

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

3
2024

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40
e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология)
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: (495) 250-63-40

Электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasán Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgenii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Executive editors:

Mikhail M. Bazlev (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

М.М. Базлев (РГГУ)

Contents

Preface. <i>Mikhail M. Bazlev</i>	10
---	----

In memory of Professor Nikolai L. Muskhelishvili

Mikhail M. Bazlev

Nikolai L. Muskhelishvili (1945–2022).

Biographical note	12
-------------------------	----

Proceedings of the International Round Table

in memory of professor Nikolai L. Muskhelishvili

(ed. by M.M. Bazlev, A.V. Yudin)	27
--	----

Psychology of Religion

Nikolai L. Muskhelishvili

Introductory lecture to the course “Psychology of Religion”.

<i>Preface and ed. by Mikhail M. Bazlev</i>	75
---	----

Alexey M. Dvoinin

From the history of Soviet psychology of religion:

K.K. Platonov on the phenomenon of faith	88
--	----

Varia

Vladimir V. Shmalii

Defining Digital Theology	102
---------------------------------	-----

Konstantin M. Antonov

Why are religious studies and theology

not interchangeable disciplines?	110
--	-----

Gleb I. Kornilov

A comparative analysis of Kryashen self-perception

in Kryashen public statements of the early 20th century

and present days: self-identification

and the categorization factor	130
-------------------------------------	-----

Reviews

Evgenii B. Rashkovsky

The liturgy of death. Book review: *Juergensmeyer M.*

“Uzhas Moi poshlyu pred tobou”. Religioznoe nasilie

v global’nom masshtabe [Global rebellion. Religious challenges

to the secular state]. Moscow: New Literary Observer, 2022. 496 p.	145
---	-----

Содержание

От редактора. <i>Базлев М.М.</i>	10
--	----

Памяти профессора Николая Львовича Мухелишвили

<i>Базлев М.М.</i> Николай Львович Мухелишвили (1945–2022): биографическая заметка	12
Материалы международного круглого стола памяти профессора Николая Львовича Мухелишвили (под ред. М.М. Базлева и А.В. Юдина)	27

Психология религии

<i>Мухелишвили Н.Л.</i> Вводная лекция к курсу «Психология религии». <i>Предисл. и ред. М.М. Базлева</i>	75
<i>Двойнин А.М.</i> Из истории советской психологии религии: К.К. Платонов о феномене веры	88

Varia

<i>Шмалий В.В.</i> К определению цифровой теологии	102
<i>Антонов К.М.</i> Почему религиоведение и теология не являются взаимозаменяемыми дисциплинами?	110
<i>Корнилов Г.И.</i> Опыт сопоставительного анализа самовосприятия кряшен по материалам публичных высказываний начала XX в. и современности: самоидентификация и фактор категоризации	130

Рецензии

<i>Рашковский Е.Б.</i> Литургия смерти. Рецензия на книгу: <i>Юргенсмейер М.</i> «Ужас Мой пошлю пред тобою»: Религиозное насилие в глобальном масштабе / пер. с англ. А. Зыгмонта. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 496 с.	145
---	-----

От редактора

Уважаемые читатели!

Вашему вниманию предлагается тематический выпуск журнала *Studia Religiosa Rossica*, в котором собраны материалы, посвященные одному из важнейших, но сравнительно мало разработанных в российской академической среде, направлений в области религиоведения – психологии религии.

Номер открывает раздел, посвященный памяти профессора Николая Львовича Мусхелишвили (1945–2022), одного из ведущих исследователей в области психологии религии на постсоветском пространстве, профессора Учебно-научного центра изучения религии.

Первая статья этого раздела представляет собой биографическую заметку, восстанавливающую хронологию научного и трудового пути Николая Львовича по архивным документам.

Далее предлагается статья, собранная на материалах международного круглого стола памяти профессора Мусхелишвили, прошедшего 13 октября 2023 г. в рамках VI Конгресса Русского религиозноведческого общества (Москва, ПСТГУ, гибридный формат). Составленная на расшифровке выступлений участников круглого стола, она раскрывает вышедшую ранее в журнале «Религиоведческие исследования» серию воспоминаний о жизни и работе Николая Львовича¹.

Раздел «*Психология религии*» открывает публикация вводной лекции Н.Л. Мусхелишвили по данному курсу. Лекцию предваряет предисловие о курсе, написанное М.М. Базлевым. Публикация данной вводной лекции анонсирует подготовку на основании архива профессора Мусхелишвили монографии, включающей в себя лекционный материал по двум учебным курсам – «Психология религии» и «Религия и наука», планируемой к изданию в течение ближайших нескольких лет.

Продолжает ее статья Алексея Двойнина «Из истории советской психологии религии: К.К. Платонов о феномене веры», посвященная анализу наследия еще одного из ключевых советских психологов религии, Константина Константиновича Платонова (1906–1984). Автор прослеживает эволюцию взглядов Платонова на феномен веры. Отталкиваясь от классического противопоставления веры и знания, Платонов выстраивал дискурс антагонизма

¹ Материалы круглого стола памяти профессора Н.Л. Мусхелишвили // Религиоведческие исследования. 2023. № 1–2 (27–28). С. 96–118.

религии и науки. Несмотря на занимаемую им при этом четко ангажированную позицию, свойственную мышлению и этосу советской науки 1960–1980-х гг., приводящую во многом к необъективному подходу, как показывает автор статьи, одной из первостепенных заслуг Платонова является введение понятия веры в тезаурус советской психологии, стимулировавшее дальнейшие исследования феномена веры.

Раздел “*Varia*” открывает статья Владимира Шмалия «К определению цифровой теологии». Небольшая по объему, она начинается новый в отечественной литературе дискурс рассмотрения цифровой теологии как актуального сложившегося направления. Автор прослеживает историю развития этого направления, методологические проблемы демаркации его дисциплинарных границ и особенностей, а также открывающиеся новые возможности интеграции данного направления в российском религиозном и академическом пространстве.

Вслед за ней идет работа Константина Антонова «Почему религиоведение и теология не являются взаимозаменяемыми дисциплинами?». Продолжая длящуюся уже несколько десятков лет в российском академическом пространстве жаркую полемику о соотносимости религиоведения и теологии, автор полагает, что их противостояние в настоящее время не окончено и постепенно ведет к падению престижа научного знания о религии в целом. Проводя последовательный анализ ключевых черт каждой из дисциплин, автор полагает, что необходима консолидация представителей обеих дисциплин, направленная на формирование понятного и академически корректного отклика на экзистенциальный, социальный и культурный запрос, связанный с религией.

Закрывает раздел статья Глеба Корнилова «Опыт сопоставительного анализа самовосприятия крышен по материалам публичных высказываний начала XX в. и современности: самоидентификация и фактор категоризации». Автор обращается к малоизученной проблематике фактора «внешнего взгляда» на сообщество крышен. Проводя анализ источников, автор выделяет ряд характерных для данной позиции особенностей идентификации, факторов влияния на нее, а также специфику ее формирования.

Завершает номер рецензия Евгения Рашковского «Литургия смерти», написанная им на работу Марка Юнгерсмейера «“Ужас Мой пошло пред тобою”: Религиозное насилие в глобальном масштабе», вышедшую в издательстве НЛО в 2022 г. в блестящем переводе Алексея Зыгмонта под научной редакцией Александра Агаджаняна.

М.М. Базлев

Памяти профессора Николая Львовича Мусхелишвили

УДК 001.32

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-12-26

Николай Львович Мусхелишвили (1945–2022): биографическая заметка

Михаил М. Базлев

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»,
Москва, Россия, mmbazlev@mephi.ru*

Аннотация. Данная биографическая заметка является вторым наброском биографии выдающегося исследователя религии Николая Львовича Мусхелишвили (1945–2022). Основанная на работе с архивом профессора Мусхелишвили, расшифровке его трудовой книжки, воспоминаниях его друзей и коллег, дополненная сведениями о проектах, в которых он принимал ключевое участие, она не претендует на большее, чем ориентир для будущих исследований.

Ключевые слова: Н.Л. Мусхелишвили, психология религии, кибернетика, когнитивные науки, теологическое образование в России, иезуитские исследования в России

Для цитирования: Базлев М.М. Николай Львович Мусхелишвили (1945–2022): биографическая заметка // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 3. С. 12–26. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-12-26

Nikolai L. Muskhelishvili (1945–2022). Biographical note

Mikhail M. Bazlev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
National Research Nuclear University MEPhI, Moscow, Russia, mmbazlev@mephi.ru*

Abstract. This bibliographical note is the second draft of a biography of the distinguished scholar of religion, Nikolai L. Muskhelishvili (1945–2022). Based on work with professor Muskhelishvili's archive, transcriptions

© Базлев М.М., 2024

of his work book, memories of his friends and colleagues, and supplemented with information about projects in which he was a key participant, it does not claim to be more than a guide for future research.

Keywords: N.L. Muskhelishvili, psychology of religion, cybernetics, cognitive sciences, theological education in Russia, Jesuit studies in Russia

For citation: Bazlev, M.M. (2024), “Nikolai L. Muskhelishvili (1945–2022). Biographical note”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 12–26, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-12-26



Рис. 1. Профессор Николай Львович Мухелишвили¹.
Личный архив А.В. Юдина, Москва

Николай Львович родился 8 марта 1945 г. в Тбилиси. Его дедом был знаменитый академик Николай Иванович Мухелишвили (Николоз Мухелишвили), математик и механик, бывший одним из основателей АН Грузинской ССР, а сама семья восходила к древнему роду грузинских дворян Мухеловых (Мухаловы), возведенных в княжеское достоинство в 1739 г. грузинским царем Вахтаногом VI [Думин 1998, с. 12].

¹ В руках Николая Львовича его портрет, авторства Гелиана Михайловича Прохорова (1936–2017), выдающегося литературоведа и филолога, специалиста по древнерусской и византийской литературам.



*Рис. 2. Николай Львович Мусхелишвили, 1970-е годы.
Личный архив Г.Н. Мусхелишвили, Монреаль*

В 1967 г. он окончил физический факультет Тбилисского государственного университета по специальности «биофизика», после чего, 16 июля 1967 г., был принят на работу в должности старшего техника в лабораторию биохимии растений Академии наук Грузинской ССР (АН ГССР). Проработав в лаборатории чуть больше года, 1 ноября 1968 г. он был освобожден от занимаемой должности в связи с поступлением в целевую аспирантуру Института биофизики АН СССР, где начал обучение с 1 января 1969 г. Спустя три года, 1 февраля 1972 г., в связи с успешным окончанием аспирантуры, был отчислен из ее состава.

21 июля 1972 г. Николай Львович был принят на должность исполняющего обязанности младшего научного сотрудника в Институт биохимии растений АН ГССР. В 1974 г. на базе Тбилисского государственного университета (ТГУ) защитил диссертацию по направлению 03.00.02 «Биофизика» на соискание ученой степени кандидата биологических наук по теме «Изучение действия разобшителей окислительного фосфорилирования на липидных моделях клеточных мембран». После защиты, 25 сентября 1974 г., по личному заявлению Николай Львович был уволен с работы в связи с переездом в Москву.

После переезда, 16 декабря 1974 г., он был назначен на должность старшего инженера математика-программиста вычислительного центра Министерства торговли СССР, где проработал до 18 июля 1977 г., откуда ушел по собственному желанию.

Спустя месяц, 15 августа 1977 г., Николай Львович был зачислен на должность исполняющего обязанности научного сотрудника отдела 2-го Всесоюзного научно-исследовательского института метрологической службы при Государственном комитете стандартов Совета Министров СССР (ВНИИМС). Спустя три месяца, 3 ноября того же года, был переведен в аппарат Межведомственного научного совета по проблемам измерений на ту же должность. 1 февраля 1978 г., в связи с избранием по конкурсу, он был утвержден в должности старшего научного сотрудника отдела 2. Спустя два года, 29 февраля 1980 г., покинул ВНИИМС с предоставлением льгот, установленных постановлением ЦК КПС, перейдя 3 марта в Институт молекулярной генетики АН СССР на должность заведующего сектором.

1 сентября 1986 г. был назначен заведующим лабораторией биофизических проблем, где проработал до 30 декабря 1988 г. 15 июля 1988 г. президиум АН СССР принял решение (распоряжение № 11600-976) о переводе лаборатории биофизических проблем в Институт проблем передачи информации (ИППИ АН СССР) лаборатории биофизических проблем и переименовании ее в лабораторию № 14 «Теоретических и прикладных проблем сознания». Именно на эту лабораторию были дополнительно возложены функции аппарата Межведомственного научного совета по проблеме «Сознание».

Межведомственный научный совет по проблеме «Сознание» под руководством академика Евгения Павловича Велихова был учрежден Госкомитетом по науке и технике СССР и Военно-промышленной комиссией при Совмине СССР в целях координации и организации исследований индивидуального и общественного сознания, проводимых прежде всего в научных учреждениях АН СССР, а также в высших учебных заведениях [Иванов, Шрейдер 1987, с. 126]. Координационным центром Совета стала экспертная группа под руководством Николая Львовича. В состав группы входили Юлий Анатольевич Шрейдер, Александр Павлович Киселёв и Николай Витальевич Шабуров. Сфера научных интересов Совета включала в себя вопросы современной физики, философии, кибернетики, искусственного интеллекта, теоретической и практической психологии, нейрофизиологии, нейробиологии, психофармакологии и психиатрии, в частности исследования духовных практик и измененных состояний сознания. Под эгидой Совета были организованы семинар по проблемам сознания в Президиуме АН СССР и ежегодные научные школы по этой же проблеме, проводившиеся в Грузии (Тбилиси, Батуми, Боржоми, Телави и др.) с 1982 по 1991 г.

В работе семинара и школ принимали участие такие выдающиеся исследователи, как Сергей Сергеевич Аверинцев, Анатолий

Валерианович Ахутин, Наталья Петровна Бехтерева, Борис Сергеевич Братусь, Модест Николаевич Вайнцвайг, Василий Васильевич Давыдов, Вадим Львович Деглин, Виктор Семенович Гурфинкель, Гасан Чингизович Гусейнов, Владимир Петрович Зинченко, Вячеслав Всеволодович Иванов, Владимир Валентинович Калинин, Владислав Жанович Келле, Наталия Ивановна Кузнецова, Юрий Михайлович Лотман, Владимир Вячеславович Малявин, Мераб Константинович Мамардашвили, Юрий Иванович Манин, Гиви Титович Маргвелашвили, Всеволод Иванович Медведев, Марк Александрович Мокульский, Линнарт Мялль, Юрий Петрович Сенокосов, Леонид Иванович Спивак, Марианна Казимировна Трофимова, Пеэтер Тульвисте, Сергей Сергеевич Хоружий, Николай Зурабович Чавчавадзе, Татьяна Владимировна Черниговская, а также многие другие.

Совет выпускал справочные, реферативные и библиографические издания, посвященные зарубежным исследованиям сознания. Некоторые из работ будут приведены ниже среди списка трудов Николая Львовича, однако многие работы, судя по всему, до сих пор остаются недоступными для анализа, так как являются сведениями, составляющими государственную тайну.

В силу этого история работы этого совета до сих пор остается практически неизученной. Однако изменения в структуре классификаций научных специальностей, расширенных 24 февраля 2021 г. внесением направления 5.12 «Когнитивные науки»², показывает, что во многом работа совета по проблеме «Сознание» заложила основы современному фронтиру научных исследований в этой области в наши дни³.

Несмотря на сложности, связанные со статусом данной работы, в апреле 1990 г. Николай Львович отправляется в Фуллеровскую богословскую семинарию (Пасадена, США).

Параллельно с работой в совете Николай Львович инициировал организацию отделения «Наука и теология» в открывшейся, в качестве альтернативной структуре АН, Межрегиональной неправительственной академии естественных наук (в дальнейшем РАЕН).

² Приказом № 118 от 24.02.2021 Министерство науки и высшего образования утвердило обновленную номенклатуру научных специальностей, в которую были внесены 4 направления, объединенные шифром 5.12 «Когнитивные науки». В состав специальности вошли: 5.12.1 «Междисциплинарные исследования когнитивных процессов», 5.12.2 «Междисциплинарные исследования мозга», 5.12.3 «Междисциплинарные исследования языка», 5.12.4 «Когнитивное моделирование».

³ Подробнее см.: [Велихов, Зинченко, Лекторский 1988; Велихов, Котов, Лекторский, Величковский 2018].



Рис. 3. Диплом члена МНАЕН по отделению «Наука и теология».
Личный архив Г.Н. Мусхелишвили, Монреаль

В 1993 г. в состав отделения вошли Николай Львович Мусхелишвили (председатель, академик с 1993 г.), Анатолий Валерианович Ахутин (академик с 1993 г.), Борис Сергеевич Братусь (академик с 1993 г.), Александр Павлович Киселев (член-корреспондент с 1993 г.), Иван Владимирович Лупандин (академик с 1993 г.), Сергей Сергеевич Хоружий (академик с 1993 г.), Георгий Петрович Чистяков (член-корреспондент с 1993 г.). Позднее список членов был расширен и включал в себя также Виталия Владимировича Рубцова (академик с 1994 г.), Виктора Михайловича Сергеева (академик с 1997 г.), Олега Игоревича Генисаретского (академик с 2004 г.), Дмитрия Леонидовича Спивака (академик с 2004 г.), Юрия Анатольевича Шичалина (академик с 2004 г.), Николая Витальевича Шабурова (член-корреспондент с 2004 г.), а также ряд иностранных членов – Ньютон Малони (США, с 1994 г.), священник-иезуит Станислав Опеля (Польша, с 1994 г.), Дмитрий Поспеловский (Канада, с 1994 г.), католический епископ Юзеф Жичиньский (Польша, с 1994 г.), православный епископ Каллист Уэр (Англия, с 1997 г.), священник-иезуит Мигель Арранц (Италия, с 2004 г.), священник-иезуит Франко Имода (Италия, с 2004 г.),

православный митрополит Анания (Джапаридзе Тенгиз Анатольевич, Грузия, с 2004 г.), католикос-патриарх всея Грузии Илья II (Гудушаури-Шиолашвили Ираклий Георгиевич, Грузия, с 2004 г.).

В 1994 г. в Институте психологии РАН Николай Львович защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора психологических наук, по специальности 19.00.01 «Общая психология, психология личности, история психологии» по теме «Психология отношения к нуменальному: Личностные предпосылки религиозного опыта».

С 1996 г. – профессор Библейского богословского института св. Апостола Андрея, где он читал курс психологии религии вплоть до 1998 г.

А с 1999 г. курс психологии религии он также начинает читать в должности профессора в Учебно-научном центре изучения религии РГГУ.

В эти же годы в жизни Николая Львовича появилась новая веха, важнейшая на протяжении всех последующих лет – история Института философии, теологии и истории святого Фомы. Он был основан в 1991 г. как колледж католической теологии святого Фомы Аквинского по инициативе священника Тадеуша Пикуса, при поддержке архиепископа Тадеуша Кондрусевича. Именно Пикус становится первым ректором колледжа, не имеющим тогда еще своего помещения. С 1997 г. колледж был передан в ведение общества Иисуса, а ректором с 2001 по 2006 г. стал отец Октавио Вильчес-Ландин SJ, руководивший реконструкцией здания будущего института с 1999 г. Как вспоминал сам Николай Львович, вначале это были трехлетние курсы, потом стараниями о. Октавио началась работа по соотнесению программы обучения под стандарт специальности религиоведение. И в 2002 г. колледж преобразовывается в институт.

Сам Николай Львович, в статусе профессора, начинает читать два курса – «Психология религии» и «Наука и религия» – с 1998 г., ведя их до самого закрытия ИФТИ в 2013 г.

Отцу Октавио принадлежала также идея учреждения издательства при институте. Среди ключевых проектов издательского дома стало создание серии книг «*Bibliotheca Ignatiana*», издаваемых с 2002 г., над созданием которой трудился Николай Львович. Она состояла из трех разделов: богословие (включает в себя книги по классическому и современному богословию западной и восточной традиции), духовность (труды известных авторов западной духовности) и наука (работы по философии, антропологии и т. д.). Он также курировал издание институтского журнала «Точки/Puncta», созданного его коллегой священником-иезуитом о. Станиславом Опелей, в котором Николай Львович являлся заместителем главного



Рис. 4. Н.Л. Мусхелишвили, В.В. Бибихин, С.С. Хоружий
в стенах ИФТИ.

Личный архив Н.Л. Мусхелишвили, Москва

редактора, а по сути – выпускающим редактором. В 2006 г. в ведение издательства ИФТИ перешел также международный журнал «Символ», ранее издававшийся во Франции. Работу над этим журналом Николай Львович продолжил и после закрытия ИФТИ.

В то же время непрерывно ведущаяся исследовательская работа требовала значительных интеллектуальных ресурсов, благодаря чему библиотека института постоянно расширялась и насчитывала более 40 тысяч наименований, включая редчайшие экземпляры, привезенные Николаем Львовичем лично.

Преподавательский состав ИФТИ включал в себя множество видных ученых и интеллектуалов, среди которых можно выделить Бернардо Антонини, Владимира Вениаминовича Бибихина, Андрея Николаевича Коваля, Бориса Александровича Малышева, Петра Дмитриевича Сахарова, Наталью Леонидовну Трауберг, православного священника Георгия Петровича Чистякова, Николая Витальевича Шабурова, Анну Ильиничну Шмаину-Великанову, Юлия Анатольевича Шрейдера, Алексея Викторовича Юдина, католического священника Ивана Юрковича.

Жизнь института тех лет можно представить по словам о. Октавио, сказанным им в ответ на вопрос «Что значит быть христианином?»:

Смотрите. Я сижу у себя в кабинете, заваленный разными проблемами: какие-то бумажки, звонки, почта... Не отрываясь от дел, я слышу



*Рис. 5. На прощальном фуршете в ИФТИ перед отъездом о. Октавио в 2008 г.
Слева направо: Н.Я. Мерперт, Н.Л. Мухелишвили, о. Октавио
(Крупницы благодарности... С. 74)*

знакомый стук каблучков – пришла Татьяна Григорьевна; она входит ко мне в кабинет, а когда покидает его, остаётся запах её духов; за стеной Николай Львович ворошит кучу бумаг и кого-то распекает; по коридору прошла Нина Георгиевна. Признаки присутствия всех этих людей наполняют меня спокойствием. Это фон, в котором я нуждаюсь, чтобы мне было хорошо... Точно так же и присутствие Христа (Крупницы благодарности. *Fragmenta gratitudinis*: Сборник воспоминаний об отце Октавио Вильчес-Ландине. М.: Пробел-2000, 2010. С. 71).

1 января 2004 г. по результатам аттестации Николай Львович был избран на должность главного научного сотрудника ИППИ РАН, где продолжал трудиться в этой должности до 27 ноября 2006 г. и откуда был вынужден уйти в связи с невозможностью занимать данную должность и должность ректора. На следующий день, 28 ноября, он был переведен с должности проректора на должность ректора Института философии, теологии и истории святого Фомы.

В 2006 г. институт получил государственную лицензию на ведение образовательной деятельности Министерства образования и науки РФ, получив статус негосударственного образовательного учреждения высшего образования, а основной программой института стала подготовка по направлению религиоведения.



Рис. 6. Визитки Н.Л. Мухелишвили как ректора и главного редактора.
Личный архив Н.Л. Мухелишвили, Москва

21 мая 2007 г. Николаю Львовичу был вручен Диплом почетного профессора единственной на тот момент в России кафедры ЮНЕСКО – кафедры по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога. Церемония состоялась в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамере) Российской академии наук.

Под руководством Николая Львовича в ИФТИ была развита не только образовательная и издательская деятельность, но он также стал центром научно-исследовательской работы. Было налажено сотрудничество с Кафедрой философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ и Учебно-научным центром изучения религии РГГУ. Также в период с 2008 по 2012 г. ежегодно организуются двухнедельные поездки в Папский Восточный институт (Pontificio Istituto Orientale). В результате 20 апреля 2012 г. между ИФТИ, в лице Николая Львовича как ректора,



Рис. 7. Диплом почетного профессора кафедры ЮНЕСКО, 21.05.2007 г.
Личный архив Н.Л. Мухелишвили, Москва



*Рис. 8. Прием в ИФТИ в честь приезда генерального настоятеля
«Общества Иисуса» о. Адольфо Николаса в 2010 г.
Личный архив М.М. Базлева, Москва*

и Папским Восточным институтом, в лице ректора Джеймса Маккана, был составлен договор о сотрудничестве в области богословского, религиоведческого и гуманитарного образования и духовного просвещения. Вскоре после этого, 17–18 сентября 2012 г., совместно с Папским Восточным институтом (Рим, Италия) и Институтом им. кардинала Ньюмана (Уппсала, Швеция) была организована международная научная конференция «Христианская аскетика и мистика: западная и восточная традиции в сравнительном освещении», собравшая в стенах ИФТИ несколько десятков крупнейших исследователей из России, Италии, Швеции, Германии, США и Чили.

Спустя 7 лет, 28 августа 2013 г., Николай Львович покинул этот пост в связи с ликвидацией организации по решению учредителя (Религиозная организация Ордена Римско-Католической Церкви, Независимый Российский Регион «Общества Иисуса»), подписанному 11 июля 2013 г.

26 сентября 2013 г. Николай Львович был избран на штатную должность профессора Учебно-научного центра изучения религии РГГУ, где продолжал трудиться до самой смерти. Среди курсов, закрепленных за ним в разные годы, один был неизменен – это курс «Психология религии». Во многом этот курс, не похожий ни на одну программу по данному направлению в других университетах, отражал весь его научный путь, объединяя фундаментальную психологию, семиотику, психиатрию, философию, кибернетику, биологию и множество иных дисциплин, создавая тот междисциплинарный дискурс, что позволял взглянуть на феномен религии

вне строгих догматических норм дисциплинарных подходов.

1 августа 2016 г. Приказом Министерства образования и науки России № 927 Николай Львович был включен в состав Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии (ВАК) при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии.

В связи с изменением структуры УНЦИР 1 сентября 2020 г. был переведен на должность профессора кафедры истории религии УНЦИР РГГУ.

Последняя запись в трудовой датирована 29 ноября 2022 г. Трудовой договор прекращен в связи со смертью работника.

К указанному выше стоит добавить, что за многие годы работы Николай Львович вошел в редакционные коллегии ряда научных изданий. Помимо уже упомянутых в этот список входят журналы “International Journal for the Psychology of Religion” (Taylor & Francis), «Культурно-историческая психология» (МГППУ), «Религиоведение» (АмГУ), «Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии» (РГГУ). Он также входил в международный редакционный совет антропологического журнала «Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик», издаваемого АНО «Институт синергийной антропологии» совместно с Казанским инновационным университетом им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП) и Институтом образования НИУ «Высшая школа экономики».

Под его научным руководством было защищено 8 кандидатских диссертаций:

1) Юдин Алексей Викторович (2003). «Католическая идея» в русской культуре первой трети XX в.: концепция и практическая деятельность Л. И. Федорова;

2) Чистяков Петр Георгиевич (2005). Почитание местных святых в российском православии XIX–XXI вв. (на примере почитания чудотворных икон в Московской епархии);



Рис. 9. Участие
Н.Л. Мухелишвили
на “Sofia Earth Forum”
(Хельсинки, Финляндия, 2016 г.).

*Личный архив
Н.Л. Мухелишвили, Москва*

3) Сергазина Карлыгаш Толегеновна (2005). Хлыстовство как культурно-исторический феномен (на материале общин первой половины XVIII в.);

4) Селезнев Николай Николаевич (2006). Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства);

5) Харьков Сергей Александрович (2008). Влияние «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы на становление антропологической концепции Карла Ранера;

6) Киреева Наталья Михайловна (2009). Аскетизм в культуре иудаизма греко-римского периода;

7) Шаповалова Елена Владимировна (2012). Модель галликанства в церковно-политической концепции кардинала Ришелье;

8) Трейман Лидия Владимировна (2017). Экзорцизм в западноевропейской христианской культуре: обрядовые и коммуникативные практики.

В период с 1996 по 2013 г. он был руководителем пяти инициативных научных проектов, поддержанных Российским фондом фундаментальных исследований (РФФИ):

1. № 96-06-80627 – Формальные структуры сознания и их отношение к искусственному интеллекту;

2. № 99-06-80243 – Когнитивные аспекты непрямой коммуникации;

3. № 03-06-80057 – Духовная практика западной христианской традиции как парадигма психологии;

4. № 05-06-80049 – «Духовные упражнения» св. Игнатия Лойолы как свидетельство преобразования сознания автора и эвристика личностного роста в практической психологии;

5. № 10-06-00272 – Когнитивная психология и теория мышления в европейских университетах XVI–XVII вв.: становление и развитие современных концепций исследования познания.

Согласно данным российских электронных библиотек, Николай Львович был автором 83 публикаций с общим количеством цитирования более 849. Однако данные значения не учитывают ряд работ, особенно за период 1970–1980-х гг., не попавших в систему индексации, а некоторые работы были внесены со значительными ошибками. Наиболее полный список научных работ (без учета сведений, составляющих государственную тайну), собранный в ходе анализа архива Николая Львовича, был опубликован в журнале «Религиоведческие исследования» [Базлев 2023, с. 88–95]⁴.

⁴ Электронная версия статьи размещена на сайте журнала: <https://rrs-journal.ru/wp-content/uploads/2023/10/rrs2023-28.76-95.pdf>



Рис. 10. М.М. Базлев, Н.Л. Мусхелишвили на конференции
«Исследования религии: прошлое, настоящее, будущее»
(Москва, ПСТГУ, 2019 г.).
Личный архив М.М. Базлева, Москва

Литература

- Базлев 2023 – *Базлев М.М.* Николай Львович Мусхелишвили. Биографическая справка // Религиоведческие исследования. 2023. № 1-2(27-28). С. 76–95.
- Велихов, Зинченко, Лекторский 1988 – *Велихов Е.П., Зинченко В.П., Лекторский В.А.* Сознание: опыт междисциплинарного исследования // Вопросы философии, 1988, № 11. С. 3–30;
- Велихов, Котов, Лекторский, Величковский 2018 – *Велихов Е.П., Котов А.А., Лекторский В.А., Величковский Б.М.* Междисциплинарные исследования сознания: 30 лет спустя // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 5–17.
- Думин 1998 – *Думин С., Чиковани Ю.* Дворянские роды Российской империи. Том четвертый. Князья Царства Грузинского. М.: Ликоминвест, 1998.
- Иванов, Шрейдер 1987 – *Иванов В.В., Шрейдер Ю.А.* Сознание и культура: Программа исследования и возможные подходы // Вестник АН СССР. М., 1987. № 9. С. 126–132.

References

- Bazlev, M.M. (2023) Nikolaj L'vovich Muskhelishvili. Biograficheskaya spravka [Nickolay Muskhelishvili: Biografy], *Religiovedcheskie issledovaniya*, no. 1-2(27-28), pp. 76–95.

- Dumin, S. and Chikovani, Y. (1998) *Dvoryanskie rody Rossijskoj imperii. Tom chetvertyj. Knyaz'ya Carstva Gruzinskogo* [Noble families of the Russian Empire. Volume four. Princes of the Kingdom of Georgia], Lycominvest, Moscow, Russia.
- Ivanov, V.V. and Shreider, Yu.A. Soznanie i kul'tura: Programma issled. i vozmozhnye podhody [Consciousness and Culture: Program of Research and Possible Approaches], *Vestnik AN SSSR*, no. 9, pp. 126–132.
- Velikhov, E.P., Zinchenko, V.P. and Lektorsky, V.A. (1988) Soznanie: opyt mezhdisciplinarnogo issledovaniya [Consciousness: the experience of interdisciplinary research], *Voprosy filosofii*, no. 11, pp. 3–30;
- Velikhov, E.P., Kotov, A.A. and Lektorsky, V.A., (2018) Mezhdisciplinarnye issledovaniya soznaniya: 30 let spustya [Velichkovsky B.M. Interdisciplinary studies of consciousness: 30 years later], *Voprosy filosofii*, no. № 12, pp. 5–17.

Информация об авторе

Михаил М. Базлев, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», Москва, Россия; 115409, Москва, Россия, Каширское шоссе, д. 31; mmbazlev@mephi.ru

Information about the author

Mikhail M. Bazlev, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute), Moscow, Russia; bld. 31, Kashirskoye shosse, Moscow, Russia, 115409; mmbazlev@mephi.ru

Материалы международного круглого стола
памяти профессора
Николая Львовича Мусхелишвили
(под ред. М.М. Базлева и А.В. Юдина)

Аннотация. 13 октября 2023 г. в рамках VI Конгресса Русского религиозно-гуманитарного общества в стенах Православного Свято-Тихоновского университета в Москве прошел международный круглый стол памяти профессора Николая Львовича Мусхелишвили. Благодаря гибриднему формату выступлений участие в круглом столе приняли бывшие коллеги Николая Львовича как из России, так и Италии, Великобритании, Канады и Украины. Модераторами круглого стола выступили Михаил Максимович Базлев и Алексей Викторович Юдин. В статье приводятся восстановленные и отредактированные по записи материалы, представленные участниками круглого стола. Их целью является попытка восстановить образ профессора Мусхелишвили, поставленные им задачи и те смыслы, что раскрывались вокруг него и благодаря ему.

Ключевые слова: Николай Львович Мусхелишвили, совет по проблеме сознания, теология в России, ИФТИ св. Фомы, психология религии

Для цитирования: Материалы международного круглого стола памяти профессора Николая Львовича Мусхелишвили / под ред. М.М. Базлева и А.В. Юдина // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 3. С. 27–74. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-27-74

Proceedings of the International Round Table
in memory of professor Nikolai L. Muskhelishvili
(ed. by M.M. Bazlev, A.V. Yudin)

Abstract. On October 13, 2023, within the framework of the VI Congress of the Russian Religious Studies Society, an international round table in memory of professor Nikolai Lvovich Muskhelishvili was held at the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities in Moscow. Due to the hybrid format of presentations, the round table was attended by former colleagues of Nikolai L. Muskhelishvili from Russia, Italy, Great Britain, Canada and Ukraine. The roundtable was moderated

by Mikhail Maksimovich Bazlev and Alexey Viktorovich Yudin. The article contains edited materials presented by the participants of the round table, restored and edited from the record. Their purpose is to attempt to restore the image of professor Muskhelishvili, the tasks he set and the meanings that unfolded around him and thanks to him.

Keywords: Nikolai L. Muskhelishvili, Council on the Problem of Consciousness, Theology in Russia, St. Thomas IFTI, Psychology of Religion

For citation: Bazlev, M.M. and Yudin, A.V., eds. (2024), "Proceedings of the International Round Table in memory of professor Nikolai L. Muskhelishvili", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 27–74, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-27-74

Георгий Николаевич Мухелишвили

...Сквозь ливрею печальную твоего короля
с бородой, уходящей в далекое море.
Ф.Г. Лорка

Папа отрастил бороду в знак траура, когда умерла его бабушка Марго, сестра академика Николая Ивановича Мухелишвили. Он ее безумно любил и всегда поминал. Я не помню его без бороды, папа всегда носил бороду. А в ноябре 2022 г., за неделю до смерти, когда я увидел его в больнице, он был без бороды...

Я не помню папу без сигареты в зубах, он курил всегда и везде, даже стоя у таблички «не курить», рядом с газовыми баллонами на канадской заправке. Папа утверждал, что начал курить в 6 лет. «Вот мой дед бросил курить и сразу умер», – говорил он всем тем, кто безуспешно пытался убедить его, что нужно курить хотя бы чуточку меньше (слово «бросать» вообще рядом с ним не употреблялось).

Бродский, изданный в «Ардис» и всегда лежащий у папы на самом видном месте, говорил: «Обезьяна взяла в руку камень и стала человеком. Человек взял в руку сигарету и стал поэтом». Папа, наверное, тоже был поэтом, хотя и не писал стихи. Один из его любимых философов, Мартин Хайдеггер, в числе прочего, указывал на поэтическое существо человеческого жительства: папа-поэт говорил со мной о вещах в их "weltgeladenheit" (отягощенности миром), то есть в их истинном свете, и я благодарен ему за это.

Говорил папа всегда серьезно и сразу шутил, без паузы. Ни с кем за свою жизнь я столько не смеялся, как с ним. Вот здесь как раз время вернуться к первой части афоризма Бродского, процитировав папу: «не знаю, как вы, но я точно не от обезьяны».

Папа вырос в Тбилиси, в котором, казалось, он знал всех и каждого, кто где живет, кто что говорил... Были у него и самые близкие друзья: Стасик Маевский – ветеринар и человек-легенда, Гия Инаури – нейрохирург и профессиональный гонщик, Серго Орджоникидзе – кардиолог и звезда легендарного фильма «Я, бабушка, Илико и Илларион», снятого Тенгизом Абуладзе в 1962 г. Про каждого из них у папы было множество смешных и одновременно трагичных историй.

Так, например, однажды в юности папу со Стасиком избилла группа молодых парней. А уже на следующий день они пришли извиняться: оказывается, их перепутали с кем-то. Зато как весело все потом посидели за грузинским столом!

