод, что в XVII–XVIII вв. представление о присущем всем людям обладании естественным – врождённым способом познания Бога, а также религиозных обязанностей и называли «естественной религией» («*natural religion*»; курсив в тексте – В. Я.)¹. Вместе с тем, как полагает Валигор, «вера в естественную религию» («*believing in natural religion*») не была сопряжена с отрицанием сверхъестественного – например, чудес и откровений²: стержнем концепции естественной религии являлось представление, в соответствии с которым человек может постичь свою религиозную обязанность опираясь не на сверхъестественное, а на разум, совесть, «чувство сердца» («*inner sentiment of the heart*»)³.

По мнению деистов, подобных Герберту, последние из упомянутых оснований позволяли судить о Боге как хорошем и добром родителе, относящемся к каждому равным образом. Бога не заботило и то, какой религии следовали народы, если они Его любили и придерживались моральных норм в отношениях с другими людьми. Стало быть, как подытоживает Валигор, естественной религии приписывалось моральное наполнение, объективирующее Божью доброту и справедливость («*God's goodness and fairness*»). Поэтому, формулируя собственное определение, Валигор настаивает, что деизм лучше соотносить не с верой в дистанцированное Божество («*distant deity*»), а с идеей, сводящейся к тому, что сотворённым Богом людям не требуется сверхъестественное откровение для понимания Бога и своих религиозных обязанностей. С позиции деистов естественная религия обладает всеми необходимыми ресурсами в этом смысле. Т. е., в целом, деист верит в Бога, полагается на достаточность естественной религии и оценивает всякую богооткровенную религию («*revealed religion*») с использованием моральных стандартов естественной религии. Мыслители XVII–XVIII вв., учитывая перечисленные обстоятельства, делали вывод, что деистами отвергались библейские доктрины, содержащие описания несправедливых действий Бога в контексте традиционных моральных стандартов справедливости – воздаяния каждому по заслугам в зависимости от персональных поступков⁴.

Таким образом, произведённый обзор позволяет выявить следующие основные характеристики подхода Валигора к

¹Waligore J. Op. cit. P. 5.

²Op. cit. P. 5–6.

³Op. cit. P. 6.

⁴Ibid.

определению деизма. Этот подход подразумевает 1) отказ от соотнесения деизма с верой в дистанцированное Божество, 2) рассмотрение деизма как религиозно-философского и теологического движения, течения мысли, выдвигающего на первый план идейное содержание и моральное наполнение естественной религии, 3) постулирование того, что превалирование в дискурсе деизма установок естественной религии не приводило к неопровержимому отрицанию деистами сверхъестественного (чудес, откровений).

Список литературы

1. Деизм // Философский энциклопедический словарь (1983). – URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophical/fc/slovar-196-1.htm#zag-939> (дата обращения: 15.03.2025).
2. Соколов В.В. Деизм // Новая философская энциклопедия. – URL: <https://iphras.ru/elib/3638.html> (дата обращения: 15.03.2025).
3. Bristow W. Enlightenment // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – URL.: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/enlightenment/> (дата обращения: 15.03.2025).
4. Lechler G.V. Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart und Tübingen : Cotta, 1841. XVI, 488 s.
5. Sullivan R.E. John Toland and the Deist Controversy : A Study in Adaptions. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1982. VIII, 355 p.
6. Waligore J. The Spirituality of the English and American Deists How God Became Good. Lanham: Lexington Books, [2023]. VII, 337 p.

ИВАН ЕФРЕМОВ: РЕЛИГИЯ КАК ВСЕОБЩАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ

Сергеев Сергей Алексеевич

доктор политических наук, профессор,

профессор кафедры политологии

Казанского (Приволжского) федерального университета,

Казань, Россия

Аннотация. Иван Антонович Ефремов (1908 – 1972) был не только ученым-палеонтологом и писателем-фантастом, но и социальным мыслителем, использовавшим художественное творчество для выражения своих социально-философских идей. Он определял свое мировоззрение как веру в существование причинно-следственных связей, которым подчиняется весь мир и все живые существа. Особую симпатию у Ефремова вызывали индуизм и буддизм, а также оккультные учения, возникшие как синтез западного и восточного эзотеризма.

Ключевые слова: Иван Ефремов, индуизм, буддизм, эзотеризм, оккультизм, Агни-йога.

Abstract. Ivan Antonovich Efremov (1908 – 1972) was not only a paleontologist and science fiction writer, but also a social thinker who used artistic creativity to express his socio-philosophical ideas. He defined his worldview as a belief in the existence of cause relationships that govern the entire world and all living beings. Efremov had a particular affinity for Hinduism and Buddhism, as well as occult teachings that arose as a synthesis of Western and Eastern esotericism.

Keywords: Ivan Efremov, Hinduism, Buddhism, esotericism, occultism, Agni Yoga.

Иван Антонович Ефремов (1908 – 1972) был не только ученым-палеонтологом и писателем-фантастом, но и социальным мыслителем, использовавшим художественное творчество для выражения своих социально-философских идей.

Некоторые пассажи из его книг могут создать впечатление о Ефремове как о воинствующем атеисте. Так, в романе «Лезвие бритвы» (1963) он возлагает на христианство ответственность за «охоту на ведьм» и распространение мизогинии, настаивая на том, что «в самой основе христианской церкви коренятся губительные семена нетерпимости, мракобесия и тирании»¹. Иудаизм также оценивался И. Ефремовым негативно, поскольку к этой религии, полагал он, восходят истоки представлений о грехе и нечистоте женщины².

Было бы поверхностно связывать эти резкие высказывания только с антирелигиозной кампанией, проходившей в годы написания «Лезвия бритвы»³. И. Ефремов не писал в угоду политической конъюнктуре, но мог использовать конъюнктуру для выражения своих идей. Позже, в романе «Час Быка» (1968), выпады Ефремова против христианства стали менее пространными, но столь же резкими по сути: в средние века, писал он, «христианская церковь фактически выполнила задачу Сатаны, озлобив и сделав убийцами множество людей...»⁴, а худшим изобретением человечества назван «наказующий бог»⁵. Негативные оценки иудаизма были неоднократно повторены в романе «Таис Афинская» (1972)⁶.

¹Ефремов И.А. Лезвие бритвы. Собр. соч. в 5 т. Т.4. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 147.

²Там же. С. 145.

³Смолкин В. Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 175-187.

⁴Ефремов И.А. Час Быка. М.: Молодая гвардия, 1970. С. 128.

⁵Там же. С. 434-435.

⁶Ефремов И.А. Таис Афинская. Собр. соч. в 6 т. Т.6. М.: Современный писатель, 1992. С. 137, 336.

При этом герои «Лезвия бритвы» осуждают снос церквей и гонения «на русскую старину»¹, а героиня «Часа Быка» видит во сне древний буддийский храм у подножия горы Амрия Мачен в Тибете и слышит звон колоколов восстановленных «древних русских храмов»².

Свое отношение к религии и атеизму И. Ефремов пояснил в переписке: если атеизм, писал он Г.К. Портнягину, подразумевает «беспорядочное корпускулярное движение со случайными последствиями, тогда ко всем чертям такой атеизм... Если же признавать некую причинную связь, назовите ее кармой, мировой механикой, эволюцией..., то такой атеизм меня устраивает... Но ведь это иначе называется теизмом такими людьми, как Рерихи... дело не в термине, а в вере в существование определенных законов причин и следствий, которыми подчиняется весь мир, будь то людишки, архаты или апсары.... Что же такое религия, как не свод определенных правил поведения в согласии с законами бытия?»³

Поэтому представляется оправданным применить к идеям И. Ефремова выражение «всеобщая цепь бытия», являющаяся перифразом выражения «великая цепь бытия», обозначавшее в средние века (а фактически еще у Аристотеля) иерархическую структуру живой и неживой материи.

Какие же религии не вызывали у И. Ефремова столь резкого отторжения, как иудаизм и христианство?

Это индуизм и буддизм. Еще в 1980-е гг. на это обратил внимание Л. Геллер: «Никто из писателей не подошел к теме восточного мистицизма так серьезно, как Ефремов, и никто не принял ее так близко к сердцу»⁴.

В «Туманности Андромеды» (1957) звездолет носит название «Тантра»⁵. В «Лезвии бритвы» один из главных героев, Иван Гирин, являющийся отчасти alter ego Ефремова, дискутирует с индийскими мудрецами о путях развития Запада и Востока и о смысле жизни⁶. К мудрости Индии стремится приобщиться Таис – но, как и Гирин, отвергает элитаризм и кастовость индийской религии⁷. В «Часе Быка»

¹Ефремов И.А. Лезвие бритвы. Собр. соч. в 5 т. Т.4. М.: Молодая гвардия, 1988. С.563-564, 557.

²Ефремов И.А. Час Быка. М.: Молодая гвардия, 1970. С. 248.

³Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина.М. : Вече, 2016. С. 1136.

⁴Геллер Л. Вселенная за пределами догмы. Размышления о советской фантастике. L.: OverseasPublicationsInterchangeLtd, 1985. С. 344-345.

⁵Ефремов И.А. Туманность Андромеды. М.: Молодая гвардия, 1959. 368 с.

⁶Ефремов И.А. Лезвие бритвы. Собр. соч. в 5 т. Т.4. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 640-658.

⁷Ефремов И.А. Таис Афинская. Собр. Соч. в 6 т. Т.6. М.: Современный писатель, 1992. С. 377-385.

(1968) земляне пятого тысячелетия пользуются календарем Калачакры и с ностальгией вспоминают о вершинах Тибета¹. Более того, по мнению С. Французова, в основе их поступков лежит этика буддизма². Собственное посмертие И. Ефремов также представлял в терминах индуизма: слиянием отдельной капли (человеческой души) с океаном мировой души (Атманом)³.

Пожалуй, с таким же, если не большим, интересом и энтузиазмом И. Ефремов обращался к оккультным учениям, возникшим как синтез западного и восточного эзотеризма. Говоря о романе «Лезвие бритвы», И. Ефремов обращал внимание на то, что приключенческий сюжет сопровождается оккультная составляющая (наследственная память, гипноз, йога): «В приключенческую рамку пришлось оправить апокриф – вещи, о которых не принято было у нас говорить, а при Сталине просто – 10 лет в Сибирь... в результате чего появились легенды, что я – посвященный йог, прошедший столько-то лет в Тибете и Индии»⁴.

Переписка И. Ефремова свидетельствует о том, что он был не только хорошо знаком с сочинениями Н. и Е. Рерихов, П. Успенского, Р. Штейнера, Е. Блаватской, Г. Гурджиева, но и принимал непосредственное участие в их распространении⁵. И. Ефремов поддерживал контакты с Ю. Рерихом, уцелевшими участниками оккультных кружков 1920-х гг. (А. Арендт, Ф. Веревин)⁶. Название звездолета «Темное пламя» из «Часа Быка» обязано собой, скорее всего, «Тайной Доктрине» Е. Блаватской⁷.

Вместе с тем отношение к трудам мистиков и эзотериков у Ефремова было критическим. Наиболее низко он оценивал

¹Ефремов И.А. Час Быка. М.: Молодая гвардия, 1970. С. 248, 252-253.

²Французов С.А. О цивилизационной основе общества будущего, задуманного Иваном Ефремовым //XV Ефремовские чтения: Сб. матер.межрегион. науч. исслед. конф. (21.04.2012; пос. Вырица, Ленинградская обл.) Сост. Н.П. Давыдова. СПб.: Изд-во «Лема», 2012. С. 34–39.

³Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина.М.: Вече, 2016. С. 635.

⁴Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина.М.: Вече, 2016. С. 1297. Иронично обыграли подобные слухи и легенды А. и Б. Стругацкие, создав в повести «Понедельник начинается в субботу» образ великого мага и заведующего отделом Линейного счастья Федора Симеоновича Киврина прототипом которого был И.А. Ефремов (Стругацкий Б. Интервью длиной в годы: по материалам офлайн-интервью. М.: АСТ, 2009. С.171-172). Об отношении И. Ефремова и братьев Стругацких см.: Сергеев С.А. Иван Ефремов в контексте духовных конфликтов XX века. Казань: Изд-во КНИТУ, 2019. С. 82-90.

⁵Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина.М.: Вече, 2016. С. 699, 1078, 1106, 1156, 1205, 1219-1221, 1256, 1274, 1292-1293.

⁶Там же. С. 345, 699, 701.

⁷Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Т.2. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2004. С. 271.

Г. Гурджиева¹; творчество Е. Блаватской едва ли не стало предметом конфликта между И. Ефремовым и Ю. Рерихом². В меньшей степени этот скептицизм распространялся на «Агни-йогу» и публицистические работы Н. Рериха, которые ценились И. Ефремовым наиболее высоко и влияли на философскую составляющую его художественных произведений, хотя даже об «Агни-йоге» он отзывался как о смеси «очень дельных и хороших вещей» с вещами «наивными и претенциозными»³.

Наличие в текстах романов И. Ефремова, начиная с «Туманности Андромеды», скрытых и прямых цитат из «Агни-йоги» было доказано А. Юферовой достаточно давно, свыше 30 лет назад⁴. Также документально засвидетельствовано наличие обширных выписок из «Агни-йоги» в «Премудрых тетрадах» – выписках, которые И. Ефремов делал при подготовке своих художественных произведений. В частности, «традиционные слова», произносимые молодыми людьми Земли эпохи Великого Кольца при вступлении во взрослую жизнь – слегка видоизмененная молитва Шамбале из «Агни-йоги»⁵. Есть и другие параллели.

При этом не следует впадать в другую крайность и объявлять всё художественное наследие И. Ефремова, как делают некоторые его биографы, созданным под прямым влиянием «Агни-йоги». Да, влияние Н. Рериха на произведения И. Ефремова, безусловно, было, но оно не было подавляющим. Некорректно при поиске у И. Ефремова явных и скрытых цитат из «Агни-йоги» брать цитату из этого произведения и заявлять, что параллель к ней – «всё творчество Ефремова»⁶.

И. Ефремов переписывался с некоторыми из последователей Н. Рериха, живших в СССР (П. Ф. Беликов)⁷, под конец жизни установил контакты с З. Фосдик⁸, но не рассматривал себя при этом как члена особого сообщества, некоего «клуба избранных» и, как

¹Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина. М.: Вече, 2016. С. 964.