После окончания Тбилисского университета папа поехал поближе к Москве, в Пущино, где писал диссертацию по биофизике. В Москве он познакомился с моей мамой, и они полюбили друг друга. В то время мама была замужем и растила мою старшую сестру Василису, которую папа принял впоследствии как родную дочь. Когда мама сообщила своему мужу Тимуру, что она уходит от него, он решил предложить моему отцу выяснить отношения в честной драке. На дуэль Тимур пришел не один, а с Андреем Тарковским. Папа же пришел со своим другом Стасиком, который после вышеизложенных событий успел отслужить в десанте и, став непобедимым колоссом, возвращался домой в Тбилиси через Москву. Итак, они посмотрели друг на друга – папа на Тимура, а Стасик на Тарковского – и решили отложить драку до лучших времен.

Эти две короткие истории очень характерны для всей папиной жизни: у него все всегда было по Ленгстону Хьюзу – «в одной руке трагедия, в другой руке комедия». Так вся его жизнь и прошла в ритме джазовой поэзии.

Я помню, как папа совершенно виртуозно и феерично играл в пинг-понг, часто не вынимая сигарету из рта. В юности он выиграл чемпионат Тбилиси, став кандидатом в мастера спорта. С годами, благодаря какому-то особому ощущению игры, он совершенно не потерял эту виртуозность. Папа был очень азартен, удачлив и умел очень быстро думать и считать. Он даже побеждал в каком-то чемпионате по бриджу, но, несмотря на все его таланты, всегда отказывался идти со мной в казино.

Папа безумно любил собак, и, несомненно, собаки были важной частью его жизни. Когда мне исполнилось 5 лет, он подарил мне сенбернара Пашу. В тот момент и я, и он чувствовали себя самыми счастливыми на свете. Спустя много лет, когда он был в командировке в Сухуми, маме позвонил папин начальник Марк Мокульский и попросил нас взять свою трехлетнюю собаку, ньюфаундленда Маню. Когда папа вернулся, его встретили не только мы с мамой,

но и теперь уже наша собака Маня. Когда собака была рядом, его глаза всегда светились от радости.

Я помню всех, кто работал под папиным началом в институте молекулярной генетики. Со многими я был довольно близко знаком и мог наблюдать воочию, насколько папу любили и ценили и насколько его общение с ними было всегда гиперэмоциональным и искренним. Поэтому, говоря о папиных отношениях с ними, я не праве употреблять такие холодные и безликие слова, как «коллеги» или «подчиненные».

Папа иногда брал меня с собой в командировки, в основном в Ленинград. Я помню, как он всем готовил по утрам завтрак, как бесконечно шутил и как всем было с ним весело и хорошо. А как искренне папа обижался, если кто-то отказывался есть уже третью по счету порцию!

После моего отъезда папа начал преподавать и почему-то довольно мало рассказывал мне о своей «новой» работе. У него были ученики, которые очень любили его. И любовь эта была взаимна. Мне посчастливилось с ними познакомиться, и они с упоением рассказывали мне о моем отце все то, что я не успел расспросить его, созваниваясь с ним ежедневно, а то и по нескольку раз в день. Папа, любя своих учеников, продолжал работать, хотя под конец жизни это ему давалось уже довольно тяжело.

В своих разговорах со мной папа часто вспоминал своих уже ушедших друзей: Юлия Шрейдера, с которым было много создано и написано и с которым они встречались с папой Иоанном Павлом Вторым; Мераба Мамардашвили, которого он безумно любил слушать и с которым они обменивались английскими вишневыми трубками.

В 2009 г. ушла моя мама – главная женщина в жизни моего папы, и постепенно он становился все более и более замкнутым. Парадоксально то, что при всей этой замкнутости ему было важно, чтобы ему звонили, чтобы к нему приходили или куда-то приглашали и, главное, чтобы ему подробно рассказывали о своей жизни...

Потом ушел Гия, ушел очень тяжело, а через несколько лет ковид забрал и Стасика. И папа начал потихоньку угасать. Примерно за месяц до смерти папа рассказал, что видел во сне Стасика, который пришел к нему, «как обычно без звонка».

В последнее время папа много шутил о своей смерти, и при всей трагичности ситуации он делал это по-настоящему смешно. Я пытался подыгрывать ему, как бы мне ни было это сложно, и мы «договорились», что он не умрет, пока я не приеду в Москву. Папа сдержал свое слово, все-таки правнук генерал-майора Ивана Мухелишвили, офицера царской армии.

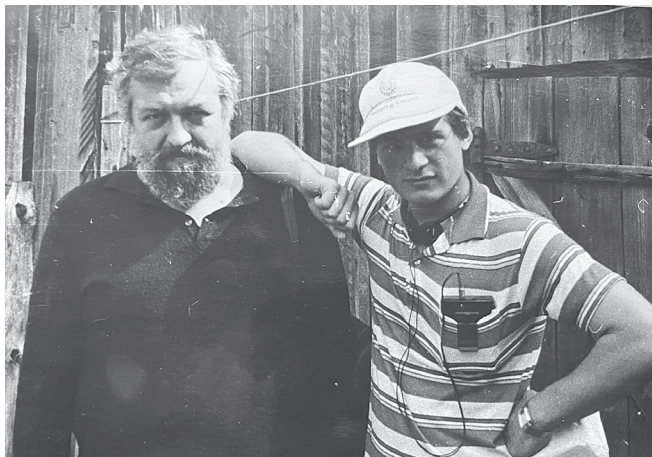


Рис. 1. Н.Л. Мусхелишвили и Г.Н. Мусхелишвили, 1987 г.
Личный архив Г.Н. Мусхелишвили, Монреаль

Я встретил его из больницы 28 ноября 2022 г. За день до этого он настоятельно попросил меня, чтобы со мной в больницу приехал его ученик Дима. Тогда я не увидел в этом ничего необычного и очень ошибся. В машине папа сразу пригласил его в грузинское кафе «Илларион», принадлежавшее ранее папиному младшему брату Мише, моему дяде. Папины поминки прошли спустя четыре дня в кафе «Илларион», и там, конечно же, был Дима, которого папа лично пригласил.

Вечером этого же дня папа попросил своего второго ученика, Мишу, приехать разложить ему лекарства. Мне показалось это довольно странным, потому что я сам мог прекрасно сделать эту нехитрую процедуру. Но я опять ошибся. Потом стало понятно, что папа просто хотел с ним попрощаться.

Теперь все слова, сказанные мне папой когда-то, по тому или иному поводу, приобретают для меня особое символическое значение. И мне есть что вспомнить.

Еще надо поехать в Тбилиси, к Серго. Когда я раньше ездил в Тбилиси, папа говорил мне: «обязательно сходи к памятнику Серго». Я приходил к Серго, и он вез меня к скульптуре, посвященной героям рассказа Нодара Думбадзе, по мотивам которого был снят фильм. «Видишь, говорил мне лучезарный Серго, какие друзья у твоего папы, им при жизни памятники ставят». И мы вновь пойдем с Серго к его «памятнику», а после зайдем к моему дяде, и они будут рассказывать и рассказывать мне о папе, и это будет безумно весело и бесконечно грустно.

Утром 29 ноября, после очень тяжелой бессонной ночи, папа, сидя на кухне, выкурил свои последние две сигареты, как будто снова рассказывая мне две истории из своей жизни. Потом сам, без моей помощи, дошел до комнаты и сел на кровать. Он посмотрел на мамин портрет, который висел напротив, улыбнулся и сказал: «Вот теперь все хорошо, я доволен». Я его поцеловал, папина щека была непривычная, без бороды...

Руджеро Сергеевич Гиляревский

Я встречался с Николаем Львовичем еще в 70-е годы и потом, эти встречи были редкими, главным образом деловыми и опосредованными. Опосредованными человеком, имя которого здесь уже прозвучало, это Юлий Анатольевич Шрейдер. С начала 1960-х и до сих пор я работаю во Всероссийском институте научно-технической информации, который когда-то был просто при Академии наук Институтом научной информации, потом – всесоюзным и так далее. В какой-то момент я сменил Юлия Анатольевича Шрейдера в должности заведующего отделом семиотики. Там работали крупные ученые, впоследствии ставшие известными. И конечно, Шрейдер среди них был звездой. Хотя, может быть, и не очень признанным, поскольку внешне он был очень простым человеком, с не очень запоминающейся внешностью. Но он был вундеркинд. Другой крупный ученый, который недавно ушел от нас, Владимир Андреевич Успенский, в течение многих лет возглавлявший кафедру логики на мехмате Московского университета, кафедру, которую он принял от своего учителя Колмогорова, рассказывал, что они вместе со Шрейдером учились в одной школе для одаренных детей. Ну, по-видимому, математически одаренных. И Успенский был там на два класса моложе. И они каждый раз, при переходе из одного класса в другой, занимали какие-то места в классе, и когда он хотел сесть на какое-то место, ему сказали: «Нет, ты не садись сюда. Да, это место пустое, но на этом месте сидел Шрейдер».

Что касается Юлия Анатольевича, то не ему посвящен сегодняшний вечер. И я не буду о нем рассказывать долго. Из 17 работ Николая Львовича, которые упомянуты в Википедии, 12 написано в соавторстве со Шрейдером. Так что это и научная их связь, и личная. Я думаю, что у них с самого начала была духовная общность. Их религиозные взгляды как-то рождались в общем совместно. Так мне представляется.

Дело в том, что в силу разных обстоятельств, я думаю, в том числе и на волне антисемитизма, что в Советском Союзе происходило в связи с разными обстоятельствами, я сменил Шрейдера

в качестве заведующего, а он продолжал работать в моем отделе. Что, как вы понимаете, в любых обстоятельствах сложно. Но у нас сразу сложились очень доверительные отношения. Вот пример таких доверительных отношений: я, конечно, как всякий человек, попадал в разные трудные положения, и первым, с кем мне захотелось поделиться, был Шрейдер. А он в одной из своих книг по этике, которую мне подарил, написал: «Посмотри страницу 84. Там то, что ты мне сказал. Я, конечно, не называя имен, изложил это как пример этического выбора». Причем такой пример, где непонятно было то, что я сделал, – это было этично или не этично. В зависимости от того, с какой точки зрения на это смотреть. Надо сказать, что потом все-таки я получил партийный выговор за слабую воспитательную работу с коллективом. Юлия Анатольевича исключили из коммунистической партии, и он вынужден был уйти из ВИНТИ.

И вот здесь обнаруживается странная вещь. Я, конечно, перед нынешней встречей посмотрел разные материалы, чтобы восстановить в памяти то, что было. Как-то очень странно: везде указано, где работал после ВИНТИ Шрейдер, где работал Николай Львович, и почему-то нигде не упомянуто такое учреждение, как *Совет по сознанию*. Я так понимаю, что это была академическая организация, которую возглавлял академик, известный физик – Велихов. И как мне в то время и потом казалось, они оба нашли там пристанище. Но как я теперь понимаю, оно было не очень официальное. Потому что при этом они работали в других местах, что отмечено в их биографии. Но один из эпизодов, который мне остро запомнился в связи с Николаем Львовичем, это 70-летие Шрейдера, которое случилось за год до его смерти.

Все дело в том, что аспирантка, бывшая аспирантка, ныне уже тоже умершая – Инна Львовна Полотовская – была профессиональным библиографом, и она составила библиографию Шрейдера, что, как вы понимаете, было непросто, потому что у него более 800 работ было. А я был ее редактором¹, и это печаталось у нас в ВИНТИ. И было так договорено, что я должен был вот эту стопку биобиблиографического указателя Шрейдера принести именно в Совет по сознанию, где и отмечалось его 70-летие. Конечно, как всегда бывает, это издание я получил незадолго до того, как мне надо было идти туда. От ВИНТИ до этого самого места было не так далеко, но никакого прямого транспорта не было. И я сильно опоздал. Тем более что войти туда, в эти бывшие Велиховские владения, было очень непросто, там проверяли

¹ Юлий Анатольевич Шрейдер: Биобиблиографический указатель / сост. И.Л. Полотовская; ред. Р.С. Гиляревский. М., 1997.

без конца. В общем, я сильно опоздал, чего очень не люблю, опоздал почти на полчаса. И группа людей, большей частью мне знакомых, меня ждали. Я очень себя неловко чувствовал, как-то не мог собраться, а надо было. Они ждали меня, чтобы я открыл это мероприятие и руководил им, а я себя ужасно чувствовал. И именно Николай Львович подошел ко мне, положил мне руку на плечо и сказал... Я не помню точно, что он мне сказал, но была какая-то такая теплая человеческая волна. И я взял себя в руки. Это удивительное свойство, далеко не всем присущее, а он этим владел. Николай Львович, конечно, был человеком невероятного человеческого и какого-то духовного обаяния, с всегда приятным русскому человеку грузинским акцентом. Это очень ярко запомнилось на всю жизнь.

После этого, как мне кажется, по крайней мере, мы три десятилетия не пересекались. Я хоть и увлекался библистикой, но я человек нерелигиозный, а они ушли в эту сторону. Я имею в виду Мухелишвили и Шрейдера. И через три десятилетия мне вдруг раздался звонок по телефону, я говорю «алло!», и вдруг знакомым голосом Николай Львович говорит: «Руджеро! Это Кока!» И дальше мы продолжили разговор, как будто расстались неделю назад. Это тоже удивительное свойство. И в значительной степени характеристика нашего взаимного общения.

У него была деловая просьба. Я редактирую некоторый журнал научно-технической информации. И он просто просил опубликовать свою статью². Конечно, как редактор, я все это внимательно прочитал, чтобы понять. Все-таки это журнал научно-технической информации, а статья религиозного характера, но я это опубликовал. И уже незадолго до его смерти он вновь обращался ко мне, и мы это тоже опубликовали. Это заставило меня задуматься. Я посмотрел некоторые из этих работ. И чего греха таить, уже сил так мало, я так быстро устаю, но я все-таки посмотрел. И понял, что то, что делал Шрейдер, и то, что продолжал после его ухода делать Николай Львович – это серьезный шаг в смысле сближения науки и религии. Потому что... Я и до этого, конечно, понимал, что за всю историю человечества именно религиозные догмы как-то аккумулировали знания человека, особенно в отношении выживания человечества и тех этических норм, которые, к сожалению, так быстро сейчас уходят и которые, собственно, и являются основой выживания человечества. Это я понимал и раньше. Я читал и отцов церкви, я интересовался этим. Но в работах Мухелишвили я осознал еще один шаг. Дело все в том, что из трех ипостасей, которыми наука сейчас занимается – это окружающий мир,

² [Мухелишвили, Базлев 2022a; Мухелишвили, Базлев 2022b]



Рис. 2. Выступление Р.С. Гиляревского на круглом столе.
Личный архив М.М. Базлева, Москва

это отношения между людьми, и это человеческое сознание, – на первый план сейчас выходит именно человеческое сознание. Как вы знаете, у нас есть две основные школы – это Анохинская школа в Москве, которую внук Анохина продолжает, и Бехтеревская школа в Петербурге, которую продолжала дочь Бехтерева. Я однажды с ней пересекался, как ни странно, в Кремле на заседании *Совета по бессознательному*. Я очень рад, что я только один раз случайно, вместо своего директора Михайлова был там. Сознанием Кремль не так интересовался, как бессознательным. На том заседании, где я был, они говорили такие ужасные вещи, которые мне потом даже снились некоторое время: насчет вживления электродов в человеческий мозг. А еще на меня произвело впечатление, как подробно там излагалась методология подготовки президента к публичному выступлению: без вживления, но с очень значительной химией. Эти крупные ученые, абсолютно без чувства юмора, говорили: «вот эта метода работает плохо, а вот эта метода работает лучше», приводили даже какие-то примеры. Да...

У Николая Львовича и Юлия Анатольевича была еще одна общая черта – они оба нещадно курили и умерли буквально с сигаретой в зубах.

Дмитрий Леонидович Спивак

Дорогие коллеги, я с большим чувством принял приглашение принять участие в сегодняшнем заседании. Охватить круг ученых занятий дорогого Николая Львовича я не в состоянии, но могу дополнить коротко беглыми замечаниями о трех областях, которые, как мне казалось, будут меньше освещены на сегодняшнем заседании.

Первое из них уже упоминалось дважды, это труды по линии Межведомственного научного совета по проблеме «Сознание» при ГКНТ и Совете Министров. Никакого участия в работе Совета и его школ я не принимал, зато принимал участие мой отец. Он был заведующим кафедрой психиатрии Военно-Медицинской академии в Санкт-Петербурге и в начале 1980-х гг. добился очень значительного продвижения в развитии военной психофармакологии. Работали они вместе с замечательным отечественным фармакологом, академиком Василием Васильевичем Закусовым и целым коллективом единомышленников. В 1980 г. все они получили государственную премию СССР за разработку принципиально нового класса психофармакологических средств и, собственно, основали военную психофармакологию, как отрасль отечественной науки о человеке. И вот когда он думал о перспективах своей науки и писал свою книгу, знаменитые «Психотомиметики»³, которые были потом переведены на несколько языков и читались во всем мире, он всегда сетовал на то, что естественно-научное знание у нас отделено от гуманитарного. И те драгоценные специалисты, которые работают где-то рядом, с ними нет никакой связи – только, может быть, где-нибудь встретившись в гостях, по знакомству. И Николай Львович открыл для него буквально целую размерность обмена знаниями, когда пригласил его на одну из школ Совета, познакомил с коллегами, с религиоведами, с психологами. Леонид Иванович, отец мой, был очень увлечен этим. Дело в том, что он не понимал, что видят и чувствуют люди, которые попадают на глубинные уровни сознания, как правило, не будучи подготовлены к этому, и как мы должны это описывать. Даже языка дескрипции измененных состояний сознания тогда не было.

Причем если для многих психологов это было занимательной областью занятия, в духе Уильяма Джеймса, то для него это было чисто практической задачей. И вот Николай Львович не только сам с ним очень внимательно это обсуждал, но и привлек довольно большой круг специалистов в самых разных областях. Леонид Иванович, разводя руками, говорил, что такой книги, как Библио-

³ [Мильтштейн, Спивак 1971].

графический указатель зарубежных книг по проблеме сознания, он не знает ни в одной научной традиции своего времени. Сейчас они, конечно, уже появились. И издание это, и Совет в огромной степени были плодом трудов Николая Львовича, и он делал их блестяще. Это одна из вершин отечественной науки о сознании. Леонид Иванович в 1989 г. перешел в новооснованный академиком Натальей Петровной Бехтеревой Институт мозга человека РАН, и Наталья Петровна как раз начала с ним говорить, что она очень хотела бы собрать большой междисциплинарный коллектив, от нейрофизиологов и психологов – до религиоведов и востоковедов, для того чтобы понять сознание глубже. Коллективов такого рода в науке того времени практически не было ни у нас, ни за рубежом. Леонид Иванович упомянул имя Николая Львовича, а она сказала: «Я знаю его, через первого мужа, академика Всеволода Ивановича Медведева. Мы давно уже с этим Советом думаем как-то сотрудничать».

Вот таким образом на моих глазах наладилась ткань взаимодействия людей из десятка разных направлений, все очень крупные, серьезные, все совершенно неформально работающие. До чего они дошли, это для меня большая проблема, потому что меня как маленького тогда к этому не привлекали. Я помню только общие воспоминания – например, как отец познакомил Николая Львовича с одним из крупнейших грузинских психиатров, у которого была дача в Сухуми. Они туда заехали после одной школы. На этом участке, большом, довольно гористом, был ручей с несколькими вертикально расположенными запрудами. Он вечером включал подсветку, а форель, которая там жила, хвостиками махала и ходила то наверх по воде, то вниз. И вот оба они, и Николай Львович, и Леонид Иванович, улыбаясь, говорили мне, что наблюдение за этой форелью в полумраке было одним из лучших духовных ощущений, которое каждый из них получил в жизни.

Ближе я познакомился с Николаем Львовичем в начале 2000-х гг., когда я имел отношение к деятельности кафедры ЮНЕСКО по межкультурному и межрелигиозному диалогу, первой тогда в России и одной из немногих в мире. В 2004 г. генеральный директор ЮНЕСКО Коитиро Мацуура провозгласил межрелигиозный диалог флагманским направлением в работе ЮНЕСКО (т. е. филиала ООН, который занимается наукой, культурой и искусством). Николай Львович был избран единогласно профессором этой кафедры и провел в ее составе два срока. Труды его вызывали у нас большой интерес и очень широко обсуждались не только нами, но и коллегами по нашей международной Сети кафедр ЮНЕСКО. В 2006 г., например, при его большом участии вышел русский перевод «Духовных упражнений» св. Игнатия

Лойолы. В 2012 г. на одном из религиозно-философских конгрессов, которые проходили в Петербурге, решено было посвятить особое секционное заседание диалогу в области исторической памяти Польши и России. Соответственно, с польской стороны была подготовлена весьма информативная католическая часть, с российской стороны мы попросили другого профессора нашей кафедры ЮНЕСКО, Сергея Сергеевича Хоружего, разработать православную часть. Ну, а Николай Львович был причастен к обеим и блестяще провел это заседание, а потом дал замечательную статью в коллективную монографию, которая подытожила работу нашей конференции. Таким образом, он очень плодотворно и достойно работал в рамках ЮНЕСКО, а это был один из выходов на международную арену. И он очень достойно представил нашу страну и мировую науку.

Третье направление касается уже меня лично. Когда я занимался языком и речью людей, которые практикуют медитацию или проходят иным образом измененные состояния сознания, я заметил, что при систематическом углублении, включающем прохождение в последовательно сменяющихся друг друга слоев сознания, если нужно на каждом слое говорить, проговаривать, вспоминать одно и то же, то тогда образуется своеобразный текст, где одно и то же говорится сначала при помощи одних грамматических средств, затем других, на третьем слое – при помощи третьих, и так далее. Тогда естественной формой его записи будет таблица, матрица определенной размерности, строки которой составляют состояния сознания, а столбцы – темы или предметы обсуждения. Мы довольно много обсуждали это с профессором Владимиром Семеновичем Спириным, который обнаружил такие матричные тексты в древнекитайской литературе и не очень тогда знал, как провести их интерпретацию. Мы с ним не добились ничего общего, но очень интересно провели время, а Николай Львович буквально впился в эту тему. Он настоял на том, чтобы я принес ему свои работы, посвященные матричным текстам в христианской культуре. Тогда это были только тексты «плетения словес», преимущественно Житие Стефана Пермского. И он мечтал найти их на материале католической культуры. Мы внимательно проработали тексты Игнатия Лойолы, и в некоторых случаях вроде что-то получилось. Мы на эту тему написали несколько статей, которые опубликованы, а у меня осталось воспоминание о том, как мы дорабатывали одну из этих статей, причем на одной стороне телефона в Москве сидели Николай Львович и Юлий Анатольевич Шрейдер, которые ее вместе писали, а я сидел в Петербурге. Они больше говорили, я слушал, но это была одна из таких встреч, которые могут заменить университетский спецкурс. Статья эта вышла под названием

«В поисках общего значения. Сравнительный анализ восточных и западных молитв» в 1996 г.⁴

Вот, таким образом, я назвал три сферы нашего сотрудничества. Что же касается образа Николая Львовича, вспоминаю, как он, когда бывал в Петербурге, с удовольствием заходил в дом на углу Невского проспекта и набережной Мойки. Там на первом этаже расположена знаменитая кондитерская «Вольф и Беранже», в которую заходил еще Пушкин, когда ехал на последнюю дуэль. В старые времена, не сейчас уже, к сожалению, сбоку, сразу же за углом, там же на Мойке, был вход в очень маленькое, буквально в одну дверь, кафе, где хорошо варили кофе. И вот Николай со своей женой Людой с удовольствием туда заходил, мы там назначали встречу. Когда я туда приходил, мы выходили и шли куда-нибудь по делам. Поэтому особенно в такие дни, какие нередко случаются в Петербурге, когда на улице резкий ветер и начинается наводнение, я прохожу мимо дома Вольфа и Беранже, и мне все кажется, что Николай и Люда вот-вот выйдут оттуда, улыбнутся, и начнется еще один разговор... Светлая память дорогому Николаю Львовичу!

Анатолий Валерианович Ахутин

Меня связывала с Николаем Львовичем личная дружба, больше чем научное сотрудничество, потому что я не религиовед и вообще занимаюсь если и философией, то такой отвлеченной, классической. А познакомил меня с Николаем Львовичем Мераб Константинович Мамардашвили, с которым мы тогда работали вместе в Институте истории естествознания и техники. Он знал, что я больше, чем историей науки, хотел бы заниматься философией. И сказал мне, вот есть такой Совет по сознанию, там работает мой друг Николай Мусхелишвили. Иди туда и будешь там заниматься философией какой хочешь. Я, разумеется, туда поспешил, попасть туда было непросто, все-таки Институт им. Курчатова. Короче говоря, я пришел туда, и первое мое знакомство – это их лаборатория. Я не знал о составе этого совета, все это было для меня скрыто. А вот небольшая лаборатория, где он и еще два сотрудника, с которыми я тоже близко познакомился – Саша Киселев и Женя, забыл его фамилию, работали, и то, над чем они работали, меня, конечно, поразило. Хотя я мог туда попасть, но я не стал этого делать, потому что это требовало доступа. А это означало ограничение меня в моей научной жизни. Я не пришел

⁴ [Мусхелишвили, Спивак, Шрейдер 1996].

туда работать, а дружба у нас осталась. А первое уже более-менее содержательное открытие состояло в том, что благодаря им я познакомился с библиографией, с источниками по проблемам сознания. Тема, разумеется, меня интересовала. Кстати, понятно, почему она принципиально междисциплинарная, потому что это – сознание. Оно все: и естественно-научная часть, и физиология, и философия. Это и был такой содержательный стержень, который, помимо нашей личной дружбы, нас связывал. Я просмотрел эту библиографию, у них был доступ куда угодно, и увидел впервые наглядно, просто по статьям многомерность этой темы. Невозможно перечислить не только работы, невозможно перечислить измерения, относительно которых ученые по всему миру занимались этим сознанием.

Следующий очень важный этап в понимании того, чем занимался Николай Мухелишвили, это были конференции по проблеме сознания, которые он устраивал в Грузии – в Тбилиси, в Телави, в Батуми, и на которые он меня приглашал. Я с удовольствием поехал, и вот там я не просто познакомился с библиографией, а познакомился с людьми – живыми, реальными учеными: психологами, лингвистами, философами, которых объединяло только одно – тема сознания. Там были философы – Мераб Константинович, Юлий Анатольевич Шрейдер, кроме того, там был замечательный психолог и лингвист из Эстонии Пеэтер Тульвисте. Каждый доклад, который я там прослушал и насколько я его понял, остался заметным событием буквально до сих пор. У буддолога из Эстонии Линнарта Мялля был замечательный доклад о произношении санскритских слов. С другой стороны, мне запомнился специалист по искусственному интеллекту. Причем все это были специалисты высшего класса. Юрий Михайлович Лотман выступал, Гасан Гусейнов выступал – то есть совершенно разные специалисты высокого класса, и главное, что это было не в академическом плане, но вполне научно. Это были люди, для которых их занятия были частью жизни, было видно, что для них все это не просто научные занятия, а часть прожитого. Тот же специалист по искусственному интеллекту очень точно мне объяснил, в чем дело и какое все это имеет отношение к сознанию. Эти конференции стали для меня событиями.

Не могу не вспомнить о том, как Николай Львович познакомил меня впервые с тем, что такое Грузия. Помню, как однажды мы прилетели с опозданием, с большим опозданием в Тбилиси. Ехали по городу часа в два ночи, все были голодные, а есть было нечего. Вдруг останавливается автобус, Коля уходит куда-то на некоторое время и приходит с мешком лавашей и сулгуни. Это было потрясающе: в два часа ночи где-то как-то можно было добыть для

большого количества людей пропитание. И все остальное, связанное с Грузией, конечно, было для меня открытием.

Дальше я с ним был в тесном контакте, когда он стал ректором Института Фомы Аквинского, и он пригласил меня там преподавать. Я преподавал, это был источник заработка. Там опять-таки благодаря ему я познакомился с отцом Георгием Чистяковым и другими очень интересными людьми. И если говорить о его фигуре, о том, что его отличает особенно, то я не могу ничего другого придумать, кроме слова «опекун». Такой всеобщий собиратель. Говорить «организатор», то это как-то слишком формально, хотя именно он все организовывал, вплоть до питания. Организатор – этого мало, он действительно обо всем заботился, был такой опекун, куратор. Опекун всех многочисленных мероприятий, в которых он участвовал или которые он затевал.

Чем дальше шло время, тем больше между нами оставалась только личная дружба. После того как я ушел из Института Фомы Аквинского, мы встречались уже только у него дома с Сережей Хоружим, с Володей Бибихиным, вплоть до его смерти. В последнее время мы встречались дома у покойного уже Володи Бибихина, 13 декабря в годовщину смерти Володи. И мы приходили с Сережей Хоружим к Ольге Лебедевой и к этим мальчишкам замечательным Володи Бибихина. Сидели там, на этой маленькой кухоньке, вспоминали Володю, разговаривали. Для меня, и это не просто для меня, основное качество Коли – патриарх разного рода собраний. Вот почему его научные труды были в соавторстве, потому что сотрудничество было у него естественным способом жизни и мышления.

И еще я должен, конечно, упомянуть, что он участвовал в создании серии «*Bibliotheca Ignatiana*. Богословие, духовность, наука» в издательстве Института Фомы Аквинского. Там он, после смерти Володи Бибихина, издавал его труды, чем очень помог в трудной жизни его вдове Ольге Евгеньевне Лебедевой. Если бы я стал рассказывать дальше, то это был бы просто рассказ о встречах, об общении. Это был бы уже круглый стол совсем другого рода. А рассказать можно многое. Коля Мухелишвили был замечательный, радушный человек, всегда готовый чем-то чем может помочь. Мне он очень помог, просто материально помог по жизни тем, что нашел место преподавания. Это человек, который никогда не уйдет из моей памяти, потому что он продолжает быть некоторым образом таким опекуном, таким почти нянькой, каким он был. Светлая ему память.

Ольга Владимировна Лашкова

Моя история довольно интересна, потому что, наверное, мы с Николаем Витальевичем Шабуровым единственные, кто остался присутствующим из тех, кто работали в группе Николая Львовича. Мое появление было связано с тем, что я работала библиографом в библиотеке по естественным наукам, практически сразу после окончания института. И в один прекрасный момент появился Николай Львович в нашем отделе и сказал: «Кто хочет поработать над интересным проектом?» А мне всегда было интересно послушать, попробовать что-то новое, и, кроме того, там были многие сложности в дамском коллективе. Я решила, что нужно сменить сферу деятельности, и совершенно не пожалела. Таким образом я оказалась в Институте молекулярной генетики (ИМГ РАН), в группе биофизических проблем, в одной дальней комнате на пятом этаже, на площади Курчатова. Наша работа была связана с поиском библиографического выхода на новые идеи в различных сферах. Идея Николая Львовича, параллельно с работами Юджина Гарфилда в Институте научной информации (The Institute for Scientific Information) в США, состояла в том, что он предложил мне сделать библиографический граф, который бы состоял из ссылок из статей физиков. Первым из них был Генри Стапп и его работа «Парадокс Эйнштейна–Подольского–Розена», с дальнейшим выходом на Дэвида Боме, Вернера Гейзенберга, Эрвина Шредингера и других. Это все было очень интересно делать, и интересные были результаты этого. Мы создавали громадные графы. Тогда же компьютеров не было никаких. То есть они были, но они использовались совершенно для другого. Мы рисовали громадные графы. Я собирала эту библиографическую информацию, то есть все ссылки из всех статей раскладывались, соединялись различного рода линиями, одна показывала положительное цитирование, другая показывала отрицательное цитирование, и таким образом мы создавали свой маленький Web Of Science, который в тот момент еще не существовал в том виде, в каком он существует сейчас. Мы создавали с ним эти громадные простыни. Это была очень интересная идея, и потом она была разыграна в дальнейшем при участии Ирины Маршаковой, Владимира Налимова и Валентины Маркусовой, в общем всех, кто тем или иным образом касался наукометрии в дальнейшем. Но это был наш первый проект.

Затем мы с Евгением Оганяном сделали два больших библиографических указателя⁵, с помощью клея и ножниц, потому как

⁵ Библиографический указатель зарубежных книг, отражающих различные аспекты проблемы сознания / Межведомственный научный совет

компьютеров тогда тоже еще не было. Резать и клеить, что называется, резать и клеить. Это было пять тысяч ссылок в каждом из них. Это был том большого формата, напечатанный довольно маленьким тиражом, но я нашла его в каталоге Ленинской библиотеки. Я могу сказать, что наша работа с Николаем Львовичем и со всеми, кто работал вместе со мной, была очень интересной. Я была самой молодой из всех тех, кто там работал, и я тоже могу сказать, что Николай Львович действительно был опекуном, как указал Толя Ахутин. Он был замечательным руководителем, не всегда сдержанным, но всегда конструктивным. Надо сказать, что всегда с сигаретой и похожий на большого льва. Но такой же добрый, как замечательный лев Бонифаций. Я всех остальных своих шефов мерила по тому, похож ли он на Николая Львовича или нет с точки зрения отношения к людям, идей и всего остального.

Николай Витальевич Шабуров

Я должен сказать, что Николай Львович занимал огромное место в моей жизни. Мы знакомы с 1984 г., и в этой истории можно выделить несколько этапов. С 1984 по 1992 г. я работал в Совете по проблемам сознания под руководством Николая Львовича. Потом я ушел оттуда, и несколько лет мы особенно не виделись, хотя перезванивались. А потом Николай Львович пригласил меня преподавать в Институт святого Фомы. В какой-то момент мы виделись и в Институте, и в РГГУ одновременно, потому что Николай Львович преподавал также психологию религии у нас в Центре изучения религии РГГУ. Это какая-то совершенно невосполнимая потеря. И по тому, что сейчас было сказано, видно, насколько это была крупная личность, насколько она многогранна. На каждом этапе мы видим какие-то совершенно замечательные достижения и плоды, которые и сейчас мы не до конца можем оценить.

Я начну по порядку. 1984 год. До этого я 9 лет работал в очень затхлом месте, мне моя работа страшно не нравилась, но я никак не мог найти ничего получше. И наконец мой друг Гасан Гусейнов мне сказал, что есть такое место и там есть такой замечательный человек – Николай Львович Мусхелишвили. И знаете, я сразу откликнулся на фамилию. Я вообще-то родом из Тбилиси. И Мусхелишвили, я думаю, все знают. Дедушка Николая Львовича, Николай Иванович Мусхелишвили, выдающийся математик, который был в течение многих лет президентом Академии наук Грузии. Но дело

по проблеме «Сознание»; сост. Е.А. Оганян, О.В. Ратманская; под ред. Н.Л. Мусхелишвили. М.: ВИНТИ, 1985. 101 с.

в том, что у него был брат, Александр Иванович. Инженер, который работал вместе с моим дедушкой, и они очень дружили. Я в детстве его хорошо помню. И мне сразу это стало интересно – родственник или не родственник? Но перед тем, как я пришел, был такой досадный эпизод. Я одному человеку, которого я очень уважал, сказал, что иду в такое место. И мне было сказано: «Нет, ты туда не ходи. Это место нехорошее. Оно связано со всякими такими структурами. И вообще, вот не надо, не надо. Там требуется секретность и прочее-прочее». Я был страшно огорчен, потому что мне это все страшно не понравилось, с одной стороны. А с другой стороны, я уже психологически понял, что я не могу оставаться на старой работе, и будь что будет. Самое интересное, что вот какое-то мое решительное изменение отношения к этому связано с эпизодами, которые могут показаться незначительными. Но они каким-то образом на меня повлияли. Вот я прихожу. Николай Львович был молодой, красивый. Вообще надо сказать, что это был человек огромного обаяния. Когда мы познакомились, ему было 39 лет, и он меня повел по всяким инстанциям, в отдел кадров. Там какие-то барышни стали о чем-то пересмеиваться, а он и говорит: «Можно от вас позвонить?» Мобильников-то тогда не было. И он звонит какому-то знакомому по делам, связанным с работой, и вдруг произносит такую фразу: «Нет, “Страх и трепет” это у тебя. А у меня “Наслаждение и долг”». И они начинают хохотать. А меня это как-то торкнуло – ведь это название трудов Кьеркегора.

И вот я прихожу в свой первый рабочий день. Николай Львович так объяснял, как найти это здание: «Вот на главный вход смотрит левое ухо Курчатова». Действительно все так и было. Две комнаты, запирающиеся на кодовый замок. Так просто к нам зайти было нельзя, – все-таки секретность-секретность. И у Николая Львовича был первый вопрос: «Вы Плотина читали?» И он мне сказал, чем надо заниматься: надо было сравнивать Афанасия Александрийского и Кьеркегора. Потрясение мое было совершенно. И после этого он сказал: «Вот Вы небольшой рефератик напишите. Только я Вам сразу хочу сказать, знаете, вот без этой марксистской...» Я не могу в этом здании произнести данное существительное. Но я напому, что это был еще 1984 г. Это была не перестройка, это было при Черненко. И мы стали работать.