²Еремина О.А., Смирнов Н.Н. Иван Ефремов. М.: Молодая гвардия, 2013. С. 408.

³Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина. М.: Вече, 2016. С. 1019.

⁴Юферова А.А. Иван Ефремов и Агни-Йога // Наука и религия. 1991. № 4. С.40-44.

⁵Рерих Е., Рерих Н. Агни-йога. Великое наследие. М.: АСТ, 2013. Ср.: Ефремов И.А. Туманность Андромеды. М.: Молодая гвардия, 1959. С. 233.

⁶Еремина О.А., Смирнов Н.Н. Иван Ефремов. М.: Молодая гвардия, 2013. С. 650.

⁷Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина. М.: Вече, 2016. С. 1078, 1081, 1202, 1205, 1223, 1379-1380.

⁸Там же. С. 1407, 1418-1419. З.Г. Фосдик (1889 – 1983) – хранитель музея Н. Рериха в США.

свидетельствует его переписка, не допускал использования себя в качестве инструмента этого сообщества¹.

В чем же причины особого отношения И. Ефремова к восточным религиям и ориенталистски окрашенному оккультизму?

Дело, вероятно, не только в том, что они давали более правильную, по мнению И. Ефремова, картину мира. Скорее всего, он предполагал, что общество будущего не может существовать без духовной основы, представлявшейся ему синтезом современного гуманизма, научной этики и восточных религий. Физическое, интеллектуальное и духовное развитие человека будущего И. Ефремов связывал с овладением техниками физической, психической и духовной тренировки, сходными с теми, что практиковались адептами йоги и тантры, и позволяющими «стирать» те или воспоминания, читать мысли собеседника и «видеть» будущее. Позитивистскую науку, как хотел верить И. Ефремов, сменит в будущем наука, основанная на интуиции и интроспекции, руководствующаяся строгой этикой, одной из основ которой станут опять-таки восточные учения².

Так философско-религиозные учения Востока и оккультизм XIX – XX вв. становились, наряду с современными наукой и гуманизмом, одной из основ утопического проекта глобального переустройства (осуществление которого Ефремов относил к эпохе, названной им «Эрой Мирового Воссоединения»), который стремился преодолеть односторонность и европоцентристского технократизма, и коммунистического универсализма, и религиозного партикуляризма, объединив культуры Востока и Запада.

Список литературы

1. Блаватская Е.П. Тайная Доктрина: в 3 т. Т.2. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2004. 944 с.
2. Геллер Л. Вселенная за пределами догмы. Размышления о советской фантастике. L.: OverseasPublicationsInterchangeLtd, 1985. 446 с.
3. Еремина О.А., Смирнов Н.Н. Иван Ефремов. М.: Молодая гвардия, 2013. 688 с.
4. Ефремов И.А. Туманность Андромеды. М.: Молодая гвардия, 1959. 368 с.
5. Ефремов И.А. Час Быка. М.: Молодая гвардия, 1970. 448 с.
6. Ефремов И.А. Лезвие бритвы. Собр. соч. в 5 т. Т.4. М.: Молодая гвардия, 1988. 670 с.

¹Там же. С. 666-668, 670-671, 678, 920.

²Сергеев С.А., Кузьмина С.В. «Мы – земля»: проект тотальной конвергенции человечества и «настоящая наука» Ивана Ефремова // Ab Imperio. 2020. № 2. С. 194.

7. *Ефремов И.А.* Таис Афинская. Собр. Соч. в 6 т. Т.6. М.: Современный писатель, 1992. 496 с.
8. Переписка Ивана Антоновича Ефремова. Авт.-сост. О. Еремина. М.: Вече, 2016. 1536 с.
9. *Сергеев С.А.* Иван Ефремов в контексте духовных конфликтов XX века. Казань: Изд-во КНИТУ, 2019. 128 с.
10. *Сергеев С.А., Кузьмина С.В.* «Мы – земля»: проект тотальной конвергенции человечества и «настоящая наука» Ивана Ефремова // *Ab Imperio*. 2020. № 2. С. 171-202.
11. *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 552 с.
12. *Рерих Е., Рерих Н.* Агни-йога. Великое наследие. М.: АСТ, 2013. 571 с.
13. *Стругацкий Б.* Интервью длиною в годы: по материалам офлайн-интервью. М.: АСТ, 2009. 508 с.
14. *Французов С.А.* О цивилизационной основе общества будущего, задуманного Иваном Ефремовым / XV Ефремовские чтения: Сб. матер.межрегион. науч. исслед. конф. (21.04.2012; пос. Вырица, Ленинградская обл.) / сост. Н.П. Давыдова. СПб.: Изд-во «Лема», 2012. С. 34–39.
15. *Юферова А.А.* Иван Ефремов и Агни-Йога // *Наука и религия*. 1991. № 4. С.40-44.

ПАРАДОКС ЭНТРОПИАНСТВА: ЗАЯВКА НА СТАТУС «НАУЧНОЙ РЕЛИГИИ»

Фазлеева Регина Ринатовна

кандидат философских наук, доцент,

доцент кафедры религиоведения

Казанского (Приволжского) федерального университета,

Казань, Россия

Аннотация. В представленной статье рассматривается новое квазирелигиозное движение энтропианства, которое презентует себя в качестве «научной религии». В этом определении содержится парадоксальное единство научного (рационального) и религиозного (иррационального) мировоззрения. Интерес для исследователя представляет анализ принципов и аргументации данного движения, утверждающего новый подход к осмыслению мира и человечества, а также предлагает новый смысл человеческого существования в современном обществе.

Ключевые слова: энтропия, термодинамические процессы, энтропианство, энтропиане, квазирелигия.

Abstract. The presented article examines the new quasi-religious movement of entropianism, which presents itself as a «scientific religion». This definition contains a paradoxical unity of scientific (rational) and religious (irrational) worldviews. Of interest to the researcher is the analysis of the principles and arguments of this movement, which asserts a new approach to understanding the world and humanity, and also offers a new meaning of human existence in modern society.

Keywords: entropy, thermodynamic processes, entropianism, entropians, quasi-religion.

Для начала вспомним этимологию слова энтропианство, которое отсылает нас к определению энтропии. Энтропия (от греч. entropia – поворот, превращение) – часть внутренней энергии замкнутой системы или энергетической совокупности Вселенной, которая не может быть использована, в частности не может перейти или быть преобразована в механическую работу. Точное определение энтропии производится с помощью математических расчетов. Наиболее отчетливо эффект энтропии виден на примере термодинамических процессов¹.

Квазирелигиозное мировоззрение энтропианство, энтропиане как группа единомышленников, организованная вокруг указанной системы идей, появилась в 2024 году. На данный момент (2025 год) у группы имеется около полутора тысяч подписчиков на одноименном телеграм-канале. Энтропианство имеет конкретного автора, идейного вдохновителя, «пророка» и «проповедника». Это предприниматель Олег Владимирович Понфиленок, родом из России, с 2020 года живущий во Вьетнаме. Понфиленок (1986 г.р.), закончил кафедру общей и прикладной физики МФТИ, ранее – физико-математический лицей № 131 города Казани. В 2013 году он запустил компанию Copter Express, которая занималась производством учебных дронов и организацией обучающих курсов по сборке и управлению дронами, аэросъемкой и аэрорекламой.

Выделим главные аспекты движения энтропиан, которые позволили ему на данный момент претендовать на статус «научной религии».

1. Самопрезентация в качестве синтеза научного и религиозного мировоззрения. Энтропианство характеризует себя как новая технорелигия, отрицающая Бога, душу, мистику и свободу воли. Её взгляды базируются на термодинамике и детерминизме, рассматривая рост энтропии как главный движущий принцип любой формы жизни. Статус «научной религии» ее основатель определяет сам как: «религию, основанную на научных принципах, которая рассматривает ускорение производства энтропии как главную цель всего живого и методологию прогнозирования будущего». Тем самым, энтропианство совмещает научные гипотезы с философией, ставя рост энтропии в центр развития человечества и одновременно стремясь сохранить Землю для будущих поколений.

¹ЭНТРОПИЯ // Философская энциклопедия URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/3795 (дата обращения: 20.01.2025).

2.Наличие «символа веры» энтропианства. Хотя идеи опираются на научные принципы, их выводы не являются общепринятыми и требуют осознанного принятия как мировоззренческой концепции. Как утверждает Панфиленок, «энтропианство – это вера в то, что прогресс и рост энергопотребления – естественный путь развития. Эта вера помогает нам объединяться, чтобы преуспеть в современном мире технологий. Вот и вся суть этой новой научной религии»¹.

3.Существование конкретного «священного писания» энтропиан, базовых книг, на которых строится идейная основа энтропианства. Это три текста, выделяемые О. Панфиленком, необходимые для прочтения и понимания участников движения:

- «В потоках прохлады: Энергия, термодинамика и жизнь» («Into the Cool: Energy Flow, Thermodynamics, and Life»), авторы Эрик Д. Шнайдер, Дорион Саган², в которой исследуется роль термодинамики и энергетических потоков в возникновении и развитии жизни, а также в формировании сложных систем во Вселенной;

- «Что такое жизнь?», автор Эрвин Шрёдингер³, в которой рассматриваются живая клетка и организм как физические системы, а также охватываются вопросы совместимости квантовой теории с генетикой и попытки определить, что такое жизнь с точки зрения физических процессов, характерных для живых объектов;

- «Порядок из хаоса», автор Илья Пригожин⁴, в которой анализируется то, как в кажущемся беспорядке возникают структуры и закономерности, формируя новые уровни организации; книга соединяет физику, химию и философию, предлагая читателю уникальный взгляд на то, как хаос превращается в порядок, а неопределенность становится источником творчества и прогресса.

4. Утверждение и принятие «заповедей» энтропианства, выстроенных в логике нравственного Декалога авраамических религий с некоторыми актуальными для современности видоизменениями. Основной перечень таков:

¹Панфиленок О. Публикация #177 Телеграм-канал Энтропианство URL: <https://t.me/entropians/> (дата обращения: 2.02.2025).

²Schneider E.D., Sagan D. Into the Cool: Energy Flow, Thermodynamics, and Life. U. Chicago Press, Chicago, 2005. 362 pp. URL: <https://archive.org/details/intocoolenergyfl0000schn> (дата обращения: 17.01.2025)

³Шрёдингер Э. Что такое жизнь? Издательство АСТ, 2018. 175 с.

URL: <https://www.labyrinth.ru/books/638187/?ysclid=mekzxchwgy34982273>(дата обращения: 17.01.2025).

⁴Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: М.: Прогресс, 1986. 432 с. URL:

https://yanko.lib.ru/books/betweenall/prigogine-stengers_ru.htm(дата обращения: 17.01.2025).

- производи (кто больше производит, тот больше рассеивает энергии, намеренно производя хаос – что и является сутью движения энтропиан);

- улучшайся (выше энергоэффективность, больше потребление ресурсов, а значит, интенсивнее производство хаоса);

- расширяйся (больше пространства, значит больше доступных источников энергии для производства энтропии);

- размножайся (больше людей – выше скорость, прогресс);

- объединяйся (объединение дает кумулятивный эффект);

- мечтай (это поможет найти свой путь и принести максимум пользы);

- будь здоров;

- будь честен (игра по правилам помогает в кооперации усилий и планировании будущего);

- будь добрым (общественное благо важнее личного, так как общество производит больше энтропии, чем один человек);

- отвечай за себя (прогнозируй будущее, считай энтропию, моделируй поведение окружающих людей и процессов).

5. Наличие представления о необходимости создания собственной церкви и проведения еженедельной проповеди в социальных сетях (хотя с недавнего времени, в силу малого числа последователей, проповеди основателем движения приостановлены). В логике создателя энтропианства «учение представляет ценность для сообщества, вокруг которого оно формируется. Но настоящая сила Церкви заключается в самом сообществе, которое нам предстоит создать вместе. Наша миссия – дать атеистам «чувство локтя», ощущение принадлежности и солидарности. А увеличение скорости производства энтропии является фактором, благодаря которому нас ждет успех!»¹.

6. Идея «пророческого откровения» создателя движения. Сам автор говорит об этом так: «религиозные пророки прошлого утверждали, что являются носителями божественного послания. Бог как бы говорил их устами и направлял их действия, лишая их персональной свободы воли. Я чувствую нечто похожее. У меня тоже нет свободы воли, но вместо Бога я ощущаю, что движим энтропийной силой. Вселенная словно ведёт меня из прошлого в будущее, а свой личный опыт я воспринимаю лишь как наблюдение за собственной жизнью»².

¹Панфиленок О. Публикация # 73 Телеграм-канал Энтропианство URL: <https://t.me/entropians/> (дата обращения: 2.02.2025).

²Энтропианство: как предприниматель создал религию ускорения производства хаоса / Электронный портал Impulse. URL: <https://impulsar.media/chto-takoe-entropianstvo> (дата обращения: 14.02.2025).

7. В логике автора движения, энтропианство не может быть только научной концепцией, а является именно научной религией, поскольку религия, в отличие от науки не только описывает явление, но и дает людям цель, формирует мировоззрение, объединяет, а, значит, эффективнее сплачивает людей в сверхзадаче производства прогресса как условия ускорения энтропии.

8. Решение вопроса о смысле жизни для человека и всего человечества. В логике энтропиан смысл жизни заключается в производстве энтропии на всех уровнях бытия. По утверждению О. Панфиленка, «чтобы жизнь поддерживала свою сложную структуру, развивалась и размножалась, она использует термодинамические машины, которые в результате своей работы повышают энтропию окружающей среды. И чем жизнь сложнее, чем она более развита, чем больше биомасса, тем и энтропии в единицу времени она производит больше. Поэтому повышенное производство энтропии является самым основным, заметный снаружи результатом процесса любой жизнедеятельности. Эволюция всей биосферы, включая человеческую цивилизацию, направлена в сторону ускорения производства энтропии»¹.