Да, это было серьезное учреждение. Сам по себе Совет существовал на общественных началах. Туда входили всякие серьезные люди – директора институтов, президентом был известный академик Велихов и так далее. Николай Львович был ученым секретарем Совета. А то, куда я, собственно, пришел работать – это был аппарат, который обеспечивал работу Совета. Но он был оформлен как Лаборатория биофизических проблем Института молекуляр-

ной генетики. Потом через несколько лет мы всей лабораторией перешли в другой институт – Институт проблем передачи информации. Длинное название, и всегда, когда я называл его, пропускал слово «проблем», а Николай Львович мне сказал: «Передачу информацию шпионы. А мы, значит, занимаемся проблемами передачи информации». Да, у меня была мысль, что в самом деле, как говорил Руджеро Сергеевич, может быть, там занимаются тем, как какие-то чипы вживлять. Но убедился, что нет. Все-таки основная задача была несколько обратная. Это была психологическая устойчивость операторов во всяких серьезных делах. В том числе операторов, которые занимаются запуском ракет, так как у них страшные психологические перегрузки. Но при этом мы занимались Афанасием Александрийским, Платином, Кьеркегором и всякими такими вещами. Это тоже удивительно, Николай Львович каждый месяц писал отчеты, это все посылалось, и мы получали финансирование. Это была определенная игра, но играл в нее Николай Львович абсолютно виртуозно. Один раз он сказал: «Тут придет человек из серьезной организации, вы там языки придержите». Вот приходит этот человек, и они говорят в его кабинете. Потом они выходят, и я понимаю, что у важного гостя есть какие-то претензии по отчету. Он говорит: «Ну вот что это? Это что, как-то укрепляет обороноспособность?» Николай Львович говорит: «Да, конечно» – «А как, почему?» – «А ты Бахтина читал?» – «Нет». – «Ну вот прочти и тогда приходи. Может быть, что-то поймешь». Самое интересное, что тот кивнул головой: «Да-да, ну как же я сюда пришел, не прочитав Бахтина». Вот...

Николай Львович все время проводил такую мысль, что на самом деле Афанасий Александрийский и Кьеркегор – это какие-то очень близкие фигуры, почти одно и то же. Все во мне возмущалось, потому что я историк. Там совершенно другой контекст, просто все другое. Поэтому я понял его не сразу. А Николай Львович не был историком. Кем он только не был: он занимался сознанием, он был причастен философии, и просто это был немножко другой уровень рассмотрения. Можно его называть экзистенциальным, можно каким-то иным образом – это тот уровень, когда всякие моменты обусловленности культурой просто выносятся за скобки. И это было совершенно замечательно.

Я коснусь еще одного момента. Руджеро Сергеевич и другие уже обратили внимание, что значительная часть работ Николая Львовича написана в соавторстве. И возникает вопрос: собственно говоря, почему? Знаете, это был человек необычайной одаренности. Но он был гораздо мощнее в устной речи, чем в письменной. Я не буду называть имя одного из величайших людей человечества, который свои работы диктовал, потому что у него была такая, если

удовно, «быстрая мысль». И у Николая Львовича тоже. Меня не удивляет, что сказал Константин Михайлович об отличии по смыслу поздних работ Николая Львовича от ранних. Да, он менялся. Но тогда, когда у него была какая-то блистательная мысль, он говорил: «Ну, запишите, запишите». Я уходил, что-то такое осмыслял, записывал, приносил. Он это просматривал, половину перечеркивал. Первые работы, которые мы делали вдвоем, потом была работа втроем – Николай Львович, Юлий Анатольевич и я, потом они уже работали вместе с Юлием Анатольевичем. Если говорить о нашем сотрудничестве, скажем так – мысли были Николая Львовича, мое было только словесное оформление. И эти мысли совершенно потрясали, поражали.

Блистательные конференции – «Школа по проблемам сознания»! Толя Ахутин говорил об этом. Я поступил в мае 1984 г., и в октябре была эта конференция в Телави, первая, на которой я был. И это, конечно, было совершенно удивительно по подбору людей. Вот это очень хорошо умел делать Николай Львович. Это один момент, а другой уже личный. Я несколько месяцев никак не мог притереться и в общем-то не очень понимал, что от меня нужно. Вообще у меня были всякие комплексы. И где-то за неделю-две до этой конференции, он мне говорит: «Вы ведь сейчас занимаетесь в аспирантуре гностиками, вот сделайте доклад про гностиков». Я говорю: «Николай Львович, это же совсем не по теме!» – «Сделайте, сделайте». И я сделал этот доклад, который как-то неожиданно заинтересовал участников конференции. И это был какой-то огромный, раскрепощающий момент.

Еще отвлекусь. Он, конечно, был удивителен как начальник. Он на своей машине подвозил меня домой. Нам немножко по пути было, но вообще я никогда не видел таких начальников. И потом в Фоме, он также преподавателей развозил, и это было абсолютно естественно.

Так вот, вернемся к первой конференции. Там были такие блистательные люди, как уже упоминавшийся Мераб Мамардашвили. При этом там присутствовали люди из всяких разных структур. Его доклад был совершенно свободный, и в 84-м году звучал абсолютно крамольно. Я еще одно назову имя, у нас, может быть, менее известное – это замечательный немецко-грузинский философ Гиви Маргвелашвили, который сделал доклад о Хайдеггере. Еще был Анатолий Ахутин и Линнарт Мьяль – эстонский буддолог. Это очень значимая фигура не только в буддологии, но и в эстонской культуре. Он был переводчиком многих и индийских, и китайских текстов на эстонский язык. И там было прямо-таки пиршество интеллектуальное. Я очень ясно запомнил момент, когда Мьяль сделал доклад о буддизме, и Ахутин, совершенно пораженный



Рис. 3. Выступление Н.В. Шабурова на круглом столе.
Личный архив М.М. Базлева, Москва

этим докладом, сказал: «Вот я сейчас понял, что такое буддизм. Это как если бы ученики Сократа не пошли бы по тому пути, как Платон, в рассуждении о сущем, в построении метафизики, а сосредоточились бы на одном – на анализе сознания Сократа».

Еще был Пеэтер Тульвисте, психолог. И наш замечательный Владимир Петрович Зинченко, он во многом был душа этих конференций. Был Сергей Сергеевич Хоружий, была Наталья Кузнецова. Владимир Малявин, китаист, он сейчас профессор в Институте изучения Европы Тамканского университета на Тайване. Был Юлий Шрейдер. И конечно, был Владимир Калининченко, философ, ученик Мераба Мамардашвили, к сожалению, рано умерший. И я помню такой эпизод – он довольно поздно защитил кандидатскую, и на банкете после защиты Володю, уже немножко выпившего, кто-то спрашивает: «Вот ты в каком-то Совете по проблеме сознания работаешь. Что это такое?». А он говорит: «Это потрясающее место! Там Хайдеггера читают». Был Юрий Михайлович Лотман, Вячеслав Всеволодович Иванов, Марианна Казимировна Трофимова. И все это вместе, в таком едином контексте.

Я все-таки скажу два слова о более поздних этапах. Николай Львович превратил Институт святого Фомы в замечательное учебное заведение, по самым высоким академическим стандартам. Но, к сожалению, это все было разрушено. И это его очень большой удар для него был.

Мы, в нашем Центре изучения религии, никогда не забудем его вклад. Его блистательные лекции и семинары по психологии религии.

Вы знаете, все эти последние годы я ощущал некоторый дискомфорт, вызванный тем, что Николай Львович работает под моим началом. Я всегда смотрел на него снизу вверх. Но у меня еще и такое, знаете, кавказское отношение. Сейчас-то понятно, что он был не настолько меня старше, всего на 8 лет. Но тогда мне казалось, что это значимо. Вот при том, что там некоторые мои сверстники, друзья, как вот уже упоминавшийся Георгий Чистяков, достаточно быстро с ним перешли на «ты». Он в целом достаточно легко переходил на «ты». Мы же до конца были на «вы». Причем я называл его Николай Львович, а он меня называл Коля. Это была иерархия, которая была удобна для нас обоих.

Это был замечательный человек и замечательный ученый, и да, опекун. Было еще какое-то слово, но не «организатор». Организатор для него слишком бюрократизированное, а он был абсолютно неформальный человек. А его любимое обращение – «деточка»...

Гасан Чингизович Гусейнов

Коля Мухелишвили мало писал, и опубликованные им работы даже в малой степени не отражают громадности и исключительности его личности. Для будущего историка, опирающегося на прочный фундамент документа, это будет проблемой. Недавно я прочитал работу, в которой было сказано, что в АН СССР «даже собирались создать совет по проблемам сознания» под председательством академика Е. Велихова. Оказалось, что ничего не было, не было осенних и зимних школ с участием М.К. Мамардашвили и Ю.М. Лотмана, Ю.А. Шрейдера и В.С. Гурфинкеля, В.П. Зинченко и Д.Л. Спивака, Н.В. Шабурова и В.С. Шевякова, Е.Б. Рашковского и Е.А. Либермана. Но все это было, и душой (ученым секретарем) совета по сознанию был Коля Мухелишвили. Мы познакомились в середине 1970-х по счастливой случайности. Детдомовская подруга моей мамы Маргарита Васильевна Дементьева была, как тогда еще не говорили, менеджером, помогавшим Коле в создании этого самого совета. Тогдашние верховные советские власти разрывались между двумя мечтаниями, которые и решили через военное и академическое начальство утолить. Первое мечтание было вывести новую породу воинов, которые в чрезвычайных условиях должны были бы сохранить боеспособность и, главное, управляемость. Сознание на грани коллапса, но все остальное как бы работает. Такие воины нужны были в высокогорье, в случае непредвиденных последствий атомного удара и т. д. Отсюда – интерес к измененным состояниям сознания, в том числе, однако, и к религиозному опыту.

Перефразируя Ромена Роллана, предметом изучения должен был стать и человек с проснувшимся «океаническим чувством».

В этой точке находились и академическая составляющая, и академические мечтания. Совету нужны были физиологи, психологи, философы, занимавшиеся изучением памяти и эвристикой в разных областях знания. Совет по сознанию должен был противостоять другой популярной на верхотуре власти тенденции – мистико-экстрасенсуальной. О ней я немного знал, общаясь два раза в год по случайному бытовому поводу с А.Г. Спиркиным, вокруг которого роились хилеры и экстрасенсы. Говорят, он отбирал их для пользования членов Политбюро. Так вот Совет по сознанию академики-естественники создавали, чтобы хоть немного развеять туман оккультизма вокруг диаматчиков и атеистов позднесоветского разлива.

Рита Дементьева рассказала Коле о моих занятиях и интересах, и мы встретились в комнатке на Воробьевых горах, а потом, уже в начале 1980-х, эти встречи продолжились в Институте молекулярной генетики – какими-то странными, иногда просто анекдотическими путями Совет по сознанию существовал в позднесоветском мире, обеспечивая встречи удивительных людей.

Когда мне стало ясно, что Коля Мухелишвили – необыкновенный человек? Случилось ли это в тот вечер, когда он познакомил меня с Юлием Анатольевичем Шрейдером, или, скорее, немногими годами позже, когда уже я познакомил их обоих с моим близким другом Николаем Витальевичем Шабуровым? Сейчас трудно сказать, но из этой дружбы и сотрудничества возникли их общие работы, читая которые сегодня можно было бы реконструировать атмосферу, созданную Мухелишвили, – атмосферу идеального диалога, в котором каждый немного уступает другому. Ни в одном другом известном мне сообществе я не испытывал чувства антидоминирования даже самых доминантных академических особ, как Ю.М. Лотман или Вяч.Вс. Иванов. Стихией Мухелишвили было создание пространства, в котором мог бы состояться такой уступчиво-пространный разговор, разговор-освобождение.

Здесь я должен рассказать немного о Рите Дементьевой. В 1957 г., на «Фестивале молодежи и студентов» в Москве, она познакомилась с саксофонистом из Австралии. Его звали Джерри. Это была любовь на всю жизнь. И тут же общий запрет, ей – на выезд из, ему – на въезд в СССР. Как в «Варшавской мелодии» Леонида Зорина, но без встречи в конце. Буквально задохнувшись от несвободы людям хотелось свободы в общении, в разговоре. Поэтому Рита боготворила Колю Мухелишвили. Мой отец и Коля Шабуров, Коля Мухелишвили и Мераб Мамардашвили, Лев Эджуков и Женя Оганян, да и многие другие, о ком я еще

надеюсь рассказать в дальнейшем, оказывались в общем кавказском подпространстве, невидимом для других людей. Я бы даже сказал, в пространстве не вообще Кавказа, а некоего идеального Тбилиси. Когда мой отец Чингиз писал роман о Мирзе Фатали Ахундове, тбилисском русском императорском чиновнике тюркского происхождения, мне стала яснее линия, связывающая обоих моих друзей, выходцев из старинных семейств – армянской и грузинской, уходящих корнями к той только-только возникавшей демократической Грузии, которую захватила XI Красная армия в 1921 г. Ведь все это было – на тот момент – всего 50–60 лет назад! Я застал еще людей, выпускников юнкерской школы в Грузии, которые в 1921 г. бежали на британском пароходе из Батума на Запад.

К чему я все это рассказываю? К тому, что за философским разговором часто невидимо и неслышно присутствовало никак не проявлявшее себя тогда еще политическое измерение. Картинка застыла со смертью Мамардашвили, которая оглушила Колю в ноябре 1990 г. Потом 2008 год нанес новую травму этому невидимому сообществу. Могут спросить, в чем была плодотворность этого сообщества? Не в том же только, в самом деле, чтобы обсуждать междисциплинарные научные сюжеты за хлебосольным столом, а не в серьезной аудитории. В конце концов пиры Балтасара устраивали и Сталин с Берия, правда? Нет, тут дело было не в застолье, а в осязаемом присутствии казавшейся совершенно недостижимой политической свободы. В личных и микрогрупповых религиозно-философских диалогах было то, отсутствие чего так угнетало в обычном академическом общении, – глубокое взаимное доверие, важнейший залог и политической свободы.

Двадцать лет спустя, уже в Москве нулевых и десятых годов, мы встречались иногда в кафе «Илларион», чаще – на Косыгина, реже – на Пятницкой. И там общались с Алексеем Юдиным и Андреем Шишкиным – душеприказчиком Дмитрия Вячеславовича Иванова, хранителя и издателя Вяч.Ив. Иванова. Всюду, где в центре разговора оказывался Мусх, ты пил воздух и вино взаимного доверия. Самое редкое вино Москвы конца XX и начала XXI в. Тот же вкус был у этого вина в 1990-х – начале нулевых в Берлине с Гиви Маргвелашвили (1927–2020).

На каком уровне человеческого естества обретается субстанция доверия? Никогда не забуду, как на школе Совета по сознанию в Тбилиси Виктор Семенович Гурфинкель (1922–2020), один из создателей советского лунохода, делал доклад об устройстве одной-единственной нитки мышечного волокна. В моей памяти осталось вот что. У этого волоконца, еле видимого в микроскоп, нет, оказывается, времени, чтобы ждать ответа от ЦНС, и приходится



Рис. 4. Н.Л. Мухелишвили и О.И. Генисаретский, 2014.
Личный архив А.В. Юдина, Москва

действовать на свой страх и риск, как бы имитируя работу сознания. А в чем эта работа состоит? В том, чтобы прикинуть, например, сможет владелец моего тела поднять вот этот камень? Не слишком ли камень тяжел? Как не надорваться, если окажется непомерно тяжел, как не упасть, если будет неожиданно легок. Пока глаза сносятся с центральной нервной системой, ты поднимаешь камень, а волокна должны мгновенно решить, легче тот или тяжелее, чем ты оценил первоначально. И это только один пример сложности простейшего устройства и – взаимного доверия волокон.

Как это происходило в реальности, я не знаю. Но религиозность в простейшем смысле слова здесь всегда была видна мне, агностик, без дополнительного инструментария. Опыт беспредпосылочного доверия, который ты делил с людьми, находившимися, как и ты сам, в поле притяжения Николая Мухелишвили, продолжает поддерживать тебя на невидимой сети и после смерти тех, кто был включен в этот контур, и тех, кто относится к угасающему меньшинству еще живых.

Коля умер, когда я был уже больше двух лет далеко от Москвы. За несколько месяцев до Коли, в апреле 2022 г., мир этот покинул Олег Игоревич Генисаретский, старый друг. На снимке – их двойной портрет, сделанный в самом начале 2014 г., во время учредительного собрания «Премии А.М. Пятигорского». Тогда казалось, что дружеские сети, по которым бежит ток взаимного доверия, удержат не только память умершего Пятигорского (1929–2009), но и социальную среду, сотканную благодаря Коле Мухелишвили и его

друзьям. Сейчас так уже совсем не кажется. Но, может быть, это – ошибка? Разве не спасала наши души в самые густопсовые позднесоветские годы сеть взаимного доверия, любви и бескорыстного поиска истины?

Борис Сергеевич Братусь

Я внимательно, с удовольствием и с радостью слушаю воспоминания и соображения о Николае Львовиче и о его деятельности. И чем больше я слушаю, тем больше я понимаю, что, действительно, когда уходит значимая фигура, то с разных сторон разные люди, разные специалисты в конечном итоге видят эту фигуру достаточно однозначно. Из таких кусочков, из фрагментов она становится ясно видна, что является как бы иллюстрацией обратной перспективы. Чем больше эта перспектива обратна, тем в большей степени она становится яркой и значимой.

Николая Львовича я достаточно давно знаю, это десятилетия, и прежде всего я вспоминаю его красивым человеком: красивый, яркий представитель грузинской интеллигенции. И в нем было даже что-то такое, что, если его переодеть, он был бы таким средневековым, вернее, даже не средневековым, а человеком Возрождения. И, конечно же, как и другие, я бы хотел отметить его поразительное личное обаяние. Причем оно не показное, а обаяние внутреннего человека. Ему действительно было трудно отказать. И эта трудность отказа касалась одновременно дела. Вот то, что я тоже могу подтвердить, одновременно с Анатолием Ахутиным в те времена я преподавал в Колледже святого Фомы. Это было важно, и это было хорошо, потому что преподавание такого высокого класса. И это все было сделано им, Николаем Львовичем, потому что он приглашал по своим личным каналам. И эти личные каналы совпадали с уровнем преподавания, уровнем тех людей, которые там преподавали. У него было прекрасное даже не чутье, а как бы он пребывал в этом состоянии. Он не просто служил культуре или что-то в этом роде, он был в ней, это был его дом, это были его друзья, его родственники и так далее. И поэтому мне кажется, что он совершал некое действие, абсолютно необходимое для жизни науки. Потому что наука – это не просто передача знаний и тем более информации, хотя он работал и в этом поле. Это прежде всего, так сказать, рукополагаемая вещь: то есть один человек должен знать другого, один должен передавать что-то другому. Они должны как-то спорить, ссориться, приятельствовать, выпивать, курить и так далее, и так далее. Это и есть бытие науки, и он был в этом бытии. Секрет того, что он в основном писал совместно с кем-

то, в соавторстве, этот секрет был связан с тем, что для него было важно общение. Общение, так сказать. Не исключая того, когда он, например, волновался, размахивал руками в частности, что-то показывал, его нельзя было связать в этом плане. Он действовал всем, своими руками, своим контактом, он обнимал человека и так далее. Общение было его бытием, не средством, а вообще как бы бытием. Повторяю, очень важно, что это бытие совпадало с наукой, оно совпадало с мыслью, оно не было просто приятным времяпрепровождением, оно всегда было для чего-то. Это касалось и Совета по сознанию, я тоже там участвовал, был в Тбилиси. Я тоже помню этот эпизод, видимо, может быть, это было в другое время, чем говорил Анатолий Ахутин, эпизод с ночным добыванием хлеба. Помню, что он ночью куда-то поехал, видимо, это была пекарня, они поехали с Велиховым и принесли этот теплый хлеб, лаваш грузинский. Это действительно была не организация, а такое – очень хорошее слово нам подарено – опекунство. И второе слово тоже хорошее слово – это собирать, вернее, можно подобрать такое менее ловкое слово – опосредовать. Он соединял связи, он опосредствовал различного рода связям и их, так сказать, составлял. Достаточно взять круг тех людей, которых он соединял, посредствовал, и мы видим их класс и уровень их значимости: Велихов, Зинченко, Мамардашвили и так далее. Это те люди, которых он соединял между собой и с нами соединял их непосредственно. Это значение, мне кажется, очень важное.

Отдельно я бы хотел сказать о направлении христианской психологии в ее таком современном исполнении начиная с 90-х годов. Наша работа с Мухелишвили была очень важная, потому что мы попытались на факультете психологии, ни больше ни меньше, сделали такую специализацию, назвалась она психологией религии. И в этой официальной специализации было заменено ряд предметов. Предметы шли по расписанию, а мы их заменяли. мы делали свои предметы. Там преподавали Федор Василюк, Тамара Флоренская, тот же Николай Львович преподавал, Шрейдер. Была замечательная компания, и все это делалось на энтузиазме. Какие-то деньги были нужны в то время, а время это было трудное. И Коля нашел эти деньги там, я уж не знаю, через каких-то католиков, это были совсем небольшие деньги. Но тем не менее это было очень важно, это было значимым, поскольку мы сделали, если я не ошибаюсь, сделали 2000 часов. Это был мощнейший вклад. Из этой специализации вышел Георгий Мухелишвили, который тогда был совсем юным. Я подозреваю, что отчасти помощь этой специализации была сделана, потому что там был Георгий, а Николай Львович был замечательным отцом, очень опекающим. Если Георгий сейчас человек самостоятельный, известный, живет за границей – это

заслуга Николая Львовича. Со своей стороны, я бы хотел сказать, что он, так сказать, вложил свою лепту, и в отличие от лепты вдовы его лепта достаточно весомая, и в материальном смысле тоже, в развитии христианской психологии в России.

Ну и, конечно, вспоминать Николая Львовича очень тепло, он ко всем действительно хорошо относился. Я помню воспоминания одного протоиерея об о. Иоанне (Крестьянкине). И вот этот священник говорит, что ему казалось, что отец Иоанн его любит как-то особенно, любит его больше всех. И вот Николай Львович обладал этим удивительным качеством высокого класса. Он всех любил больше всех. Я думаю, что у многих людей, которые сегодня выступали и которые, может быть, не смогли выступить, у них осталось такое впечатление, что Мухелишвили ко всем хорошо относится, но к ним как-то еще лучше. У него была такая широкая душа. Искренне он действительно мог злиться, говорить не только умные вещи, но и ерунду порой, но это было очень искренне, искренне от души. Царствие ему Небесное. Спасибо организаторам этого круглого стола, которые дали возможность собрать этот образ и представить его как нам самим, так и человечеству, и Богу.

Иван Юркович

Впервые я приехал в Москву в 1992 г. и провел там четыре года, а затем вернулся еще на 5 лет в 2011 г.

За эти два срока у меня появилось множество знакомых, однако между первым и вторым периодом ушли многие из тех людей, потеря которых стала для меня большой личной утратой. Практически из числа «старых» друзей, обретенных мною в определенных кругах, оставался один Николай Львович, так что я могу сказать, что его дружба сопровождала меня на протяжении всех лет моего служения в Москве.

Этими короткими словами мне просто хочется выразить благодарность за его внимание ко мне и за интерес, который он проявлял к моей персоне, к моей любознательности, к моим размышлениям и соображениям. Я также выражаю соболезнования всем членам его семьи, с которыми мне довелось познакомиться при различных обстоятельствах.

Я помню нашу первую встречу в 1993 г. Тогда еще молодой, он пришел вместе с профессором Юлием Анатольевичем Шрейдером. Именно эти двое помогли мне лучше всего понять тот трудный период начала 1990-х, оценить интеллектуальное богатство столицы, а также сильнее прочувствовать атмосферу религиозного пробуждения того времени. В частности, мне запомнились беседы

об отце Мене, о Варламе Шаламове, символе страданий прошлого, но также и о многих других видных деятелях того периода. Лишь позже я смог осознать собственный вклад этих людей в религиозное возрождение, оценить по достоинству их готовность к возобновлению диалога с другими культурными средами, с другими религиозными проявлениями и с остальным миром. Оба также были связаны с математикой и в подробностях знали жизнь великих деятелей советской науки XX в., интриговавших меня еще с тех пор, как я изучал химию.

На меня произвела впечатление очень тесная дружба этих двух личностей, внешне таких разных, но внутренне связанных одинаковой интеллектуальной любознательностью, глубокой человеческой порядочностью и открытостью к фундаментальным вопросам человеческого существования. Оба остались в моей памяти как два друга – жизнерадостных, отзывчивых, стремящихся завести новые знакомства и открытых для вызовов начинавшегося тогда нового времени.

Мои познания о России и Советском Союзе в то время были очень ограниченными, и, к сожалению, я не смог проникнуться всей глубиной наших бесед. Впоследствии мне удалось понять гораздо больше благодаря сотрудничеству с незабвенным Андреем Николаевичем Ковалем, который помог мне узнать не только о переменах в российском обществе, но и открыл передо мной новые горизонты русской литературы, а благодаря своим необыкновенным лингвистическим знаниям – и всей современной литературе.

Сейчас, взирая с некоторой ностальгией на прошлое, мне кажется, что те 10 лет, что я провел в Москве с поистине молодым задором и радостью, возможно, были отмечены определенными иллюзиями и нехваткой реализма.

Но в целом я предпочитаю, чтобы мои воспоминания о тех временах и о Николае Львовиче сохранились такими, какие они есть, полными оптимизма и видения мира, освещенного Светом веры, *Lumen fidei*, которая остается единственной опорой в понимании своей судьбы и истории человечества.

Вечная память!

Иван Владимирович Лупандин

Буду краток. Я был знаком и дружил с Юлием Анатольевичем Шрейдером, с которым я познакомился в 1979 г. Он ведь был доминиканский терциарий, и я тоже им был. Это покажется игрой, но Шрейдер носил имя Фомы, в честь Фомы Аквинского. А я носил имя Викентия, в честь Викентия Феррера. Потом еще

к нам присоединилась Наталья Леонидовна Трауберг, и у нее было имя Иоанна д'Аза. Хуана Гарсес, это мать святого Доминика, как я понял. Но общаясь со Шрейдером, я ничего не слышал от него никогда о Николае Львовиче. Это так странно, потому что теперь я понимаю, что они были большие друзья. И более того, после смерти Юлия Анатольевича Мухелишвили стал распорядителем его архива. Но прежде чем сказать о том, как мы познакомились с Николаем Львовичем, я вспомню еще два момента, которые будут важны. В 1991 г. был организован Колледж католической теологии святого Фомы Аквинского, с которым потом Николай Львович будет очень тесно связан. Но тогда он еще не был в числе организаторов. Организатором был священник из Польши, отец Тадеуш Пикус. Потом отец Тадеуш уехал в Польшу, стал там епископом и уже умер. На его место пришел харизматический священник из Италии, дон Бернардо Антонини. Также в Россию прислали Ивана Юрковича, ныне архиепископа, а тогда священника из Словении. Мы же установили дипломатические отношения с Ватиканом, и первым послом Ватикана был Франческо Коласунно, архиепископ, а его секретарем был отец Иван Юркович. Вместе с Юлием Анатольевичем Шрейдером – это были первые профессора колледжа. Я тоже там преподавал, но мне сейчас важен другой священник – отец Станислав Опеля.

На пути сюда я специально вышел из метро «Цветной бульвар», чтобы пройти мимо того здания, где диакон Антонио Санти собирал на какой-то своей фирме, здесь на Садовом кольце, преподавателей колледжа. На одну из таких встреч пришел очень серьезный человек, в синей рубашке, с таким видом, как персонаж Тихонова из «Семнадцати мгновений весны» – отец Станислав Опеля. Это был 1992 год. Потом он и другие его собратья взяли колледж под свою опеку, после того как дон Бернардо возглавил католическую семинарию и уже не мог разрываться между Петербургом и Москвой. И вот тогда пришел Николай Львович. Но сейчас я вспомню о другом эпизоде.

В 1993 г. мне звонит Юлий Анатольевич Шрейдер и говорит, что есть такая идея: организовать отделение «Наука и теология» в какой-то новообразованной Академии естественных наук. Я слушался Юлия Анатольевича, он мой старший товарищ. Я пришел на это собрание, на котором впервые увидел Николая Львовича Мухелишвили. Анатолий Валерианович Ахутин был там среди организаторов этого отделения, присутствовали также Сергей Сергеевич Хоружий, Юлий Анатольевич Шрейдер, отец Георгий Чистяков и Борис Сергеевич Братусь. Может быть, я кого-то забыл, прошу прощения. Я не знал, что это такое и зачем это нужно, но это было одно из собраний нашего отделения, на котором я при-

существовал. Было это осенью 1993 г., и как раз тогда выступал отец Станислав Опеля, тот самый человек, которого я впервые увидел в 1992-м на Цветном бульваре. Интересным образом он говорил о смысле жизни. Это так меня удивило, потому что мне казалось, что это такой «дипломат» по ассоциации с Тихоновым из «Семнадцати мгновений весны». Но как-то Тихонова представить себе рассуждающим о смысле жизни очень трудно. Тем не менее это было интересно, и чувствовалось, что отец Станислав увлечен этой темой. Может быть, это было его личным обращением к Богу или его призванием к Ордену иезуитов и к священству. После того как кончился доклад, начались вопросы. Тогда я, наверное, был активнее, чем сейчас, и я задал вопрос, скорее даже реплику. Я сказал, что вообще вопрос о смысле жизни существовал не всегда. Наверное, он возник в Европе в XVI в., когда Европа разделилась на католиков и протестантов. А в средневековой Европе, у Фомы Аквинского мы его не найдем. У Фомы в «Сумме теологии» нет вопроса о смысле жизни, потому что, если вводится понятие Бога, оно вводится практически аксиоматически. Хотя Фома Аквинский и придумал пять доказательств, но это, как говорил Аверинцев, – показательства, а не доказательства. То есть, в принципе, это уже аксиома. Ну а раз есть Бог, то и вопрос о смысле жизни – одно из следствий доказанной теоремы. Конечно, лучше всего это показано у Льва Толстого в «Исповеди»: это вопрос о смысле жизни, о ее бессмысленности. Но это уже XIX в. Может быть, для того чтобы заострить полемику, я привел два примера. Когда Моисей выводил евреев из Египта, что, кто-нибудь задавал вопрос о смысле жизни? Вы выходите, а я останусь? Это было движение всего народа. И я привел в пример Куликовскую битву. Те, кто вышел на Куликовскую битву, под знамена Дмитрия Донского, задавали ли они себе вопросы о смысле жизни? И вот после моей реплики выступил Анатолий Валерианович Ахутин и сказал: «Иван Владимирович, Ваня, очень опасную тему Вы поднимаете». На этом все закончилось, весь этот РАЕН, больше я не участвовал в этом. Потом, я помню, уже на страницах газеты «Радонеж» я увидел полемику Валентина Арсентьевича Никитина, который тоже стал потом членом этого отделения, и диакона Андрея Кураева*. И диакон Андрей Кураев* довольно резко сказал, что нечего прикрываться всякими должностями в липовых академиях. Вот, собственно, и все.

И финал. Мне звонит Николай Львович и говорит: «Ваня, мы выходим из академии. Потому что приняли Грабового. Ты, надеюсь, не возражаешь?» Я говорю: «Конечно. Как вы меня приняли, так и уходим».

* Внесен Министерством юстиции РФ в реестр «иностранных агентов».

О. Стефано Каприо

Я могу только присоединиться к воспоминаниям Ивана Владимировича, потому что нас очень многое связывало и о многом он уже рассказал. Хочу подтвердить, что личность Николая Львовича была мне действительно по-человечески близка – нежная и во многом щедрая. Иван Владимирович уже вспоминал о нашем общем деле, о Колледже святого Фомы Аквинского, о том, как это все зародилось. В 1991 г. я был одним из его основателей и этим горжусь, хотя гордиться тут нечем, поскольку проблема заключалась в том, что не было других основателей. Был отец Тадеуш Пикус, он был капелланом польских рабочих в СССР, а я был капелланом Посольства Италии. Могу вам рассказать маленький анекдот. Когда владыку Тадеуша Кондрусевича назначили католическим архиепископом в Москве, то его торжественное вступление в должность, которое должно было совершаться в храме Святого Людовика в Москве, организовали, естественно, не без участия отца Пикуса. Владыка Кондрусевич, который сам был из Гродно и отчасти поляк, жил тогда у отца Пикуса. И надо было доехать из квартиры отца Пикуса на Варшавском шоссе до церкви Святого Людовика, и отец Пикус организовал эту поездку с владыкой Тадеушем Кондрусевичем на машине посла Польши в Москве со всеми польскими флагами. Кондрусевич позвонил мне, а я на своей четверке с итальянскими номерами хотел тоже доехать до Святого Людовика. Он говорит: я не могу приехать на этой машине с польскими флагами, заезжай и заberi меня. А дело в том, что я тогда попал в маленькую аварию, поэтому моя машина была разбита. И на этой разбитой машине с итальянскими номерами – «четверке» Жигулей, мы с владыкой Кондрусевичем приехали вместе с кортежем польского посольства. Я рассказываю об этом потому, что именно в таком контексте состоялось открытие католического колледжа. Владыка Кондрусевич в ноябре того же 1991 г. сказал, что надо что-то делать, чтобы показать, что в России религия возрождается, возрождается и Католическая церковь. Как раз в ноябре 1991 г. проходил Синод католических епископов Европы, вот мы и откроем институт богословия для мирян. Еще приходы не были зарегистрированы, ничего еще не было устроено. Ну, мы и открыли – как раз отец Пикус и я, единственные два католических священника, которые тогда были в Москве. Правда, был еще отец Йозеф Гунчага в Рязани, который, кстати, до сих пор там. Но тогда у него еще не было доктората. Это позднее он приехал в Рим, чтобы закончить докторат, но ему нужно было сразу вернуться в Рязань, чтобы спасти приход. И тогда я вспомнил, что меня долго осаждал один священник из Вероны, который хотел тоже работать в России.

Но тогда еще было невозможно устроиться в Москве, а он хотел со мной работать в посольстве. И я ему сказал: пока это невозможно, но может получиться там, где есть католики, например в Поволжье, в Марксе. И этот священник, отец Бернардо Антонини, отправился в Маркс, чтобы затем спокойно что-то делать в Москве. А раз владыка Кондрусевич сказал, что надо открыть институт богословия, то оказалось, что у отца Бернардо был хороший диплом библеиста. И его вызвали из Маркса. Сначала он жил у меня, потом у других людей. Таким образом, этот институт открыли три священника – Тадеуш Пикус, я и Бернардо Антонини.

А как открыть богословский католический институт в Москве в 1991 г. с тремя священниками и с местными специалистами, которые не имели никаких дипломов католических университетов? И вот это очень интересный момент. Благодаря самому Ивану Владимировичу Лупандину, Петру Дмитриевичу Сахарову и многим другим мы собрали часть преподавателей из общины отца Александра Меня, который был связан с Католической церковью, а часть – из советского академического мира. Очень много людей – математики, как Юлий Анатольевич Шрейдер, или ученые разных направлений, как наш Николай Мухелишвили, который пришел потом, – интересовались богословием. Но богословием чисто технически. В России это слово немножко чуждое. В России существует религиозная философия. Религиозная философия содержит в себе все, прежде всего – это наука и религия.

Представьте себе, я – молодой семинарист, студент в Италии, который интересовался Россией, состоял в ассоциации «Centro Russia Cristiana» – «Христианская Россия» в Милане, в Сериате. Там были священники. Кстати, 12 октября этого 2023 г. исполняется 100 лет со дня рождения одного из этих священников, отца Романо Скальфи. Это отец Романо Скальфи принял меня в эту общину «Russia Cristiana» и сказал: «Ты – молодой, изучай русский язык». И мы начали изучать русский язык. Он дал мне несколько публикаций – читай. Ну там «Правду», «Известия», «Бюллетень совета родственников узников евангельских христиан-баптистов СССР». И потом «Науку и религию». Я действительно изучил все номера «Науки и религии» и понял, что в России именно внутри атеистического советского общества существует некая религиозная культура, которая нам в Италии не очень понятна. Например, в «Науке и религии» я прочел много статей про итальянского режиссера Федерико Феллини. И подумал, что в России все считают Федерико Феллини религиозным человеком. А в Италии никто не считает его религиозным человеком. Я не очень понял это. Это было действительно сравнение культур, которое сейчас очень трудно объяснить молодым людям.

В 1991 г. мы начали с представления о том, что нужен католический институт для мирян для подготовки катехихаторов, сотрудников для наших приходов, которых еще мало в России. Поэтому будет первый выпуск, второй, третий выпуск сотрудников, а потом уже больше не потребуются. Но мы не знали, как это сделать. Вдвоем с отцом Бернардо мы часами обсуждали эти проблемы: как организовать курсы. Отец Бернардо был особенный человек: он один час говорил сам, потом один час спал и не слушал. А потом, когда я заканчивал свою часть, он просыпался и опять говорил свое. Он хотел делать так, как это делают в его родном городе Верона. Я больше знал, как такие дела делают в Риме и других местах, но никто не знал, как это делать в России. А потом этот первый вариант колледжа, чисто епархиального, католического, исчерпал свое предназначение, потому что не надо было готовить столько специалистов, и отец Бернардо основал духовную семинарию. Владыка Кондрусевич, в принципе, уже говорил, что нам богословский институт уже особо не нужен, давайте отдадим его иезуитам. Иезуиты обосновались в Новосибирске и не хотели особо быть в Москве. Но потом они согласились работать в Москве. И приехал отец Станислав Опеля, которого уже упоминал Иван Владимирович. Я один год, ну полтора-два года был заместителем директора колледжа Бернардо Антонини, а потом сдал дела отцу Опеле. В этот момент мы приняли на работу Николая Львовича, который пришел от Юлия Анатольевича Шрейдера. Николай Львович был для нас еще один мир. Он был очень советский человек, большой ученый, наследник аристократического ученого рода – грузинского, а не русского. И такой особо не католик, но христианин, экуменист. С таким человеком мы стали придумывать новый подход. Новый подход к богословию, новый подход к религиозной философии, новый подход к религиозному возрождению, новый подход к изучению религии в академическом мире.