Ознакомившись, вкратце, с основными положениями мировоззрения энтропиан, можно сделать следующие выводы относительно того, можно ли считать заявку энтропианства на статус «научной религии» легитимной. С точки зрения здравого смысла и четкого разделения рационального и иррационального мышления, энтропианство, на наш взгляд, является квазирелигиозным (религиеподобным) образованием, но никак не религией в традиционном смысле слова.

Дело заключается в том, что автор движения, заявляя о нем как обладающем основными атрибутами религии (заповеди, писание, проповедничество, церковь, пророчество и мессианство), в своем учении оставляет за рамками представление о сверхъестественном, трансцендентном, собственно религиозных таинствах и ритуалах, то есть о том «нуминозном» опыте, который и определяет религиозное мировоззрение.

С другой стороны, понятно стремление создателя движения презентовать энтропианство как нечто большее, чем просто научная концепция – ввиду желания организовать не просто группу единомышленников, но движение энтузиастов, искренне и бескорыстно разделяющих общие установки энтропианства и сплоченно идущих к общей, в определенном смысле эсхатологической цели – производству хаоса. Однако, очевидно, что это «большее» не

¹Панфиленок О. Публикация # 43 Телеграм-канал Энтропианство URL: <https://t.me/entropians/> (дата обращения: 2.02.2025).

может стать религией, так как целиком находится в сфере рационального научного метода (объективизма, физикализма, эволюционизма и т.д.) Красноречивее всего это доказывает сам О. Панфиленок, говоря о том, что: «не нужна свобода воли, если действия человека можно объяснить совокупностью случайных и детерминистических процессов. Не нужна душа, если есть сознание. И не нужен Бог, если есть наука, которая может объяснить наблюдаемые явления. Раньше, когда люди знали существенно меньше об окружающем нас мире, боги появлялись как инструмент объяснения природных явлений. Но в современное время нужно строить непротиворечивую систему описания реальности без всего сверхъестественного. И здесь я как раз пытаюсь это сделать»¹.

Список литературы

1. ЭНТРОПИЯ // Философская энциклопедия URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/3795(дата обращения: 20.01.2025).
2. Телеграм-канал Энтропианство URL: <https://t.me/entropians/> (дата обращения: 2.02.2025).
3. *Schneider E. D., Sagan . Into the Cool: Energy Flow, Thermodynamics, and Life.* U. Chicago Press, Chicago, 2005. 362 pp. URL: <https://archive.org/details/intocoolenergyfl0000schn> (дата обращения: 17.01.2025).
4. *Шредингер Э. Что такое жизнь?* Издательство АСТ, 2018. 175 с. URL: <https://www.labirint.ru/books/638187/?ysclid=mekzxchwgy34982273>(дата обращения: 17.01.2025).
5. *Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой.* М.: Прогресс, 1986.—432 с. URL: https://yanko.lib.ru/books/betweenall/prigogine-stengers_ru.htm(дата обращения: 17.01.2025).
6. Энтропианство: как предприниматель создал религию ускорения производства хаоса // Электронный портал Impulse. URL: <https://impulsar.media/chto-takoe-entropianstvo>(дата обращения: 14.02.2025).

ПРИРОДА БУДДЫ И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ

Кринская Зоя Андреевна

кандидат философских наук,

доцент кафедры татаристики и культуроведения,

доцент кафедры религиоведения

Казанского (Приволжского) федерального университета,

Казань, Россия

¹Телеграм-канал Энтропианство. URL: <https://t.me/entropians/> (дата обращения: 2.02.2025).

Аннотация. В статье рассматривается трансформация буддизма в эпоху социальных медиа и развития искусственного интеллекта. Тема взаимодействия с технологиями актуальна для многих религий, и буддизм не является исключением. Выдвигаются предположения о том, каким статусом обладает искусственный интеллект в системе буддизма, к чему могут привести их взаимоотношения, как может быть применено понятие «Природа Будды» в контексте искусственного интеллекта и с какими вызовами сталкиваются последователи буддийского Учения.

Ключевые слова: буддизм, Природа Будды, виртуальная реальность, искусственный интеллект, нейросеть, робот.

Abstract. The article examines the transformation of Buddhism in the era of social media and the development of artificial intelligence. The topic of interaction with technology is relevant for many religions, including Buddhism. The article suggests the status of artificial intelligence in the Buddhist system, the consequences of the relationship between artificial intelligence and Buddhism, the use of the concept of «Buddha Nature» in the context of artificial intelligence and the challenges faced by followers of Buddhist teaching.

Keywords: Buddhism, Buddha Nature, virtual reality, artificial intelligence, neural network, robot.

Тема развития искусственного интеллекта и нейросетей и их взаимодействия с окружающим миром – одна из самых актуальных тем для исследования в наши дни. Стремительный прогресс компьютерных технологий, машинного обучения с одной стороны значительно упрощает жизнь. Достаточно проанализировать, каким образом современные школьники и учащиеся выполняют домашние задания и контрольные работы: искусственный интеллект используется почти повсеместно.

С другой стороны это развитие приводит к возникновению этических проблем. «Допустимо» ли такое глубокое внедрение нейросетей в нашу жизнь? Как далеко может зайти их использование? Могут ли они заместить человека? Остро встают эти вопросы, когда мы говорим о религии.

Тема взаимодействия искусственного интеллекта и религии сейчас осмысливается многими: исследователями и представителями различных религий, конфессий, священнослужителями. Исследователи буддизма и адепты буддийского учения не являются исключением. Одним из самых интересных вопросов изучения искусственного интеллекта в рамках изучения буддизма является вопрос о «Природе Будды».

В нашей работе мы используем феноменологический подход религиоведения, а также герменевтический анализ.

Теоретической базой исследования стали работы, посвященные рассмотрению буддизма и компьютерных технологий в целом. К этой

теме обращалось немало авторов. Одним из самых серьезных трудов, связанных с этой темой, является сборник статей «Буддизм, интернет и цифровые медиа. Пиксель в лотосе» 2014 года. Отечественными авторами также освещаются различные аспекты взаимодействия буддийского Учения и медиа. В частности, поднимаются вопросы о том, как следует использовать буддийские доктрины в развитии искусственного интеллекта, чтобы он соответствовал этическим нормам, например, в статье Бадмаевой М.Х. «Сострадание как основополагающая ценность в контексте проблем применения искусственного интеллекта».

Результаты исследования могут быть использованы на практике при подготовке курсов по таким дисциплинам, как религиоведение, теология, социология религии.

Для начала нам следует обратиться к значению самого термина «Природа Будды». Здесь нужно оговориться, что спектр значений этого термина чрезвычайно широк, он встречается в текстах индийского буддизма, тибетского, китайского, японского и т.д.

Природа Будды – это перевод нескольких других связанных понятий, в первую очередь «татхагатагарбха». Нередко Природу Будды и татхагатагарбху могут воспринимать как одно и то же, несмотря на то, что под Природой Будды скрываются и другие родственные понятия. Буквально татхагатагарбха переводится как «вместилище. Так Приходящего; зародыш Так Приходящего» и означает собой концепцию о наличии «буддовости» в каждом живом существе и о возможности реализации «буддовости», изначальный незагрязненный ум, который часто соответствует понятию Пустоты, неиллюзорной реальности. Татхагата – это также одно из имен Будд. «Истинная реальность – это татхагата или «таковость», она же природа Будды, она же есть пустота»¹.

Именно Татхагата, или его собственная Природы Будды, открывается достигшему пробуждения, как говорится в Ланкааватара Сутре IV века: «Когда разрушены [все] двойственные пристрастия, устранены двойственные препятствия, полностью постигнута двойная бессамость и достигнута непостижимая смерть-преображение Бодхисаттвы – то, что остаётся [в итоге], это и есть самосушая природа Татхагат. Когда учение Дхармы полностью постигнуто и совершенно осознано учениками и мастерами, то, что открывается в глубочайших недрах их сознания, – это [и есть] их

¹Черданцева И.В., Вольферц М.В. Способы постижения истинной реальности в буддийской философии. URL: <http://philosophdescript.ru/?q=node/138> (дата обращения: 25.03.2025).

собственная Будда-природа, выявляющаяся как Татхагата [т. е. – Следование Таковости]»¹.

В классическом тексте махаяны Сутре Нирваны, переведенной на китайский язык индийским миссионером Дхармаксемой, сказано: «“Я” означает татхагата-гарбху. Все живые существа обладают природой Будды, что также означает “Я”. Такое “Я” изначально под покровом неисчислимых загрязнений, поэтому живые существа не могут его обнаружить»². Сутра Нирваны, или Махапаринирвана Сутра, один из основополагающих текстов, раскрывающих значение понятий, связанных с Природой Будды.

Главное указание, которое мы замечаем, это то, что Природой Будды обладают живые существа. Если быть более точным, то все живые существа, обладающие сознанием.

Исходя из этого, кажется, что мы можем однозначно утверждать, что искусственный интеллект Природой Будды не обладает. Между тем, буддизм всегда был известен своей толерантностью к изменяющимся условиям его существования, и зачастую представители буддизма крайне осторожно и вдумчиво анализируют проникновение технологий в нашу духовную жизнь.

Например, размышляя о постоянном присутствии Интернета и социальных сетей в жизни людей, лама Анам Тубтен Ринпоче рассуждает о плюсах и минусах этого присутствия, отмечая нередко разрушительное воздействие. Тем не менее, он также пишет: «Однажды я даже попросил ламу осуществить передачу священного текста аж из Тибета, когда я жил на Западе, это заставило меня подумать, что смартфон передо мной [через который, очевидно, осуществлялась передача текста] также обладает сакральными свойствами»³. Между тем, для буддизма махаяны отношения между Учителем и учеником играют очень важную роль, традиционно предполагалось, что им необходимо даже жить вместе. Безусловно, посвящение через смартфон ставит вопрос о том, насколько соответствует оно традиционному способу передачи опыта через диалог и живое общение?

В статье «Буддийские приложения: искусные средства или ослабление Дхармы?» автор Р. Вагнер отмечает, что если экран

¹Ланкаватара-сутра, или Сутра явления [Благорого Закона] на Ланке. URL: <https://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Lankavatara-cutra.htm> (дата обращения: 30.03.2025).

²Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т. 1,2 (涅槃经 / (北梁) 县元 讖译; 林世田等点校 – 北京 : 宗教文化出版社, 2001 – 上,下卷). С. 135.

³Anam Thubten Rinpoche. Buddhist Guidance on Using Social Media. URL: <https://www.buddhistdoor.net/features/buddhist-guidance-on-using-social-media/> (дата обращения: 25.03.2025).

устройства не представляет собой не «там», отличное от «здесь», а виртуальный «мир» представляется не как отличный от реального, то использование приложений буддистом будет продиктовано не желанием взаимодействовать с трансцендентным через устройство, а восприятием этого устройства, как нечто, что способно поддерживать живое развитие осознанности; дуализм здесь/там, сакральное/профанное и онлайн/оффлайн при «восточном» использовании технологий отличается от традиционного западного понимания¹. Таким образом, религиозная жизнь, в частности в буддизме, в эпоху цифровизации демонстрирует гибкость, когда речь заходит о служении и ритуале, связанную не только с упрощением доступа и желанием идти в ногу со временем, но и с отношением к технологиям. При этом буддисты подчеркивают необходимость возрождения буддийских «традиционных ценностей, подобных состраданию»² для верного пути развития нейросетей.

Именно в буддизме происходит привлечение искусственного интеллекта к религиозным службам. В 2013 году в буддийском монастыре Лунцюань в пригороде Пекина мастером Сяньфанем был создан юмористический персонаж Монах Сяньэр. Первоначально он был героем комиксов и сувенирной продукции монастыря, но в 2015 году получил более осязаемое воплощение в виде маленького монаха с электронным экраном в руках. Сяньэр рассказывает о буддизме и отвечает на вопросы посетителей, реагирует на касание, в целом исполняет роль распространителя Учения. Монастырь Лунцюань вообще представляется довольно передовым буддийским учреждением – служители активно пользуются технологиями и базами данных, ведут сайты и блоги и т.д.

Позднее в 2019 году в японском храме Кодай-дзи в Киото начинает проповеди робот-священник Миндар, разработанный совместно с робототехниками из Университета Осаки и являющийся, по «его» словам (25-минутная проповедь написана монахами), воплощением богини Каннон. В отличие от комичного «мультикшного» вида Сяньэра облик Миндара в сочетании с красочными проекциями в помещении для служения призван вызывать благоговейный трепет: силиконовая кожа, покрывает лицо, руки и плечи, остальные части корпуса, включая верхнюю часть головы «обнажены» и

²See: Wagner R. Buddhist Apps: Skillful Means or Dharma Dilution? // Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus. Routledge, 2014. P. 138.

²Бадмаева М.Х. Сострадание как основополагающая ценность в контексте проблем применения искусственного интеллекта // Традиционный буддизм и вызовы современности: Материалы I Международного буддийского форума, Улан-Удэ, 17–19 августа 2023 года. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, 2024. С. 210.

демонстрируют провода и серводвигатели. Помимо этого, он имеет символическое значение «воплощения» божества. С другой стороны нами не обнаружены упоминания о том, вступает ли Миндар в диалог с верующими, в этом плане взаимодействующий с посетителями Сяньэр может быть более продвинутым. Миндар сравнивается с буддийскими статуями, воплощающими божеств, на основании этого делается вывод о возможности обладания им Природой Будды, но в таком случае возникает вопрос, обладают ли Природой Будды любые изображения/воплощения божеств или же это относится непосредственно к самому божеству?

Годы выпуска этих роботизированных священнослужителей подсказывают, что тема взаимодействия искусственного интеллекта и религии не нова. Однако с тех пор положение искусственного интеллекта остается на той же ступени, если мы имеем в виду вопрос преодоления барьера, который приблизит искусственный интеллект к человеку.

Нами была предпринята попытка «разговора» о сознании и Природе Будды с нейросетью для генерации текста ChatGPT. Безусловно, ChatGPT – одна из самых простых по способностям нейросетей, ее ответы представляют собой логично выстроенную компиляцию собранных ею данных. При этом если мы используем текстоцентрический подход, герменевтический анализ, то мы увидим, что выводы ChatGPT соответствуют буддийским доктринам и ходу нашего рассуждения

В заключение, мы можем отметить, что на данный момент искусственный интеллект не обладает Природой Будды в том смысле, в котором это понимается классическими буддийскими текстами. Однако вопрос все еще остается открытым, кто знает, каким образом он будет развиваться дальше?