Тогда мы в колледже сотрудничали также и с православными. Вместе с Мухелишвили и другими людьми мы неофициально создали в конце 1990-х совместную комиссию, чтобы помочь православным разработать документ по социальной доктрине Церкви. Потому что в Католической церкви была вековая традиция социального учения, начиная с энциклики «*Regum novarum*» 1897 г. Представляете, это был первый документ социальной доктрины Католической церкви, который написал папа Лев XIII, вдохновившись работой Владимира Соловьева «Россия и Вселенская церковь». Идея Соловьева была такова: существует третий путь – не капитализм и не социализм, а некий синтез в соединении России и Католической церкви. Мы довели эту работу до конца, отдали получившийся материал, и этот материал вошел в финальный документ

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», который был принят Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 г. Этот документ был подготовлен митрополитом Кириллом, нынешним патриархом. Конечно, наша разработка вошла в православный документ с определенными поправками. Но дело не в них, а дело в том, что мы действительно верили с Николаем Львовичем, что можно сравнивать, соединять, сливать, сопоставлять латинскую традицию и восточную – греческую, русскую, древнюю, современную. Он был человек, как бы сказать, неоднозначный, умел очень хорошо парировать в споре, чтобы выявить то, что нужно России. России нужен некий синтез Востока и Запада, синтез старого и нового, синтез разных направлений человеческого духа. Я считаю, что Николай Львович был сам олицетворением этого синтеза. Он впустил в себя эти ценности, он пытался, боролся, даже с иезуитами боролся последние годы, после того как в 2001 г. отец Станислав Опеля стал первым католическим священником в постсоветской России, которому запретили въезд в Россию и лишили визы. Я был вторым, и это нас с ним объединяет. Но мы с ним каждый по-своему следовали своему плану.

Я думаю, что эта задача не исчерпала себя, несмотря на происходящие сейчас события. Россия не может быть чем-то одним, только Востоком или только Западом. И последнее воспоминание... Я узнал о событиях 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке от Николая Львовича. Мы были оба в колледже, я читал лекцию, он сидел в своем кабинете. Тогда он ворвался в аудиторию и сказал: бомбили Нью-Йорк. И мы с ним сидели два-три дня просто безвылазно, дено и ночью читали, писали, звонили, ели, пили, курили много, чтобы понять, каким будет мир. Этот вопрос встает и сегодня. Каков будет мир? И я в своих молитвах, в своих воспоминаниях все еще обсуждаю эти вопросы с Николаем Львовичем.

Александр Сергеевич Горелов

В тех события, о которых вспоминали Иван Владимирович и отец Стефано Каприо, я тоже в какой-то степени принимал участие, но не как преподаватель колледжа и его основатель, а сначала как студент. В 1990-е гг. я пришел в Католическую церковь, пришел в колледж. И в какой-то момент упоминавшийся здесь дон Бернардо отправил меня в Италию, чтобы я там получал второе философское образование в городе Падуя, в Падуанском университете с тем, чтобы вернуться и преподавать в католических учебных заведениях в России. Это было тем самым развитием колледжа, семинарии, всего того, чем дон Бернардо занимался в России.

Находясь в Италии, я выучился. И помню, что в переписке, кажется, отец Сергей Николенко мне написал впервые эту фамилию – Мусхелишвили. Я прочитал, что теперь колледжем занимается Мусхелишвили, это такой друг Шрейдера. Шрейдера-то я знал, я у него учился. Вообще о нем я знал даже до всякого католичества своего. Такая видная фигура. Про Мусхелишвили я ничего такого не знал. Я поинтересовался литературой, в интернете нашел статью Мусхелишвили и Шрейдера. Совершенно не запомнил, о чем она, но помнил одну деталь: там цитировалось некоторое суждение Надежды Мандельштам о поэзии Маяковского. На это я тогда обратил внимание, а на общую суть статьи как-то не очень. Это была статья «Иов-ситуация Йозефа К.». Там сравниваются Иов и персонаж «Процесса» Кафки Йозеф К. Сама идея меня, видимо, почему-то оставила равнодушным. А вот то, что там Надежда Мандельштам о Маяковском говорила, и то, как это там это цитируется, я запомнил. Это была для меня тогда новая мысль о том, что основная тема поэзии Маяковского формулируется так: «Мама, почему она мне не дала?» Авторы – Шрейдер и Мусхелишвили – пишут, что, между прочим, это вполне серьезная проблема, тема для поэзии, жизненная, гораздо более подлинная, чем «я себя под Лениным чищу». Я тогда обратил на это внимание, но никаких особых выводов пока сделать не мог.

Потом я вернулся в Москву и стал работать. Сначала был Колледж имени святого Фомы Аквинского, Колледж католической теологии, потом он в какой-то момент стал Институтом уже не католической, а просто философии, теологии, истории, и не имени, а просто святого Фомы и не Аквинского. Я как-то спросил у Николая Львовича: какого святого Фомы? Он говорит: нормального, этого, апостола. Так вот, начав там работать, я, конечно, познакомился с Николаем Львовичем, и он, конечно, на меня произвел впечатление такое, чисто внешнее, какого-то необъятного человека, хочется сказать, с нечеткими границами. Мне кажется, что, если вы читали Честертона «Человек, который был Четвергом», то запомнили такого персонажа Воскресенье. Такое он на меня впечатление произвел, огромное. Поначалу дали мне преподавать историю, философию Нового и Новейшего времени, после Гегеля. Программу надо было составить, и я ее составил, принес Мусхелишвили. Он говорит, что ты тут написал? Шопенгауэр, Ницше... Что Шопенгауэр? Что Ницше? Ну, ладно. Я тогда переписал, что Шопенгауэр, и что Ницше, то есть в чем состоит проблема. Далее – русская философия. Сам я защитил итальянский диплом по философии Флоренского по предложению моего итальянского профессора. Он сам занимался философией науки, и я тоже хотел заниматься философией науки, в конце концов, я по первому образованию физик, математик,

МФТИ закончил. Он говорит: я тут что-то прочел у вашего Флоренского, не хочешь ли заняться Флоренским. Я ответил: хорошо, займусь Флоренским. Я почитал, меня заинтересовал Флоренский, и я с удовольствием им занялся, написал в Падуе дипломную работу, а потом уже в Москве кандидатскую диссертацию по философии. Я сейчас не случайно упоминаю о Флоренском. Это имеет отношение не только лично ко мне, но и к теме нашего разговора. По сути это ружье, которое выстрелит. Я понял, что русскую философию, наверное, тоже надо включить в этот период после Гегеля. Но какого-то отдельного курса для нее не предусматривалось. Я сказал об этом Николаю Львовичу. Он говорит: ну, что там русские философы... Разве что, кроме Франка. На самом деле то, что он Франка выделил, это был некоторый знак.

Поскольку я никогда не был близким другом Николая Львовича и никогда не читал никаких его статей, кроме той, о которой уже упомянул, то вообще о его научных интересах я всегда имел, скажем так, очень отдаленное представление. Вроде бы психолог, но ничего более конкретного. И то, о чем я вам сегодня расскажу, о моем знакомстве с Николаем Львовичем, будет немножко напоминать известную историю про слепых, которые ощупывали слона и обсуждали, каков слон на ощупь. Один сказал, что он похож на колонну, потому что ногу ощупывал, и так далее. У меня вышло примерно то же самое. Все по каким-то знакам. Так вот, Франк был упомянут, конечно, совершенно не случайно, потому что на общем фоне русских философов, или русской религиозной философии конца XIX – начала XX в., он как раз отличается тем, что у него исходный пункт – это анализ знания. Что такое знание. И через это Франк выходит на религиозную проблематику. Есть знание предметное – науки, а есть знание более глубокое, интуитивное, и как раз через него мы выходим в религиозную проблематику. Эти проблемы, видимо, были близки Николаю Львовичу.

Потом через какое-то время колледж стал реформатироваться, там была поставлена задача соответствовать некоторым государственным стандартам. Эту задачу было решать очень сложно, требовалось оформление огромного количества документации, причем чем дальше в лес, тем злее партизаны. Каждый год появлялось что-то новое, и все надо было переписывать заново. Мне были поставлены в колледже новые формальные условия. Вначале я им еще удовлетворял, а потом перестал, потому что мое образование, МФТИ, совершенно не соответствовало преподаванию философии, а мой падуанский диплом не был нострифицирован. Я даже не пытался это сделать, мне говорили, что это очень сложно. Но можно было преподавать другой предмет, который назывался именно так, как и журнал, упомянутый

отцом Стефано Каприо, – «Наука и религия». Но что это за предмет и как его надо преподавать? Никаких методических указаний не было, и слава богу. И вот что я придумал. Я рассказывал об истории взаимоотношений науки и религии слегка, можно сказать, апологетически. Смысл моего рассказа состоял в том, что религия, вопреки распространенному мнению, не боролась с наукой, а скорее даже наоборот. Потом Николай Львович мне сказал: а давай ты еще в Центре изучения религий РГГУ преподаешь «Науку и религию». С Центром изучения религии РГГУ у Института святого Фомы были тесные связи, многие люди работали и там, и там. В РГГУ курс «Наука и религия» был более продолжительный. По поводу этого курса у Николая Львовича были ко мне очень четкие требования, чего он бы хотел от этого курса. Половина курса будет вся эта история, которая его слабо интересовала, а другая половина – серьезные вещи. Смотри, говорит он, вот тебе текст. Хороший, очень интересный, умный текст. Это была переведенная с английского языка книга Иэна Барбура, которая называлась «Мифы, модели и парадигмы». Видимо, он сам ее и перевел, как я понимаю. На самом деле здесь тоже очень хорошо видны интересы самого Николая Львовича.

Позже Николай Львович попросил меня перевести две работы. Одна работа была про средневековую мистику – о книге Лудольфа Саксонского «*Vita Christi*» – «Жизнь Христа», XIV в. Перевод был опубликован в издательстве Института святого Фомы, с картинками. А другая работа, она была опубликована в журнале «Символ», это работа Поля Рикера «Библейская герменевтика». И то и другое тоже имело, конечно, самое прямое отношение к научным интересам Мухомелишвили: когнитивная психология религиозного опыта, психология познания познавательных процессов, приложенная к религиозному опыту.

Почему я в свое время занялся Флоренским? Я увидел во Флоренском какую-то черту, которую видел в ряде своих знакомых людей, включая, например, Шрейдера. Шрейдер – это просто такой, я бы сказал, парадигматический пример. Человек, который занимается наукой, математикой, и который как-то изнутри этой науки почему-то вдруг приходит к вопросу о смысле жизни. Я не знаю, так ли это было у Николая Львовича. Но допускаю, что могло быть нечто в этом роде. Биология, потом психология, потом выход в религиозную сферу. Но это только, что называется, мое допущение. Как раз Флоренский меня заинтересовал именно тем, что он чем-то напоминал мне вот этих людей, которые мне были, что называется, социально близки, знакомы и приятны. Сейчас уже, по-моему, нет ничего такого. Это могло быть тогда, на изломе социализма. А сейчас все совершенно иначе, и такие люди уходят.



Рис. 5. Выступление А.С. Горелого на круглом столе.
Личный архив М.М. Базлева, Москва

Что касается конкретно Николая Львовича, его человеческих свойств, он был действительно очень добрый человек. У меня с ним был связан такой эпизод. У нас с женой была собака, а моя жена училась в одной школе с Гогой Мухелишвили, сыном Николая Львовича. Но самого Николая Львовича она не знала. А наша собака серьезно болела сердечной болезнью, и нужно было лекарство, которое в Москве не было легализовано. Его надо было привозить из-за границы или покупать в Москве за очень большие деньги из-под полы. Поэтому, если кто ездил в те страны, где это лекарство можно было купить, то я обычно просил его привезти. И я как-то сказал Алексею Юдину, что нужно привезти такое вот лекарство, если кто поедет за границу. Алексей мне говорит: скоро Мухелишвили поедет, ты его попроси, для него собака – это святое. И Николай Львович привез без всяких вопросов, для него это было совершенно естественно, а для меня удивительно.

Последний раз в своей жизни я видел Николая Львовича на каком-то приеме в Нунциатуре. Николай Львович был очень подавлен. У него всегда было очень грустное выражение лица. Он, конечно, шутил, очень мило шутил. Но все равно какая-то глубинная грусть в нем чувствовалась всегда. А на этом приеме он был просто очень мрачный, потому что Институт Фомы реформировали, скажем так. И это, конечно, было очень грустно. И еще одну историю я вспомнил. Это было в институте на каком-то собрании. Я очень удивился, потому что все преподаватели, которые выступали передо мной, или почти все, ругали студентов. Все они

жаловались на студентов. Потом стал говорить я. Конечно, говорю, это все правда, но других-то студентов у нас нет. А на следующем собрании я получил такой отклик от Николая Львовича. Открывая это собрание, он сказал: и помните, как говорил товарищ Сталин, других студентов у нас нет. И улыбнулся мне. Вот такой отклик.

Александр Иванович Кырлежев

Я не совсем понимаю, почему я здесь присутствую, потому что мои отношения с Николаем Львовичем ни в какую цепочку не выстроить. Я с ним не работал, не взаимодействовал в каких-то проектах. Это был просто ряд личных встреч в разных контекстах: на каких-то конференциях, в каких-то поездках и в других ситуациях, когда у нас случалось личное общение (в том числе однажды и в уже упомянутом ресторане «Илларион», где мы что-то важное обсуждали...). Особых, интересных воспоминаний у меня просто нет. Поэтому я обращаю внимание на другое, а точнее – на другого человека. Организаторы хотели пригласить сюда Галину Владимировну Вдовину, которая очень много взаимодействовала с Николаем Львовичем. Но она, к сожалению, сейчас в больнице и не смогла даже выйти на связь «по зуму». Я хочу просто напомнить кратко то, что знаю. Я с ней взаимодействовал по-разному в течение больше 30 лет и был первым заказчиком перевода, который она сделала в начале 1990-х, но при этом знаю, что был период, в нулевые годы, когда она работала с Мухелишвили очень плотно и перевела для него огромное количество текстов. Это было, конечно, обоюдное сотрудничество, потому что она получала таким образом постоянную работу и поддержку, а Николай Львович получил удивительно качественного переводчика. Теперь Галина Вдовина уже довольно известный и авторитетный историк философии, но при этом она еще и мощный переводчик философской и теологической литературы практически со всех языков, кроме восточных. Для серии книг, которую стал выпускать Институт святого Фомы под руководством Мухелишвили, она делала переводы. А для защиты ее докторской диссертации именно Николай Львович издал соответствующий текст в 2009 г.⁶ – это была ее первая большая монография (потом вышло еще несколько монографий, и какие-то новые еще пишутся). Защита прошла прекрасно; помню, что один из оппонентов, А.Л. Доброхотов, сказал, что это реально новое слово в истории философии соответствующего периода. Можно вспомнить и журнал «Символ». Я помню, как в Институте была устроена

⁶ [Вдовина 2009].

дискуссия после выхода ее перевода текста Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция»⁷, опубликованного в отдельном номере «Символа». Это было важно, поскольку пусть не книгой, но все равно этот важный текст стал доступен по-русски заинтересованным читателям. Я могу засвидетельствовать, что у Гали Вдовиной и Николая Львовича было очень тесное и интенсивное сотрудничество и взаимопонимание, которое, судя по всему, было важным для обоих.

Только один раз я был у него дома. Мы – несколько человек – зашли уже поздно вечером после какого-то заседания и расселись на кухне. Тогда он мне подарил одну из трубок Мамардашвили, и я ее бережно храню как своего рода связку времен. Потому что для меня Мамардашвили был каким-то «средневековым» персонажем – я никогда не видел его самого, только тексты, тогда уже из прошлого века, а Николай Львович был в нынешнем. Потом Николай Львович меня спросил: «Смотри, у меня усы желтые – что делать?» Моя старшая дочь профессионал в этом деле, и я уже ее спросил, что делать. Она сказала, что узнает, навела справки: да, есть такие шампуни в специализированных магазинах. Она мне купила этот шампунь, и я ему передал. И таким странным образом ответил подарком на подарок.

Константин Михайлович Антонов

Сказать что-то о работе Николая Львовича в экспертном совете ВАК по теологии – это довольно сложная задача. Отчасти очень простая, а отчасти очень сложная. Она очень простая, потому что можно просто коротко сказать, что Николай Львович, сколько мы с ним там заседали, по большей части там молчал. Другое дело, что это молчание было, так сказать, довольно выразительным. Иногда, если сидеть с ним рядом, он говорил всякие слова, иногда говорил их на ухо, чтобы было не слышно. Здесь уже этот вопрос понимался, часто это были непроизносимые выражения. Но если пытаться это как-то интерпретировать теперь, то мне кажется, что он относился к тому, что там происходило, с некоторой обреченностью. Мне кажется, это самое подходящее слово – «с некоторой обреченностью». С одной стороны, он же не отказывался туда ходить, хотя далеко не все члены Совета посещали регулярно эти заседания и вопрос кворума там часто вставал. А он регулярно туда приходил. А поскольку это были еще ковидные времена, большое количество людей предпочитало сидеть «в зуме». А он приходил лично. Значит, можно сказать, что, с одной стороны, ему

⁷ [Марион 2009].

казалось, видимо, что зачем-то это нужно. И он это воспринимал как некоторую важную обязанность, вот я так, пожалуй, бы сказал. В то же время к происходившему там содержательно он относился с большим скепсисом. Наверное, вот так можно это описать самым простым образом. Все-таки это какая-то область знания, которая как-то себя реабилитирует, что она должна существовать. Но, по-видимому, больших иллюзий по поводу достижений этой области знания у него не было.

Алексей Викторович Юдин

Борис Сергеевич Братусь произнес то слово, которое у меня давно вертелось в голове, – «фрагменты». Это слово открывает доступ к латинской фразе «colligite fragmenta, ne pereant» – «соберите кусочки, чтобы ничего не пропало». И в этом, по сути, состоит наша сегодняшняя задача. Фрагменты, кусочки пропадают из памяти постоянно, даже не каждый день, а каждый час, каждую минуту что-то пропадает. А в случае нашего героя – Николая Львовича Мухелишвили – все выходит особенно непросто, и очень многое уже пропало. Мое подготовленное выступление было написано заранее, и его можно прочесть. Оно называлось «Мух», или «Тайна Муха». Тайну человека разгадать нельзя, но приблизиться к ней можно. И сегодня каждый из нас совершил свое приближение к этой тайне.

Благодаря вам, дорогие коллеги, многое было сделано, но немало историй, связанных с жизнью Николая Львовича Мухелишвили, еще осталось нерассказанными и нераскрытыми. Сегодня мы ничего, к сожалению, не сказали про его супругу Людмилу Климентьевну Минц, которую он боготворил. А через нее и через ее отца Климентия Борисовича Минца открывается прямой выход на наследие ОБЭРИУ'тов. А эта тема, тут я, конечно, вовсе не являюсь специалистом по проблемам сознания, представляла для Николая Львовича не только жизненный, семейный, но и научный интерес. Ничего не было сказано о ближайших друзьях Николая Львовича – Георгии Инаури, Станиславе Маевском. Их дружба длиною в жизнь была для меня живым примером просто античной преданности друг другу. О многом мы сегодня не поговорили, но многие, причем очень важные фрагменты, кусочки и целые куски жизни Николая Львовича Мухелишвили нам удалось собрать. И это, надеюсь, уже не пропадет. Спасибо!

Михаил Максимович Базлев

Я, наверное, хотел бы закончить наш прекрасный круглый стол двумя вещами. Во-первых, я необычайно благодарен всем тем, кто пришел и смог выступить. Многие, к сожалению, не смогли, хотя очень хотели. В частности, не так давно, в конце сентября, я был в Пятигорске на конференции как раз по исследованиям сознания и разговаривал с Татьяной Черниговской. Она вспоминала, как они ездили на эти школы Совета, но, к сожалению, она не смогла быть, поскольку сегодня проходят выборы в РАО. Но все это наталкивает меня на мысль, что если посмотреть на то, что сейчас происходит в науке, с точки зрения современной истории науки – то, о чем говорили Вы, Руджеро Сергеевич, о том, что проблема сознания на самом деле становится одной из первостепенных интересов нашей культуры, это институционально закрепляется. Создали новое направление – 5.12, специальность ВАК «Когнитивные науки», по междисциплинарным исследованиям мозга, междисциплинарным исследованиям языка.

Все это показывает, что работа, которую вел Николай Львович, в некотором смысле была пророческой для того, что мы сейчас имеем. Это был такой первый шаг в том, что мы сейчас пытаемся уже формализовать для того, чтобы дальше систематично начинать изучать. И мне вспоминается, как в начале еще XX в. Вернадский говорил о том, что мы должны создать такую науку, как история науки. Потому что, чтобы понимать, куда мы должны двигаться, мы должны понимать, как мы этот путь проходим. И мне кажется, что здесь вот одна из важнейших вещей, это действительно попытаться собрать все те направления, которые сплотил вокруг себя Николай Львович, для того чтобы понять, куда мы идем и что мы на самом-то деле можем найти, и это не решается какой-то одной дисциплиной. Мы не можем здесь ограничить мир только психологией, только философией, только лингвистикой, только биологией, фармакологией, физиологией и так далее. Мы должны работать сообща. И вот эта уникальная особенность Николая Львовича – объединить людей, где он сам может в целом не сказать ничего, но потом, придя на кухню, высказаться обо всем. Она абсолютно уникальна. И мне кажется, что то, что мы смогли собраться здесь и провести этот круглый стол, это, возможно, тот первый шаг, который нужен, чтобы понять, какие направления на самом-то деле, о которых мы знаем только фрагментарно, должны выстраиваться. И здесь действительно нужно понимать, что, с одной стороны, мы говорим о некотором знании, некотором поиске, которым живет ученый. И этим поиском Николай Львович жил до последних дней, потому что фактически, но каждый раз, когда



Рис. 6. Модераторы круглого стола – А.В. Юдин и М.М. Базлев.
Личный архив М.М. Базлева, Москва

я видел, что на него накатывает та самая апатия, грусть, я ему говорил: «Николай Львович, а давайте вот эту проблему исследуем?» И до последнего мне удавалось его зажечь, и мы кидались с головой в какую-то тему, не спали ночами, работали. Как когда мы отправляли Вам, Руджеро Сергеевич, статью по инсайту, которая была написана буквально за пару месяцев, просто потому что мы кинулись в нее с головой. И это первый шаг к тому, чтобы эту историю делать. Но, как и говорил Вернадский, здесь нужно помнить, что за каждой такой историей всегда стоит личность. И это действительно самостоятельная, отдельная работа, которая, мне кажется, является принципиальной. Потому что, как в свое время заметил Дильтей, мы все время упираемся на самом-то деле не в получение знания, а в понимание. И для того чтобы достигнуть этого понимания, нам нужно смотреть на личности. И Николай Львович, на мой взгляд, является одной из тех личностей, которая позволяет собрать все то многообразие знаний, которые мы отдельно получаем, и подвергнуть их пониманию. Даже если это понимание достигается не в рамках конференции, а сидя на кухне с сигаретой и чашкой кофе.

Литература

- Вдовина 2009 – Вдовина Г.В. Язык неочевидного: Учения о знаках в схоластике XVII в. М.: Изд-во Ин-та философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 649 с.
- Марион 2009 – Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. Г.В. Вдовиной // Символ. 2009. № 56. 290 с.

- Мильтштейн, Спивак 1971 – *Мильтштейн Г.И., Спивак Л.И.* Психотомиметики. Л.: Медицина. Ленингр. отд-ние, 1971. 149 с.
- Мусхелишвили, Базлев 2022a – *Мусхелишвили Н.Л., Базлев М.М.* Феномен инсайта в свете теории информации // Научно-техническая информация. Серия 2: Информационные процессы и системы. 2022. № 10. С. 1–5.
- Мусхелишвили, Базлев 2022b – *Muskhelishvili N.L., Bazlev M.M.* The phenomenon of insight in the light of information theory // Automatic documentation and mathematical linguistics. 2022. Vol. 56. No. 5. P. 261–264.
- Мусхелишвили, Спивак, Шрейдер 1996 – *Мусхелишвили Н.Л., Спивак Д.Л., Шрейдер Ю.А.* В поисках общего значения: Сравнительный анализ восточных и западных молитв // Страницы: богословие, культура, образование. 1996. № 4. С. 80–91.

References

- Vdovina, G.V. (2009) *Yazyk neochevidnogo: ucheniya o znakakh v skholastike XVII veka* [The language of the non-obvious. The doctrine of signs in the scholastic of the 17th century], St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, Moscow, Russia.
- Marion, J.-L. (2009), “Idol and distance”, *Simvol*, no. 56.
- Milstein, G.I. and Spivak, L.I. (1971), *Psikhotomimetiki* [Psychotomimetics], Meditsina. Leningrad, USSR.
- Muskhelishvili, N.L. and Bazlev, M.M. (2022) “The phenomenon of insight in the light of information theory”, *Nauchno-tehnicheskaya informatsiya. Seriya 2: Informatsionnye protsessy i sistemy*, no. 10, pp. 1–5.
- Muskhelishvili, N.L. and Bazlev, M.M. (2022) “The phenomenon of insight in the light of information theory”, *Automatic documentation and mathematical linguistics*, vol. 56, no. 5, pp. 261–264.
- Muskhelishvili, N.L., Spivak, D.L. and Shreider, Yu.A. (1996), “In search of common meaning. A comparative analysis of the Oriental prayers and a Western one”, *Stranitsy: bogoslovie, kul'tura, obrazovanie*, no. 4, pp. 80–91.

Информация об авторах

Константин М. Антонов, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115184, Россия, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; *konstanturg@yandex.ru*

Анатолий В. Ахутин, кандидат химических наук, Центр европейских гуманитарных исследований, Киев, Украина; Украина, 04070, Киев, Волошская ул., д. 8/5; *akhutin@gmail.com*

Михаил М. Базлев, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6;

Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», Москва, Россия; 115409, Москва, Россия, Каширское шоссе, д. 31; *mmbazlev@mephi.ru*

Борис С. Братусь, доктор психологических наук, член-корреспондент РАО, профессор, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 9; Российский православный университет святого Иоанна Богослова, Москва, Россия; 127473, Россия, Москва, Чернышевского пер., д. 11А, стр. 1; *boris.bratus@gmail.com*

Руджеро С. Гиляревский, доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, Всероссийский институт научной и технической информации РАН, Москва, Россия; 125190, Россия, Москва, ул. Усиевича, д. 20; Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 125009, Россия, Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 1; *ruggero29@gmail.com*

Александр С. Горелов, кандидат физико-математических наук, кандидат философских наук, Москва, Россия; *asgorelov@mail.ru*

Гасан Ч. Гусейнов, доктор филологических наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; *gusejnov@gmail.com*

Стефано Каприо, доктор церковных наук, доктор богословия, профессор, Папский Восточный институт; 00185, Италия, Рим, пл. Санта-Мария-Маджоре, д. 7; *stefanomcaprio@hotmail.com*

Александр И. Кырлежев, журнал «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (РАНХиГС), Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-кт Вернадского, д. 84; *kyrlezhev@gmail.com*

Ольга В. Лашкова, Библиотека Ноттингемского университета; NG7 2NR, Великобритания, Ноттингем, кампус Кингс Мидоу, Лентон Лейн; *olga.lashkova282@gmail.com*

Иван В. Лупандин, кандидат философских наук, доцент, Московский физико-технический институт (национальный исследовательский университет); 141701, Россия, Долгопрудный, Институтский пер., д. 9; Общецерковная аспирантура и докторантура им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; 115035, Россия, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1; *ivanlupandin@yandex.ru*

Георгий Н. Мухелишвили, доктор философии, доктор психологии, Орден психологов Квебека; N1X 1K2, Канада, Монреаль, бульвар Роузмонт, д. 3300; *info.psyhelp@yahoo.ca*

Дмитрий Л. Спивак, доктор филологических наук, профессор, Кафедра ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога, Санкт-Петербург, Москва, Россия; 129301, Россия, Москва, ул. Космонавтов, д. 2; *d.spivak@mail.ru*

Николай В. Шабуров, кандидат культурологии, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *nshaburov@yandex.ru*

Алексей В. Юдин, кандидат исторических наук, доцент, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы имени М.И. Рудомино, Москва, Россия; 109240, Россия, Москва, ул. Никольямская, д. 1; *allessiojudin@yandex.ru*

Иван Юркович, доктор канонического права, католический титулярный архиепископ Крбавы, Апостольская нунциатура в Канаде, Оттава, Канада; K1M 0E3, Канада, Оттава, 724 Мэнор Авеню; *vanceigm@gmail.com*

Information about the author

Konstantin M. Antonov, Dr. of Sci (Philosophy), associate professor, St. Tikhons Orthodox University, Moscow, Russia; 23B, Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 115184; *konstanturg@yandex.ru*

Anatolii V. Akhutin, Cand. of Sci. (Chemistry), Center for European Humanities Research, Kiev, Ukraine; 8/5, Voloshskaya St., Kiev, Ukraine, 04070; *akhutin@gmail.com*

Mikhail M. Bazlev, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; National Research Nuclear University MEPhI (Moscow Engineering Physics Institute), Moscow, Russia; 31, Kashirsky Highway, Moscow, Russia, 115409; *mmbazlev@mephi.ru*

Boris S. Bratus, Dr. of Sci (Psychology), corresponding member RAE, professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 11/9, Mokhovaya St., Moscow, Russia, 125009;

St. John the Theologian's Russian Orthodox University, Moscow, Russia; 11A/1, Chernyshevsky Line, Moscow, Russia, 127473; *boris.bratus@gmail.com*

Ruggero S. Gilyarevsky, Dr. of Sci (Philology), honored scientist of the Russian Federation, professor, All-Russia Institute for Scientific and Technical Information (VINITI RAS), Moscow, Russia; 20, Usievicha St., Moscow, Russia, 125190; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 9/1, Mokhovaya St., Moscow, Russia, 125009; *ruggero29@gmail.com*

Alexander S. Gorelov, Cand. of Sci. (Physics and Mathematics), Cand. of Sci. (Philosophy), Moscow, Russia; *asgorelov@mail.ru*

Gasán Ch. Guseynov, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University, Moscow, Russia; 20, Myasnitskaya St., Moscow, Russia, 101000; *guseynov@gmail.com*

Stefano Caprio, Dr. of Sci. (Ecclesiastice Orientali), Dr. hab. in Theology, professor, Pontifical Oriental Institute, Italy, Rome; 7, Piazza di S. Maria Maggiore, Rome, Italy, 00185; *stefanomcaprio@hotmail.com*

Alexander I. Kyrlezhev, Journal “Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom” (RANEPA), Moscow, Russia; 84, Vernadsky Av., Moscow, 119571, Russia *kyrlezhev@gmail.com*

Olga V. Lashkova, Nottingham University Library, Nottingham, UK; King’s Meadow Campus, Lenton Lane, Nottingham, UK, NG7 2NR; *olga.lashkova282@gmail.com*

Ivan V. Lupandin, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Moscow Institute of Physics and Technology (National Research University), Moscow, Russia; 9, Institutsky Line, Dolgoprudny, Russia, 141701; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, Moscow, Russia; 4/2-1, Pyatnitskaya St., Moscow, Russia, 115035; *ivanlupandin@yandex.ru*

Georgi N. Muskhelishvili, Ph. D., Psy. D., Order of Psychologists of Quebec, Montreal, Canada; 3300, Bd Rosemont, Montreal, Canada, QC H1X 1K2; *info.psyhelp@yahoo.ca*

Dmitry L. Spivak, Dr. of Sci (Philology), professor, UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue, St. Petersburg, Moscow, Russia; 2, Cosmonavtov St., Moscow, Russia, 129301; *d.spivak@mail.ru*

Nikolai V. Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *nshaburov@yandex.ru*

Alexey V. Yudin, Cand. of Sci. (History), Margarita Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature, Moscow, Russia; 1, Nikoloyamskaya St., Moscow, Russia, 109240; *alessiojudin@yandex.ru*

Mons. Ivan Jurković, Dr. of Canon Law, Titular Archbishop of Krbava, Apostolic Nuncio to Canada, Apostolic Nunciature in Canada, Ottawa, Canada; 724 Manor Ave, Ottawa, Canada, K1M 0E3; *vanceigm@gmail.com*

Психология религии

УДК 159.9:2

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-75-87

Вводная лекция к курсу «Психология религии»

Николай Л. Мусхелишвили

Аннотация. Публикуемая впервые вводная лекция к курсу «Психология религии», написанная профессором Н.Л. Мусхелишвили, анонсирует планируемую в скором времени к выходу монографию. В ее основу легли лекционные материалы двух учебных курсов, написанные им в конце 1990-х – начале 2000-х гг., для подготовки специалистов в области религиоведения в России. На протяжении многих лет данный курс входит в базовую часть подготовки религиоведов в Учебно-научном центре изучения религии РГГУ.

Ключевые слова: психология религии, homo religiosus, когнитивное религиоведение

Для цитирования: Мусхелишвили Н.Л. Вводная лекция к курсу «Психология религии» / предисл. и ред. М.М. Базлева // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 3. С. 75–87. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-75-87

Introductory lecture to the course “Psychology of Religion”

Nikolai L. Muskhelishvili

Abstract. The first published introductory lecture to the course “Psychology of Religion”, written by Professor N.L. Muskhelishvili, announces a monograph that is planned to be published soon. It is based on the lecture materials of two courses he wrote in the late 1990s and early 2000s to train specialists in the field of religious studies in Russia. For many years, this course has been part of the basic part of the training of religious studies at the Center for the Study of Religions at RSUH.

Keywords: psychology of religion, homo religiosus, cognitive religious studies

For citation: Muskhelishvili, N.L. (2024), "Introductory lecture to the course 'Psychology of Religion' / ed. by and preface M.M. Bazlev", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 75–87, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-75-87

Предисловие

Курс «Психология религии», написанный Николаем Львовичем Мусхелишвили, представляет собой удивительный пример междисциплинарного научного подхода к формированию учебно-методического комплекса. С одной стороны, в российском религиоведческом пространстве он является одной из первых сформированных программ по данной дисциплине. А с другой отражая во многом индивидуальные черты научного пути Николая Львовича, он оказывается крайне сложен к воспроизведению или копированию для постороннего человека. Сочетая в себе фундаментальную психологию, семиотику, психиатрию, философию, кибернетику, биологию и множество иных дисциплин, он предлагает взглянуть на феномен религии вне строгих догматических норм дисциплинарных подходов, сконцентрировавшись на полноте жизни человека как *homo religiosus* (человека религиозного).

Публикуемый ниже отрывок является вводной лекцией, задачей которой было пояснение специфики положения психологии религии как науки, по мнению Николая Львовича. После нее лекционная часть состояла из 12 постоянно перекликающихся между собой тем:

Тема 1: О предмете психологии религии. Психологические исследования религии. Изучение религиозных верований и практик. Развитие религиозного мышления. Психологические исследования религиозного опыта.

Тема 2: Психоаналитическая традиция и религиозный опыт. З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм. Современные психоаналитические подходы к религии. Д. Винникотт.

Тема 3: Вера и знание. Аквинат. Логический позитивизм. «Секулярная» теология. Евангелический фидеизм – Б. Паскаль, С. Кьеркегор, К. Барт, Л. Витгенштейн. Психологическая точка зрения на философию знания. Сходство между научным и религиозным знанием.

Тема 4: Аналоги религиозного познания. Эстетическое «познание». Эмпатическое познание. Медитация и восприятие. Перцептуальный стиль и личностное поведение. Религиозный и психотерапевтический инсайт.

Тема 5: Роль эмоций в религиозном познании. Психологические процессы в медитационном обучении. Эмоциональный контроль. Эмоциональный контроль и конфликт. Эмоциональная чувствительность. Религиозные и клинические подходы к эмоциональной регуляции.

Тема 6: Самопознание и познание Бога. Меняющиеся точки зрения на личность. Отношения между Богом и личностью. Самопоглощенность. Призвание. Социальные и личные источники самопознания. Самопознание и личная свобода.

Тема 7: Интерпретация опыта в молитве. Развитие молитвы. Действия молитвы на молящегося. Атрибуционные аспекты религии. Атрибуционные процессы в молитве. Благодарение. Исповедь. Прощение.

Тема 8: Понятие Бога. Двусторонние термины. Прототипичность. Миф и таинство. Анимизм. Понимание религиозных метафор. Понятия, относящиеся к доктринам.

Тема 9: Непрямая коммуникация. Притча в проповеди Иисуса Христа. Некоторые понятия теории систем. Проблема девяти точек. Программа «Элиза». Понятие «фасцинация». Воображение. Притча как агент изменения. Рикеровский анализ притч о «Царствии Небесном».