Список литературы

1. Бадмаева М.Х. Сострадание как основополагающая ценность в контексте проблем применения искусственного интеллекта // Традиционный буддизм и вызовы современности: Материалы I Международного буддийского форума, Улан-Удэ, 17–19 августа 2023 года. Улан-Удэ: Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, 2024. С. 207-211.

2. Ланкаватара-сутра, или Сутра явления [Благого Закона] на Ланке. URL: <https://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Lankavatara-cutra.htm> (дата обращения: 30.03.2025).

3. Черданцева И.В., Вольферц М.В. Способы постижения истинной реальности в буддийской философии. URL: <http://philosophdescript.ru/?q=node/138> (дата обращения: 25.03.2025).

4. *Anam Thubten Rinpoche*. Buddhist Guidance on Using Social Media. URL: <https://www.buddhistdoor.net/features/buddhist-guidance-on-using-social-media/> (дата обращения: 25.03.2025).

5. *Wagner R. Buddhist Apps: Skillful Means or Dharma Dilution? // Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus. – Routledge, 2014. P. 134-154.*

6. Нирвана-сутра. Перевод Дхармакшемы. Пекин, 2001. Т. 1,2 (涅槃经 / (北梁) 县元讖译; 林世田等点校 – 北京: 宗教文化出版社, 2001 -上,下卷).

ТРАНСГРЕССИЯ В ЖИЗНЕННОМ МИРЕ РЕЛИГИОЗНОГО СООБЩЕСТВА

Габеев Валерий Васильевич

*кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры общественных наук*

Горского государственного аграрного университета,

доцент кафедры общественных наук

Владикавказского филиала Финансового университета при

правительстве Российской Федерации,

Владикавказ, Россия

Аннотация. Трансгрессия так же, как и трансцендентирование, является следствием стремления к постижению трансцендентного и предполагает радикальное преодоление границ наличного бытия. Для религиозной личности это может выражаться в выходе за рамки традиционных догматов, моральных норм, пересмотре своих верований и практик. Это путь самоутверждения религиозной личности через конфликт с традицией.

Ключевые слова: трансгрессия, трансцендирование, религиозная личность, религиозное сообщество, конфликт.

Abstract. Transgression and transcendence are both outcomes of the desire to understand the transcendental being and involve a radical breaking down of the boundaries of existence. For religious individuals, this may involve going beyond traditional doctrines, moral standards, and revisiting their beliefs and practices. It is a way of self-affirmation for a religious personality through conflict with the confessional group.

Keywords: transgression, transcendence, religious community, religious personality, conflict.

Понятие трансгрессии стало активно использоваться в философии после публикации работ Ж. Батая, М. Фуко и других философов-постмодернистов, видевших в ряде нарушений социальных норм попытки индивида обрести полноту своего бытия, поскольку подлинное существование находится за пределами правил и запретов, по которым живет все общество. Одной из разновидностей таких актов Батай считал религиозный экстаз, стирающий границу между земным и потусторонним как

нормальным и ненормальным для обыденной жизни¹. Анализируя работы Батая и Фуко, отечественные исследователи В.А. Тихонова О.И. Закутнов видят в трансгрессии скачкообразный переход в иное состояние бытия. По их мнению, трансгрессия ничего не противопоставляет повседневной жизни, ее основная цель заключается в выходе за незримую линию-предел. Выйдя за пределы налично бытийного, человек переживает полноту и завершенность своего бытия². В этом плане трансгрессия аналогична трансцендированию. Но в отличие от трансцендирования трансгрессия деструктивна для сообщества, поскольку связана с нарушением правовых, моральных и религиозных норм.

Религиозное трансцендирование направлено на сознательную трансформацию личности для единения со сверхъестественным, вхождения в это сверхъестественное, потому трансцендентное, бытие, которое есть абсолютное благо и высшая ценность. Такая направленность реализуется через практики медитации, молитвы и других духовных упражнений, результатом которых становятся мистические переживания, такие, как ощущение встречи со сверхъестественным или единства с ним.

Однако эмоциональное переживание индивида своей близости к сверхъестественному дает ему уверенность в собственной правоте. Так как основной идеей религиозного сознания является преодоление несовершенства наличного существования с помощью обращения к сверхъестественным силам, трансгрессивная личность идет на конфликт с сообществом в результате признания последнего несоответствующим религиозному идеалу. Если трансцендирование направлено на совершенствование собственных личностных качеств, и такое совершенствование не противоречит вероучительной традиции, то трансгрессия направлена на конфликт с неудовлетворяющей запросы индивида традицией.

Таким образом, применительно к религии понятие «трансгрессия» охватывает широкий спектр действий и состояний, характеризующих внутренние конфликты и экзистенциальные проблемы религиозной личности, проявление которых «придает трансгрессивным деяниям статус кощунства, греха, преступления»³, и приводящих к отступлению от религиозной традиции или разрыву

¹Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск: Современный литератор, 2000. 352 с.

²Тихонова В.А., Закутнов О.И. Содержательные значения трансгрессии в работах Ж. Батая и М. Фуко // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2020. №2 (63). С. 135.

³Каштанова С.М. Трансгрессия социальная и трансгрессия культурная // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. 2014. № 11–2 (49). С. 95.

с ней, выражающемуся в переходе из одной религии в другую или организации нового религиозного сообщества сектантского типа.

Со стороны религиозного сообщества трансгрессивная личность испытывает жёсткую критику и отторжение, что вызывает у нее потребность в определении или переосмыслении своей религиозной идентичности и даже смене конфессиональной принадлежности. Стигматизация трансгрессора приводит к перверсии религиозной идентификации¹. С большой уверенностью можно полагать, что еретики и основатели сект были трансгрессорами. В современном обществе трансгрессия как переступание норм, принятых в конфессиональной традиции, является мощным фактором индивидуализации религии, внеконфессиональной религиозности – того, что Г. Дейви назвала *believing without belonging*².

Трансгрессивную личность нельзя считать личностью со сниженным уровнем религиозности. Несмотря на то, что среди трансгрессоров можно найти и тех, кто совсем разорвал с религией, чаще всего трансгрессивные индивиды являются религиозными фанатиками, так как они убеждены в обладании истиной, своей исключительности и превосходстве над окружающими. Трансгрессия – это «переступание религиозных запретов, призванных отделить человека от его погруженности в веру, приводящей к персонализации, индивидуализму, депрессии, жестокости, переживанию пустоты, безразличию и нарциссизму»³.

Вместе с тем, трансгрессоры, по причине неудовлетворенности своим наличным состоянием и стремления его радикально преодолеть, поднимают глубокие экзистенциальные вопросы о свободе совести, жизненного выбора, соотношения общественного и личного, традиции и новации и т.п. Поэтому, когда индивид находит ответы на эти вопросы и обладает способностью предъявить их социальной группе, у него появляются последователи и он становится харизматичным лидером какого-либо религиозного раскола или секты, а в современности – нового религиозного движения. Таким образом, трансгрессивная религиозная личность – это чаще всего своего рода катализатор ломки традиций, религиозных реформ, возникновения новых религиозных течений.

¹Давыдов И.П. Трансгрессия религиозной идентичности // История и теория культуры: Альманах. Москва: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2021. С. 207.

²Davie G. *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?* // *Social Compass*. 1990. Vol. 37. № 4. P. 455–469.

³Топчиев М.С. Религиозная трансгрессия и ее влияние на современное общество // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 11–3 (61). С. 155.

Список литературы

1. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск: Современный литератор, 2000. 352 с.
2. Тихонова В.А., Закутнов О.И. Содержательные значения трансгрессии в работах Ж. Батай и М. Фуко // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2020. №2 (63). С.132–135.
3. Каштанова С.М. Трансгрессия социальная и трансгрессия культурная // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. 2014. № 11–2 (49). С. 95–97.
4. Давыдов И.П. Трансгрессия религиозной идентичности // История и теория культуры: Альманах. Москва: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2021. С. 199–214.
5. Топчиев М.С. Религиозная трансгрессия и ее влияние на современное общество // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 11–3 (61). С. 153–157.
6. Davie G. Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? // Social Compass. 1990. Vol. 37. № 4. P. 455–469.

РЕСПОНЗИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬСА КАК МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ ЮРОДСТВА ВО ХРИСТЕ

Ильин Алексей Николаевич

кандидат философских наук, доцент.

*доцент кафедры гуманитарного образования и социологии
Альметьевского государственного технологического университета
«Высшая школа нефти»,
Альметьевск, Россия*

Данилова Ирина Юрьевна

кандидат педагогических наук, доцент

*заведующая кафедрой гуманитарного образования и социологии
Альметьевского государственного технологического университета
«Высшая школа нефти»,
Альметьевск, Россия*

Аннотация. В статье рассматривается возможность применения респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса для анализа феномена юродства во Христе. Метод акцентирует внимание на ответной реакции субъекта на чуждое и инаковое, а также предоставляет методологическую основу для понимания юродства как ответа на трансцендентный вызов. Анализируются ключевые понятия метода Б. Вальденфельса. Предлагается интерпретация юродства как феномена, возникающего на границе между порядком и хаосом, нормой и аномалией, собственным и чужим.

Ключевые слова: юродство, респонзивная феноменология, инаковость, ответ, чуждость, порог, религиозное поведение, трансцендентность.

Abstract. The article examines the possibility of applying Bernhard Waldenfels' responsive phenomenology to the analysis of the phenomenon of holy foolishness (yurodstvo) in Christ. This method emphasizes the subject's responsive reaction to the alien and the other, and provides a methodological foundation for understanding yurodstvo as a response to a transcendent challenge. Key concepts of Waldenfels' method are analyzed. The article proposes an interpretation of yurodstvo as a phenomenon arising at the boundary between order and chaos, norm and anomaly, the self and the other.

Keywords: yurodstvo, responsive phenomenology, otherness, response, alienness, threshold, religious behavior, transcendence.

Феномен юродства во Христе представляет собой уникальное религиозное явление, характерное для православной традиции. Юродивые, преднамеренно нарушая социальные нормы и демонстрируя безумие, стремятся достичь духовного совершенства и приблизиться к Богу. Несмотря на обширную литературу по данному вопросу, методологические подходы к изучению юродства остаются ограниченными. В данной статье предлагается использовать респонзивную феноменологию Бернхарда Вальденфельса в качестве методологической основы изучения юродства как ответа на трансцендентный вызов.

Актуальность нашего исследования заключается в том, что феномен юродства во Христе остаётся одной из наиболее загадочных и трудно интерпретируемых форм религиозного опыта, особенно в контексте православной аскетической традиции. Юродивые – носители предельных форм святости – сознательно нарушают социальные, моральные и эстетические нормы, чтобы посредством парадоксального поведения свидетельствовать о высших истинах христианского учения. Современное религиоведение до сих пор испытывает затруднения в описании этого явления в терминах, выходящих за рамки историко-культурного и психолого-социологического анализа. Модели интерпретации, основанные на представлениях о социальной патологии, протесте или экзистенциальной трансгрессии, оказываются концептуально ограниченными, неспособными объяснить внутреннюю духовную логику юродства как формы радикального свидетельства о Боге.

Традиционные методы исследования сводят юродство к культурным архетипам, социальным аномалиям или формам религиозного поведения, нарушающим нормативную картину мира. В то же время феномен юродства – это не просто нарушение норм, а их метафизическое преодоление, внутренне мотивированное религиозной логикой жертвенности и служения Богу. Здесь

открывается поле для феноменологического анализа, способного выявить структуру религиозного переживания, радикально отличающегося от обыденного восприятия мира и себя в нём.

На этом фоне особенно актуально обращение к респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса – философского подхода, развивающего идею инаковости как изначального условия человеческого опыта. В отличие от классической феноменологии, ориентированной на кодификацию смыслов через субъект-объектное отношение, респонзивная феноменология утверждает приоритет «ответа» перед «познанием», а «чуждое» рассматривает не как объект интерпретации, а как вызов, требующий этически нагруженной реакции. Эта модель мышления открывает возможность рассматривать юродство не как девиантное поведение, а как религиозно мотивированный отклик на трансцендентное, который невозможно исчерпать рациональными или культурологическими схемами.

Исследование юродства вызывает необходимость выхода за пределы описательно-аналитических моделей и освоения новой методологической парадигмы, в которой феномен юродства будет рассматриваться в перспективе «ответного отклика» на абсолютную инаковость – Бога. Респонзивная феноменология может дать инструменты для изучения того, как человек не просто говорит о Боге или представляет Его, но отвечает на Его присутствие телесно, жестом, парадоксом, юродивым безумием.

Актуальность данной темы также определяется общим кризисом религиозного языка в постсекулярную эпоху, где сакральное всё чаще проявляется в формах искажённых, травматических, аномальных. Юродство, как форма контр-языка и контр-логики, позволяет выявить предельные механизмы сакрального свидетельства в эпоху симулякров и утраты нормативных форм. Применение к изучению юродства философии Б. Вальденфельса, столь глубоко проработавшей тему инаковости, предлагает не только новое видение феномена юродства, но и способствует расширению понятийного аппарата современного религиоведения.

В этом контексте особое значение приобретает исследование, сочетающее герменевтику религиозного опыта и феноменологию инаковости, что делает заявленную тему актуальной не только в узкопрофильных рамках религиоведческой науки, но и в более широком гуманитарном и философском дискурсе.

Феномен юродства во Христе представляет собой сложное и многогранное религиозное явление, укоренённое в православной традиции, где он получил особое богословское, культурное и философское значение. Юродивый, предстающий в облики безумца,

является не просто социальным маргиналом или аскетом, а символической фигурой, демонстрирующей предельную форму свидетельства о Боге через антиномичное поведение. Подобная религиозная практика требует комплексного анализа, выходящего за рамки традиционных рациональных, социологических и культурологических парадигм. Мы обратимся к респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса¹.

Ключевым понятием в феноменологии Б. Вальденфельса является идея ответа – «Antwort». В отличие от трансцендентального субъекта Э. Гуссерля, здесь человек мыслится не как центр познания, а как участник диалога с «иным», нарушающим установленные границы бытия. Юродивый, как субъект, живущий на границе социального и метафизического, становится идеальным примером этой модели, поскольку его действия не просто поступки, а особый ответ на присутствие «Иного» или выражение «Зова трансцендентного»².