Тема 10: Образ и смысл. Природа образа и выражаемая в них сущность. Смысл как класс значений. Смысл образа. Толкование образа (евангельских притч Иисуса).

Тема 11: Молитва как непрямая коммуникация. Молитва и познание. Значение и образ-организатор. Фасцинация и автокоммуникация в молитве.

Тема 12: Психология аскетики. Стратегии религиозной самореализации: путь очищения и путь экстаза. Психология йоги. Метод анализа. Путь сосредоточения. Три уровня сосредоточения: 1 – Предварительные действия – благородный ум; аффективное и интеллектуальное изменение; 2 – сосредоточение с признаками; перцептуальное изменение; 3 – сосредоточение без признаков; обработка информации. Психология «невидимой брани». Метод анализа. Борьба со страстями – покаяние. Исихия. Непрестанная молитва. Психология суфизма. Методы анализа. Стоянки (макамат). Нафс. Калб. Зикр. Психология Духовных упражнений (ДУ) Игнатия Лойолы. Дух – как религиозный метод. Этапы пути. Психологические особенности этапов ДУ. Молитва в системе ДУ.

Лекционные занятия обрамлялись семинарами, в ходе которых студентам предлагались к изучению и анализу тексты классиков психологии и религиоведения (Джеймс, Фрейд, Юнг и др.), а также исследования о конкретных психологических феноменах, связанных с феноменами религиозности, веры, религиозного или

мистического опыта. Рассматриваемые источники либо иллюстрировали лекционный материал, либо дополняли его. Ключевой задачей такой работы Николая Львович видел попытку привить студентам навыки самостоятельной работы с религиозными текстами, в частности методам психологического анализа религиозных феноменов и методам их интерпретации.

Исходно курс «Психология религии» был написан для студентов 4–5-х курсов специальности «религиоведение». Однако изменения в системе высшего образования потребовали существенного изменения подачи курса. Так, значительно был сокращен лекционный материал, но при этом сильно увеличен объем семинарских занятий. Данные изменения в зависимости от года реализации приведены ниже в таблице:

Год	Семестр	Всего, аудит. ч.	Лекции, ч.	Семинары, ч.
2001	9 – 10	68	52	16
2013	6 – 7	72	28	44
2019	6 – 7	84	28	56

В настоящий момент ведется работа по подготовке всей лекционной части данного курса к публикации в формате монографии.

М.М. Базлев

О предмете «психология религии»

Психологические исследования религии оказались довольно трудным делом. Отчасти проблема состоит в том, что психологи нередко бросались объяснять религию, еще как следует не поняв, что они стремятся объяснить. Кроме того, они слишком часто изучали внешние стороны религии, а не ее суть. В нашем собственном исследовании мы исходим из осознания этих потенциальных недостатков и постараемся в некоторой степени их исправить.

Зачастую психологи пытались прибегать к той или иной разновидности редукционистского объяснения, призванного показать, что в религии нет ничего такого, что нельзя перевести на язык психологии. Опасность редукционистских объяснений существует во многих областях психологии. Возьмем, к примеру, болезни сердца. Сейчас мы очень многое знаем о том, какого рода характеристики личности и социальные стрессы повышают риск сердечных заболеваний. Кроме того, мы понимаем, как люди эмоционально реагируют на сердечный приступ и какие психологические

ресурсы необходимы для успешного выздоровления. У некоторых людей такого рода психологический подход к болезни вызывает возражения, поскольку может казаться, будто он подразумевает, что сердечное заболевание представляет собой исключительно психологический феномен (т. е. его можно «свести» к психологическому уровню). Конечно, имеется в виду вовсе не это. Никто не собирается отрицать, что к сердечным заболеваниям имеют непосредственное отношение и другие, непсихологические факторы.

Равным образом, когда психологический подход применяется к религиозным феноменам, при этом вовсе не предполагается, что их можно полностью понять с этой точки зрения. Большинство человеческих феноменов имеют много разных аспектов, могут описываться с многих разных точек зрения и являются результатом действия множества различных причинных факторов. Ведь для того чтобы правомерно применять психологический подход к сердечной болезни или к религии, нужно всего лишь допускать, что они имеют психологический аспект. Здесь нет намека на то, что можно дать исчерпывающее объяснение религии на языке психологии.

Психологи нередко предпочитали изучать внешние стороны религии по той прагматической причине, что они легко поддаются объективному измерению. Аспекты религии, легче всего поддающиеся измерению, – это наблюдаемые феномены, наподобие словесного заявления о вере в Бога и посещения церкви. Очевидно, что они могут отражать глубокую религиозную приверженность, но это вовсе не обязательно. Перед психологами стоит проблема – найти способы лучшего понимания того, что представляет собой внутреннее ядро религиозного опыта и постижения с точки зрения истинно верующих людей. Однако этому препятствуют несколько факторов. Один из них, наиболее очевидный, состоит в том, что религиозный опыт, подобно любому опыту, трудно изучать систематическими, достоверными методами. Еще один – это то, что глубокий и устойчивый религиозный опыт, вероятно, встречается относительно редко и может оказаться ускользающим при попытке его изучения.

Эти лекции не являются эмпирическим исследованием религиозного опыта. Скорее, мы попытались определить, каковы существенные черты религиозного сознания, исходя из религиозных сочинений и наших собственных интуитивных представлений, как членов религиозного сообщества. Это попытка концептуального «картирования» с целью выяснить, как описания религиозного сознания, предлагаемые религиозными людьми, соотносятся с понятиями и теориями, которые психологи используют для описания и понимания опыта вообще. Тем психологам, которые,

возможно, предпочли бы более эмпирический подход, мы должны указать на опасности поспешных попыток исследовать что-либо до того, как вы поняли, что вы пытаетесь изучать. Не только в психологии религии, но и во многих других отраслях психологии существует слишком много поспешных и недостаточно концептуализированных исследований.

Этот курс лекций, по меньшей мере, в равной степени предназначен как для религиозной, так и для психологической аудитории. Некоторые религиозные люди вообще не считают нужным как-либо соотносить религию с психологией. Даже если они признают, что мы не пытаемся предлагать редукционистские объяснения религии, интеграция религии и психологии может казаться им бессмысленной. Мы не считаем такую позицию разумной. В определенном смысле религиозный опыт представляет собой столь неотъемлемо психологическое явление, что религиозные авторы на протяжении столетий были вынуждены использовать, по крайней мере, какую-то разновидность любительской психологии для его описания. Нельзя, например, говорить об опыте попытки молиться, не описывая с той или иной точки зрения происходящие при этом психологические явления. Не существует возможности исключить из религии психологические понятия. Единственная альтернатива попытке вводить соответствующие понятия из современной психологии – продолжать пользоваться несколько туманными и устаревшими психологическими понятиями, которые традиционно употребляются при описании духовных явлений. Возможно, что подобного рода язык приобрел специфически религиозные коннотации, но он не слишком привлекателен для всякого, кто заинтересован в ясном и эффективном общении. Мы полагаем, что тем, кто хочет описывать религиозную жизнь и учить ей других, нужен более ясный и более четко сосредоточенный язык для описания ее психологической составляющей, и надеемся, что можем внести определенный вклад в разработку подобного языка.

Есть еще одно возражение против наших попыток, к которому мы относимся с большим пониманием. Оно состоит в том, что религиозная жизнь – это, по существу, тайна, и что по самой своей природе она никогда не может быть сделана полностью ясной и понятной. Однако, как вы должны заметить, мы предполагаем, что в психологических понятиях можно отобразить отнюдь не все аспекты религиозной жизни, а лишь некоторые из них. Хотя, вероятно, и существуют пределы для проводимого нами концептуального картирования, однако в этих пределах для такого картирования следует привлекать наиболее ясные из имеющихся психологических понятий.

Мы не пытаемся соотносить с психологической теорией религиозное сознание в целом, а сосредоточиваемся на одной отдельной области религиозного опыта и на одной соответствующей области современной психологии. Говоря конкретнее, мы стремимся соотносить религиозное познание с когнитивной психологией. Этот выбор продиктован как религиозными, так и психологическими соображениями.

Вначале объясним религиозную причину. Одной из главных особенностей религиозной жизни является возможность познания из непосредственного опыта того, что ранее было просто делом религиозного учения или веры. Это не обязательно вызывает какие-либо изменения в том, что познается, хотя может быть и так, но это весьма радикально меняет то, как это познается. Религиозное знание, обретаемое через непосредственный опыт, судя по всему, способно направлять жизнь людей так, как этого не делает простое согласие с доктриной. Если кто-то интересуется внутренним ядром религии, есть мало более важных вещей для понимания, чем такое непосредственное религиозное знание.

В этом отношении критики заслуживают не только психологи, изучающие религию. Христианские лидеры вне евангелических или харизматических традиций также порой остерегались выглядеть придающими слишком большое значение личному знанию и опыту. Каковы бы ни были причины такой осторожности, она заставляет многих людей полагать, что христианские церкви мало заинтересованы в том, чтобы помогать людям идти по пути личной религиозной трансформации, и что для этого необходимо обращаться к восточным традициям. Многие обратились к трансцендентальной медитации из предположения, что ничего подобного нет в христианстве. Не желая принижать медитативные традиции других религий, мы разочарованы тем, что христианство хранило свою собственную созерцательную традицию столь тайной, что она совершенно неизвестна большинству нехристиан и, возможно, довольно многим христианам. С религиозной точки зрения существует явная необходимость найти более понятный способ более открыто говорить об опытном пути к религиозному постижению.

Скрытность в отношении личного религиозного знания иной раз подкреплялась интеллектуальными доводами, и кое-какие из них будут рассматриваться в лекции «О вере и знании». Некоторые религиозные мыслители отвергают идею религиозного знания в пользу «веры». Крайнюю позицию здесь занимают те, кто, вслед за Паскалем, считают человеческое познание в высшей степени извращенным и потому по самой сути не подходящим для постижения Бога. Многие философы также доказывали, что ошибочно

воображать, будто религиозную веру можно правомерно называть «знанием» какого бы то ни было рода.

Поддерживаемый нами «когнитивный» подход к религиозному знанию не впадает ни в одну из крайностей: он не считает религиозную веру не основывающейся на наблюдении, но также и не предполагает, что она доказуемым образом следует из наблюдения. Этот средний путь близок к тому, что недавно был разработан в психоаналитической работе по религии. Хотя первоначально Фрейд объяснял религию просто подсознательным исполнением желаний и иллюзией, в недавних теоретических работах по психоанализу была высказана мысль, что ее следует помещать в промежуточной сфере, которая не относится ни к личной фантазии, ни к внешней реальности. Сегодня психоаналитические подходы к религии имеют менее редуccionистский характер, чем прежде.

Нам здесь нужно абсолютно ясно показать, что мы, как психологи, не делаем замечаний по поводу того, верны религиозные верования или нет, подтверждаются ли они рациональными доказательствами и эмпирическими свидетельствами. Скорее, нас интересует, как люди приходят к тому, что они считают религиозным знанием. С этой точки зрения не обязательно судить о правильности предполагаемого знания. Нужно отдавать себе отчет, что в повседневной жизни все мы ошибаемся относительно многих вещей. Не все можно исследовать исчерпывающим образом. Нередко нам приходится действовать интуитивно, исходя из суждений, основывающихся на недостаточных данных. Путешествуя, например, по незнакомой чужой стране, мы вынуждены, основываясь на доступной информации, делать множество предположений о значении поведения людей вокруг нас. Некоторые из наших выводов будут верны, другие – нет. Мы хотим здесь подчеркнуть тот факт, что независимо от того, верны или неверны эти выводы, процессы, посредством которых мы к ним приходим, по существу, аналогичны. Мы можем рассматривать психологические процессы, посредством которых люди достигают предполагаемого знания о религиозных вопросах, без необходимости делать какие бы то ни было предположения в отношении обоснованности или правильности этого предполагаемого знания. По-видимому, скорее всего, в религии, как и в других вещах, люди иногда правы, а иногда – нет. Вероятно, поиск религиозного знания имеет неопределенный исход, но он не совсем лишен оснований. Мы доказываем не то, является ли религиозное знание рационально обоснованным или нет, а лишь то, что оно является «когнитивным» в том смысле, что оно достигается посредством когнитивных процессов, которые в какой-то степени подобны тем, с помощью которых достигаются другие виды человеческого знания.

Психологические причины интереса к связи между религиозным познанием и психологией «познания» обусловлены, главным образом, поразительным ростом когнитивной психологии за последние 20 лет. В некотором смысле это неожиданное развитие, учитывая «бихевиористскую» стадию, через которую психология проходила в начале века, когда считалось, будто все, что психология способна изучать объективно – это внешнее, наблюдаемое поведение. По сравнению с такой ограниченной перспективой разработка надежных методов научного исследования человека, как «познающего», стала значительным шагом вперед. Память, язык, рассуждение и сознание теперь составляют прочную основу экспериментальной психологии. В настоящее время основной интерес лежит в области дальнейшего строительства на этом фундаменте когнитивной психологии в целях улучшения нашего понимания широкого круга повседневных человеческих явлений. Одно из наиболее заметных текущих достижений в плане расширения сферы когнитивной психологии представляют подходы к пониманию эмоций и эмоциональных расстройств. Именно в подобном духе мы здесь начинаем обращаться к религиозному познанию с позиции когнитивной психологии. Чем ближе к повседневной жизни становится когнитивная психология, тем больше она подходит для такого предприятия.

Мы полагаем, что пришло время начать применять когнитивную психологию к пониманию религиозного знания. Насколько нам известно, это одна из первых попыток психологии религии отразить произошедшую в психологии когнитивную революцию.

Хотя мы считаем, что когнитивная психология дает полезную карту для понимания религиозного познания, нам ясно, что мы имеем дело именно с необычным, хотя и необязательно уникальным, видом познания. В одной из лекций мы будем исследовать некоторые другие когнитивные процессы, которые могут служить довольно близкой аналогией религиозного познания. В отношении религиозного познания явно существует что-то весьма «неопределенное». Способность к нему развивается не у всех, и даже у тех, кто ей обладает, эта способность иногда исчезает. В этом она, по-видимому, очень похожа на эстетическое восприятие. Умение «видеть» произведение искусства – также дело неопределенное. Кроме того, подобно религиозному познанию, оно требует как определенной отрешенности от отвлекающих забот, так и некой степени эмоциональной увлеченности. И то и другое способствует усилению внимательности, которое, по-видимому, характерно как для религиозного, так и для эстетического познания. Восприимчивость по отношению к другим людям, особенно способность, известная как «эмпатия», – это еще одна сходная форма познания.

Лучшим аналогом религиозного познания, вероятно, является развитие интуитивного самопознания. По-видимому, то, как люди постепенно начинают лучше понимать самих себя, во многом сходно с тем, как они начинают понимать все больше вещей о Боге. Личные прозрения могут происходить в самых разнообразных обстоятельствах, однако психотерапия представляет собой систему, специально призванную способствовать их развитию, и потому может служить удобным полем для изучения психологических процессов, посредством которых возникают личные прозрения. Мы будем останавливаться на этой аналогии между личным самопознанием и религиозным познанием на протяжении всего этого курса лекций.

Еще одним полезным способом изучения религиозного познания может быть рассмотрение влияния медитации на процессы восприятия. Отчеты о том, как меняется внешний вид объектов при продолжительной медитации, могут помочь нам понять кое-что о том, с какого рода познанием связана религиозная медитация.

Многие медитативные практики, разрабатывавшиеся в рамках религиозных традиций, судя по всему, имеют в качестве одной из своих главных функций достижение того типа внимательности, который необходим для эстетического, личного и религиозного познания. Во всех этих видах познания могут быть помехой навязчивые мысли. Поскольку навязчивые мысли зачастую связаны с эмоциональными заботами, центральной проблемой при следовании по пути религиозной дисциплины стало управление эмоциональными состояниями. Это нечто такое, для чего нужны уравновешенность и острота ума. Медитация может требовать определенной степени контроля над выражением эмоциональных реакций и озабоченностью ими, но она не требует устранения осведомленности об эмоциональных реакциях из сознания. В действительности определенный контроль над величиной эмоциональных реакций фактически может позволять наблюдать их более точно – так профессиональный дегустатор вин находит, что вино лучше «пробовать» в умеренном количестве. Кроме того, психологически желательно, чтобы эмоциональный контроль, если таковой имеет место, служил некой положительной цели и производился бы, если вообще производился, в позитивном и прагматическом духе. Люди могут решить управлять своими эмоциями не потому, что считают их в чем бы то ни было «неправильными», а просто потому, что они мешают медитации.

Более глубокое личное самопознание не только аналогично религиозному познанию, но и сопутствует ему. Можно различить характерный подход к самопознанию, который составляет часть религиозной жизни, – подход, одновременно совместимый с тем,

как подходят к познанию Бога, и аналогичный этому. И то и другое – это различные формы религиозного познания. Религиозный подход к самопознанию характеризуется ощущением тайны, терпеливым и упорным приближением к знанию чего-то глубокого и почти недостижимого. Он противоположен как полному отсутствию интереса к пониманию собственного «я», так и поверхностному и эгоистическому любопытству в отношении себя. Разумеется, такой подход к самопознанию поощряется не только среди религиозных людей. Однако, вероятно, самым важным моментом здесь является отсутствие конфликта между стремлением к самопознанию и к познанию Бога. И то и другое предпринимается в одинаковом духе.

Главная особенность типично религиозного подхода к самопознанию – это попытка увидеть свое «призвание», то, как следует вести свою жизнь. Люди приходят к знанию своего призвания самыми разными путями, из которых наиболее распространенным, вероятно, является последовательное приближение. Людям помогает идти верным путем своеобразная «обратная связь» от все большего приближения – обратная связь как с точки зрения самореализации, так и в плане ощущения исполнения божественной цели. Хотя можно было бы ожидать, что послушание воле Божьей должно вести к чувству ограничения свободы, как правило, между ними не ощущается никакого конфликта. Решающим фактором, вероятно, оказывается то, что отношения религиозного человека с Богом – это отношения сотрудничества, а не принуждения. Следование призыванию проистекает из развития концептуализации Бога, мира и самого себя. Когда такая концептуализация развивается на основе личного опыта, чувство ограничения свободы маловероятно.

В дополнение к религиозному подходу к самопознанию существует соответствующий религиозный подход к истолкованию жизненных событий. Его можно видеть в молитве. В действительности молитву можно, по крайней мере отчасти, понимать как упражнение в осмыслении с религиозной точки зрения событий в мире и в жизни отдельного человека. Это познавательная деятельность, которую может объяснять общая когнитивная психология. Например, благодарственную молитву можно понимать как упражнение в преобразовании того, кому или чему приписываются успехи и неудачи. Недавно психологи очень заинтересовались причинными атрибуциями и тем, как они отражают эмоциональное состояние людей и влияют на их поведение. Тут бывают две крайности – когда люди преувеличенно воспринимают собственную ответственность за свои успехи и начинают испытывать иллюзорную гордость либо когда они чувствуют чрезмерную ответственность

за свои неудачи и ощущают безнадежность и крайнюю подавленность. Приписывание всего Богу, вырабатываемое посредством молитвы, по-видимому, способно освободить людей как от гордости, так и от депрессии. Исповедь может позволять людям приспосабливаться к иначе огорчительным жизненным событиям и осмыслять их в рамках более широкой концептуальной схемы. Прощение может позволять людям осознавать свои личные нужды. Таким образом, даже самые примитивные личные потребности могут признаваться без чрезмерного стресса и преобразовываться в более зрелые, аналогично тому, как это происходит при созревании потребностей в процессе психотерапии.

Молитва представляет собой деятельность, в которой религиозный человек испытывает сильное чувство взаимосвязи с Богом. Аналогом для понимания влияния этой переживаемой взаимосвязи на личностное самопознание и развитие могут служить человеческие взаимоотношения. Религиозный человек отчасти основывает свое понимание самого себя на том, что он наблюдает в плане своего взаимодействия с Богом. Сходным образом можно проводить параллели между тем, как личностному росту способствуют человеческие отношения и отношения с Богом.

Наконец, мы рассмотрим, какого рода понятия применяются к самому Богу. Считается общепризнанным, что это, в определенном смысле, метафорические понятия. Например, понятие «свет» применяется к естественному миру, но также особым образом применяется к Богу. Здесь снова имеется аналогия с понятиями, используемыми для описания психологических качеств. Например, понятие «сила» сходным образом применяется как к физической силе, так и к силе характера. Существует повсеместное согласие в том, что подобные понятия, в некотором смысле, метафоричны, но существуют также значительная путаница и разногласия в отношении того, что под этим подразумевается. Мы будем проводить разграничение между собственно метафорой (когда понятие, принадлежащее одной области, намеренно применяется в расширительном смысле к другой области) и «двухаспектными терминами», где такие понятия, как «свет» и «сила», имеют взаимосвязанные значения как в материальной, так и в психологической/духовной области. Некоторые полагают, что все двухаспектные термины начинались как метафоры, но мы докажем, что имеющиеся данные свидетельствуют против этого. Двухаспектные термины, которые применяются к Богу, возможно, произошли не от выдуманных метафор, а от связей между материальными и духовными реалиями, которые требуют для своего описания двухаспектных понятий. Одно из следствий такого взгляда состоит в том, что нельзя рассчитывать на возможность замены двухаспектных

терминов, используемых для описания Бога, буквальным языком. В точности та же проблема возникает с «мифическими» историями, которые занимают центральное место в религиозном мышлении. Они больше похожи на двухаспектные термины, чем на собственно метафоры, и также нельзя ожидать, что они поддаются «демифологизации». Сходные вещи связаны с тем, как понимаются таинства. Правильное понимание двухаспектных терминов состоит не в отсутствии различия составляющих понятий и не в чрезмерно усложненных интерпретациях, в которых религиозные понятия воспринимаются как просто символические. Нахождение пути между этими крайностями – периодически повторяющаяся задача в понимании религиозных понятий и мифов. На богатство религиозных понятий может влиять их употребление, но это может происходить в одном из двух направлений. Либо, при частом повторении, они могут начать использоваться почти бессмысленно и тем лишаться своего первоначального и потенциального резонанса. И наоборот, этой опасности могут противодействовать постоянная переработка и расширение диапазона значений, охватываемых ядерными религиозными понятиями. Многие медитативные практики можно рассматривать как упражнение в сохранении и расширении резонанса идей, используемых в попытках постичь природу божественного присутствия.

Этим завершается краткое введение к основным темам, которые будут рассматриваться в последующих лекциях с использованием когнитивной психологии для понимания религиозного познания.

*Предисловие и редакция
М.М. Базлева*

Из истории советской психологии религии: К.К. Платонов о феномене веры

Алексей М. Двойнин

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, alexdvoinin@mail.ru*

Аннотация. В статье реконструируются и критически анализируются представления о вере одного из ключевых советских психологов религии – К.К. Платонова (1906–1984). Рассказывается, что первоначально ученый трактовал веру как веру в сверхъестественное (впоследствии он изменил свое мнение) и рассматривал ее как особое религиозное чувство, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией. Психологическая природа веры определялась им на основе противопоставления веры и знания, за которым у него выступает антагонизм религии и науки. Открыто выступая с атеистических и марксистских позиций, К.К. Платонов утверждал, что (религиозная) вера вредна и уводит человека в мир иллюзий. В качестве нерелигиозных аналогов веры он предлагал называть схожие с ней состояния «убеждением», «уверенностью», «доверием» и утверждал, что все они – абсолютно разные психологические явления. В данной статье автор доказывает обратное, а также аргументирует неприменимость противопоставления веры и знания в психологии. Утверждается, что представления К.К. Платонова о вере отражают понятийный аппарат, особенности научного мышления и этос советской науки 1960–1980-х гг. Несмотря на ангажированность ученого задачами антирелигиозной пропаганды, автор полагает, что недостаток объективности К.К. Платонова отчасти восполняется его познавательным отношением к феномену веры. Подчеркиваются заслуги ученого, введшего понятие веры в тезаурус советской психологии и стимулировавшего дальнейшие исследования феномена веры.

Ключевые слова: психология религии, советская психология, советская психология религии, К.К. Платонов, вера

Для цитирования: Двойнин А.М. Из истории советской психологии религии: К.К. Платонов о феномене веры // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 3. С. 88–101. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-88-101

From the history of Soviet psychology of religion: K.K. Platonov on the phenomenon of faith

Alexey M. Dvoinin

HSE University, Moscow, Russia, alexdvoinin@mail.ru

Abstract. The article reconstructs and critically analyzes the ideas about faith expressed by one of the key Soviet psychologists of religion, K.K. Platonov (1906–1984). It is told that initially the scientist interpreted faith as belief in the supernatural (later he changed his opinion), and considered it as a special religious feeling that creates an illusion of cognition and reality of what is created by fantasy. He defined the psychological nature of faith on the basis of the opposition between faith and knowledge, behind which he antagonized religion and science. Openly speaking from atheistic and Marxist positions, K.K. Platonov argued that (religious) faith is harmful and leads a person into the world of illusion. As non-religious analogs of faith, he proposed to call similar states “conviction”, “confidence”, “trust” and argued that all of them are absolutely different psychological phenomena. In this article, the author proves the opposite and argues that contrasting faith and knowledge within psychology is inapplicable. It is argued that K.K. Platonov’s ideas about faith reflect the conceptual apparatus, the peculiarities of scientific thinking and the ethos of Soviet science in the 1960–1980s. Despite the scientist’s engagement in the tasks of anti-religious propaganda, the author believes that K.K. Platonov’s lack of objectivity is partially compensated by his cognitive attitude to the phenomenon of faith. The author emphasizes the contribution of the scientist who introduced the concept of faith into the thesaurus of Soviet psychology and stimulated further studies of the phenomenon.

Keywords: psychology of religion, Soviet psychology, Soviet psychology of religion, K.K. Platonov, faith

For citation: Dvoinin, A.M. (2024), “From the history of Soviet psychology of religion: K.K. Platonov on the phenomenon of faith”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 88–101, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-88-101

К 40-летию со дня смерти ученого

Введение:

К.К. Платонов как психолог религии

В последние годы ощущается повышение исследовательского интереса религиоведов к советскому периоду в истории развития российской психологии религии. Это неудивительно, поскольку в нем сохраняется достаточно много «белых пятен» и непрояснен-

ных вопросов, в числе которых находятся конкретные взгляды, исследовательские результаты и обстоятельства участия в развитии психологии религии одного из выдающихся советских психологов и многогранного ученого, Константина Константиновича Платонова (1906–1984).

Несмотря на имеющееся достаточно большое количество работ¹, посвященных научному творчеству и личности К.К. Платонова, его вклад в разработку проблем психологии религии так и остается малоисследованным несмотря на то, что ученый оставил после себя около 15 работ в данной области. Две из них – достаточно известные в свое время книги, изложенные в научно-популярной стилистике, «Психология религии. Факты и мысли» [Платонов 1967] и «Человек и религия» [Платонов 1984].

Некоторые оценки вклада К.К. Платонова в психологию религии можно найти в статье Т.И. Артемьевой [Артемьева 2007], работах Т.В. Зверевой и О.Г. Носковой [Зверева, Носкова 2016], а также в специальной монографии, посвященной истории развития психологии религии в России [Психология религии в России 2019]. Опираясь на выводы авторов этих публикаций, можно сказать, что в отечественной психологии К.К. Платонов был первым, кто детально рассмотрел такие ключевые вопросы, как психологическая природа и корни религии, психологические аспекты веры, суеверий, молитвы, религиозные переживания. Вместе с тем в указанных работах недостаточно раскрываются частные аспекты воззрений К.К. Платонова, касающиеся психологии религии.

Вопросу о психологической природе веры и религиозной веры, в частности, К.К. Платонов уделял отдельное внимание. Попытки реконструировать и проанализировать представления ученого о феномене веры ранее уже предпринимались [Артемьева 2007; Двойнин 2007]. В этой статье я постараюсь обобщить основные результаты исследовательской работы в данном направлении.

Представления К.К. Платонова о вере

Представления К.К. Платонова о сущности веры и ее психологической природе кратко изложены им в статье «Вера, уверенность, знание», опубликованной в 1968 г. в журнале «Наука и религия» [Платонов 1968], а также – наиболее полно – в книге «Психология религии. Факты и мысли» [Платонов 1967].

¹ См., например: [Зверева, Носкова 2016; К.К. Платонов 2007; Казакова 2002; Караяни 2024; Мазилев 2021; Позняков 2021] и др.).

Описывая свою дискуссию со священником относительно «минимума религии», К.К. Платонов признает наличие такого «минимума» – некоего общего знаменателя всех религий. Однако, в отличие от своего оппонента, разделявшего позицию Э. Тэйлора (1939) об анимизме как о «минимуме религии», психолог утверждает в качестве минимально достаточного и неперменного элемента любой религии *веру в сверхъестественное*. При этом К.К. Платонов объясняет, что не согласен с трактовками сверхъестественного как чего-то противоречащего известным законам природы, поскольку далеко не все законы природы на настоящий момент нами открыты. Если есть какие-то явления, которые противоречат естественным законам, то это не значит, что они должны трактоваться как сверхъестественные – рано или поздно они будут объяснены наукой и станут частью научного знания, а не веры. «Сверхъестественное, – по определению К.К. Платонова, – это то, что по своей сути не может быть познано и реальность чего не может быть доказана, так как оно порождено верой, и что потому не существует» [Платонов 1967, с. 85]. И далее продолжает: «Поэтому говорить: “вера в сверхъестественное” – это все равно, что говорить: “вера в то, во что можно только верить”. А ведь это “масленное масло”» [Платонов 1967, с. 85].

Опираясь на известные высказывания Ф. Энгельса о том, что религия – это фантастическое отражение в головах людей господствующих над ними природных и социальных сил и что она представляет собой эмоциональную форму отношения людей к этим силам, К.К. Платонов в психологическом плане рассматривает веру в сверхъестественное как эмоциональное явление – чувство. Он пишет: «Вера – основной психологический элемент религиозного чувства» [Платонов 1967, с. 85], «коротко веру можно определить как чувство, являющееся обязательным компонентом структуры религиозного сознания, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией с участием этого же чувства» [Платонов 1967, с. 94].

Напрашивается вопрос: считает ли психолог возможным существование веры как психологического явления, если ее предметом выступает не сверхъестественное, а предметы, в принципе доступные познанию? Другими словами, можно ли *верить* в то, что Земля – круглая или плоская; в то, что другой человек к вам относится с любовью или лицемерит?

Отрицательно отвечая на подобные вопросы, К.К. Платонов занимает четкую, но очевидно уязвимую позицию, ставя знак равенства между верой вообще и религиозной верой: «Я считаю, что “вера вообще” и “вера религиозная” – это одно и то же чувство. Двух вер нет. То, во что человек верит, для него не сверхъесте-

ственно, а не познаваемо. То же, что он может познать разумом, не является для него объектом веры. Поэтому я считаю веру обязательным элементом *религиозной* [курсив мой. – А. Д.] психологии. И не случайно “религиозный человек” и “верующий человек” являются синонимами» [Платонов 1967, с. 94].

Пытаясь обосновать этот тезис, психолог приводит цитаты из Библии, высказывания известных философов и религиозных мыслителей (например, М. Лютера, С. Кьеркегора, А.И. Введенского и др.) о том, что вера требует отказа от рассудочности, разумности. Сущность веры, как он полагает, раскрыта в приписываемой Тертуллиану формуле «верую, ибо абсурдно». Поэтому, по мысли К.К. Платонова, на объекты, познаваемые разумом, наукой, вера никак не может быть направлена, в отличие от объектов непознаваемых – тех, которые определяются как сверхъестественные. А верить в сверхъестественное – значит быть религиозным, поскольку, как уже упомянуто выше, эта вера является «минимумом религии».

Мысль, которую К.К. Платонов [Платонов 1967; Платонов 1968; Платонов 1984] неоднократно подчеркивает, – это то, что вера *противоречит* знанию как системе понятий (которые человек усваивает благодаря памяти и мышлению) и противостоит науке как форме познания. Он убежден, что наука несовместима с верой, что наука рано или поздно изживет веру (в смысле веру в Бога) и верующие оставят свои религиозные пережитки в прошлом как ложные заблуждения. Интересно то, что автор избирательно апеллирует к высказываниям религиозных деятелей, выбирая только те, которые согласуются с его точкой зрения: «Что наука и религия непримиримы, еще недавно провозглашали сами богословы. Более того, это впервые было сказано ими. Ведь именно папе Павлу II принадлежат слова, сказанные в середине XV в.: “Религия должна уничтожить науку, ибо наука – враг религии” [Платонов 1967, с. 116].

Другие мнения богословов, отличные от этого, он в данном контексте не упоминает.

Зато ученый приводит свидетельства людей, которые ему возражают (и вполне обоснованно!), утверждая, что вера в коммунизм, в существование законов природы, в достижимость собственных целей или в действенность лекарства – это тоже вера, но нерелигиозная. И здесь К.К. Платонову приходится выпутываться из этой логической ловушки, утверждая, что в этих случаях имеют место другие и абсолютно разные (несмотря на сходство в словесном обозначении) психологические явления *уверенности*, *доверия* и *убеждения*. *Уверенность* – есть «отсутствие сомнений, основанное на знании. Уверенность близка убеждению, но последнее

всегда связано со стремлением осуществить на практике то, в чем человек уверен» [Платонов 1967, с. 96]. *Доверие* – это «ожидание от человека поступков, соответствующих моральным мотивам поведения. Доверие основывается на знании характера человека и, следовательно, вероятного его поведения» [Платонов 1967, с. 96]. *Убеждение* – это «эмоционально окрашенное знание, связанное со стремлением осуществления его. В психологическую структуру убеждения входят все три компонента: интеллектуальный, эмоциональный и волевой» [Платонов 1967, с. 93].

Таким образом, когда любой ученый говорит о своей теории: «я верю!», ему следует сказать: «я уверен!» или «я убежден!», а вместо того, чтобы «верить» в существование Эйфелевой башни, следует сказать: «я знаю, что Эйфелева башня существует, потому что я доверяю тем, от кого я это слышал». Также, по логике К.К. Платонова, получается, что химики времен А.Л. Лавуазье не «верили» в существование флогистона, а были «убеждены» в ложном знании, которое затем было опровергнуто.

В подобном обосновании психолог заходит весьма далеко, заявляя, что никакой другой идеологии, кроме религиозной, «чувство веры не свойственно. Все другие идеологии опираются на знания» [Платонов 1967, с. 90]. Это с необходимостью приводит его к выводу о том, что религиозное чувство в психологическом плане является *особенным чувством*: «Также нельзя согласиться и с теми, которые утверждают, что те чувства, с которыми связана религия, это не какие-нибудь особенные чувства, что они могут сопутствовать любой другой идеологии» [Платонов 1967, с. 90].

Критический анализ представлений К.К. Платонова о вере

Анализируя позицию советского психолога, можно выделить несколько проблемных «узлов»:

1 – корректно ли рассматривать веру как эмоциональное явление и относить ее исключительно к чувственной сфере психики, включая ее при этом в структуру религиозного сознания?

2 – действительно ли вера всегда религиозна?

3 – следует ли определять веру в зависимости от степени познаваемости ее предмета?

4 – существует ли вера как *особое* религиозное чувство?

1. Говоря о вере как о чувстве, К.К. Платонов определял чувства как своеобразные социальные эмоции, как «отражение мира в его отношении к социальным потребностям человека» [Платонов 1967, с. 89–90]. Специфику эмоций и чувств в сравнении

с ощущением, восприятием, мышлением и другими психическими процессами ученый видел в том, что, отражая объективные отношения, человек переживает чувства и эмоции как собственное, *субъективное отношение* к миру.

Однако в категориальной системе психологии понятие «отношение» гораздо шире понятия чувства, и в нем, помимо эмоционального, выделяют когнитивный и мотивационный (поведенческий) компоненты. Понятие чувства слишком узко для того, чтобы быть определяющим в дефиниции веры.

Также при трактовке веры как чувства возникают сложности с отнесением ее к сознательной части психики: «Чувство основывается на выходящих за пределы сознания отношениях личности к миру, которые могут быть осознаны с различной мерой полноты и адекватности. Поэтому можно очень сильно переживать какое-нибудь чувство и не осознавать его – возможно бессознательное или, вернее, неосознанное чувство» [Рубинштейн 2022, с. 15]. Надо сказать, что К.К. Платонов позднее уточнил свою позицию на этот счет и отнес веру уже к одной из подсистем неосознаваемых иллюзорных явлений психики [Платонов 1982].

2. Попытка К.К. Платонова отстоять тезис о вере как о чисто религиозном феномене в противоположность знанию, как показало дальнейшее развитие психологии религии, оказалась малопродуктивной. Она также вызывала обоснованные сомнения и возражения у современников исследователя (см., например: [Горячева 1971]). В настоящее время психологи рассматривают веру более широко, не сводя ее к религиозной сфере [Артемьева 2007].

Признание веры религиозным феноменом вкупе с противопоставлением ее знанию как системе понятий приводит К.К. Платонова к провозглашению антагонизма религии и науки, но порождает новые противоречия: как же тогда объяснять те случаи, когда человек верит в собственные силы, в реальность многих нерелигиозных вещей, а ученый – в истинность своих теорий? Разве не может быть религиозного знания как системы понятий, усваиваемых человеком при помощи памяти и мышления? Чем тогда, если не знанием, являются богословские категории?