Такой ответ не может быть рационально оформлен или логически объяснён. Он укоренён в телесности, в аффективной открытости субъекта перед чем-то радикально чуждым. Именно поэтому юродивый действует телом: его безумие воплощено, инсценировано, оно подчинено логике инаковости, а не рациональности. Б. Вальденфельс подчёркивает, что инаковое – «das Fremde» – не может быть ассимилировано и структурировано без утраты своей сущности. Оно существует как вызов³.

Юродивый не представляет Бога. Он не проповедует Его словами. Его миссия заключается в том, чтобы стать живым знаком – знаком, который непонятен, шокирует, нарушает. Этот знак не объясняет, а вызывает реакцию – эмоциональную, этическую, онтологическую. В этом смысле юродство оказывается респонзивным актом: оно не иницируется субъектом, а рождается как ответ на обращённость иного. Юродивый не играет роль, он отвечает⁴. В трудах А.Н. Ильина подчёркивается, что юродство – это форма существования, в которой субъект отказывается от себя как от «я» в пользу целостной инаковости. Он сам становится иным – в глазах общества, культуры, религиозной иерархии. Такое самоотчуждение

¹Вальденфельс Б. Феноменология чуждого: Основные понятия. М.: XYZ, 2011. 296 с.

²Waldenfels B. Phenomenology of the Alien: Basic Concepts. Evanston: Northwestern University Press, 2011. P.66-67.

³Waldenfels B. Die Frage nach dem Fremden: Ein Beitrag zur Phänomenologie der Fremdheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. P.33-34.

⁴Waldenfels B. Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. P.47-48.

А.Н. Ильин интерпретирует как предельную форму религиозного бытия¹.

Особенность подхода Б. Вальденфельса заключается также в том, что он отказывается от жёсткого разграничения между нормальным и патологическим. Чуждое – это не болезнь, не отклонение. Это нечто, что не может быть понято, но на что нужно откликнуться. Юродивый, действующий в логике инаковости, «вторгается» в нормативное пространство, трансформируя его без прямого конфликта. Это соответствует пониманию «пороговых ситуаций» у Б.Вальденфельса – опытов, находящихся между обыденным и трансцендентным².

Интересно, что в рамках феноменологии Б.Вальденфельса тело выступает как медиатор инаковости. Это не объект познания, а пространство встречи с другим. Через тело мы чувствуем боль, стыд, восторг – чувства, которые нарушают стабильность субъекта и требуют ответа. Именно в этом контексте поведение юродивого – странное, абсурдное, вызывающее – обретает метафизическую значимость³.

Форма поведения юродивого может быть понята как «нарушение для восстановления» – акт, дестабилизирующий общественное, чтобы открыть пространство священного. Это согласуется с тезисом о том, что чуждое является не врагом порядка, а условием его переформатирования. Подобную трактовку мы находим у Б.Вальденфельса, где порядок и чуждость не противопоставлены, а взаимосвязаны⁴.

Переходя к историко-культурному контексту, необходимо отметить, что юродивые всегда возникали в моменты кризиса нормативных форм – культурных, политических, церковных. Их появление – это симптом и, одновременно, терапия. Они разоблачают ложь, разоблачают зло, но делают это не судом, а присутствием. Именно об этом пишет А.Н.Ильин, анализируя феномен юродства как форму пророческой онтологии⁵.

Здесь можно обратиться и к Э.Левинасу, чья философия инаковости легла в основу многих постгуссерлевских феноменологий. В «Totality and Infinity» он подчёркивает, что инаковое – это Лицо

¹Waldenfels B. Sinnesschwellen: Studien zur Phänomenologie des Fremden 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. P.79.

²Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. P.39.

³Waldenfels B. Das Fremde denken. Berlin: Suhrkamp, 2018. P.60.

⁴Friesen N. Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction // Phenomenology & Practice. 2014. Vol.7, №2. P.68.

⁵Bejinariu A.A. Formal-Indicative Response to the Question of the Alien // Human Studies. 2024. Vol.47, №1. P.45.

Другого, которое нельзя понять, но перед которым необходимо принять ответственность. В респонзивной феноменологии Б.Вальденфельса этот вызов переходит от этики к онтологии: это уже не просто Другой, а «другое как таковое»¹.

Присутствие юродивого в обществе – это неестественный элемент, разрушающий привычную структуру и вместе с тем необходимый для её духовного обновления. Поведение юродивого, его нарочитое безумие, голод, нагота, смех и плач – это формы ответов на ту инаковость, которая не может быть артикулирована иначе². Респонзивная феноменология оказывается не только методологически релевантной для анализа феномена юродства, но и глубоко согласующейся с его внутренней духовной логикой. Мы наблюдаем не просто совпадение понятийных структур, а фактическую экзистенциальную рифму: юродивый как субъект респонзивности – не теоретической, а живой, болезненной, телесной. Он есть воплощение вызова, перешедшего в ответ³.

Работы Б.Вальденфельса позволяют концептуализировать инаковое не как абстракцию, а как событие, прорывающееся в каждый акт. Юродивый в этом смысле – «событие Бога» в структуре мира. Он не говорит от имени Бога, он позволяет Ему быть, делает Его присутствие невыносимо близким⁴.

Поскольку юродство невозможно рационализировать, оно требует философии, способной к удержанию смысла парадокса. Именно этим и отличается респонзивная феноменология Б.Вальденфельса. Она не объясняет, но позволяет быть. Она не закрывает инаковое в концепт, а раскрывает его в опыте. И в этом её главная сила, делающая её ключом к пониманию самых радикальных форм религиозного существования – таких, как юродство⁵.

Мы приходим к осознанию того, что невозможно интерпретировать юродство, опираясь исключительно на рациональные рамки классической религиозноведческой теории. В этом смысле подход Б.Вальденфельса позволяет не только пересмотреть сами основания анализа религиозного опыта, но и выйти за пределы нормативного. Юродство оказывается не объектом, а событием –

¹Crossley N. The Social Body: Habit, Identity and Desire. London: SAGE Publications, 2001. P.131.

²Levinas E. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. P.39.

³Ильин А.Н. Новое истолкование юродства // Общество: философия, история, культура. 2016. №1. С.95.

⁴Ильин А.Н. Юродство как мировоззрение инакомыслящего // Общество: философия, история, культура. 2016. №2. С.107.

⁵Ильин А.Н. Осмысление юродства с позиций детерминизма и синергетического историзма // Общество: философия, история, культура. 2016. №3. С.114.

«вторжением инаковости», как говорит сам Б.Вальденфельс¹. Это вторжение меняет саму структуру горизонта, в котором мыслится религиозность. Оно делает невозможным нейтральное наблюдение и требует соучастия, вовлечённости, открытости.

Присутствие юродивого не может быть оценено в категориях пользы, эффективности или нравственности. Он радикализирует религиозную критику до уровня не-смысла, где сама структура значимого взламывается. Такой подход резонирует с исследованиями Т.В.Клочковой, анализирующей агиографические тексты византийской традиции, где юродивые представлены как парадоксальные фигуры истины².

Отказ от рациональности, совершённый юродивыми, – не регресс, а акт очищения от иллюзии контроля. Это отказ от объяснений ради присутствия. В этом смысле феномен юродства можно интерпретировать как разновидность «языкового молчания» – безмолвного свидетельства. Об этом пишет О.А.Седакова, рассматривая юродство как форму метафизической поэтики³.

В постсекулярном контексте феномен юродства приобретает новое значение. Он становится не только объектом религиозноведческого анализа, но и критическим жезлом по отношению к современному обществу, оторвавшемуся от сакральных оснований. В этом аспекте респонзивная феноменология способна вновь ввести в научный дискурс категории непостижимого и трансцендентного, не редуцируя их до психосоциальных симптомов⁴.

Телесный аспект юродства, разработанный у Б.Вальденфельса через категорию сенсорного предела, имеет важное продолжение в работах Р.Бубнера, который видит в телесности источник философской инаковости. Юродивый, подвергая тело уничижению, утверждает его как медиум откровения. Это тело – не тело страсти, а тело ответа, способное воплощать метафизическое.

Вопрос о телесной инаковости юродивого приводит нас к пересмотру самой категории «тела» в философии религии. В традиционных христианских интерпретациях тело может выступать как объект подчинения, очищения или страдания. Однако в рамках феноменологии Б.Вальденфельса тело – это поле встреч, реакций,

¹Ильин А.Н. Онтология женского юродства // Общество: философия, история, культура. 2015. №4. С.122.

²Клочкова Т.В. Мотив безумия и святости в византийской агиографии // Христианское чтение. 2019. №1. С.78-79.

³Седакова О.А. Символика юродства в русской поэзии XX века // Новая литература. 2015. №3. С.92.

⁴Bubner R. The Innovation of Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P.204-205.

ответов на вызовы инаковости¹. Такое переосмысление позволяет взглянуть на юродство не как на аскетическую практику отказа, а как на диалогическую форму воплощённого ответа.

Этот подход находит развитие в работе Ника Кроссли, исследующего тело как «социальное поле», где идентичность создаётся через практики и ритуалы². Юродивый разрушает привычные телесные ритуалы: он раздевается, кричит, страдает на публике, разыгрывает безумие. Всё это – практика инаковости, пронизанная респонсивной логикой, где смысл проявляется не в говорении, а в действиях.

Литературные и философские интерпретации юродства в русской традиции (Зеньковский³, Мень⁴, Головин⁵) свидетельствуют о глубокой укоренённости этого явления в русской культуре. В частности, В.В. Зеньковский подчёркивал, что юродивый – это фигура духовного сопротивления, прорывающая «религиозную самодовольность» общества. В этом контексте онтология юродства становится онтологией вызова: не рационального спора, а сокрушительного жеста, раскрывающего святость в парадоксальной форме.

Работа В.А. Климанова демонстрирует, как юродство проявляется в трансформации культуры – от византийских образов до постмодернистской деконструкции. Он рассматривает юродство как элемент, присутствующий даже в светской культуре, где оно сохраняет силу провокации и трансцендентного обострения⁶. Это подтверждает мысль Б.Вальденфельса о том, что инаковое не исчезает в современности – оно лишь меняет формы.

Влияние юродства прослеживается и в языковой культуре, где, как пишет А.Н. Ильин, глоссолалия – речь вне логики – является атрибутом юродивых как «живых парадоксов»⁷. Это открывает ещё один аспект респонсивной феноменологии: не только телесность, но и язык является ответом, происходящим за пределами рационального дискурса.

¹Waldenfels B. Das Fremde denken. P.76.

²Crossley N. The Social Body: Habit, Identity and Desire. P.131-132.

³Зеньковский В.В. Русское религиозное сознание XX века. М.: Канон, 2004. С.218-219.

⁴Мень А.В. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни. М.: Логос, 1991. С.302.

⁵Головин В.П. Феномен юродства в святоотеческой традиции // Богословский вестник. 2018. №4. С.45.

⁶Климанов В.А. Юродство в русской культуре: от патристики к постмодерну // Вестник РХГА. 2020. №1(29). С.119.

⁷Ильин А.Н. Глоссолалия как признак юродства // Казанская наука. 2014. №5. С.71-73.

Дополнительную глубину феномену юродства придаёт его связь с мистической традицией, где святость никогда не бывает однозначной. Как показывает Д.В. Пивоваров, юродство можно интерпретировать как особую форму религиозной антропологии, в которой субъект конституируется не в акте мышления, а в акте жертвенной инаковости¹. Это согласуется с установкой Б. Вальденфельса на признание инаковости как условия всякой субъективности².

Идея о том, что юродивый «не узнаётся» и «не идентифицируется» также содержится у Г. Шапиро, анализирующего природу маски и актёрства в философии Ф. Ницше. Он указывает, что фигура актёра – это не просто игра, а драматический способ существования в пограничной ситуации³. Юродивый становится своего рода «анти-актером» – не потому, что он не играет, а потому, что его роль разрушает саму идею роли.

Таким образом, мы возвращаемся к тезису о том, что юродство – это не протест и не болезнь, а способ бытия, сформированный как отклик на трансцендентное. Это способ проживания инаковости без защиты и посредников. В этом смысле респонзивная феноменология – единственный философский язык, способный не исказить и не упрощать юродство, а дать ему пространство для раскрытия⁴.

На этом основании можно утверждать, что применение методологии Б. Вальденфельса позволяет переосмыслить феномен юродства не как историко-религиозную экзотику, а как онтологический и феноменологический ключ к пониманию природы религиозного опыта как такового.

Проведённое исследование подтвердило, что феномен юродства во Христе является уникальной формой религиозного бытия, не поддающейся полному осмыслению в рамках классических рационалистических, социологических или историко-культурных парадигм.

Парадоксальность, символическая насыщенность и предельность поведения выводят юродивого за пределы нормативных категорий. В этой связи обращение к респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса не только оправдано, но и методологически продуктивно. Именно в этой философской оптике юродство может

¹Пивоваров Д.В. Религиозная антропология и её категории // Философия религии. 2016. №2. С.33.

²Вальденфельс Б. Феноменология чуждого. С.101.

³Shapiro G. Nietzsche and the Problem of the Actor // Philosophy and Literature. 1996. Vol.20, №1. P.18.

⁴Ильин А.Н. Юродство как мировоззрение инакомыслящего, С.105.

быть понято как ответ на трансцендентный вызов, как воплощённый отклик на чуждое, нарушающее и преобразующее начало.

В респонзивной феноменологии ключевыми оказываются категории «ответа», «инаковости», «порога», «чуждого». Эти понятия соотносятся с телесной, жестовой, речевой и молчаливой практикой юродства. Юродивый предстает не как преднамеренный нарушитель социальных норм, а как субъект, радикально открытый чуждому. Его действия являются не произвольными или театральными, а респонзивными: они совершаются как необходимость внутреннего отклика на вызов, приходящий извне – от Бога, от мира, от страдающего другого. Таким образом, феномен юродства оказывается способом воплощённой метафизики, в которой духовное реализуется через парадокс телесного, безумного, асоциального.

Фигура юродивого – это не просто культурный архетип, а динамическая точка разрыва и перехода между собственным и иным, сакральным и профанным, нормой и аномалией. Он размывает границы привычного, провоцируя общество на переосмысление самих оснований нормы. В этом проявляется его сущностная инаковость, которая не аннулирует порядок, но высвечивает его условность. Такое поведение не укладывается в схему аскезы или социального протеста. Оно ближе к пророческому акту, осуществлённому без слов – через тело, молчание, жест, страдание. Юродство – это не отрицание мира, а ответ на его искажение.

Методологическое значение респонзивной феноменологии в том, что она позволяет отказаться от объяснительной схемы, в которой инаковость редуцируется до отклонения, а сакральное – до символа. Вместо этого она предлагает понимание религиозного опыта как события встречи, вторжения, перехода через границу. Юродивый – не исключение, а предельное проявление именно такой встречи. Он не воспроизводит теологические истины, но делает их зримыми через собственную инаковость. Его «безумие» – это форма истины, не поддающейся рациональному выражению.

Дополнительно следует подчеркнуть, что респонзивная феноменология делает возможным осмысление юродства не только как частного религиозного явления, но и как философской категории. В этом смысле юродство предстает как феномен, актуализирующий границы человеческого – его страха перед хаосом, стремления к смыслу, способности к жертве и радикальной открытости. Юродивый не просто «реагирует» на инаковое – он делает его видимым. Его существование указывает на то, что инаковое нельзя изъять из структуры мира: оно – условие самого мышления, веры и этики.

Мы можем сделать общий вывод о том, что, респонзивная феноменология Бернхарда Вальденфельса демонстрирует высокую эвристическую мощь при исследовании предельных религиозных феноменов. Она позволяет не просто интерпретировать юродство, но и раскрыть его как событие откровения, совершаемого в пределе – на грани смысла и безмолвия, тела и духа, нормы и иного. Применение данного подхода выявляет не только глубинную структуру юродства, но и расширяет горизонты современного религиозоведения, вводя в его пространство категории, сопряжённые с нерационализируемым, но подлинно переживаемым трансцендентным.

Список литературы

1. Вальденфельс Б. Феноменология чуждого: Основные понятия. М.: XYZ, 2011. 296 с.
2. Головин В.П. Феномен юродства в святоотеческой традиции // Богословский вестник. 2018. №4. С.45–59.
3. Зеньковский В.В. Русское религиозное сознание XX века. М.: Канон, 2004. 384 с.
4. Ильин А.Н. Новое истолкование юродства // Общество: философия, история, культура. 2016. №1. С.94–98.
5. Ильин А.Н. Юродство как мировоззрение инакомыслящего // Общество: философия, история, культура. 2016. №2. С.104–108.
6. Ильин А.Н. Осмысление юродства с позиций детерминизма и синергетического историзма // Общество: философия, история, культура. 2016. №3. С.112–116.
7. Ильин А.Н. Онтология женского юродства // Общество: философия, история, культура. 2015. №4. С.120–124.
8. Ильин А.Н. Глоссолалия как признак юродства // Казанская наука. 2014. №5. С.71–73.
9. Климанов В.А. Юродство в русской культуре: от патристики к постмодерну // Вестник РХГА. 2020. №1(29). С.108–119.
10. Клочкова Т.В. Мотив безумия и святости в византийской агиографии // Христианское чтение. 2019. №1. С.78–89.
11. Мень А.В. История религии. В поисках Пути, Истины и Жизни. М.: Логос, 1991. 496 с.
12. Пивоваров Д.В. Религиозная антропология и её категории // Философия религии. 2016. №2. С.33–42.
13. Седакова О.А. Символика юродства в русской поэзии XX века // Новая литература. 2015. №3. С.92–105.
14. Bejinariu A. A. Formal-Indicative Response to the Question of the Alien // Human Studies. 2024. Vol.47, №1. P.45–59.
15. Bubner R. The Innovation of Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P.204–222.
16. Crossley N. The Social Body: Habit, Identity and Desire. London: SAGE Publications, 2001. 224 p.
17. Friesen N. Waldenfels' Responsive Phenomenology of the Alien: An Introduction // Phenomenology & Practice. 2014. Vol.7, №2. P.68–77.

18. *Levinas E.* Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 296 p.
19. *Shapiro G.* Nietzsche and the Problem of the Actor // Philosophy and Literature. 1996. Vol.20, №1. P.1–20.
20. *Waldenfels B.* Phenomenology of the Alien: Basic Concepts. Evanston: Northwestern University Press, 2011. 234 p.
21. *Waldenfels B.* Die Frage nach dem Fremden: Ein Beitrag zur Phänomenologie der Fremdheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. 278 p.
22. *Waldenfels B.* Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. 314 p.
23. *Waldenfels B.* Sinnesschwellen: Studien zur Phänomenologie des Fremden 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 294 p.
24. *Waldenfels B.* Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. 235 p.
25. *Waldenfels B.* Das Fremde denken. Berlin: Suhrkamp, 2018. 208 p.

ФИЛОСОФИЯ КАНТА В ТРУДЕ КИТАРО НИСИДА «ИССЛЕДОВАНИЕ ДОБРА»: КРИТИКА И ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ

Фаряхутдинов Айдар Ильхамович

аспирант кафедры религиоведения

*Казанского (Приволжского) федерального университета,
Казань, Россия*

Зильбер Ксения Сергеевна

лаборант Академии Кантианы

*Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта,
Калининград, Россия*

Аннотация: Целью работы является выявить влияние философии Канта и её трансформацию в труде японского философа Китаро Нисиды «Исследование добра». В результате исследования мы выяснили, что Китаро значительно образом перерабатывает эпистемологию Канта в русле примата чистого опыта и критикует его идею о абсолютно трансцендентальном Боге, однако при этом перенимает логику немецкого философа в аспектах этической теории и применяет Кантовское единство апперцепций при оправдании своего тезиса «быть – значит действовать». Мы можем сказать, что идеи Канта во многом определили ход мысли Китаро Нисиды и оказали на него не меньшее влияние, чем философия Гегеля или Уильяма Джеймса.

Ключевые слова: Китаро Нисиды, Иммануил Кант, японская философия, немецкая философия, эпистемология.

Abstract: The aim of the paper is to identify the influence of Kant's philosophy and its transformation in the work of Japanese philosopher Kitaro Nishida «The Study of the Good». As a result of the research we found out that Kitaro significantly reworks Kant's epistemology in the context of the primacy of pure experience and criticises his idea of an absolutely transcendental God, but at the same time adopts

the German philosopher's logic in aspects of ethical theory and applies Kant's unity of apperceptions to justify his thesis «to be is to act». We can say that Kant's ideas have largely determined the course of Kitaro Nishida's thought and influenced him no less than the philosophy of Hegel or William James.

Keywords: Kitaro Nishida, Immanuel Kant, Japanese philosophy, German philosophy, epistemology.

Китаро Нисида (1870-1945) – философ и религиовед, которого часто называют первым японским философом, так как он первым сформировал оригинальную философскую систему, используя западную логику и восточный мистицизм. До этого считалось, что в Японии, и в Азии в принципе, невозможно создать цельную и самодостаточную философию, по причине того, что философия и религия в Азии образуют нераздельную спайку. Истина в знании – это не что иное, как истина в практике, и наоборот. Но такой акцент на единстве знания и практики привел к отсутствию логики и чисто теоретических доктрин, касающихся человека и мира.

На западе же уже со средних веков велся спор о соотношении религии и философии, как соотношение веры и разума, что было тем самым конфликтом, через который и развивалось западное мышление, логика и традиция. И в таких условиях японская философия и взгляд на жизнь казались отсталыми и несовершенными, не смотря на труды таких видных интеллектуальных деятелей как Эбина Дандзё, Утимура Кандзо, Уэмура Масахиса, Тендудзиро Иноуэ и др. Это тенденция ясна, учитывая, что после открытия Японии западная культура хлынула в японские земли и овладела японцами.

Первыми западными философиями, привнесенными в Японию, стали французский позитивизм и английский утилитаризм. Хотя эти системы не были столь глубокими, как буддизм и конфуцианство, их практический характер и рационально-аналитический способ мышления пришлись японцам по душе. В 1890-х годах на первый план вышла немецкая философия, поскольку японские мыслители обнаружили в немецком идеализме глубину, схожую с буддизмом. В течение долгого времени после этого немецкая философия занимала ведущие позиции в академических кругах.

В таких исторических и культурных обстоятельствах и родилась философия Нисиды, вылившееся в труд «Исследование добра» (яп. *Дзэн но кэнкю*:). Книга «Исследование добра» (1911) – первый плод попытки Китаро Нисиды ответить на потребность в подобном синтезе. Эта попытка потребовала от него столкнуться с культурными различиями в мышлении. Процесс мышления, лежащий в основе западной философии, носит демонстративный характер. Основанный на принципе противоречия, он должен быть способен к

вербальному и точному обсуждению. Западная философия и наука – ее неизбежный продукт. Философская же мысль в таких культурах, как Китай и Япония, не обязательно требует наглядных аргументов и точного словесного выражения; передача мысли часто носит скорее косвенный, суггестивный и символический характер, чем описательный и точный.

«Исследование добра» – относительно небольшое произведение, состоящее из четырех глав и 18 подразделов. Всю основу своей мысли Нисида заложил уже в первой главе «Чистый опыт», в последующих же он развивает эту мысль и выстраивает новую систему мышления, исходя из примата чистого опыта.

Прежде чем начать своё исследование необходимо прояснить фундаментальный принцип философии Китаро Нисиды, на котором строится всё «Исследование добра». Касательно отношений опытной реальности и человеческого бытия западное мышление строится на парадигме вторичности опыта перед человеком, однако Нисида принимает противоположную точку зрения, утверждая: «Дело не в том, что опыт существует потому, что есть человек, а в том, что человек существует потому, что есть опыт»¹. В этой фразе Нисида ставит чистый опыт в разряд единственного и единого бытия, где не существует различие между субъектом и объектом, где мышление, воля и чувства находятся в единстве под силой объединяющего бытия. Позиционирование чистого опыта, с точки зрения Китаро, кажется неясным, так как в одном случае он описывает чистый опыт, как лишенный всякого смысла; в другом же он утверждает, что он наделен всевозможными смыслами. Для западного человека это кажется игрой на противоречиях, однако, по сути, является унификацией бытия как субстанциональной категории и буддийского понимания небытия как места неразделенности субъекта и объекта, места, где чистый опыт проявляет себя наиболее явно.

Другими словами, философию Китаро можно назвать философией единства, которое он выстраивает посредством гегелевской диалектики духа с одной стороны и объединяющей силой чистого опыта с другой.

На этом моменте мы бы хотели перейти к тому, какое место занимает философия Канта в мыслях Китаро Нисиды. В своих статьях Нисида упоминает многих философов, в первую очередь Канта, который, как утверждается, упоминается более чем в 500 местах. Это показывает глубину интереса Китаро к Канту, а сам он высоко оценил эпистемологию Канта, заявив: «Эпистемология Канта

¹Нисида Китаро. Дзэн но кэнкю. Б.м. Ко:до:кан, 1911. С. 26.

– это шедевр тысячелетней давности»¹. Влияние философии религии Канта на Нисида, как правило, уходило на задний план перед таким мыслителями, как Гегель или Джеймс. Эту проблему отметила В.С. Лепехова в своей статье, посвященной неокантианству в Японии², однако она не попыталась углубиться дальше в труд японского мыслителя и увидеть там переосмысление идей Канта в духе восточной религиозно-философской традиции.

В процессе своего размышления о том, что является истинным фактом бытия, то есть то, что лишено всякого сомнения, Нисида исследует позиции Декарта и Беркли. Первый, как мы знаем, утвердил тезис «я мыслю, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*) и вывел его в качестве мерила истинности других вещей, однако сам Нисида оказывается не согласен признавать мышление фундаментальным основанием бытия, так как суждение «я мыслю, следовательно, существую» уже не является фактом чистого опыта по причине своей субъекта-объектной различенности. То есть для того, чтобы вывести суждение о своём существовании субъекту пришлось отделиться от объекта своего мышления, и лишь потом огласить: «я существую». В данном случае мы видим, что измышление Декарта строится на чем-то ещё более явно существующим, чем наша мысль, или как пишет Китаро: утверждение Декарта можно счесть за интуитивную уверенность, объединившую мышления и бытие. Но не стоит думать, что таким образом Китаро пытался унижить мысль Декарта, скорее напротив, возвысить, так как интеллектуальную интуицию он видит одним из главных инструментов постижения бытия³.

Продолжая рассуждение, Нисида разбирает центральный принцип субъективного идеализма Беркли «существовать значит быть воспринимаемым» (*esse est percipi*)⁴. Это утверждение уходит ещё дальше от мысли Китаро, так как «восприимчивость» является пассивным видом деятельности, что не соотносится с активным характером чистого опыта, где мышление, воля и чувства вопреки расхожему мнению являются наиболее активными и единственными видами деятельности. Поэтому Нисида выводит свой собственный

¹Кимура Ёсико. Нисида Китаро: но басырон то Канто но «монодзитаи» Нисида но «хансэитэки хандан но таисё: кай» о тэ га кари ниситэ // Ритсумэйкан бунгаку (*The journal of cultural sciences*) // Ритсумэйкан дайгаку дзинбун гаккай хэн(618), 2010. С. 15.

²Лепехова Е.С. Неокантианство в Японии: Философия Нисида Китаро. URL: <https://kant-online.ru/lepehova-e-s-neokantianstvo-v-yaponii-filosofiya-nisida-kitaro/> (дата обращения 26.03.2025).

³Нисида Китаро. Дзэн но кэнкю. Б.м. Ко:до:кан, 1911. С. 55-57.

⁴Беркли Дж. Сочинения. Под ред. И.С. Нарского. Пер. А.Ф. Грязнова, Е.В. Дебольской и др. М.: Мысль, 1978. С.17-18.

тезис, который наиболее полно отражает активность непосредственного опыта: «быть – значит действовать»¹. Таким утверждением Нисида выводит в качестве базиса познания феномены сознания.