Чтобы сохранить логическую стройность позиции, ученый вынужден последовательно отрицать наличие веры в нерелигиозных сферах человеческой жизни и общественной практики, вводя понятия *убеждения*, *уверенности* и *доверия*, а также выдвигая постулат о том, что мыслимые в них явления и вера психологически абсолютно различны, несмотря на сходство в словесном обозначении. К.К. Платонов призывает просто заменить в речи «я верю» на «я уверен» или «я убежден» в соответствующих контекстах. Однако оправдан ли такой аргумент?

Несмотря на то что между верой (в том числе религиозной) и явлениями убеждения, уверенности и доверия действительно есть определенные психологические различия, между ними значительно больше психологического сходства – все они так или иначе выражают *личную пристрастность* человека к действительности, смысловую вовлеченность в бытие, сопричастность миру, идеализацию его тех или иных сторон. Эти психологические явления делают человека менее чувствительным в случае разрушительного воздействия со стороны объективной реальности и каких-либо рациональных контраргументов и, как следствие, способствуют устойчивости его представлений, намерений и действий, сохранению целостности его личности, его «Я»; создают определенную личностную автономию и повышают свободу в принятии решений от детерминирующего воздействия внешнего мира.

Поэтому лексический аргумент К.К. Платонова – называть нерелигиозную веру убеждением или уверенностью «не работает», ведь их психологическая природа одинакова.

Подход К.К. Платонова, трактующий веру только как явление религиозное, критиковался его современницей А.И. Горячевой [Горячева 1971], справедливо обосновывавшей существование нерелигиозной веры. Тем не менее в книге «О системе психологии» К.К. Платонов [Платонов 1972], отвечая на критику А.И. Горячевой, призывает не смешивать сущность психологических явлений с исторически сложившейся терминологией. В более поздней работе «Система психологии и теория отражения» ученый уже смягчает свою позицию: «*Вера* – это чувство, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией. Религиозная вера – это только ее частный случай» [Платонов 1982, с. 170].

Как можно заметить, противопоставляя (религиозную) веру знанию, а религию – науке, К.К. Платонов небеспристрастен в качестве исследователя. Как ученый, открыто пропагандирующий атеизм, он пытается показать, что любая (религиозная) вера иррациональна, неразумна, а потому ошибочна и несовместима с рациональным по своей природе знанием, продуктом рассудочной деятельности человека. Поэтому он приводит высказывания в основном только тех философов и религиозных мыслителей, которые разделяют такую позицию, и не анализирует другие варианты соотношения веры и знания, веры и разума.

В позиции К.К. Платонова, по сути, имплицитно заложены представления о *классическом* идеале науки, который восходит к идеям французских философов-просветителей, – как о форме беспристрастного познания действительности, раскрытия объективных законов природы с вынесением за скобки субъекта познания. Ученый убежден во всеисилии науки и научного метода,

а также при этом уверен в марксизме как единственно правильном пути к истине и т. п.

3. Подход к определению веры и знания через познаваемость/непознаваемость их предмета, который разделяется К.К. Платоновым, критиковался мной ранее как неприменимый в психологической науке (см., например: [Двойнин 2010] и др.). Ключевая проблема, которая в психологии возникает при подобном подходе, заключается в потере верой онтологического статуса среди других явлений психики. Критерии того, что считать познаваемым, доказанным, весьма расплывчаты и исторически меняются. Многие вещи и процессы, ранее в древности признававшиеся чудом и принципиально непознаваемыми, например процесс зачатия детей, в дальнейшем были познаны, но разве можно из-за этого сказать, что вера древних была не верой, а чем-то иным (знанием), так как предмет ее был, как оказалось в дальнейшем, в принципе познаваем?

Несмотря на то что познание расширяется, а критерии познаваемости меняются, сама психическая реальность, которую мы можем обозначать как «вера» или «знание» в зависимости от этих критериев, остается неизменной – меняется лишь ее словесное обозначение. Поэтому признание онтологического статуса веры как явления психики не должно находиться в зависимости от каких-либо особенностей ее предмета.

Для психологического познания гораздо важнее не предмет веры (то, во что верит человек), а та «работа», которую она совершает и которую психолог может зафиксировать эмпирически. Тогда традиционная для гносеологии проблема соотношения веры и знания в психологии лишена смысла, поскольку психологически эти явления разнородные: например, можно сказать, что знание в психологическом плане – это репрезентированная в психике индивида информационная модель действительности, а вера – это субъективное отношение к действительности, конструирующее ее смысловую модель в психике индивида – то, что можно назвать *персональным мифом* человека. Репрезентации и субъективные отношения – разные психические структуры.

4. Вывод, который делает К.К. Платонов о том, что религиозное чувство в психологическом плане является *особенным чувством*, может показаться неожиданным. Не нужно ли, признавая уникальность этого чувства, в таком случае признать и наличие уникального объекта этого чувства – Бога? Ведь чувства, как говорил сам К.К. Платонов, отражают объективные отношения человека с миром.

В признании ученым *особенности* религиозного чувства видится противоречие с тем, какие объяснения он дает религиозным проявлениям психики (откровению, фанатизму, экстазу и др.).

Эти проявления он подводит под известные общепсихологические и нейропсихологические законы – принцип доминанты, закон апперцепции и др. [Платонов 1967]. Такие объяснения как раз указывают на то, что религиозное чувство не уникально, а является обычным чувством (возвышенности, умиротворения и др.), но направленным на религиозный объект или наполненным религиозным содержанием.

Заключение

Подводя итог проведенному критическому анализу, необходимо дать объективную оценку представлениям К.К. Платонова о вере и его подходу. Важно понимать, что высказанные им идеи разрабатывались в контексте тех исторических условий, в которых их автор жил и творил, и что эти идеи отражают тот понятийный аппарат, особенности научного мышления и *этнос науки*, которые были присущи психологии советского периода 1960–1980-х гг. Позиция и подход К.К. Платонова были адекватны обязательной для гуманитарной науки того времени государственной идеологии – «историческому и диалектическому материализму», доктрине «научного атеизма» и содержанию общественного сознания той эпохи с его ярко выраженной идейной направленностью на марксизм. Как психолог религии ученый открыто выступал с атеистических позиций, а его эксплицированные в данной статье представления были, по сути, ангажированы задачами антирелигиозной работы и пропаганды научного знания. Вместе с тем ученый ни в коей мере не может считаться памфлетным агитатором, пишущим поверхностные и бессодержательные тексты, наполненные лозунгами, призывами и уничижительной сатирой. Скорее наоборот, К.К. Платонов демонстрирует широкий кругозор и прекрасную ориентировку в отраслевой научной литературе, философских трудах и, что немаловажно, в религиозных текстах. И недостаток объективности автора отчасти восполняется его познавательным (а не чисто пропагандистским) отношением к изучаемому предмету.

Позиция К.К. Платонова в отношении психологической природы веры менялась в процессе его многолетних научных изысканий; постепенно он отошел от трактовки веры как исключительно религиозного явления в сторону общепсихологического понимания ее существа. Однако, насколько можно судить по обстоятельствам его научного творчества, содержанию работ и личностным характеристикам, это было не проявлением непоследовательности ученого в собственных научных взглядах или следствием конъюнктурных

соображений. Исследователи и люди, знавшие К.К. Платонова, характеризуют его как человека, для которого было характерно «личное мужество в отстаивании своих взглядов, сочетающееся с отсутствием догматизма и способностью корректировать свои представления, открыто признавая, что ранее был не прав» [Мазиллов 2021, с. 174].

Подлинная заслуга ученого в исследовании веры заключается в том, что он был первым советским психологом, давшим содержательную психологическую интерпретацию данному феномену и, по сути, ввел понятие веры в тезаурус советской психологии и в систему психологического знания. Предложенная К.К. Платоновым трактовка веры способствовала плодотворности последующих дискуссий и углублению понимания психологической природы столь сложного феномена, стала тем идейным «материалом», в диалоге с которым научная мысль получила импульс своего дальнейшего движения к познанию такой сокровенной тайны человеческого бытия, как вера.

Литература

- Артемьева 2007 – *Артемьева Т.И.* К.К. Платонов как аналитик проблем психологии религии // К.К. Платонов – выдающийся отечественный психолог XX века: Материалы юбилейной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения К.К. Платонова (22 июня 2006 г.) / отв. ред. А.Л. Журавлев, В.А. Кольцова, Т.И. Артемьева. М.: ИП РАН, 2007. С. 90–98.
- Горячева 1971 – *Горячева А.И.* Проблемы социальной психологии в советской философской и психологической литературе // Ученые записки ТГУ. 1971. Вып. 273. С. 100–155.
- Двойнин 2007 – *Двойнин А.М.* Идеи К.К. Платонова о вере сквозь призму современной психологии // К.К. Платонов – выдающийся отечественный психолог XX века: Материалы юбилейной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения К.К. Платонова (22 июня 2006 г.) / отв. ред.: А.Л. Журавлев, В.А. Кольцова, Т.И. Артемьева. М.: ИП РАН, 2007. С. 42–48.
- Двойнин 2010 – *Двойнин А.М.* Проблема веры в зеркале философско-психологического знания. Омск: ОмГПУ, 2010. 102 с.
- Зверева, Носкова 2016 – *Зверева Т.В., Носкова О.Г.* Психологическое наследие К.К. Платонова. М.: ИП РАН, 2016. 214 с.
- К.К. Платонов 2007 – К.К. Платонов – выдающийся отечественный психолог XX века: Материалы юбилейной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения К.К. Платонова (22 июня 2006 г.) / отв. ред. А.Л. Журавлев, В.А. Кольцова, Т.И. Артемьева. М.: ИП РАН, 2007. 270 с.

- Казакова 2002 – *Казакова Н.Е.* Полипрофессионализм деятельности выдающегося психолога-акмеолога К.К. Платонова. Шуя: Весть, 2002. 102 с.
- Караяни 2024 – *Караяни Ю.М.* Человеку в полете...: Платонову К.К. посвящается // Российский военно-психологический журнал. 2024. Т. 3. № 1. С. 56–60.
- Мазилов 2021 – *Мазилов В.А.* Философ психологии: вопросы методологии и истории психологии в наследии К.К. Платонова // Институт психологии Российской академии наук. Социальная и экономическая психология. 2021. Т. 6. № 2 (22). С. 169–199.
- Платонов 1967 – *Платонов К.К.* Психология религии: Факты и мысли. М.: Политиздат, 1967. 239 с.
- Платонов 1968 – *Платонов К.К.* Вера, уверенность, знание // Наука и религия. 1968. № 8. С. 38–42.
- Платонов 1972 – *Платонов К.К.* О системе психологии. М.: Мысль, 1972. 216 с.
- Платонов 1982 – *Платонов К.К.* Система психологии и теория отражения. М.: Наука, 1982. 309 с.
- Платонов 1984 – *Платонов К.К.* Человек и религия. Мн.: Народная асвета, 1984. 143 с.
- Позняков 2021 – *Позняков В.П.* Сопоставление взглядов К.К. Платонова и В.Н. Мясищева на феномен и понятие «отношение» в социальной психологии // Институт психологии Российской академии наук. Социальная и экономическая психология. 2021. Т. 6. № 4 (24). С. 34–54.
- Психология религии в России 2019 – Психология религии в России XIX – начала XXI в. / сост. К.М. Антонов. М.: ПСТГУ, 2019. 536 с.
- Рубинштейн 2022 – *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2002. 720 с.

References

- Artemieva, T.I. (2007), “K.K. Platonov as an analyst of psychology of religion”, in Zhuravlev, A.L., Koltsova, V.A. and Artemieva, T.I., eds., *K.K. Platonov – vydayushchiysya otechestvennyi psikholog XX veka: Materialy yubileinoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 100-letiyu so dnya rozhdeniya K.K. Platonova (22 iyunya 2006 g.)* [K.K. Platonov – an outstanding Russian psychologist of the 20th century. Proceedings of the Anniversary Scientific Conference dedicated to the 100th anniversary of K.K. Platonov’s birth (June 22, 2006)], IP RAS, Moscow, Russia, pp. 90–98.
- Goryacheva, A.I. (1971), “Problems of social psychology in Soviet philosophical and psychological literature”, *Uchenye zapiski TGU*, iss. 273, pp. 100–155.
- Dvoinin, A.M. (2007), “K.K. Platonov’s ideas about faith in the lens of contemporary psychology”, in Zhuravlev, A.L., Koltsova, V.A. and Artemieva, T.I., eds., *K.K. Platonov – vydayushchiysya otechestvennyi psikholog XX veka: Materialy yubileinoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 100-letiyu so dnya rozhdeniya*

- K.K. Platonova (22 iyunya 2006 g.) [K.K. Platonov – an outstanding Russian psychologist of the 20th century. Proceedings of the Anniversary Scientific Conference dedicated to the 100th anniversary of K.K. Platonov's birth (June 22, 2006)], IP RAS, Moscow, Russia, pp. 42–48.
- Dvoinin, A.M. (2010), *Problema very v zerkale filosofsko-psikhologicheskogo znaniya* [The problem of faith in a mirror of philosophical and psychological knowledge], OmGPU, Omsk, Russia.
- Zvereva, T.V. and Noskova, O.G. (2016), *Psikhologicheskoe nasledie K.K. Platonova* [K.K. Platonov's psychological legacy], IP RAS, Moscow, Russia.
- Zhuravlev, A.L., Koltsova, V.A., and Artemieva, T.I., eds. (2007), *K.K. Platonov – vydayushchiysya otechestvennyi psikholog XX veka: Materialy yubileinoi nauchnoi konferentsii, posvyashchennoi 100-letiyu so dnya rozhdeniya K.K. Platonova (22 iyunya 2006 g.)* [K.K. Platonov – an outstanding Russian psychologist of the 20th century. Proceedings of the Anniversary Scientific Conference dedicated to the 100th anniversary of K.K. Platonov's birth (June 22, 2006)], IP RAS, Moscow, Russia.
- Kazakova, N.E. (2002), *Poliprofessionalizm deyatelnosti vydayushchegosya psikhologa-akmeologa K.K. Platonova* [Polyprofessionalism of activity of the outstanding psychologist-acmeologist K.K. Platonov], Vest', Shuya, Russia.
- Karayani, Yu.M. (2024), “To the man in flight... Platonov K.K. dedicated”, *Rossiiskii voenno-psikhologicheskii zhurnal*, vol. 3, no. 1, pp. 56–60.
- Mazilov, V.A. (2021), “Philosopher of psychology. Issues of methodology and history of psychology in the heritage of K. Platonov”, *Institute of psychology Russian Academy of Science. Social and economic psychology*, vol. 6, no. 2 (22), pp. 169–199.
- Platonov, K.K. (1967), *Psikhologiya religii. Fakty i mysli* [Psychology of religion. Facts and thoughts], Politizdat, Moscow, USSR.
- Platonov, K.K. (1968), “Faith, confidence, knowledge”, *Nauka i religiya*, no. 8, pp. 38–42.
- Platonov, K.K. (1972), *O sisteme psikhologii* [On the system of psychology], Mysl', Moscow, USSR.
- Platonov, K.K. (1982), *Sistema psikhologii i teoriya otrazheniya* [The system of psychology and the theory of reflection], Nauka, Moscow, USSR.
- Platonov, K.K. (1984), *Chelovek i religiya* [Man and religion], Narodnaya asveta, Minsk, USSR.
- Poznyakov, V.P. (2021), “Comparison of K.K. Platonov's and V.N. Myasishchev's views on the phenomenon and concept of ‘attitude’ in social psychology”, *Institute of psychology Russian Academy of Sciences. Social and economic psychology*, vol. 6, no. 4 (24), pp. 34–54.
- Antonov, K.M., ed. (2019), *Psikhologiya religii v Rossii XIX – nachala XXI veka* [Psychology of religion in Russia in the 19th – early 21st century], PSTGU, Moscow, Russia.
- Rubinstein, S.L. (2002), *Osnovy obshchei psikhologii* [Fundamentals of general psychology], Piter, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Алексей М. Двойнин, кандидат психологических наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; alexdvoinin@mail.ru

Information about the author

Alexey M. Dvoinin, Cand. of Sci. (Psychology), associate professor, HSE University, Moscow, Russia; 20, Myasnitskaya St., Moscow, Russia, 101000; alexdvoinin@mail.ru

УДК 2:004

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-102-109

К определению цифровой теологии

Владимир В. Шмальный

*Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»,
Москва, Россия, vvshmalii@mephi.ru*

Аннотация. В статье рассматривается история возникновения цифровой теологии в контексте развития цифровых гуманитарных наук и изучения цифровой религии. Выявляются элементы типологического сходства в становлении этих дисциплин: от этапа раннего инструментально-прикладного применения цифровых технологий и приложений до осознания своей дисциплинарной специфики. Подчеркивается значимость междисциплинарного подхода «Большого шатра» для понимания динамики развития, дисциплинарной специфики и призвания цифровой теологии. Рассматриваются наименования, альтернативные цифровой теологии, в частности «кибертеология», появившееся в 2000-х гг. в контексте обсуждения в Римско-католической церкви угроз и возможностей, связанных с развитием цифровых медиа и компьютерных технологий. Выдвигается предположение о том, что вне католического мира наименование «кибертеология» не прижилось, поскольку приставка «кибер-» стала ассоциироваться с ранним этапом развития интернета, в то время как термин «цифровой» оказался более универсальным, охватывая широкий спектр технологий и приложений. Рассматриваются четыре «волны» становления цифровой теологии, от инструментального применения цифровых методов в образовании и исследовательской работы с текстами источников до этапа контекстуального переосмысления ее как «теологии в цифровую эпоху», имеющей пророческое призвание служить этическим и ценностным компасом современному миру.

Ключевые слова: цифровая теология, цифровые гуманитарные исследования, изучение цифровой религии, религия и медиа, религия в цифровую эпоху, теология в цифровую эпоху, цифровая эпоха, кибертеология, контекстуальная теология

Для цитирования: Шмальный В.В. К определению цифровой теологии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 3. С. 102–109. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-102-109

Defining Digital Theology

Vladimir V. Shmalii

*National Research Nuclear University MEPhI
(Moscow Engineering Physics Institute),
Moscow, Russia, vvshmalii@mephi.ru*

Abstract. This article explores the emergence of Digital Theology within the context of Digital Humanities and Digital Religion. It identifies typological similarities in their development, from early instrumental use of digital technologies to the recognition of their unique disciplinary characteristics. The importance of an interdisciplinary “Big Tent” approach is emphasized for understanding the development, specificity, and vocation of Digital Theology. The article also discusses alternative terms, particularly “Cybertheology”, which emerged in the 2000s within the Roman Catholic Church’s discussions about the opportunities and threats posed by digital media and technologies. It suggests that outside the Catholic context, “Cybertheology” did not gain traction due to its association with the early Internet, whereas “digital” is more universal, encompassing a broader range of technologies. The article summarizes four “waves” in the formation of digital theology, from the use of digital methods in education and research to rethinking it as “Theology in the Digital age”, serving as an ethical and value guide for the modern world.

Keywords: Digital theology, Digital humanities, Digital Religion, Religion and Media, Religion in the Digital age, Theology in the Digital age, Digital age, Cybertheology, Contextual Theology

For citation: Shmalii, V.V. (2024), “Defining Digital Theology”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 102–109, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-102-109

«Цифровая теология» (Digital Theology) как исследовательская и образовательная дисциплина приобрела институциональный статус в связи с открытием в 2014 г. Центра цифровой теологии при Даремском университете (Великобритания) и затем в 2017 г. – там же магистерской программы¹. До этого времени данное выражение использовалось наряду с иными обозначениями, такими как, например, «кибертеология», или «интернет-теология».

Термин «кибертеология» появляется в конце 2000-х гг. в контексте обсуждения в Римско-католической церкви угроз и возможностей, связанных с развитием Интернета и компьютерных технологий. Ключевая роль в популяризации этого наименования

¹ В данный момент – в Spurgeon’s College.

принадлежит Антонио Спадаро – иезуитскому священнику, журналисту, с 2011 г. главному редактору влиятельного журнала *La Civiltà Cattolica*. В 2012 г. он опубликовал книгу «Кибертеология: размышления о христианстве в эпоху Интернета» [Spadaro 2012]. Этой книгой подводился промежуточный итог дискуссии о роли и значении интернета для Римско-католической церкви. Так, еще в 2002 г. появляются два документа Папского совета по массовым коммуникациям²: «Церковь и интернет» и «Этика в Интернете», в 2010 г. публикуется послание Папы Бенедикта XVI «Священник и пастырское служение в цифровом мире: новые медиа в служении Слова». Внимание РКЦ к теме цифровых медиа не случайно: в значительной степени оно следует линии развития активного взаимодействия с социальными медиа, определенной II Ватиканским собором Римско-католической церкви [Da Silva 2021].

Вне католического мира наименование «кибертеология» не прижилось: вероятно, приставка «кибер-» стала ассоциироваться с наследием киберпанк-литературы, ранним этапом развития интернета и всеобщей компьютеризации. По мере того как технологии становились более интегрированными в повседневную жизнь, термин «цифровой» оказался более универсальным, охватывая широкий спектр технологий и приложений. Приставка «кибер-» сохраняется сегодня за «особой» деятельностью: например, кибербезопасностью или киберспортом.

В академических и профессиональных кругах термину «цифровой» также было отдано предпочтение в силу его более всеобъемлющего характера, что отражает более широкое понимание того, как цифровые технологии вплетаются в общественные структуры и повседневные практики.

Значимым контекстом и импульсом появления цифровой теологии стало бурное развитие цифровых гуманитарных наук (Digital Humanities) [Phillips 2019, p. 31]. Изначально цифровой/вычислительный элемент рассматривался в них как инструментальный, вспомогательный по отношению к собственно гуманитарной основе (этот этап зачастую описывается как «первая волна») [Berry 2012].

Начало следующей, «второй волны» приводит в 2011 г. к появлению концепции «Большого шатра» (представлена на международной конференции по цифровым гуманитарным наукам в Стэнфордском университете) [Gold 2012, p. 36]. Ее ключевыми аспектами были заявлены: инклюзивность и разнообразие методов и направлений исследований; преодоление жестких дисциплин-

² В 2016 г. вошел в состав Дикастерия по делам коммуникаций.

нарных границ, содействие междисциплинарному взаимодействию и обмену; гибкость в принятии новых инструментов и подходов; адаптивность к меняющимся условиям научных исследований; открытость, обмен и демократизация знаний.

В это же время институционально оформляется и новое исследовательское направление «Цифровая религия» (реже – «Исследования/изучение цифровой религии», Digital Religion <Studies>).

Прежние названия, артикулировавшие «новизну» и необычность явлений, возникавших в результате взаимодействия религии с новыми технологиями и медиа, такие как «Киберрелигия», «Онлайн-религия/Религия-онлайн», остались в прошлом. Собственно, сама смена названий свидетельствует о «нормализации» и «рутинизации» как опыта взаимодействия религиозного и цифрового в современной культуре, так и исследовательских практик, изучающих такое взаимодействие.

Цифровая религия не является ответвлением или «отпочкованием» от цифровых гуманитарных наук – это самостоятельное междисциплинарное направление, которое включает в себя и собственно религиоведческий элемент, и элементы социальных и гуманитарных наук, медиаисследований, снаряженные современными цифровыми инструментами. Как и в случае с иными «цифровыми» дисциплинами, сложности с самопониманием и самоопределением у цифровой религии оказались неизбежны: определение «цифровая» здесь относится и к используемым инструментам, и к цифровому контексту существования религий, и цифровым трансформациям/адаптациям религии, и к более общему культурному и социальному фону «цифровой эпохи» [Campbell 2013].

Всю эту цветущую сложность своей исследовательской сферы цифровые религиоведы пытаются описать так же, как и до них цифровые гуманитарии – в метафоре «волн», которые понимаются одновременно хронологически – как этапы становления, и типологически – как определенные предметно-методологические фокусы:

1. «Дескриптивная волна»: описание ранних форм религиозного присутствия в цифровом пространстве.
2. «Категориальная волна»: развитие категорий и таксономий, например предложение различать «религию-онлайн» и «онлайн-религию».
3. «Теоретическая волна»: поворот к теоретико-интерпретативным исследованиям и методам.
4. «Конвергентная волна»: обращение к фундаментальным вопросам бытования религии в обществе и культуре в цифровую эпоху [Campbell 2015].

Как представляется, третья и четвертая волны развития изучения цифровой религии соответствуют этосу «Большого шатра» в цифровых гуманитарных науках с их междисциплинарностью

и конвергентностью. Не случайно, что на этом же этапе (или, скорее, уровне) возникает понимание необходимости включения в «Большой шатер» и теологии.

Метафору волн развивают и теоретики цифровой теологии. В этой типологии ими разрабатывается и предлагается ее определение.

Здесь следует отметить, что цифровая теология начинается не как умозрительное или метатеоретическое упражнение. Еще до формального учреждения Центра цифровой теологии при Даремском университете его сотрудники активно занимались использованием цифровых инструментов и методов в прикладных областях теологии, на стыке с цифровыми гуманитарными науками, с одной стороны, и с исследованиями цифровой религии – с другой. Речь идет об использовании цифровых методов и инструментов в библеистике и количественных социологических методов в сфере миссиологии и практической теологии. Кроме того, цифровые технологии применялись и в теологическом образовании [Phillips 2019].

Аналогичного типа исследовательская и преподавательская работа с использованием цифровых инструментов и ресурсов проводилась и проводится и в иных исследовательских теологических центрах и университетах [Sutinen 2021].

Этот этап формирования цифровой теологии еще до ее институционализации и формализации в качестве отдельного академического направления Питер Филиппс и его коллеги из центра цифровой теологии Даремского университета обозначают как первые две волны [Phillips 2019]:

Первая волна – применение цифровых технологий в преподавании теологии.

Вторая волна – использование цифровых инструментов в теологических исследованиях.

Третья волна знаменует собой формативный и рефлексивный этап развития цифровой теологии. Именно на этом этапе/уровне предлагается ее определение:

«Целенаправленное, устойчивое, рефлексивное, основанное на теологических источниках взаимодействие с цифровой реальностью/цифровой культурой» [Phillips 2019, p. 39].

Цифровая культура мыслится здесь как контекст для теологии, при этом теология и цифровая культура находятся в рефлексивных отношениях друг с другом: контекст влияет на понимание и артикуляцию классических теологических локусов, но и теология оказывает влияние на мысль и практику в рамках цифровой культуры. Цифровые теологи настаивают на неизбежно рефлексивно-контекстуальном характере так понимаемой и определяемой ими дисциплины.

Следует еще раз отметить: как и в случае с ранее описанными цифровыми гуманитарными науками и изучением цифровой религии, волны не рассматриваются как исключительно хронологические, исчезающие с появлением новых волн: это, скорее, типологии и уровни. С появлением третьей волны предыдущие не исчезают, но сохраняются и переосмысливаются в свете последующих. Так, третья волна, с одной стороны, позволяет осознать теологию цифровой эпохи не просто как «использующую цифровые инструменты», но как цифровую теологию в силу исторического контекста, в котором она находится, то есть как теологию цифровой эпохи. Но это заключение, в силу его рефлексивного характера, приводит уже к четвертой волне, или четвертому уровню, которую Филиппс с коллегами торжественно обозначает как «пророческую».

Это именно тот тип специфической теологической рефлексии и практики, который ожидают от теологии представители изучения цифровой религии – она им видится в роли этического и ценностного компаса.

«Пророческая волна» ставит перед (цифровой) теологией нормативные вопросы о ценностно обоснованной антропологии, о смысле человеческого бытия в цифровой культуре, о самих основаниях этой культуры, о человеческом общении, о противостоянии расчеловечивающим факторам, этических нормах и телеологии цифровой цивилизации, вопросы о том, что в принципе означает «благосостояние» человека в цифровую эпоху.

С учетом того обстоятельства, что «цифровые» теоретики предпочитают не давать окончательных определений, будь то цифровым гуманитарным наукам или цифровой теологии, но используют метафору волн, мы также едва ли сможем ограничиться кратким определением цифровой теологии. С уверенностью можно лишь сказать о том, что «нецифровых» теологов сегодня едва ли удастся найти: в наши дни затруднительно представить себе теологические исследования или преподавание без использования компьютера, сетевых ресурсов, электронных библиотек и приложений. На более продвинутом уровне – это и цифровые методы для анализа текста источников, и стилометрия, и даже «дальнее чтение» при работе с большими массивами литературы, контекстуальной по отношению к теологии. Но из этих примеров все же не следует, что в определении и понимании цифровой теологии в российском контексте следует ограничиться первыми двумя волнами цифровой теологии по версии Филиппса и его коллег.

Как представляется, акцент на контекстуально-рефлексивном и междисциплинарно-конвергентном характере цифровой

теологии неизбежно порождает серьезные методологические вопросы о природе, задачах, структуре и методах православной теологии сегодня.

Литература

- Berry 2012 – *Berry D.* Understanding Digital Humanities. L.: Palgrave Macmillan, 2012. 318 p.
- Campbell 2013 – *Campbell H.* Digital Religion: Understanding Religious Practice in new media worlds. Abingdon, Oxon: Routledge, 2013. 288 p.
- Campbell 2015 – *Campbell H., Altenhofen B.* Methodological challenges, innovations and growing pains in Digital Religion research // *Digital methodologies in the sociology of religion*. L.: Bloomsbury, 2015. P. 1–12.
- Da Silva 2021 – *Da Silva, A., Gripp A.* Cybertheology and Digital Theology: the development of theological reflection on the digital in brazilian Catholic Theology. *Cursor_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*. URL: <https://cursor.pubpub.org/pub/j0c68ls5> (дата обращения 12 июня 2024).
- Gold 2012 – *Debates in the Digital Humanities* / ed. by M. Gold. Minneapolis: Univ of Minnesota Press, 2012. 516 p.
- Phillips 2019 – *Phillips P., Schiefelbein-Guerrero K., Kurlberg J.* Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the particular work of the CODEC Research Centre and Network // *Open Theology*. 2019. Vol. 5. Iss. 1. P. 29–43.
- Spadaro 2012 – *Spadaro A.* Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete. Milano: Vita e Pensiero, 2012. 148 p.
- Sutinen 2021 – *Sutinen E., Cooper A-P.* Digital Theology: a computer science perspective. Bingley: Emerald Publishing Limited, 2021. 160 p.

References

- Berry, D. (2012), *Understanding Digital Humanities*, Palgrave Macmillan, London, UK.
- Campbell, H. (2013), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in new media worlds*, Routledge, Abingdon, Oxon, UK.
- Campbell, H. and Altenhofen, B. (2015), “Methodological challenges, innovations and growing pains in Digital Religion research”, in *Digital methodologies in the sociology of religion*, Bloomsbury, London, UK, pp. 1–12.
- Da Silva, A. and Gripp, A. (2021), *Cybertheology and Digital Theology: the development of theological reflection on the digital in brazilian Catholic Theology*. *Cursor_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*, available at: <https://cursor.pubpub.org/pub/j0c68ls5> (Accessed: 12 June 2024).
- Gold, M., ed. (2012), *Debates in the Digital Humanities*, University of Minnesota Press, Minneapolis, USA.

- Phillips, P., Schiefelbein-Guerrero, K. and Kurlberg, J. (2019), "Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the particular work of the CODEC Research Centre and Network", *Open Theology*, vol. 5, iss. 1, pp. 29–43.
- Spadaro, A. (2012), *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano, Italy.
- Sutinen, E. and Cooper, A-P. (2021), *Digital Theology: a computer science perspective*, Emerald Publishing Limited, Bingley, UK.

Информация об авторе

Владимир В. Шмалий, кандидат богословия, доцент, Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», Москва, Россия; 115409, Россия, Москва, Каширское шоссе, д. 31; vvshmalii@mephi.ru

Information about the author

Vladimir V. Shmalii, Cand. of Sci. (Theology), associate professor, National Research Nuclear University MEPHI (Moscow Engineering Physics Institute), Moscow, Russia; 31, Kashirsky Highway, Moscow, Russia, 115409; vvshmalii@mephi.ru

Почему религиоведение и теология не являются взаимозаменяемыми дисциплинами?

Константин М. Антонов

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, konstanturg@yandex.ru*

Аннотация. В статье ставится странная на первый взгляд проблема: можно ли помыслить взаимозаменяемость религиоведения и теологии? Демонстрируется, однако, что в современных дискуссиях в рамках каждой из дисциплин наблюдаются тенденции к вытеснению и маргинализации другой из них. Автор полагает, что междисциплинарная война религиоведения и теологии, начавшаяся в 1990-е гг. в рамках дискуссии о признании последней учебной и научной дисциплиной на государственном уровне, в настоящее время не окончена. Показывается, что аргументация сторон строится таким образом, что ведет к падению престижа научного знания о религии в целом. Для решения этой проблемы автор анализирует и соотносит направленность познавательного интереса, предметные области, дисциплинарные структуры и традиции обеих дисциплин, а также – через соотнесение направленности познавательного интереса, сообщества авторов и сообщества-аудитории – их функции для общества и церкви. Автор полагает, что перед лицом проблематичности статуса научного гуманитарного знания в обществе и в церкви представителям обеих дисциплин необходимо отказаться от риторики заменимости и совместными усилиями попытаться предъявить понятный и академически корректный отклик на экзистенциальный, социальный и культурный запрос, связанный с религией.

Ключевые слова: религиоведение, теология, гуманитарное знание, познавательный интерес, дисциплинарная структура, дисциплинарная традиция, диалог

Для цитирования: Антонов К.М. Почему религиоведение и теология не являются взаимозаменяемыми дисциплинами? // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 3. С. 110–129. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-110-129

Why are religious studies and theology not interchangeable disciplines?

Konstantin M. Antonov

*Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities,
Moscow, Russia, konstanturg@yandex.ru*

Abstract. The article poses a seemingly strange problem: is it possible to conceive of the interchangeability of religious studies and theology? It is demonstrated, however, that modern discussions within each discipline tend to displace and marginalize the other. The author believes that the interdisciplinary war between religious studies and theology, which began in the 1990s within the framework of the discussion on the recognition of the latter as an educational and scientific discipline at the state level, is not over at present. It is shown that the argumentation of the parties is built in such a way that leads to the fall of prestige of scientific knowledge about religion in general. To address this problem, the author analyzes and correlates the focus of cognitive interest, subject areas, disciplinary structures, and traditions of both disciplines, and – through correlating the focus of cognitive interest, the community of authors, and the community-audience – their functions for society and the church. The author believes that in the face of the problematic status of scientific humanities knowledge in society and in the church, representatives of both disciplines need to abandon the rhetoric of substitutability and jointly try to present an understandable and academically correct response to the existential, social, and cultural demands associated with religion.

Keywords: religious studies, theology, humanities, cognitive interest, disciplinary structure, disciplinary tradition, dialog

For citation: Antonov, K.M. (2024) “Why are religious studies and theology not interchangeable disciplines?”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 110–129, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-110-129

*Постановка проблемы:
а что, разве кто-то думает иначе?
Как прокормить такую ораву?*

Вопрос, вынесенный в заглавие этого текста, может показаться странным: неужели действительно кто-то думает, что религиоведение и теология – одно и то же? Или что одна из этих дисциплин в состоянии полностью «покрыть» исследовательское поле другой? Разумеется, прямо никто так вопрос не ставит, однако с обеих сторон существуют позиции, опасно приближающиеся именно к такой точке зрения. При этом необходимо иметь в виду, что в дискуссиях такого рода речь идет далеко не только о разграничении

образовательной и научной сфер, но и о влиянии в общественном и церковном пространстве.

Религиоведы порой стремятся представить теологию как исключительно конфессиональное, догматизированное знание, призванное только обосновывать и защищать раз навсегда данное вероучение Церкви, имеющее значение только в границах конфессии или религии. Никакое «привлечение разнообразных научных исследований и философских теорий, разумеется, не сделают богословие наукой или философией», поскольку богословие (я вынужденным образом «обращаю» предложенное З.А. Тажуризиной отличие религиозной философии от теологии, с которым автор, по всей видимости, солидаризируется – говорить от своего лица она почему-то стесняется): противоположно свободомыслию, обращено скорее к вере, чем к разуму, не «апеллирует к философской традиции» и потому застыло в догматизме, не «опирается на авторитет философов», не «использует философский категориальный аппарат», не «ссылается на научные данные», «претендует на обладание абсолютной истиной» [Ершова 2020, с. 107, 96]. Какая уж тут научность! Все научное отношение к религии при этом остается за религиоведением (включая и изучение нормативного измерения религиозной жизни).

Более утонченным, но близким по смыслу является разграничение, устанавливаемое В.В. Золотухиным. Реагируя на обвинения в дескриптивизме, адресуемые религиоведению со стороны теологов, автор указывает на существенные проблемы, возникающие при построении современного теологического знания (отмечавшиеся еще П.К. Тиле апологетичность, привязанность к локальной традиции (т. е. конфессиональность) и др.), которые снимаются только в рамках историко-церковных и историко-богословских исследований. В качестве выхода Золотухин предлагает интересный междисциплинарный проект, в котором развитие богословских идей тесно связывается с соответствующими эмпирическими исследованиями из области психологии и социологии религии. Проблема, однако, в том, что собственно научное «приращение знания» осуществляется в приводимых примерах за счет религиоведческой стороны, на долю же теологии де-факто остается лишь статус «рефлексии верующего интеллектуала» [Золотухин 2022, с. 9–28].

Теологи в свою очередь склонны считать религиоведение исключительно «внешним», светским, «нейтральным» взглядом на религию. При условии «уважительного отношения» к религиозным традициям такой взгляд, возможно, имеет право на существование в «мирской» науке, в «светском» академическом пространстве, но с теми религиоведами, для которых «все равно – христианство, буддизм, сектантство, сатанизм» – теологам «не по

пути» [Алфеев, Кырлежев 2021, с. 133]. Способность такого рода религиоведов выступать в качестве экспертов по религиозной проблематике оказывается сомнительна. А вопрос о том, нужно ли такого рода эмпирическое изучение религий в Церкви – вообще не ставится. Такие претензии теологии на особое, «внутреннее» отношение к религии имеют целью, как кажется, заменить этот «всего лишь внешний», «отвлеченный» религиоведческий взгляд.

Так, один из видных представителей современного теологического сообщества вполне разумно признает: «Задача в том, чтобы содержательно продуманные блоки философии, культурологии, религиоведения и теологии в нашем образовании друг с другом *складывались*, давали максимальную сумму и с точки зрения приобретения учащимися знаний, и с точки зрения обретения и укрепления их ценностного мировоззрения...» [Шмонин 2023, с. 498]. Однако, определяя предмет теологических исследований, он пишет в той же самой статье: «Содержательно это ценностно-мировоззренческое ядро христианства, других традиционных религий, изложенное в их священных текстах, в главных текстах культуры, а также в теологических и религиозно-философских доктринах. Их нужно изучать: свою – углубленно, с позиций инсайдера, с учетом собственного опыта; другие – нейтрально-благожелательно, факультативно, с тем чтобы, фиксируя различное, найти общее» [Шмонин 2023, с. 497]. Возникает вопрос: в чем тут отличие от сферы интересов религиоведа, в особенности если этот религиовед принадлежит к какой-либо христианской конфессии и изучает ее тем самым «углубленно, с позиций инсайдера»?

Аналогично в том же издании другой автор, намечая программу апологетически-просветительской теологии, соответствующую «духовным прозрениям Достоевского», указывает: «Современный православный теолог обязан обладать знаниями не только о христианских конфессиях, но и об основных российских традиционных религиях, и о квазирелигиозных тенденциях «постсекулярного» общества. При выполнении этого условия он будет вполне в состоянии излагать основы истории и вероисповедания наиболее представленных в нашей стране религий и школьникам, и студентам, т. е. религиозно просвещать их» [Лагунов 2021, с. 512–513]. Иными словами – он будет вполне в состоянии *заменить религиоведа*.

В отношении отечественной религиоведческой традиции в дополнение до сих пор по старой памяти высказываются обвинения в излишне прямолинейном следовании установкам советского «научного атеизма». Неслучайно цитированный автор, помня прошлое, указывает: «Личная приверженность определенному вероисповеданию не будет ему мешать, ведь свойственная когда-то многим религиоведам убежденность в том, что только атеисти-

ческая позиция мыслителя позволяет объективно и отстраненно исследовать конкретные религии, сегодня серьезно поколеблена: какая может быть объективность, если само атеистическое мировоззрение, по сути квазирелигиозное, дробится на “конфессии”» [Лагунов, 2021, с. 513]. Иными словами – необъективность не помеха, ведь всё равно все необъективны и наша необъективность ничуть не хуже других. К этому ходу мысли мы еще вернемся.

Так или иначе, во всех этих случаях мы видим, как одна из дисциплин претендует на то, чтобы фактически заменить другую, вытеснить ее, захватить полностью или частично ее предметное поле.

Как представляется, эти взаимные уколы, по крайней мере частично, имеют экономическую мотивацию: ученые исходят из предположения, что две дисциплины, изучающие один и тот же объект, государство (а также религиозные организации) вряд ли будет готово финансировать, как следствие, необходимо доказывать не только собственное право на существование и необходимость, но и не-необходимость соперника, а значит – претендовать на его предметное поле, доказывать, что оно может быть покрыто нашей, правильной дисциплиной. Можно предположить, что чиновников, отвечающих за подготовку соответствующих кадров, за распределение бюджетных мест, а также за трудоустройство выпускников, привлечение их к тем или иным видам работы (научным исследованиям, экспертизе и проч.) эта сторона дела действительно беспокоит, они чувствительны к такого рода аргументации, в особенности если она задевает не только прагматические, но и идеалистические струнки в их душе.

Имеет смысл, однако, задаться вопросом: приносит ли это беспокойство чиновников академическому изучению религии в самом широком смысле пользу или вред? Не наносит ли взаимная критика ущерб всем преппирающимся сторонам? Не превышает ли этот ущерб предполагаемой выгоды?

Междисциплинарная война и падение престижа академического знания о религии

Описанное выше положение дел может быть охарактеризовано как «междисциплинарная война». Эта война религиоведов и теологов в России началась в 90-е г. XX в. (а в мировой науке – гораздо раньше). На данный момент она, похоже, не окончена, ее причины и следствия не продуманы, мир не заключен.

Недекларируемая цель этой войны с каждой стороны – максимально возможное вытеснение противника из образовательного,

научного, экспертного поля и публичной дискуссии или, по крайней мере, его маргинализация. Следует заметить, что перевес в этой войне пока на стороне теологии, которой удалось предложить более доходчивую мотивацию, включающую такие существенные моменты, как воспитание патриотизма, обоснование и продвижение традиционных ценностей, противодействие экстремизму. В дальнейшем я буду называть эту мотивацию «идеалистической» или «ценностной» – в том смысле, в каком Вебер говорил о «ценностно-рациональном» действии.

Более сложные конструкции религиоведов, делающих упор на такие понятия, как «свобода совести», «объективность» научного знания, необходимость обращения к результатам научных исследований и учета позиции ученых при принятии серьезных решений, касающихся сферы религии, их склонность критически оценивать государственные и церковные инициативы в области воспитательной и культурной политики, процессы, протекающие в самой религиозной сфере, – находят гораздо меньше отклика, в том числе и по той причине, что слишком отдают «западными ценностями». Ни идея «самоценности» научного гуманитарного знания, ни идея его практической применимости, поскольку последняя предполагает сложные, не всегда интуитивно понятные схемы действий, не находят отклика во многом потому, что самими учеными воспринимается как нечто само собой разумеющееся и не требующее обоснования. Такой «рационализм» отталкивает большинство управленцев, привыкших в сложнопроектируемых проблемных ситуациях принимать решения не на основании рационального расчета вероятностей, а на основании «здравого смысла» и интуитивного обобщения своей собственной и непосредственно доступной практики. К этому стоит добавить, что, претендуя на демифологизацию сакрального и предлагая некоторый взгляд «сверху», «свысока» на реалии религиозных аспектов жизненного мира, он отталкивает и обывателей.

Кроме того, есть основания предполагать, что риторика «больших» конфессий внушает чиновникам мысль о том, что их ученые представители – теологи – будут более сговорчивы и открыты компромиссам в тех случаях, когда «государственный интерес» будет вступать в видимое противоречие с «буквой закона», чем внеконфессиональные и претендующие на непонятную «объективность» (которой к тому же, по общему убеждению, и не существует) религиоведы. Проблема теологической аргументации здесь в том, что смена стиля управления на государственном уровне повлечет за собой превращение ее «плюсов» в «минусы», мнимые достоинства станут недостатками. При этом я говорю даже не о какой-то кардинальной смене курса, достаточным условием существенного

изменения отношения является простое усиление рационально-технократической составляющей, которое может совсем даже не влечь за собой каких-то идеологических трансформаций.

При этом для большинства подлинных ученых среди теологов гораздо более значимой представляется именно рациональная аргументация. Основным мотивом борьбы за государственное признание этой научности всегда служило для них стремление к повышению уровня церковной (если говорить о православной теологии) науки, к приведению его к общим стандартам современной гуманитаристики. «Идеалистическая» же мотивация, напротив, вызывает у них серьезные опасения, поскольку скорее дискредитирует их в глазах коллег по гуманитарному «цеху», особенно в тех случаях, когда она проявляется в содержательной конкретике тех или иных работ.

Общая проблема заключается в том, что вся эта аргументация не повышает, а понижает и без того невысокий престиж научного знания о религии в целом. В настоящее время никто не ожидает от него результатов непредвзятого анализа (такой анализ признается попросту невозможным). В обществе и государстве от него ждут скорее обоснования текущей повестки. Религиозные организации ждут от него подтверждения своего эксклюзивного статуса. Верующие в значительной части считают его просто излишним. Неверующие ожидают скорее простого разоблачения «религиозных предрассудков», чем сложной картины религиозной жизни. В таких условиях опирающаяся на необсуждаемую, но при этом совсем неочевидную ценность академического гуманитарного знания «рациональная» аргументация, предъявляемая религиоведами, потенциального потребителя – как чиновника, так и обывателя – как уже говорилось, скорее отталкивает. «Ценностная» же аргументация теологов при этом выигрывает, но выигрывает за счет меньшей рациональности, иными словами, *за счет их согласия на более низкий статус и меньшую степень автономии научного знания*. Если религиоведам для реализации своих аргументов не хватает зацепок в жизненном мире, то проблема теологов в том, как от него оторваться для более отстраненного и аналитичного взгляда. Тем самым минусы обеих стратегий суммируются, а их плюсы уходят на второй план. Можно ли перевернуть это положение дел: суммировать плюсы и купировать минусы?

Выход из ситуации видится мне в: 1) отказе от противостояния, 2) налаживании эффективного междисциплинарного взаимодействия в рамках научных исследований, 3) совместной работе с обществом и управленцами. При этом было бы ошибочно, мне кажется, развивать ту линию аргументации, которую я назвал «идеалистической» или «ценностной» (в последнее время среди

религиоведов можно наблюдать тенденцию к тому, чтобы перенять эту линию теологической аргументации), поскольку за ее успешность придется платить последними остатками автономии науки. Скорее имеет смысл стремиться к тому, чтобы ввести академическое знание о религии – религиоведческое, теологическое, философское – в диалог на уровне жизненного мира; к тому, чтобы предъявлять «потребителю» наш предмет как то, что является для него, независимо от его веры или неверия, экзистенциально значимым, социально проблемным и культурно ценным. Предполагая, что определенное и многообразное обсуждение религиозной темы происходит уже в повседневности, одновременно отталкиваясь от этой дискуссии и стимулируя ее, философ будет говорить о жизненном значении религиозного отношения как такового, религиовед – предъявлять участникам академически выверенные образы их актуальных и потенциальных партнеров, теолог – столь же академически ответственно репрезентировать нормы и ценности представляемой им традиции, и все они вместе – говорить с управленцем и обывателем о смысле «академичности».

Для того чтобы сделать это хоть сколько-нибудь успешно – необходимо четко разграничить (и при этом соотносить) поля исследования, системы подготовки, дисциплинарные традиции и наборы функций столкнувшихся дисциплин. Именно этим мы и займемся в дальнейшем.

Первичное категориальное различие

Приведу таблицу, которая, с моей точки зрения, максимально точно описывает соотношение дисциплин в рамках достаточно простой и понятной категориальной сетки¹.

	Общее	Единичное
Должное	Философия религии	Теология
Сущее	Религиоведение	Буддология, исламоведение, иудаика и др.

Проводимое здесь различие может быть названо «интенциональным» – поскольку определяется через направленность познавательного интереса. Если философия религии нацелена на описание *идеи религии* вообще, которая в дальнейшем становится

¹ Подробнее см.: [Антонов 2020а, с. 16–24].

своего рода мерилom для интерпретации и оценивания конкретных религиозных традиций и форм религиозной жизни (должное/общее), то теология нацелена на познание *нормативного* элемента в *одной* конкретной религиозной традиции (должное/единичное), а религиоведение – на познание *всего реального многообразия* религиозных традиций и явлений (сущее/общее). Эта конфигурация дополняется набором дисциплин, в рамках которых отдельные религиозные традиции рассматриваются как основания соответствующих культурных миров (что соответствует категориальной паре сущее/единичное). Такое разграничение важно, но недостаточно и кажется чрезмерно абстрактным. Однако оно может быть конкретизировано через разграничение систем подготовки, областей исследования, внутренней специализации, областей профессиональной деятельности, дисциплинарных традиций. В конечном итоге это приведет нас к разграничению функций и социально значимых задач дисциплин. Посмотрим, как это может выглядеть.

Конкретное различие систем подготовки и дисциплинарных традиций²

Вспомним приведенные в первом разделе статьи уверения религиоведов, что они также изучают нормативные аспекты традиций, и утверждения теологов, что знание многообразия религиозных традиций относится к сфере их дисциплинарной ответственности. Отвечая им, я постараюсь показать, почему нельзя подготовить хорошего теолога в рамках религиоведческого и хорошего религиоведа – в рамках теологического образования, чтобы затем задуматься над вопросами о том, почему так сложилось и что из этого вытекает.

Давайте положим перед глазами два типичных учебных плана: план подготовки бакалавра-религиоведа Центра изучения религий РРГУ и план подготовки теолога-систематика (тоже бакалавра, программа называется «Вероучение Церкви») Богословского факультета ПСТГУ. Оба плана относятся к 2021 году поступления, однако это не имеет принципиального значения – на их примере мы постараемся увидеть некоторые общие вещи.

² В дальнейшем изложении я выношу за скобки проблематику, связанную с философией религии и ее местом в описываемой проблематике – в силу ряда особенностей отечественного академического ландшафта она в этой дискуссии практически не представлена в качестве самостоятельного игрока.

Итак, прежде всего очевидно, что религиовед должен что-то знать про теологию, а теолог – про религиозное многообразие. Посмотрим, какой объем этих познаний предлагают наши учебные планы.

Религиоведческий план отводит на изучение истории и теологии христианства в целом и православия в частности: годовой курс «История христианства» (2 пары в неделю), семестровый курс «История религии в России», значительная часть которого посвящена православию и другим христианским конфессиям, по 1-му семестру отводится на ТаНаХ и Новый Завет (2 пары в неделю), есть также курс по выбору – «Иоаннов корпус». К этому следует добавить интересный курс «Православие в публичной сфере». Особенностью большей части этих курсов является их чисто исторический характер, который предполагает, что нормативная составляющая вероучения и практики здесь как бы растворяется в потоке истории, не вычленяется и не рефлексивируется специально в качестве таковой (что для религиоведческого взгляда, строго говоря, не является недостатком).

Теологический план отводит на изучение иных религиозных традиций курс «История религий» – 1-й семестр, курс «Новые религиозные движения» – 2 семестра, но это факультатив. Добавим сюда еще «Историю западного христианства» – 2 семестра. К очевидной недостаточности выделяемого времени следует добавить и то, что в большинстве случаев в изложение подобных курсов закладывается определенная теологически обоснованная телеология, которую далеко не всегда можно обосновать исходя из логики самого материала.

Посмотрим теперь, в какой контекст помещаются эти курсы. Вынося за скобки языки и общегуманитарные дисциплины, мы получаем следующее.

Ориентация религиоведения на изучение реального многообразия религиозной жизни выражается в том, что студентов знакомят с традициями социологического и психологического исследования религий, они получают также общее представление о конкретных техниках такого исследования (курс «Полевые исследования в религиоведении»), которыми они могут дополнительно овладевать в процессе написания ВКР. Кроме этого, студенты, предполагается, овладевают информацией об истории и текущем состоянии всех мировых религий, о новых религиозных движениях, отношении религии с другими культурными областями (прежде всего, наукой и искусством). Особняком стоит здесь курс философии религии. Здесь я сошлюсь на устное свидетельство преподавателя этого курса, с точки зрения которого его интенции вступают в противоречие с чисто эмпирическим познавательным интересом большинства студентов.

Ориентация теологии на конкретность и нормативность также реализуется в учебном плане. Теолог гораздо более детально представляет себе историю древней Церкви, как событийную, так и интеллектуальную (патрология). Нормативность заложена уже в название последней – науки о св. отцах, как наиболее значимых, образцовых, выразителях церковного предания. Но и «история Церкви» своим названием отсылает к нормативности, поскольку мыслится как история ключевых событий, конституирующих Церковь как Церковь, привилегированное сообщество спасения (особенно в ее отличии от «истории западных исповеданий»). Сказанное верно и по отношению к истории Русской Церкви (вплоть до XX в.), поместных православных церквей, изучению вероучения в систематическом аспекте (догматике), практической церковной жизни (нравственному богословию и литургике). Студент-теолог изучает Ветхий Завет в течение года, а Новый – в течение двух лет (2 пары в неделю). Хуже, как мы видели, обстоят дела с изучением богословия иных христианских конфессий (Сравнительное богословие), еще хуже – других религий и НРД. При этом он вообще лишен каких-либо знаний социологического и психологического порядка (последнее дается очень специфично в виде «пастырской психологии» для тех, кто готовится к принятию сана). Зато он хорошо знает древние языки и может работать с соответствующими текстами и идеями.

Общее впечатление, которое можно вынести из сопоставления этих планов, – исходное *интенциональное* различие двух дисциплин, которое я выше назвал «абстрактным», выливается в них в глубокое *структурное* различие. Религиовед, наряду с довольно обширной по охвату информацией (прежде всего по истории и современному состоянию религиозной жизни), изучает главным образом *подходы к ее осмыслению* (социология, психология, антропология, феноменология, философия религии – правда, как уже говорилось, в большей степени в их истории). Теолог в большей степени нацелен на усвоение сильно дифференцированной по отдельным дисциплинам, но меньшей по охвату конкретики (изучение Писания, догматики, patroлогии, нравственного богословия, литургике, истории Церкви, западных исповеданий и проч.), при том что специальные подходы и взгляды на эту конкретику систематически им *не изучаются* (хотя, конечно, частично они встроены в эти специализированные информативные дисциплины).

Что из этого вытекает для их исследований?

Религиовед, если он не гений, даже если он специализируется на каком-то из православных сюжетов, вряд ли когда-либо достигнет той степени дифференцированности и конкретности знаний о православии, которыми (при прочих равных) обладает теолог.

Но и теолог (мы опять же не берем в расчет исключения), даже если он занимается какими-то внешними или компаративными сюжетами, или сферой НРД, вряд ли в понимании контекста своего исследования, видении многообразия подходов к предмету сравнится с религиоведом. Будучи экспертом в области своей религиозной традиции, он теряет почву под ногами, как только выходит за ее пределы. Напротив, религиовед, хорошо представляющий себе проблематику религиозного многообразия, почти наверняка будет уступать теологу в знании деталей соответствующей конфессиональной мысли и жизни. Для такого погружения ему требуется дополнительное усилие.

Возможен ли и принесет ли пользу какой-либо средний вариант? Подготовка теологов, обладающих хорошим знанием многообразия религий, и религиоведов, специально погруженных в православный контекст, конечно, возможна. К сожалению, она, скорее всего, останется единичным маргинальным примером, поскольку усиление одних элементов – например, теологических в рамках религиоведения или наоборот – может происходить только за счет ослабления других и, более того, учитывая описанные структурные различия, за счет разрушения логики учебного плана.

Отчасти эти различия и их относительная нестыкуемость объясняются тем, что теология более однородна в своей гуманитарности, в то время как религиоведение исходно предполагает большую плюральность подходов, опору не только на гуманитарные, но также и на социальные и даже естественные дисциплины. Религиоведческое образование членится в большей степени по подходам, теологическое – по содержательным топосам. Это различие в значительной степени отражает различие субдисциплинарной систематики, а оно, в свою очередь, различие областей исследования и, что очень важно, *дисциплинарных традиций*. Посмотрим, хотя бы в самом общем виде, как происходило их становление.

Начиная с XVIII в., когда впервые возникает представление о теологической систематике в современном смысле, богословское знание развивается преимущественно через дифференциацию областей исследования, приложение развивающегося историко-критического аппарата ко все новым областям вероучения и истории Церкви, причем эти области дифференцируются через их все большую детализацию. При этом общий историко-филологический (с некоторым добавлением историко-философского) подход остается доминирующим. И это не случайно – поскольку церкви, как сообщества спасения, отстаивая свою уникальность и нормативность, апеллируют к откровению, данному, прежде всего, в форме текстов, причем текстов, имеющих, с одной стороны, нарративную, а с другой – теоретическую природу. С помощью этих

текстов осуществляется важнейшая функция самовоспроизводства сообщества, коммуникации церкви учащей и церкви учащейся, пастырей и пасомых, или, говоря более религиозно-ведическим языком – религиозных профессионалов и «простых» верующих. В основе этой коммуникации лежат тексты, для понимания которых создаются другие тексты, которые, в свою очередь, подлежат истолкованию, которое принимает форму текстов, и т. д.³ Сама теология также воспринимает себя прежде всего как теоретическая либо как историческая дисциплина. Элементы психологии или социальных наук, инкорпорируемые в ее корпус, до сих пор остаются периферийными⁴.

Наоборот, религиоведение, исходно также привязанное к историко-филологическому подходу (Ф.М. Мюллер, П.К. Тиле, П.Д. Шатепи де ля Соссей), развивается в значительной степени через вовлечение в свою орбиту подходов к религиозной теме, развивавшихся в рамках других дисциплин: антропологии, социологии, психологии (и той же теологии, если иметь в виду, например, феноменологию религии). Соответственно, оно воспринимает их традиции, критерии научности, проблематику и проч. Это во многом определяется дискуссиями, развернувшимися в Новое время вокруг «религии», ее места в культуре и ее значения для человеческой жизни. Столкновение мощных интеллектуальных традиций критики и апологии религии (первоначально в рамках философии) привело к появлению множества точек зрения на ее природу и, соответственно, множества стратегий ее изучения. И поскольку для стандартной гуманитаристики в целом (как это видно на примере искусствоведения, литературоведения, правоведения и т. п.) характерно скорее апологетическое и антиредукционистское отношение к своему предмету, то критические интенции реализовывались скорее посредством эволюционизма и социологического редукционизма, апологетическим ответом которым стали, в свою очередь, психологические и феноменологические подходы в духе Джеймса и Отто, которым в дальнейшем оппонировали опыты естественно-научного (с опорой опять-таки на эволюционизм) объяснения происхождения и развития религиозных верований. Религиоведение в этом смысле всегда балансирует между аполо-

³ Я, разумеется, не отрицаю наличия в Церкви внетекстовых реалий и практик, однако любая их фиксация и любая коммуникация с ними по необходимости возвращает нас вновь в мир текстов.

⁴ См.: [Золотухин 2022; Забаев 2012, с. 33–46]. Ср. давний призыв выдающегося русского мыслителя: *Булгаков С.Н.* О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы // *Богословский вестник*. 1906. № 2. С. 345–356.

гетической, теолого-филологической, «романтически-барочной» и критической, философско-социологической, восходящей к Просвещению и эпохе религиозных войн, традициями.

Это многообразие апологетических и критических стратегий, проецируясь в конкретную исследовательскую работу, естественным образом требует развития многообразных подходов: не только историко-филологических, но и психологических, социологических и антрополого-этнографических. С их помощью общество, уже отделившее себя от «религии», но продолжающее воспринимать ее в качестве значимой стороны своей жизни, тестирует ее различными способами на предмет выявления ее потенциала в качестве источника и общественного блага, солидарности, и дисбаланса, конфликтности.

Таким образом, отталкиваясь от упомянутого выше интенционального разграничения, мы, пройдя через описание дисциплинарной структуры и традиции, упираемся в *функционал* этих типов знания. Остановимся на нем подробнее.

Функции религиоведческого и теологического знания

Любое знание имеет в конечном итоге своего потребителя. Таким потребителем выступает, как правило, не единственный человек, а некоторое сообщество или институт, которые решают с помощью этого знания те или иные свои проблемы. В дальнейшем я буду называть такое сообщество сообществом-аудиторией. Даже философское описание экзистенциальных или метафизических проблем служит формированию и обоснованию образа жизни людей, принадлежащих к определенным сообществам (что, разумеется, не отменяет их общезначимости). С этой точки зрения коммуникативное описание процесса гуманитарного научного познания (С.Н. Трубецкой, М. Бахтин, К.-О. Апель) должно включать в себя не только диалог между сообществами познающих и познаваемых, но и между сообществом ученых и сообществом их читателей и слушателей (аудиторией). Последние, безусловно, не являются чисто пассивной средой – напротив, они, оставаясь в рамках повседневности, политической, художественной, религиозной жизни, формируют и первичным образом формулируют запрос, откликаясь которому ученые формируют направленность своего познавательного интереса. Во избежание недоразумений сразу оговорю, что 1) все три сообщества могут частично (и даже в довольно большой степени) пересекаться между собой на уровне индивидов и 2) познавательный интерес ученых не вытекает из запроса со стороны

сообщества-аудитории, но (в случае нормальной, неискаженной коммуникации) именно откликается этому запросу, подобно тому как в реальном разговоре реплика одного из участников откликается реплике другого, не в логике причинно-следственных связей, а в логике герменевтического взаимопонимания, ориентированного на «общность смысла»⁵.

Таким образом, функциональное описание того или иного знания включает в себя описание отношения сообщества ученых, с одной стороны, к своей предметной области, а с другой – к сообществу-аудитории. Исходя из этого, я предложил бы различать основную и дополнительные функции каждой из дисциплин.

Основная функция теологии связана, разумеется, с Церковью, которая выступает здесь и основной предметной областью, и основным сообществом-аудиторией⁶. Если попытаться свести эту функцию теологии к некоторой минималистичной формуле, то можно ее сформулировать так: *теология дает то, что Церковь хочет знать о себе как сообществе спасения*. Она поддерживает идентичность Церкви, обосновывает возвышенный характер ее учения, систематизирует его, соотносит его с наличным состоянием культуры и в то же время осуществляет критику тех элементов вероучения, которые не проходят проверку временем, выявляя не подлежащее внешней критике ядро, и т. д. Известные слова Гарнака удачно определяют два основных мотива богословской мысли, вне зависимости от конкретной конфессиональной специфики: «выражение содержания религии в положениях веры» и «согласование этих положений с познаниями о мире и истории, доказательство их истинности», причем так, что это выражение должно «устоять при всевозможном познании», не должно зависеть или страдать от «колебаний в познании мира и истории»⁷. Собственно, из этой основной функциональности вырастает вся богословская систематика, совокупность богословских топосов, разделов и отдельных научно-богословских дисциплин. Каждый элемент церковного предания взвешивается на этих весах (они различным образом устроены в каждой конфессии), проходя своего рода тест на свою нормативность, снова и снова обретая утрачиваемую в многочисленных коммуникациях ясность.

⁵ См.: Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 73.

⁶ В рамках нехристианских религий место Церкви занимают соответствующие религиозные сообщества, также в том или ином смысле создающие свою привилегированность.

⁷ Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. Т. 2. М., 2000. С. 87–88.

В свою очередь, *основная функция религиоведения* связана с жизнью современного общества, в котором религии принадлежит неопределенное, но существенное место и по умолчанию предполагается наличие религиозного и вообще мировоззренческого многообразия. В виде формулы это может быть выражено следующим образом: *то, что общество хочет знать о религии как факторе беспокойства*. При этом религия вызывает беспокойство общества не только как источник опасности и потенциального раздора (с чем европейская культура столкнулась в особенности в XVI–XVII вв.), но и как источник потенциального общественного блага и согласия. Не является ли это благо иллюзорным вообще или в частном случае конкретной религии, конкретного сообщества, конкретного человека? Является ли это согласие прочным? Не является ли оно слишком прочным, угрожающим многообразию и свободе? Здесь тоже возникает своего рода «взвешивание», каждый факт религиозной жизни также проходит своего рода тест, позволяющий сделать яснее его значение в общественной жизни и роль в культуре.

В обоих случаях эти вопросы, конечно, выходят за рамки той научности, критериям которой должны удовлетворять защищаемые диссертации. Они, однако, указывают на общие общественные, культурные и экзистенциальные проблемы, ради решения которых эти диссертации в конечном итоге пишутся.

Это тем не менее не значит, что теология должна ограничиться в качестве своего адресата только Церковью (а общество может ее игнорировать и не должно поддерживать), а религиоведение – только обществом (а в Церкви ему не место). Конкретная церковь существует в конкретном обществе (выходя, как правило, за его пределы и часто очень далеко – и во времени и в пространстве), а конкретное общество лежит в «поле притяжения» конкретной церкви (и в наше время, как правило, не одной). Как следствие – они неизбежно перехлестывают за границы, установленные этими основными функциями, и получают дополнительные, которые по своему не менее важны.

Опишу их в заключение по возможности кратко.

Религиоведение нужно Церкви (и другим религиозным сообществам), поскольку 1) реальная религиозная жизнь членов Церкви отличается от нормативной, 2) Церковь существует в контексте многообразия религиозной жизни, и это многообразие сознается и как опасность, и как свидетельство о благе, связанном с религией как таковой, 3) Церковь сознает себя существующей в контексте истории религии как некоторого целого, и это ставит вопрос о самосознании образованных церковных людей: потенциально они сознают себя как тех, кто находится в этом потоке религиозной жизни человечества. Все это, взятое вместе, вызывает у священно-

начала и членов Церкви обоснованное *беспокойство*. Интересной психологической особенностью является то, что это беспокойство зачастую переходит с предмета религиозно-научных исследований на их носителей – религиоведов. И тем не менее это не отменяет того, что религиоведение в Церкви выполняет исследовательскую, образовательную, экспертно-консультационную и миссионерско-апологетическую функции⁸.

Но и *теология нужна обществу*, поскольку Церковь является важнейшим религиозным институтом, в силу чего теология может сказать нечто не только о Церкви, но и об обществе, в которое она включена. И кроме того, поскольку современное общество, представляя собой сложно устроенный диалог многообразных позиций, готово слушать позиции религиозных людей, поскольку они оказываются способны эти позиции предъявлять и рационально обосновывать. Именно в силу этого общество заинтересовано в том, чтобы слышать теологию (точнее, *теологии*), а теология призвана, с одной стороны, снимать описанное выше беспокойство по поводу религии, а с другой – возможно, усиливать его, делать более выпуклым и наглядным, создавая условия для его рациональной и продуктивной проработки.

Понятие диалога представляется здесь ключевым. С одной стороны, мы можем говорить о диалоге Церкви (и шире – вообще религиозных сообществ) и общества. Точнее говоря, это множество разнообразных диалогов на микро-, мезо- и макроуровнях. Так вот, это в значительной степени диалог теологов, религиоведов, чиновников и священноначалия, но также и религиозных и нерелигиозных граждан, которые опираются в своем диалоге на те сведения, которые предоставляют им теологи и религиоведы. С другой стороны, внутри общества идет постоянный межрелигиозный диалог (точнее, как и в предыдущем случае, множество диалогов разного уровня), и это во многом диалог теологов и священноначалий, но также и диалог граждан, принадлежащих к разным религиозным традициям, опирающихся на те знания, которые предоставляют им теологи – но не только теологи! Принципиально важно, что в этом диалоге участвуют религиоведы, выполняющие важнейшую посредническую функцию – поскольку они предоставляют участникам такого диалога объективированные и академически достоверные образы их самих и их партнеров по дискуссии, в особенности тех из них, кто по тем или иным причинам не имеет ресурсов для создания собственных репрезентативных теологических форм мысли и институций. И это то, чего теологи даже «больших», хорошо институционализированных и рационализированных конфессий

⁸ Подробнее см.: [Антонов 2020б, с. 576–602].

не могут делать просто в силу специфики своей подготовки. При этом мне кажется важным, чтобы религиоведы участвовали в межрелигиозном диалоге не только как посредники, не как безразличное «зеркало», но и как одна из сторон. Ведь примерно так в нем участвуют и чиновники, говорящие от лица государства, и общественные деятели, которые привносят сюда свою повестку. В этом диалоге религиоведы говорят от лица гуманитарной науки, репрезентируют ее ценности, как бы ввергают их в этот диалог, защищают их, подвергают их испытанию и опасности. Сказанное касается и теологов тоже, хотя и немного иначе, чем религиоведов. Теологи, с одной стороны, представляют в публичном диалоге мировоззрений свою конфессию, но, с другой – они также представляют разум, гуманитарную науку, в диалоге позиций внутри конфессии⁹. Такое положение дел разводит теологов и религиоведов по разные стороны баррикад: то, что для одних является исключительной ценностью, для других оказывается чем-то стоящим в общем ряду и к тому же проблематизированным. К своим аудиториям (та, что для одних является основной, для других – дополнительной, и наоборот) они обращаются в разных модальностях и с разным посылом. Осознать общность им мешают, по-видимому, и структурные и методологические различия, и сложность той диалогической ситуации, в которую они вовлечены – вместе, но различными способами. И все же от того, удастся ли им обратить на нее внимание, зависит их общее будущее.

Подводя итоги

Описанный расклад, как мне кажется, выявляет несколько важных вещей: 1) он показывает, что каждая из научных областей обладает своей спецификой, дисциплинарной структурой, традицией и функционалом, так что при всех точках пересечения между ними они никогда не смогут одна другую заместить – это неизбежно грозит потерей качества соответствующих знаний; 2) он показывает, что существующая между ними напряженность не случайна, что некоторое выяснение отношений, постоянное размежевание, претензии на статус и территорию другого в значительной степени неизбежны; 3) но он же показывает, что в этих выяснениях отношений им следует наложить на себя определенные ограничения: не просто отказаться от идеи взаимозаменяемости, но при упомянутом взаимном выяснении отношений избегать любых аргументов и риторических фигур, в которых эта идея в явном или скрытом, актуальном или потенциальном виде предполагается.

⁹ О связанных с этой позицией проблемах см.: [Антонов 2015, с. 95–135].

Академическое знание о религии является общей ценностью, на признании которой религиоведы, теологи и философы религии могут сойтись, которую они могут совместно отстаивать и которая сильно теряет в своем статусе от их противостояния. В обществе, где эта ценность и вообще-то не является чем-то обладающим особым значением, где, напротив, чем-то само собой разумеющимся является нигилизм, это представляется неприемлемым. Выход из ситуации видится в том, чтобы не абстрактно, на словах, но в конкретных дискуссиях признать друг друга в качестве партнеров по диалогу и совместными усилиями попытаться, оберегая свою автономию, предъявить управленцу, религиозному деятелю, религиозному и нерелигиозному обывателю и, не в последнюю очередь, студенту понятный ему и осмысленный академический отклик на его связанный с религией экзистенциальный, социальный и культурный запрос.

Литература

- Алфеев, Кырлежев 2021 – *Алфеев Г.В., Кырлежев А.И.* Богословие в Церкви и в светском университете: особенности и проблемы // Вопросы теологии. 2021. Т. 3. № 2. С. 130–145.
- Антонов 2020а – *Антонов К.М.* «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы теологии в русской мысли XIX–XX вв.: В 2 ч. Ч. 1. М.: ПСТГУ, 2020. 608 с.
- Антонов 2020б – *Антонов К.М.* Зачем Церкви религиоведение? // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 4. С. 576–602.
- Антонов 2015 – *Антонов К.М.* Этосы религии и формы рациональности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 95–135.
- Ершова 2020 – *Ершова И.И.* Теология, или «Богословие 2.0» // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 2020. № 1. С. 93–108.
- Забаев 2012 – *Забаев И.В.* Эмпирический подход в практическом богословии (на примере работ Й. Ван дер Вена) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 5(43). С. 33–46.
- Золотухин 2022 – *Золотухин В.В.* Как возможно приращение знания в теологии? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 104. С. 9–28.
- Лагунов 2021 – *Лагунов А.А.* Апологетико-просветительские задачи православной теологии в аспекте духовных прозрений Ф.М. Достоевского (к 200-летию со дня рождения писателя) // Вопросы теологии. 2021. Т. 3. № 4. С. 507–516.
- Шмонин 2023 – *Шмонин Д.В.* Теология в новой парадигме // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. № 3. С. 494–508.

Rerferences

- Alfeev, G.V. and Kyrlezhev, A.I. (2021), "Theology in the Church and at the secular university. Features and problems", *Voprosy teologii*, vol. 3, no. 2, pp. 130–145.
- Antonov, K.M. (2015), "Ethos of religion and forms of rationality", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 33, no. 1, pp. 95–135.
- Antonov, K.M. (2020), "Why does the church need religious studies?" *Voprosy teologii*, vol. 2, no. 4, pp. 576–602.
- Antonov, K.M. (2020), «*Kak vozmozhna religiya?*»: *Filosofiya religii i filosofskie problemy teologii v russkoi mysli XIX–XX vv.* ["How is religion possible?" Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian thought of the 19th – 20th centuries], PSTGU, Moscow, Russia.
- Ershova, I.I. (2020), "Theology or «theology 2.0»?", *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiia*, no 1, pp. 93–108.
- Lagunov, A.A. (2021), "Apologetic and educational tasks of Orthodox theology in regards to F.M. Dostoevsky's spiritual insights (on the occasion of the 200th anniversary of the writer's birth)", *Voprosy teologii*, vol. 3, no. 4, pp. 507–516.
- Shmonin, D. V. (2023), "Theology in a new paradigm", *Voprosy teologii*, vol. 5, no. 3, pp. 494–508.
- Zabaev, I.V. (2012), "An empirical approach to practical theology", *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiia*, vol. 43, no. 5, pp. 33–46.
- Zolotukhin, V.V. (2022), "How is it possible to increase knowledge in theology?", *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie*, iss. 104, pp. 9–28.