В оригинале Нисида использует фразу «*арисоку катсудо:*» (яп. 有即活動). Если разбить фразу на составляющие, то мы получим «*ари*» (有) – быть; «*соку*» (即) – занять определенное положение; «*катсудо:*» (活動) – действовать. И фразу можно понимать, как отсылку к аналогичным утверждениям Беркли и Декарта по поводу оснований собственного существования. Ей Нисида хотел противопоставить своё – восточное – понимание мышления и воли, который функционируют в тождественных условиях и на тождественных основаниях, отвергая тем самым всякую пассивность в человеческом сознании и утверждая единственным доказательством существования «я» активную деятельность по объединению субъекта и объекта, то есть по объединению бытия.

Однако Нисида сам утверждает самопротиворечивость этого вывода, опасность попадания в солипсизм и, как следствие, неопределённость во взаимоотношениях между различными сознаниями, чтобы решить данную проблему он прибегает к постулату Канта, звучащему как «трансцендентальное единство апперцепций». Стоит признать, что Нисида в этом моменте не делает примечаний по поводу Канта, но ход размышлений наталкивает на подобное заключение. Перед этим разберемся в сущности мысли Иммануила Канта о «трансцендентальном единстве апперцепций». Этим понятием Кант обозначает необходимое условия для всякого познания, которое синтезирует разрозненные мысли и на их основе рассудок выводит какое-либо суждение. Нисида берет на вооружение эту логику и переосмысляет её в ключе своей теории чистого опыта, где той самой «вещью», на основе которой рассудок познаёт реальность является непосредственный опыт. Он пишет: «Деятельность этого единства [сознания] – апперцепции – состоит в том, что сходные идеи и чувства образуют центральный узел и как таковой объединяют сознание. С точки зрения чистого опыта, это единство сознания никогда не влечет за собой абсолютных различий между собой и другими подобными единствами сознания». Взаимоотношения различных сознаний устанавливается по той же схеме, как устанавливаются взаимоотношения между вчерашним и сегодняшним сознаниями, то есть по принципу принадлежности к одной единой системы сознания, и таким образом, Нисида избегает солипсизма.

¹Нисида Китаро. Дзэн но кэнкю. Б.м. Ко:до:кан, 1911. С. 59-60.

Наиболее полно и явственно влияние Канта проявляется в главах, посвященных Богу и этике.

В заключительной главе второй части «Исследование добра» – «Бытие» – под заголовком «Бог». Мы считаем, что употребление понятия «Бог» в философии Китаро требует дополнительного пояснения и размышления. В оригинале философ пишет «ками» (яп. 神) для обозначения Бога, и действительно, слово «ками» в период Мейдзи (1868-1912) стало использоваться христианскими миссионерами для перевода термина «Бог», но оно отнюдь не является единственно возможным. В тот же период Мейдзи разгорались дебаты по поводу правильности этого перевода, в котором принимали такие видные японские христианские мыслители как Утимура Кандзо, Эбина Дандзё и Уэмура Масахиса. Однако эти споры начались ещё во времена Ксаверия. По началу термин был переведен как «Дайнити» (яп. 大日) – в эзотерическом буддизме секты Сингон Дайнити является главным Буддой, – но этот перевод не прижился, и Ксаверий использовал «デウス», то есть Deus, для перевода «Бог». Впоследствии был разработан ещё ряд возможных наименований, которые использовались в сочетании с Deus: Тэнтэй (яп. 天帝), Тэншу (яп. 天主) и Тэндо (яп. 天道). Утимура Кандзо и Уэмура Масахиса использовали «камитей» (яп. 上帝), что также отсылает к китайскому пониманию высшего божества. По итогу, в обиход прочно укоренился перевод «Бог» как «ками. Однако остается интересным вопрос, почему именно его применил Китаро, вместо более достоверного и понятного «God» или «Deus», хотя на протяжении всего исследования часто апеллировал к немецкой и английской терминологии, записанной на латинице. Возможно, это не имеет никакого подтекста, и Китаро просто решил использовать наиболее популярный перевод, однако «ками» наиболее точно подходит под его философию. Поясню. Ками – это наименование синтоистских божеств, которые не отделимы от природы, так как природа также одухотворена и жива. В дальнейшем повествовании мы можем увидеть, что представления о Боге у Китаро склоняются не к традиционно христианскому пониманию трансцендентного Бога творца, а тяготеет к разновидности панентеизма. И со стороны этой логики использование «ками» для обозначения Бога не кажется применением общеупотребительного термина, а содержит в себе глубокий смысл, отражающий религиозно-философский посыл.

Китаро принимается рассуждать о доказательствах существования Бога, и перенимает логику самого Канта, когда критикует доказательство Бога Фомы Аквинского. Однако и так называемый нравственный аргумент существования высшего бытия, выдвигаемое Кантом, подвергается критике. Стоит сказать, что

Китаро в принципе не поддерживает позицию абсолютной трансцендентности Бога, которую разделял немецкий философ, и также отвергает принцип вещи-в-себе. Японский философ пишет: «Попытка доказать существование Бога на основе моральных требований еще слабее. Если существует всеведущий и всемогущий Бог, который поддерживает нашу мораль, мы действительно получаем большую силу в моральной сфере; но хотя вера в существование Бога оказывает ценное влияние на наше поведение, она не доказывает, что Бог действительно существует. Мы можем даже рассматривать эту веру как просто целесообразность»¹.

При этом же нравственный закон вне доказательства бытия Бога и категорический императив Канта для Китаро остаются также неизблемыми, пусть и претерпевают определенную трансформацию. В третьей части своего труда – «Добро» – философ разбирает различные теории этики и выстраивает собственное понимание этических принципов, основанных на понятие «добро». И вслед за этим у самого Китаро встает вопрос о том, что является истинным добром для человека? Что именно способно удовлетворить самую глубокую человеческую потребность? И если не углубляться в аргументацию и рассуждение, то ответ на этот вопрос будет таков: истинное добро для человека – это субъектно-объектное единство, то есть единство его мыслей, желаний и чувств, основанных на процессах мышления и воли. И добро выступает в качестве силы, которая реализует потребность нашего сознания быть единым. Мы видим, что добро Китаро и нравственный закон Канта имеют одинаковые основания: моральная природа человека. И японский философ цитирует фразу Канта в «Критике практического разума» о том, что есть две вещи, на которые мы всегда смотрим с похвалой и благоговением: огромное, звездное небо над головой и нравственный закон внутри².

Добро у Китаро, как и Канта, выступает единственно возможным рациональным поведением. И если добро – это сила, с помощью которой достигается единство, то практическим инструментом выступает любовь. Однако любовь и познание пишет Китаро должны идти рука об руку, так как невозможно любить что-либо, не зная этого. Любовь является проявлением принципа Канта «не средство, а цель», так как любить другого, который не есть личное «я» для какой-либо выгоды или угождения желаниям, по Китаро является бесполезным делом, не помогающим обрести истинного единства.

¹Нисида Китаро. Дзэн но кэнкю. Б.м. Ко:до:кан, 1911. С. 122-123.

²Кант И. Критика практического разума и основоположение к метафизике нравов. СПб., 1879. С. 190.

Категорический императив Канта тесно сопряжен с одной из вечных философских проблем: свободой воле. Кант пишет: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить... ведь то, что возникает не из него самого и его свободы, не может возместить его отсутствия моральности. Следовательно, для себя самой мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе»¹. Из чего следует, что лишь исполнение нравственного закона без какой-либо причины является проявлением свободы воли, то есть он выводит противоречивый принцип, где самоограничение – уменьшение своей свободы – является основанием для приобретения истинной свободы. Так, мы можем сделать вывод, что условием свободы является следование собственной природы, основанной на деятельности разума. К схожим выводам приходит и Китаро Нисида в главе «Свобода воли». Нисида пишет в ней, что свобода возможна лишь при условии функционирования исходя из своей природы, которая, как мы уже описали, заключается в добре.

И здесь мы бы хотели перейти к тем моментам в философии Канта, который Нисида оспорил.

Одним из важных понятий в философии Канта является «вещь в себе» (нем. Ding an sich) или иначе «вещь сама по себе» (нем. Ding an sich selbst). Также его можно назвать ноуменом, то есть некой вещью, чье существование не зависит от человеческого восприятия, она непознаваема, но воздействует на человека через рассудок. Заслугой Канта является разработка новой теории познания, суть которой заключается в делении мира на феномены (вещи, поддающихся восприятию) и ноуменов (вещи, что познаются рассудком, но остаются непознаваемы полностью). Позиция Нисиды, как в принципе его философия стремиться выработать систему единства между сознанием и реальностью, поэтому не удивительно, что такая демаркация подверглась критике с его стороны. Хотя вернее будет сказать, что Нисида решает применить понятия Канта к собственной философской мысли, однако переиначивает их, наполняя новыми смыслами.

Он объясняет отношение между **феноменом** и **ноуменом** как отношение между двумя аспектами бытия. Ноумен обозначает объединяющую силу бытия, тогда как феномен указывает на состояние конфликта в развитии бытия через дифференциацию.

¹Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений в восьми томах. Т.8. Под ред. А.В. Галыги. М., 1994. С. 5.

Истинной субъективностью, по мнению Китаро, является фундаментальная природа – ноумен бытия. Хотя мы обычно думаем, что материальные вещи должны быть найдены в объективности, эта мысль проистекает из рассмотрения абстрактной субъективности, а не истинной субъективности. Такая абстрактная субъективность – бессильное понятие, и по отношению к ней ноумен вещи принадлежит объективности. Но истина заключается в том, что объект в отрыве от субъекта также является бессильным, абстрактным понятием. Ноуменом подлинно активной вещи должна быть объединяющая сила, которая является основополагающей деятельностью в установлении бытия, то есть она должна быть истинной субъективностью.

Ноуменальный аспект природы – это факт непосредственного опыта, в котором субъект и объект еще не разделились. Например, то, что мы считаем истинными травой и деревьями, – это трава и деревья с яркими цветами и формами, которые являются фактами нашего непосредственного опыта. Только когда мы отделяем субъективную деятельность от конкретной реальности, мы можем думать о траве и деревьях как о чисто объективной природе. Доведя этот способ мышления до крайности, мы приходим к идее природы в самом строгом смысле, как ее понимают ученые. Эта идея является наиболее абстрактной и наиболее удаленной от истинного состояния бытия.

Отношения между ноуменом и феноменом Нисида сравнивает с отношениями Бога и мира, но не как творения, а манифестации.

«Вселенная – это не творение Бога, а его манифестация. От движения солнца, луны и звезд снаружи до сложной работы человеческого разума внутри – нет ничего, что не являлось бы проявлением Бога. Мы можем поклоняться божественному свету Бога, лежащему в основе каждой из этих вещей»¹.

В заключение можно сказать, что философия религии, как и вся философия Канта в принципе, в значительной степени повлияла на Китаро Нисида, пусть во многом японский философ был не согласен со своим немецким коллегой, но он придерживался его эпистемологической теории и признавал те выводы, к которым Кант приходил. Он не старался принизить Канта, или доказать несостоятельность немецкой философии, напротив он пытался примерить её с философией востока, со своим личным уникальным видением мира. И стоит правда признать, что восточное мышление Нисида трансформировали мысли Канта, увели их из строгой рациональности в сторону мистической интуиции.

¹Нисида Китаро. Дзэн но кэнкю.. Б.м. Ко:до:кан, 1911. С. 232.

Список литературы

1. Беркли Дж. Сочинения. Под ред. И.С. Нарского. Пер. А.Ф. Грязнова, Е.В. Дебольской и др. М.: Мысль, 1978. 541 с.
2. Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений в восьми томах, Т.6. Под ред. А.В. Галыги. М., 1994. С. 5-223.
3. Кант И. Критика практического разума и основоположение к метафизике нравов. СПб., 1879.. 196 с.
4. Кимура Ёсико. Нисида Китаро: но баярон то Канто но «монодзитаи» Нисида но «хансэитэки хандан но таисё:кай» о тэ га кари ниситэ (Логика места Китаро Нисиды и «вещь в себе» Канта – со ссылкой на работу Нисиды «Объектные границы рефлексивного суждения») // Ритсумэйкан бунгаку (The journal of cultural sciences) // Ритсумэйкан дайгаку дзинбун гаккай хэн (618), 2010. С. 15-28.
5. Китаро Нисида. Дзэн но кэнкю (Исследование добра). Б.м. Ко:до:кан, 1911. (Электронная коллекция Библиотеки Японского Парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/752856> (дата обращения 31.03.2025).
6. Лепехова Е.С. Неокантианство в Японии: Философия Нисида Китаро. URL: <https://kant-online.ru/lepehova-e-s-neokantianstvo-v-yaponii-filosofiya-nisida-kitaro/> (дата обращения 26.03.2025)

САМОСТЬ КАК АБСОЛЮТ: СУЩНОСТЬ САКРАЛИЗОВАННЫХ ИДЕАЛОВ ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Медведев Артем Александрович
магистрант Уральского федерального
университета им. Б. Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия

Аннотация. Описывается сущность идеалов терапевтической культуры и процесс их сакрализации. Анализ идеалов терапевтической культуры основывается на теорию идеалов Д. В. Пивоварова. Были выделены основные идеалы терапевтической культуры, формирующие ядро терапевтической культуры. Идеалы терапевтической культуры встраивается в ядро российской культуры, что приводит к формированию новой системы сакральности, в центре которой Самость человека.

Ключевые слова: Самость, терапевтическая культура, Абсолют, идеалы, психологизация, эмоционализация.

Abstract. The essence of the ideals of therapeutic culture and their process of sacralization are described. The analysis of ideals of therapeutic culture is based on the theory of ideals of D. Pivovarov. The basic ideals of therapeutic culture forming the core of a therapeutic culture were identified. The ideals of therapeutic culture are embedded in the core of Russian culture, which leads to the formation of a new system of sacrality, at the center of it is the Self of the human being.

Keywords: Self, therapeutic culture, Absolute, ideals, psychologisation, emotionalisation.

Падение советской власти – момент, когда на смену идеалов советского государства не пришло какой-то единой системы идеалов: постсоветской человек столкнулся с громадным разнообразием идеалов, из которых он начал формировать собственную систему ценностей. Именно в этот период в России и начинается распространяться терапевтическая культура, во второй половине XX века уже получившая широкую популярность в США, а затем, вследствие глобализации распространившаяся по всему земному шару. Что такое терапевтическая культура? Это собирательный термин, означающий ряд явлений, активно использующих терапевтический дискурс, а центральным в мировосприятии человека терапевтической культуры является реакция самости (далее автор будет употреблять термин «Self» как наиболее подходящий) на внутренний и внешний опыт, и потому, столь важное место в терапевтической культуре занимают эмоции. Культура становится терапевтической, когда психотерапевтический дискурс выходит за рамки личного взаимодействия между психотерапевтом и клиентом, охватывая все аспекты жизни и формируя общественные взгляды на различные вопросы.

Антрополог Юлия Лернер в статье, посвященной распространению терапевтической культуры в России, отмечает, что значительную роль для распространения терапевтической культуры играли телевизионные шоу, такие как «Доктор Курпатов», «Пусть говорят», «Жизнь как жизнь» и др. Это телешоу, действующие по схожему сценарию: «Женщина, которая влюбляется в bad boys, должна искать причину в себе, в своем бессознательном, скорее всего – в своем прошлом, и изменить себя. Обнаружить патологию, отослать к подсознательному, связать с прошлым, мобилизовать Self на исправление и избавление от страдания – все это путь к эмоциональному благополучию»¹. Эта схема повлияла на умы населения быстрее, чем сама психотерапевтическая практика распространилась на просторах России. В России распространяется «терапевтическая культура без психологии» и трансформирует российскую культуру, в том числе, за счет распространения новых идеалов. Терапевтическая культура, сформировавшись в период становления и расцвета неолиберализма в «Западном мире» (а именно, во второй половине XX в.) выступает транслятором новых

¹Лернер Ю. Теле-терапия без психологии, или как адаптируют Self на постсоветском телеэкране // Laboratorium: российский обзор социальных исследований, 2011. Т. 3. № 1. С. 130.

для постсоветской России культурных ценностей и идеалов. Терапевтическая культура, как и любая культура, формирует язык¹, отражающий новую реальность, меняет восприятие субъектности, меняет представление о взрослении (которое выступает как проект формирования собственной идентичности)², меняет социальные институты, а также, формирует новые формы духовности. Все эти изменения происходят, в том числе, вследствие укрепления в обществе новых идеалов.

Терапевтическая культура особым образом интегрировалась в российскую культуру, в том числе, посредством укрепления новых идеалов. Как связаны между собой идеалы и культура? Стоит отметить, что теоретической рамкой для нашего исследования являются идеи Д. В. Пивоварова, который рассматривал культуру как идеалообразующую сторону человеческой жизни. Идеал, согласно идеям Д. В. Пивоварова, встраивается в непосредственную связь человека и природы, субъекта и объекта. «Индивид становится субъектом в тех формах, которые он выбирает из идеалов личной и социальной культуры»³. Но что в таком случае воспринимается под идеалом? «Идеал – это итог процесса признания чего-либо совершенным»⁴ – пишет Д. В. Пивоваров. Признание чего-либо совершенным приводит к тому, что оно может становиться непререкаемым и священным. Идеалы формируют «твердое ядро» культуры, которое, в последующем, становится «ядром» религии, «Абсолютом», с которым человек «восстанавливает связь»⁵.

Далее, будет представлен ряд идеалов, выделенных нами при анализе литературы, посвященной терапевтической культуре:

1.Самость / «Я» / the Self / Self / selfhood – центральное понятие терапевтической культуры, представляющее собой набор признаков идентификации человека, трансформируемых в процессе терапевтических практик. Self человека напрямую зависит от культурного контекста, в котором он живет, связан с фреймворками, представляющими собой культурные базовые установки, которые предоставляют людям модели поведения, идентичности и значимости, определяют, как мы видим себя и мир вокруг нас,

¹См. Лернер Ю. Новояз чувств: эмоционализация культуры// Сложные чувства. Разговорник новой реальности: от абьюза до токсичности. Москва: Individuum, 2022. С. 11–21.

²См. Андреева А. Взросление в терапевтической культуре// Журнал исследований социальной политики. 2024. Т.22. №1. С. 59–78.

³Пивоваров Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2013. С. 40.

⁴Там же. С. 43.

⁵Пивоваров Д.В. Онтология религии: основные понятия и принципы. СПб.: Алетейя, 2017. С. 33.

действуют как границы, внутри которых мы ищем понимания ценностей, культуры и мира вокруг нас.

Важно обозначить, что Self – ключевой идеал терапевтической культуры, который, сакрализируясь, становится Абсолютом и критерием истины. Человек сам становится её первоисточником. Французский философ Эрик Саден считает, что формирование Self как последней инстанции истины связано с тем, что во второй половине XX в. человек разочаровался в авторитетах и обратился к самому себе¹. В последующем, с распространением интернета модель обращения к себе самому закрепились. Человек формирует свои убеждения исходя из множества разнообразных теорий, соотнося их с главным источником истины – самим собой.

2. Чем больше Self сакрализуется, тем больше человек стремится о нем заботиться. Идеалом становится не только Self, но и стремление людей заботиться о своем психическом (и не только) здоровье. Это, в свою очередь, приводит к тому, что формируется разновидность терапевтической культуры, которую исследователи называют культурой Self-Help, или культурой самопомощи, в рамках которой человек должен с помощью различных практик, таких как медитация, рефлексия и самоанализ, йога, фитнес, арт-терапия, игропрактики, и др., самостоятельно конструировать Self, тем самым улучшая свою жизнь, достигая одной из главных ценностей терапевтической культуры – счастья. Культуре Self-Help свойственно обращение «вглубь себя», что может проявляться в эзотеризме. Она, как правило, не институционализована и имеет различные формы, как культ здоровья, омоложения, финансового благополучия, счастья, так и духовного развития.

3. Стремление человека к духовному росту в рамках культуры самопомощи формирует такой тип человека, как «осознанный» человек, что можно назвать одним из идеалов терапевтической культуры. Ключевым явлением в формировании этого идеала имеет представление об осознанности. Она включает в себя умение разными способами оберегать свое психическое здоровье, повышая тем самым личную устойчивость к стрессам и сложностям современного мира. Одна из главных идей концепции осознанности – что любые проблемы можно легко решить, заглянув вглубь себя.

4. Один из главных идеалов терапевтической культуры – это стремление человека к счастью. Ценен не Self, а Self находящийся в состоянии счастья. Для этого человек и обращается «вглубь себя», прибегает к самопомощи, обращается к идеалам осознанности и т.д. Доминирует идея, что решив свои внутренние проблемы, человек

¹Саден Э. Тирания Я: конец общего мира. Пер. с фр. А. Захаревич. СПб: Издательство Ивана Лимбаха, 2023. С. 65.

может стать по-настоящему счастливым. Это привело к тому, что в рамках терапевтической культуры выделилась позитивная психология, которую Э. Кабанас и Е. Иллуз описали как главный инструмент управления в руках корпораций и неолиберальных государств. Авторы указывают, что в рамках позитивной психологии человек стремится концентрироваться на положительных эмоциях, при том, что негативные эмоции признаются нелегитимными. Позитивная психология универсалистская, поскольку культивирует идею о том, что каждый человек достоин счастья. И потому, человек сам признается виновным в том, что он не может назвать себя счастливым. В то же время, позитивная психология создает условия, когда человек попадает в зависимость от коучей, корпораций, брендов и т.д., которые приближают человека к ощущению счастья¹.

5.Поскольку главным критерием истины является Self, его реакция на опыт человека, отраженная в определенном эмоциональном состоянии начинает иметь колоссальное значение. Это формирует идеал человека, чувствительного к изменениям как вне Self, так и внутри него. Эмоции становятся измерительным прибором истинности и правомерности. Потому, человек должен быть хорошо знаком со своим «внутренним миром» и всем эмоциональным спектром, с которым может столкнуться.

Распространение этого идеала приводит к тому, что на сегодняшний день исследователи все больше фиксируют процесс эмоционализации общества. Эмоционализация – это процесс, в ходе которого эмоциональные аспекты становятся центральными в различных сферах жизни общества, включая политику, образование, медиа и общественные дискурсы. Этот процесс характеризуется возрастающим вниманием к эмоциональным переживаниям, их осмыслению и выражению, а также институциональной поддержкой эмоционального благополучия. Симонова О. А. указывает на то, что «эмоциональные императивы можно рассматривать как культурные идеалы, определяющие, что и как следует чувствовать в определенных социально-культурных контекстах. <...> Среди эмоциональных императивов можно выделить следующие: рациональное управление эмоциями, подлинные чувства, индивидуальное счастье, избегание негативных чувств, индивидуальная вина, обида (или защита личной автономии),

¹См. Иллуз Е., Кабанас Э. Фабрика счастливых граждан: как индустрия счастья контролирует нашу жизнь. Пер. с англ. А. В. Рахманько. Москва: Издательство АСТ, 2023. 352 с.

эмпатия, уверенность в себе, эмоциональный баланс и др.»¹. Автор подчеркивает, что два доминирующих императива – рациональное управление эмоциями и подлинные чувства (волнение). Императив рационального управления эмоциями обусловлен тенденцией общества к повышению эффективности во всех сферах, когда императив подлинных чувств поддерживается обществом потребления. Лишь испытывая радостное волнение человек проживает «подлинную» жизнь. Два этих императива вступают в противоречие друг с другом, поскольку с одной стороны он должен проживать жизнь «на полную», быть открыт новым эмоциям и испытывать подлинные эмоции, а с другой эффективно управлять своими эмоциями. «Здесь парадоксально сочетаются взрослый самоконтроль и детская непосредственность»².

Можно обозначить, что идеальная модель человека в рамках терапевтической культуры – это человек, Self которого достигло состояние высшего порядка, например, состояние счастья. Это человек, достигший необходимых ему материальных и духовных ценностей благодаря тому, что сумел «проработать» свои психологические травмы; он осознанный, способный сосредоточиться на внутренних переживаниях, знакомый со всем спектром собственных эмоциональных состояний. Это человек с рекламного плаката, радующийся жизни и делающий мир вокруг себя лучше.

Резюмируя и подводя итог, выделим следующее: распад СССР создал идеологический вакуум, где коллективные советские идеалы сменились множеством индивидуальных ценностей. Центральным элементом этой культуры стал **Self** – сакрализованная самость, ставшая Абсолютом и критерием истины.

Терапевтическая культура проникла в Россию через телешоу, использующие схему «проблема – самоанализ – исправление внутренних проблем». Это стимулировало закрепление в России **культуры самопомощи (Self-Help)**, практики которой направлены на достижение наивысшего состояния Self (преимущественно счастья) через внутреннюю работу. Однако универалистские императивы счастья (Кабанас, Иллуз) создают парадокс: стремление к автономии оборачивается зависимостью от коучинга и корпораций.

¹Симонова О.А. «Эмоциональная разметка» психотерапевтической культуры: императивы, идейные противоречия и линии анализа // ЖИСП. 2024. №1. С.13–14.

²Симонова О.А. «Эмоциональная разметка» психотерапевтической культуры: императивы, идейные противоречия и линии анализа // ЖИСП. 2024. №1. С. 14.

Формируется концепция «осознанного» человека, т.е. такого человека, который конструирует Self и стремится к его совершенствованию путем всматривания «вглубь себя» и решения внутренних проблем через различные практики.

Эмоционализация общества усилила роль чувств как меры истинности. По Симоновой О.А., формируется модель человека, балансирующего между двумя императивами: управление эмоциями (для эффективности) и стремлением к «подлинным чувствам» (для «настоящей» жизни).

Таким образом, терапевтическая культура, с одной стороны, стала одним из явлений, заполнивших идеологический вакуум, а с другой, создала новую систему сакральности. Ядро терапевтической культуры и идеалы, составляющие его (Self, самопомощь, «осознанный» человек, ориентация на эмоции и т.д.), встраиваются в ядро российской культуры, что приводит к общественным трансформациям.

Список литературы

1. Андреева А. Взросление в терапевтической культуре: самоконтроль и самопознание как основа новой культурной модели // Журнал исследований социальной политики. 2024. Т.22. №1. С. 59–78.

2. Иллуз Е., Кабанас Э. Фабрика счастливых граждан: как индустрия счастья контролирует нашу жизнь. Пер. с англ. А. В. Рахманько. Москва: Издательство АСТ, 2023. 352 с.

3. Лернер Ю. Теле-терапия без психологии, или как адаптируют Self на постсоветском телеэкране // Laboratorium: российский обзор социальных исследований. 2011. Т. 3. № 1. С.130.

4. Лернер Ю. Новояз чувств: эмоционализация культуры // Сложные чувства. Разговорник новой реальности: от абьюза до токсичности. Москва: Individuum, 2022. С. 11–21.

5. Пивоваров Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2013. 248 с.

6. Пивоваров Д.В. Онтология религии : основные понятия и принципы. СПб.: Алетейя, 2017. 568 с.

7. Саден Э. Тирания Я: конец общего мира. Пер. с фр. А. Захаревич. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2023. 336 с.

8. Симонова О.А. «Эмоциональная разметка» психотерапевтической культуры: императивы, идейные противоречия и линии анализа // ЖИСП. 2024. №1. С. 7–24.

Сборник материалов
VI Международной научно-практической конференции

РЕЛИГИЯ И НАУКА:
ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ
В МОДЕРНИЗИРУЮЩЕМся ОБЩЕСТВЕ
(актуальные проблемы межрелигиозного диалога)

ВЫПУСК 6

28 февраля – 1 марта 2025 года

Техническое редактирование – Гимадеев Р.Р.

Сдано в набор 15.10.2025 г. Подписано к печати 15.10.2024.

Формат 60х84^{1/16}. Бумага офсетная.

Гарнитура «Bookman». Печать цифровая.

Усл. печ 11,74 л. Печ. 12,63 л. Тираж 500 экз. Заказ № 218.

420111, Казань, Дзержинского, 9/1. Тел. 8 917-264-8483.

Отпечатано в редакционно-издательском центре «Школа».

E-mail: ric-school@yandex.ru

ISBN 978-5-00245-464-8



9 785002 454648 >