Информация об авторе

Константин М. Антонов, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; konstanturg@yandex.ru

Information about the author

Konstantin M. Antonov, Dr. of Sci (Philosophy), professor, Saint Tikhons Orthodox University, Moscow, Russia; 23B, Novokuzneckaya St., Moscow, Russia, 115184; konstanturg@yandex.ru

Опыт сопоставительного анализа
самовосприятия крышен
по материалам публичных высказываний
начала XX в. и современности:
самоидентификация и фактор категоризации

Глеб И. Корнилов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, glenvonkornen@gmail.com*

Аннотация. В статье сопоставляются источники по самоидентификации крышен на начало XX и начало XXI в. Теория Р. Дженкинса о самоидентификации и категоризации как описаниях группы изнутри и извне используется для понимания специфики самовосприятия. При многообразии работ на тему идентичности крышен фактор «внешнего взгляда» на их сообщество менее изучен. Благодаря тематическому анализу текстов деятелей крышенской интеллигенции Д.Г. Григорьева (1906 г.) и Н.В. Мамакова (2018 г.) выясняется, что эти авторы считают крышен отдельным православным народом, подвергающимся институциональному навязыванию «татарскости» – и апеллируют к государству и Русской церкви при защите прав на собственную идентичность. Также они подчеркивают роль интеллигенции в крышенской самоидентификации, отмечают, что крышены как народ в России малоизвестны. Присутствующие различия текстов в большей степени объясняются исторической и жанровой спецификой. Выражения общественной активности крышен на тему своей идентичности представляют собой уникальное для современной России поле исследований, детальное изучение которого способствует углублению теоретического осмысления столкновений самоидентификации и категоризации, роли отвержения ожидаемых социальных ролей в идентичности.

Ключевые слова: крышены, татары, идентичность, самоидентификация, православие

Для цитирования: Корнилов Г.И. Опыт сопоставительного анализа самовосприятия крышен по материалам публичных высказываний начала XX в. и современности: самоидентификация и фактор категоризации // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 3. С. 130–144. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-130-144

A comparative analysis
of Kryashen self-perception
in Kryashen public statements
of the early 20th century and present days:
self-identification and the categorization factor

Gleb I. Kornilov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, glenvonkornen@gmail.com*

Abstract. The article draws a comparison of sources on Kryashen self-identification from the early twentieth and early twenty-first century. I use R. Jenkins' theory on self-identification and categorization as inside and outside descriptions of groups to understand the specificity of Kryashen self-perception. While there is a variety of works on the topic of Kryashen identity, the factor of an "external gaze" at their community is less studied. Drawing upon a thematic analysis of texts by Kryashen activist intellectuals D.G. Grigoryev (1906) and N.V. Mamakov (2018), I make it clear that these authors consider Kryashens to be a separate Orthodox Christian people that faces institutional imposition of "Tatar-ness", so they appeal to the state and the Russian Church in defense of their own identity. They also highlight the role of intelligentsia in consolidation of Kryashen identity and point that Kryashens are not a well-known people in Russia. Existent differences between the texts are generally explained as historical and genre particularities. Expressions of Kryashen social activity on the topic of their identity represent a unique field of research for today's Russia, a detailed study of which facilitates deepening of theoretical comprehension of self-identification vs. categorization clashes, the role of rejection of expected social roles in identity.

Keywords: Kryashens, Tatars, identity, self-identification, Eastern Orthodoxy

For citation: Kornilov, G.I. (2024) "A comparative analysis of Kryashen self-perception in Kryashen public statements of the early 20th century and present days: self-identification and the categorization factor", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 130–144, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-130-144

Цель исследования – на примере публичных выступлений второй половины XIX – начала XX в. и современности рассмотреть реакцию крышен на восприятие их в качестве «татар» для понимания того, существует ли в этом вопросе историческая преемственность и в каких аспектах. В своих более ранних исследованиях мы сталкивались с существованием в крышенской среде

стремления подчеркивать мысль о том, что «кряшены – не татары» [Корнилов 2022, с. 58–60]. Такое выражение самоопределения может обозначаться, согласно Э. Эриксону, как «негативная» идентичность, в рамках которой некоторые социальные роли или аспекты жизнедеятельности отвергаются человеком при описании и восприятии себя [Эриксон 2006, с. 182–183]. Эриксон подчеркивает, что идентичность человека имеет позитивные и негативные аспекты – и переносит эту модель также на групповые самоидентификации [Эриксон 2006, с. 316–317].

Ключевыми для исследования являются понятия «самоидентификация» и «категоризация». Их разделение мы основываем на позиции Р. Дженкинса, согласно которому «(само)идентификация» означает процессы самовосприятия внутри группы [Jenkins 2008, pp. 11–12], а категоризация – определение людей/группы извне их границ [Jenkins 2008, p. 105]. Дженкинс также полагает, что на практике люди не всегда склонны принимать налагаемые на них извне категории – более того, они могут отрицать их [Jenkins 2008, p. 108]. Наше исследование позволит взглянуть на отмечаемый исследователями процесс самоидентификации на материале выступлений кряшен в СМИ – и увидеть специфику его воспроизводства с опорой на источники начала XX и начала XXI в.

Проблема категоризации кряшен и их самоидентификации в современной историографии

С.В. Соколовский пишет, что в советский период кряшены категорировались татарами во многом на основании языкового принципа [Соколовский 2002, с. 218–220]. Тем не менее перед переписью 1989 г. представители общин кряшен обратились в государственные органы СССР с запросом на признание их общности самостоятельной учетной категорией, но эти запросы не были тогда удовлетворены. В начале постсоветского периода стремление кряшен к «самостоятельности» (под этим словом Соколовский, вероятно, подразумевает в первую очередь право на признание их самосознания) встречало противодействие многих политиков и ученых Татарстана, националистических организаций [Соколовский 2002, с. 228–229].

И.В. Севастьянов указывает, что активные представители кряшенского сообщества стремятся сохранить свою самобытность – и это встречает амбивалентное отношение властей Республики Татарстан [Севастьянов 2022, с. 29–30]. Сами кряшены – а именно представители их интеллигенции – последовательно заявили об особом самосознании их общности в начале XX в., ранее испытыв

влияние православной миссии. В раннесоветский период крышены деятельно развивали свои общественные институты и культуру – но с 30-х гг. XX в. столкнулись с государственной политикой слияния их общности с татарами, продолжавшейся, по крайней мере, до 1989 г. [Севастьянов 2022, с. 31–32].

В постсоветский период активисты крышенского движения стали бороться за самоопределение, что в связи с переписью 2002 г. привлекло внимание таких лиц как патриарх Московский и всея Руси и президент РФ. Тем не менее, считает Севастьянов, в крышенской среде нет единства по поводу этнического аспекта самоидентификации – некоторые склонны воспринимать себя как полностью отдельный от татар-мусульман народ, тогда как другие соглашаются с ассоциацией с татарами, но подчеркивают свою специфику. В обоих случаях православие оказывается ключевым фактором самовосприятия [Севастьянов 2022, с. 34–35]. Севастьянов резюмирует свое рассуждение указанием на то, что не все крышены пожелали «согласовать» самоидентификацию с советской национальной политикой [Севастьянов 2022, с. 37].

В.В. Галиндабаева подчеркивает, что эмоционально нагруженная «память» о групповой истории является фактором самоидентификации [Галиндабаева 2019, с. 10], и полагает, что в Татарстане существует несколько групп «элит», заинтересованных в продвижении тех или иных представлений об «исторической памяти» крышен. В качестве таковых выделяются правительство Республики Татарстан, общественная организация крышен РТ (ООК РТ), Татарстанская митрополия РПЦ, общественная организация крышен города Казани, приволжское отделение Российского института стратегических исследований (РИСИ). Наиболее влиятельными Галиндабаева полагает нарративы, связанные с правительством РТ, в соответствии с которыми подчеркиваются происхождение крышен от татар в XVI–XVIII вв., агрессивность бытовавшей церковной политики в регионе, тяготение, по крайней мере, части крышен к татарской культуре, исламу. Сами крышены рассматриваются как часть татарского народа [Галиндабаева 2019, с. 11–12].

В нарративах, связанных с общественными организациями крышен, выделяются другие акценты. По мнению Галиндабаевой, ООК РТ, чье руководство связано с бизнесом и властями РТ, занимает компромиссную позицию между интересами властей РТ и крышенского национального движения. Например, на страницах издания «Туганайлар», контролируемого ООК РТ, вопросы происхождения крышен обсуждаются мало, но деятельность школ миссионера Н.И. Ильминского оценивается положительно [Галиндабаева 2019, с. 12]. Общественная организация крышен Казани занимает более радикальную позицию, требуя признания крышен

отдельным тюркоязычным народом. Происхождение кряшен здесь возводится к кераитам, исповедовавшим христианство. В целом подобное мнение разделяется и в РИСИ [Галиндабаева 2019, с. 13]. РПЦ – внутри которой существует Кряшенская духовная миссия и сохраняется кряшенский языковой стандарт, тоже делает акцент на предшествовании христианства у кряшен подчинению Казани России. В ее нарративе начало истории кряшен связывается со св. Авраамием Болгарским, жившим в XIII в. [Галиндабаева 2019, с. 13–14].

А.В. Овчинников тоже предлагает взглянуть на самоидентификацию кряшен в соотношении с их категоризацией как татар как на столкновение определенных комплексных нарративов («этнонациональных историй»). С его точки зрения, речь идет о нарративах «татарском» и «кряшенском». Первый характеризуется акцентом на политической жизни татар (и связывается автором с политическими элитами РТ), а второй – на представлениях о кряшене как об особом православном тюркоязычном народе (эти идеи Овчинников связывает с социальными группами «как правило... между городом и деревней») [Овчинников 2023, с. 50]. Он пишет, что сторонниками «татарского» нарратива прилагаются масштабные усилия для «доказательства» принадлежности кряшен к татарам в примордиалистском ключе. Но эти усилия, как следует из текста Овчинникова, не связываются с мнением самих кряшен [Овчинников 2023, с. 55–56].

Кряшенская самоидентификация в исторической перспективе

Исследователи полагают, что кряшенская самоидентификация в конце XIX – начале XX в. проходила через этап закрепления представлений о своей особости (подразумевающей отделение себя от татар, ассоциировавшихся с исламом) и освоения нормативной православной культуры (прежде всего – в форме текстов на понятном кряшенам языке), которая становилась стержневым элементом самовосприятия. Е.А. Малов в 1864 г. писал, что кряшены не любят, когда их называют татарами, предпочитая самоназвание «крещоны»¹. Малов также отмечает заинтересованность кряшен в учебе у миссионеров². Положение не принуждаемого к своему конфессиональному статусу христианина во второй половине XIX в., по-видимому, оказывалось ключевым для само-

¹ Малов Е.А. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1892. С. 219.

² Там же. С. 222–223.

сознания кыпчакоязычного обитателя Волго-Уральского региона как крышена: так, Малов подчеркивает, что некий человек из крышенской среды, «отпавший» в ислам, говорил, что он татарин, а не христианин³.

Наблюдения Малова согласуются с положениями современной исследовательской литературы. Р. Джераси пишет, что Н.И. Ильминский – главный идеолог православного просвещения крышен – и его сторонники активно способствовали отделенности крышенской самоидентификации от татарской мусульманской [Джераси 2013, с. 99–100], в то же время не спеша навязывать тем самоидентификацию русскую [Джераси 2013, с. 101–102]. Джераси допускает, что на практике такое навязывание могло вовсе не планироваться [Джераси 2013, с. 199]. Также Джераси пишет, что школы для «инородцев» добивались значительного успеха [Джераси 2013, с. 167–168].

Исследования самоидентификации крышен в послереволюционный период показывают, что в ее конструировании усилились секулярные тенденции и стремление к оформлению «крышенской нации». Возникали и далее развивались крышенские культурные и просветительские институты. На переписи 1926 г. более 120 тыс. чел. определили себя как «крышен» [Исхаков 2022, с. 139–140]. Л.А. Мухаммадеева, однако, отмечает, что с 1922 г. стали заметны попытки приблизить крышен к татарам [Мухаммадеева 2017, с. 446–449]. Сторонники «слияния» понимали сложность своего замысла и подчеркивали, что крышены испытали влияние «двух культур» и были затронуты «христианством» и «русофильством». В итоге государство «соединило» крышен с татарами в ходе переписи 1939 г. [Мухаммадеева 2017, с. 454–455]. Дальнейшее развитие крышенской самоидентификации при советской власти изучено в меньшей степени. Севастьянов указывает, что некоторые крышены сближались с татарами, а некоторые с русскими. Многие начали воспринимать татарскую культуру как близкую, на что влияло снижение роли религии в обществе [Севастьянов 2018, с. 87–88]. Тем не менее ориентированность на православие не исчезла полностью – верующие продолжали собираться вне церквей, у них были свои лидеры [Севастьянов 2018, с. 144–145]. Существовали деятели, пытавшиеся добиться признания крышенской общности как народа, осмыслявшие свое положение – но государство до переписи 1989 г. включительно считало крышен «татарами» [Севастьянов 2018, с. 123–124].

В постсоветский период крышенская самоидентификация снова вступила в период укрепления и консолидации, связанной с политическими изменениями (в частности – отходом РФ

³ Там же. С. 208.

от принципов советской политики по вопросам религии и этничности), также с ростом интереса к религиозности и реинституционализацией кряшенских структур в РПЦ. Севастьянов связывает этот этап кряшенской самоидентификации с усилением религиозности, развитием церковных институтов [Севастьянов 2018, с. 145] и с защитной реакцией на такие явления, как татарский национализм и, в особенности, ислаимизм [Севастьянов 2018, с. 89–90].

Сопоставление исследовательских представлений о периодах конца XIX – начала XX в. и современности показывает сходство фиксируемого выражения самоидентификации кряшен: стремление развивать православную церковную жизнь, культуру, подчеркивание отделенности от татар, статуса самостоятельной общности. Для более глубокого понимания специфики сходства и различия выражений кряшенской самоидентификации в эти периоды следует проанализировать и сопоставить исторически соответствующие репрезентативные тексты кряшенских общественных деятелей.

Анализ текстов кряшен о своей самоидентификации

Как текст дореволюционного периода мы выбрали статью «Зовите нас крещёнами» Давида Григорьевича Григорьева (Саврушевского), опубликованную в «Известиях по Казанской епархии» в № 14-15 1906 г.⁴ Григорьев был известным писателем, учителем, поэтом, идеологом кряшенского движения [Алексеев 2016, с. 5–6]. С 1901 г. он был священником [Алексеев 2016, с. 8], а после установления советской власти активно занялся публикацией своих литературных произведений [Алексеев 2016, с. 17].

Из современных текстов мы остановились на «Отзыве на автореферат диссертации Исхакова Радика Равильевича “Христианское просвещение и формирование культурно-религиозных институтов татар-кряшен Волго-Уральского региона (последняя четверть XVIII – начало XX в.)”, представленной на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности 07.00.02 – Отечественная история», написанный Николаем Васильевичем Мамаковым. Отзыв был опубликован на сайте Чувашского государственного университета имени И.Н. Ульянова⁵, также

⁴ Григорьев Д.Г. Зовите нас крещёнами // Известия по Казанской епархии. 1906. № 14-15. 8–15 апр. С. 450–454.

⁵ Мамаков Н.В. Отзыв на автореферат диссертации Исхакова Радика Равильевича «Христианское просвещение и формирование культурно-религиозных институтов татар-кряшен Волго-Уральского региона

он был опубликован на сайте «Русская народная линия» в рамках публикации «Докторская диссертация или идеологический заказ? Отзывы на докторскую диссертацию Радика Исхакова» вместе с отзывом А. В. Фокина на тот же автореферат⁶. Мамаков – кандидат архитектуры, профессор⁷, занимавшийся, в частности, проектировкой храма для крышенского прихода в Набережных Челнах⁸. Также он активный деятель крышенского движения, участвующий в его мероприятиях⁹ и собирающий научные и публицистические материалы на тему общественной жизни и культуры крышен¹⁰.

Выбор именно этих текстов обосновывается конкретностью поднимаемых в них вопросов (авторы пишут о самовосприятии), общественной позицией авторов (и Григорьев и Мамаков – общественные деятели, выступающие в том числе в СМИ), возможностью характеризовать авторов как интеллектуалов, образованных людей, специально занятых работой с письменными текстами и педагогической деятельностью. Также можно отметить связь авторов с Русской церковью.

(последняя четверть XVIII – начало XX в.)», представленной на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности 07.00.02 – Отечественная история». Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова. URL: https://old.chuvsu.ru/images/stories/dissovety/212.301.05/IRR/Ishakov_RR-avtoref-otzyv-Mamakov_NV.pdf (дата обращения 6 октября 2023).

⁶ Мамаков Н.В., Фокин А.В. Докторская диссертация или идеологический заказ? Отзывы на докторскую диссертацию Радика Исхакова // Русская народная линия. 2018. 8 июня. URL: https://ruskline.ru/analitika/2018/06/08/doktorskaya_dissertaciya_ili_ideologicheskij_zakaz (дата обращения 6 октября 2023).

⁷ Мамаков Николай Васильевич // Музей истории КГАСУ. URL: https://museum.kgasu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=826:2018-12-11-13-07-07&catid=2:2013-02-11-09-00-17&Itemid=3 (дата обращения 6 октября 2023).

⁸ Митрополит Кирилл благословил проект крышенского прихода в Набережных Челнах // Туганайлар. 2023. 6 февр. URL: <https://tuganaylar.ru/news/novosti/mitropolit-kirill-blagoslovil-proekt-kriasenskogo-prixoda-v-nabereznyx-chelnaх> (дата обращения 6 октября 2023).

⁹ В Казани прошли торжества, посвященные 150-летию со дня первого в истории богослужения на церковно-крышенском языке // Православие в Татарстане: информационно-просветительский сайт Татарстанской митрополии. 2019. 2 марта. URL: https://tatmitropolia.ru/newses/eparh_newsес/kaznews/?id=69451 (дата обращения 6 октября 2023).

¹⁰ Николай Мамаков // ВКонтакте. URL: <https://vk.com/id16818104> (дата обращения 6 октября 2023).

Каждый из текстов был подвергнут тематическому анализу (подразумевающему кодирование высказываний для удобства обработки) [Бусыгина 2018, с. 301–307]. Результаты были сопоставлены друг с другом на предмет сходств, различий (тем, по которым разные авторы высказывают отличающиеся мнения), специфики (тем, характерных только для одного текста, не имеющих аналогов в другом).

Из сопоставления данных мы можем выделить сходства, различия, специфические темы.

Так, в качестве сходств необходимо в первую очередь упомянуть представления о наличии у крымчан самосознания отдельного народа, не относящегося к татарам, основным стержнем которого является православие. Григорьев описывает это так: «Вот уже прошло 350 лет, как первые из казанских инородцев-мусульман приняли св. Крещение и стали называть себя крещеными, а начальство все еще продолжает называть их ненавистным именем татарина, и, главное, даже требует этого». Мамаков высказывается похоже: «крышены – это православный тюркоязычный этнос, обладающий самобытной культурой, языком, традициями, историей и самосознанием... во время первой советской переписи населения крымшаны могли свободно самоопределяться, и 120 тысяч человек указали свою национальность как крымшаны. Однако в дальнейшем... крымшаны были насильственно приписаны к татарам как их этноконфессиональная группа».

Также оба автора полагают, что имеет место институционально выраженное категорирование крымчан как татар – и для крымчан это оскорбительно. Григорьев описывает это так: «в некоторых епархиях их (крымчан. – Г. К.) принято называть “старо-крещеными из татар”, в некоторых “старо-крещеными татарами”, а в некоторых “православными из татар”. Это в церковных документах. А в официальных отношениях чиновничества их нередко величают просто татарами...». Мамаков сообщает о похожих ситуациях, например: «Они (крымшаны. – Г. К.) столкнулись с административным давлением в Татарстане, где, для того чтобы численность татар в республике была больше половины населения региона, крымчан по-прежнему продолжают указывать в качестве субэтноса “единого и неделимого татарского народа”», а также: «В Татарстане “по умолчанию” используется этноним “крымшаны”, за исключением некоторых националистических изданий, допускающих оскорбительное для крымчан использование терминов “крещеные татары” или “татары-крымшаны”».

Авторы апеллируют к государству и православной церкви в стремлении поддерживать самовосприятие. Григорьев выражает это следующим образом: «“Да-а, вон что!.. подивился владыка

(т. е. епископ – Григорьев пересказывает его беседу со священником о крышенах. – Г. К.)... “В таком случае надо бы их звать крещёнами, как им самим хочется” – прибавил владыка. Давно бы пора обратить внимание и нашему правительству, и нашим обрусителям!» Мамаков пишет так: «Вопрос о том, считать ли крышен субэтнической группой в составе татарского этноса или же самостоятельным народом, должен решаться самими крышенами, поскольку определение национальности, согласно статье 26 Конституции России, является личным делом самих граждан» и «вызывает удивление и то, что диссертация... не была представлена и обсуждена с участием крышенского духовенства и крышенской общественности».

И Григорьев, и Мамаков подчеркивают роль интеллигенции в жизни и самоидентификации крышен. Григорьев пишет: «В особенности не нравится имя татарина большинству интеллигентных крышен, претендующих уже на сравнительную обруселость». Мамаков также отмечает в ходе своего рассуждения, что «крышенская интеллигенция даже не в курсе, что планируется защищаться докторская диссертация по крышенам».

Оба автора акцентируют внимание на «малоизвестности»/«малоизученности» крышен в кругу других народов России. У Григорьева это выражается так: «– Я – крещенин, – Кто? – Крещёнин, Ваше Пр-ство! – А что это за народ? – Это – старо-крещёные татары, принявшее Св. Крещение более 300 л. тому назад и давно уже отказавшиеся от имени татарина...», т. е. епископ о крышенах не знает – и ему нужно рассказывать. У Мамакова ситуация описана прямо: «крышены – это один из малоизученных народов России...»

Тем не менее между суждениями авторов есть и различия. Так, Григорьев считает, что «категоризаторами» крышен как татар выступают представители/поборники русской культуры («всем-всем человек похож на русского... отчего бы не считать его русским, тем более что многим ревнивым обрусителям так хочется обрусения вообще всех инородцев? Но – нет: где уж считать его русским, – даже и своим именем, именем крещёнина, не хотят его называть. Человек, может быть, с удовольствием бы считался русским... но не дают ему, продолжают считать и называть его татаринном»), Мамаков – что скорее татарской («...структура за государственные бюджетные средства занимается тем, что оправдывает курс на слияние крышен с татарами, обосновывая, что... крышены будто бы часть татарского этноса, фактически “научно” обосновывая слияние крышен с *татарами*»), также в целом советской («с конца 1920-х годов в результате сталинской национальной политики... крышены были насильственно приписаны к татарам как их этноконфессиональная группа»).

Также примечательно, что Григорьев постулирует происхождение кряшен от татар («старо-крещенные татары, принявшее Св. Крещение более 300 л. тому назад и давно уже отказавшиеся от имени татарина»), тогда как Мамаков воспринимает такую постановку вопроса как анахронизм в связи с сомнительной масштабностью этнического фактора самоидентификации в XVII–XVIII вв. («попытка диссертанта “вывести” этногенез кряшен из татар XVII–XVIII вв. вызывает недоумение, поскольку говорить о собственно татарах как едином этносе применительно к XVII–XVIII вв. ... не приходится, так как к тому времени этническое самосознание у широких слоев, преимущественно сельского населения, еще было не развито...»).

У обоих авторов есть также специфические суждения, у которых при сопоставлении не находится ни прямых аналогов, ни противоположных по смыслу высказываний. В частности, у Григорьева есть указания на категорирование кряшен как татар в церкви. Так, рассуждая о ситуации, в которой некой невесте при заключении брака оказалось нужно указывать происхождение, он отмечает: «Поручное сообщает, что невеста православная, христианские обязанности... исполняет и вообще препятствий ко вступлению ее в брак со стороны причта не имеется... и к чему к этому прибавлять, что она... еще дочь “православного татарина”?»

Также Григорьев пишет о существующих в кряшенской среде тенденциях к русификации. Пример – его сообщение о жизненном опыте одного учителя кряшенского происхождения: «учитель... тщательно скрывал свое происхождение и выдавал себя за русского. Да и никому в голову не приходила мысль о его не русском происхождении...».

Григорьев указывает на проблемные для кряшен последствия категорирования их как татар и в повседневной жизни. «Нередко бедные крещёны терпят и лишения из-за этого ненавистного прозвища (т. е. именованья “татарами”. – Г. К.]».

У Мамакова есть указания на попытки категорирования кряшен как татар в рамках научного дискурса: «Диссертант прекрасно в курсе того, что никто из кряшен не приемлет отождествление себя с татарами, тем более никто из кряшен никогда себя не станет именовать “татарином-кряшеном” или “крещённым татарином”, поскольку считает для себя это оскорбительным. Однако вместо того, чтобы отойти от этого и именовать кряшен кряшенами, так, как они себя сами именуют, диссертант сознательно продолжает повторять эти штампы».

Заключение

По результатам анализа мы можем констатировать существование сходства в восприятии крымчанами интеллектуалами начала XX и начала XXI в. самоидентификации своей общности и ее категоризации как части татарского народа – последняя, по их мнению, имеет институционально выраженные формы. Они считают, что крымчане – отдельный от татар православный народ, нередко подвергающийся оскорбительному навязыванию «татарскости», и апеллируют к государству и Русской церкви в стремлении поддерживать свое особое самовосприятие. Они подчеркивают роль интеллигенции в крымчанской самоидентификации – но также отмечают, что крымчане как народ в России малоизвестны.

Различия высказываний, на наш взгляд, больше связаны с широкой исторической спецификой периодов, в которые были созданы тексты, чем с внутренним процессом крымчанской самоидентификации. В таком ключе можно понимать выделение институциональных «категоризаторов» как «обрусители» и представители церкви или некоторые ученые и представители руководства РТ, желающие «увеличить» в ней численность татар. Это выделение можно связать с унитарным строем Российской империи, где особая роль отводилась русскому народу и православию [Гольцов 2021, с. 49] – и федерализмом СССР и РФ и соответственно существованием ТАССР/РТ как республики, в организации которой особая роль отводится татарам (в текущей версии Конституции РТ «татарский народ» упоминается вместе с «многонациональным народом Республики Татарстан»¹¹). Критическое отношение к этническому и/или религиозному эссенциализму в современности может объясняться знакомством крымчанских интеллектуалов с современными представлениями гуманитарных наук о сконструированности этнических и религиозных границ¹².

Сходство суждений Григорьева и Мамакова позволяет поставить вопрос: является ли эта преемственность в большей степени следствием поддержания на протяжении советского периода традиции крымчанской самоидентификации и неприятия категоризации как «татар» – или ситуация современности является скорее чем-то «воспроизведенным повторно» на основании исторических

¹¹ Конституция Республики Татарстан // Министерство юстиции Республики Татарстан. URL: https://minjust.tatarstan.ru/konstitutsiya.htm?pub_id=1084014.htm (дата обращения 6 октября 2023).

¹² Николай Мамаков // ВКонтакте. URL: https://m.vk.com/wall16818104_5409 (дата обращения 6 октября 2023).

сведений? Большую часть советского периода в рамках официального дискурса постулировалось восприятие крышен как татар [Севастьянов 2018, С. 87–88, 121, 123–124], но в целом исследования самоидентификации крышен с 30-х до конца 80-х гг. XX в. – и их реакции на такую категоризацию – малочисленны.

Потому нельзя со всей уверенностью говорить, является ли негативная реакция крышенских интеллектуалов (и более широких кругов людей) на их категоризацию как татар рецепцией вопросов конца XIX – начала XX в. – или пронесенной через советский период традицией. Исследование существующих источников в предложенной нами оптике могло бы прояснить эту проблему.

Литература

- Алексеев 2016 – *Алексеев И.Е.* Давид Григорьев (Саврушевский): страницы священнической биографии // Историко-культурное наследие крышен Волго-Уральского региона: Актуальные вопросы и перспективы изучения: материалы научно-практических конференций, посвященных 180-летию со дня рождения религиозного просветителя В.Т. Тимофеева / сост., отв. ред. Р.Р. Исхаков. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С. 5–22.
- Бусыгина 2018 – *Бусыгина Н.П.* Качественные и количественные методы исследований в психологии. М.: Юрайт, 2018. 424 с.
- Галиндабаева 2019 – *Галиндабаева В.В.* Концепции исторической памяти крышен в Татарстане: элитарные версии истории и коллективная память // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2019. № 5. С. 10–16.
- Гольцов 2021 – *Гольцов В.И.* Официальная идеология самодержавия XIX – начала XX в. // Исторический вестник. 2021. Т. 39. С. 12–55.
- Джераси 2013 – *Джераси Р.* Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России / авторизов. пер. с англ. В. Гончарова. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 548 с.
- Исхаков 2022 – *Исхаков Р.Р.* Интеграция крышен в состав татарской «советской» нации // Становление и генезис крышенской идентичности / под ред. Р.Р. Исхакова. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2022. С. 136–143.
- Корнилов 2022 – *Корнилов Г.И.* Групповая идентичность молокан Москвы и крышен Казани: опыт сопоставительного анализа (на материале полевых исследований) // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языковедение. Культурология». 2022. № 7. С. 48–62.
- Мухаммадеева 2017 – *Мухаммадеева Л.А.* Общественно-политическое движение крышен в 1917–1940-х гг. // История и культура татар-крышен (XVI–XX вв.). Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 427–456.

- Овчинников 2023 – Овчинников А.В. Этнонациональные истории: социально-политические основания и экономика конструирования (по материалам Республики Татарстан) // *Tempus et Memoria*. 2023. Т. 4. № 1. С. 46–60.
- Севастьянов 2018 – Севастьянов И.В. Этнокультурная идентичность крышен в сравнительном контексте: историко-этнографическое исследование молъкеевской и заказанской этнографических групп: дис. ... канд. ист. наук. РАН, Институт этнологии и антропологии им. Н.М. Миклухо-Маклая. М., 2018. 238 с.
- Севастьянов 2022 – Севастьянов И.В. «Крещенные татары» или крышены: советская национальная политика и проблема самоопределения тюркоязычных этнических групп Волго-Уральского региона в сравнительном освещении // *Вестник антропологии*. 2022. № 4. С. 26–41.
- Соколовский 2002 – Соколовский С.В. «Татарская проблема» во всероссийской переписи населения // *Ab Imperio*. 2002. № 4. С. 207–234. URL: <https://www.abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=35&idlang=2&Code=> (дата обращения 26 октября 2023).
- Эриксон 2006 – Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ.; общ. ред., предисл. А.В. Толстых. 2-е изд. М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. 352 с.
- Jenkins 2008 – Jenkins R. Social identity. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2008. 246 p.

References

- Alekseev, I.E. (2016), “David Grigoryev (Savrushevskiy): Pages of a Priest’s Biography”, in Iskhakov, R.R., ed., *Istoriko-kul’turnoe nasledie kryashen Volgo-Ural’skogo regiona: Aktual’nye voprosy i perspektivy izucheniya: materialy nauchno-prakticheskikh konferentsii, posvyashchennykh 180-letiyu so dnya rozhdeniya religioznogo prosvetitelya V.T. Timofeeva* [Kryashen historic and cultural heritage in Volga-Ural region. Current questions and study prospects. Proceedings of the academic and practical conferences dedicated to 180th anniversary of the Kryashen religious enlightener V.T. Timofeyev’s birthday], Institut istorii imeni Sh. Mardzhani AN RT, Kazan, Russia.
- Busygina, N.P. (2018), *Kachestvennye i kolichestvennye metody issledovaniy v psikhologii* [Qualitative and quantitative methods of research in psychology], Yurait, Moscow, Russia.
- Erikson, E.H. (2006), *Identichnost’: yunost’ i krizis* [Identity: youth and crisis], Flinta, Moscow, Russia.
- Galindabaeva, V.V. (2019), “Concepts of Kryashen historical memory in Tatarstan. Elitist versions of history and collective memory”, *Telescope: journal of sociological and marketing research*, no. 5, pp. 10–16.
- Geraci, R.P. (2013), *Okno na Vostok: Imperiya, orientalizm, natsiya i religiya v Rossii* [Window on the East. National and imperial identities in late tsarist Russia], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

- Gol'tsov, V.I. (2021), "Official ideology of the autocracy in the 19th – early 20th centuries", *Istoricheskii vestnik*, vol. 39, pp. 12–55.
- Iskhakov, R.R. (2022), "The integration of Kryashens into the Tatar 'Soviet' nation", in Iskhakov, R.R., ed., *Stanovlenie i genezis kryashenskoj identichnosti* [Development and genesis of Kryashen identity], Institut istorii imeni Sh. Mardzhani AN RT, Kazan, Russia.
- Jenkins, R. (2008), *Social identity*, Routledge, Abingdon-on-Thames, UK.
- Kornilov, G.I. (2022), "Group identity of the Molokans of Moscow and the Kryashens of Kazan: experience of comparative analysis (based on field research)", *RSUH/RGGU Bulletin. „Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies“ Series*, no. 7, pp. 48–62.
- Mukhammadeeva, L.A. (2017), "Sociopolitical movement of Kryashens in the years 1917–1940", in *Istoriya i kul'tura tatar-kryashen (XVI–XX vv.)* [History and culture of Kryashen Tatars (16–20th centuries)], Institut istorii imeni Sh. Mardzhani AN RT, Kazan, Russia.
- Ovchinnikov, A.V. (2023), "Ethnonational histories. Sociopolitical grounds and the economics of constructionism", *Tempus et Memoria*, vol. 4, no. 1, pp. 46–60.
- Sevast'yanov, I.V. (2018), *Etnokul'turnaya identichnost' kryashen v sravnitel'nom kontekste: istoriko-etnograficheskoe issledovanie mol'keevskoi i zakazanskoi etnograficheskikh grupp* [Kryashen ethnocultural identity in comparative context. Historical and ethnographic research of the Molkeyevo and the Zakazanye ethnographic groups], Ph.D. Thesis (History), RAS, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Moscow, Russia.
- Sevast'yanov, I.V. (2022), " 'Baptised Tatars' or Kryashens. Soviet ethnic policy and the self-identification of Turkic-speaking ethnic groups in the Volga-Ural region compared with the Altai-Sayan region", *Herald of Anthropology*, no. 4, pp. 26–41.
- Sokolovskii, S.V. (2002), " 'The Tatar problem' in the all-Russian population census", *Ab Imperio*, no. 4, pp. 207–234, available at: <https://www.abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=showa&idart=35&idlang=2&Code=> – S. 207–234 (Accessed 26 Oct. 2023).

Информация об авторе

Глеб И. Корнилов, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; glenvonkornen@gmail.com

Information about the author

Gleb I. Kornilov, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; glenvonkornen@gmail.com

Рецензии

УДК 82:2

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-145-151

Литургия смерти
Рецензия на книгу: *Юргенсмейер М.*
«Ужас Мой пошлю пред тобою»:
Религиозное насилие в глобальном масштабе /
пер. с англ. А. Зыгмонта.
М.: Новое литературное обозрение, 2022. 496 с.

Евгений Б. Рашковский

*Национальный исследовательский институт мировой экономики
и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН,
Москва, Россия, eug.rashkov@gmail.com*

Для цитирования: Рашковский Е.Б. Литургия смерти. [Рец.]:
Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошлю пред тобою»: Религиозное насилие
в глобальном масштабе / пер. с англ. А. Зыгмонта. М.: Новое литературное
обозрение, 2022. 496 с. // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о рели-
гии. 2024. № 3. С. 145–151. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-145-151

The liturgy of death
Book review: *Juergensmeyer M.*
“Uzhas Moi poshlyu pred toboyu”.
Religioznoe nasilie v global’nom masshtabe
[Global rebellion. Religious challenges to the secular state].
Moscow: New Literary Observer, 2022. 496 p.

Evgenii B. Rashkovsky

*Primakov National Research Institute of World Economy
and International Relations, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, eug.rashkov@gmail.com*

For citation: Rashkovsky, E.B. (2024), “The liturgy of death. [Book
review:] *Juergensmeyer M.* ‘Uzhas Moi poshlyu pred toboyu’”. *Religioznoe*

© Рашковский Е.Б., 2024

nasilie v global'nom masshtabe [Global rebellion. Religious challenges to the secular state]. Moscow: New Literary Observer, 2022. 496 p.", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 145–151, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-3-145-151

Автор рецензируемого труда Марк Юргенсмейер (род. 1940) – известный американский социолог-религиовед, чья многолетняя научная деятельность была связана в основном с Калифорнийским университетом (Беркли).

Библейский заголовок русского перевода этой монографии, впервые увидевшей свет в 2017 г. (Исх 23:27), едва ли удачен, как едва ли удачен и выбранный в угоду прихотям книжного рынка заголовки оригинала: “Terror in the Mind of God”. В обоих случаях подзаголовки куда более информативны и существенны: «Религиозное насилие в глобальном масштабе / The Global Rise of Religious Violence».

Автор книги, собравший в ходе многих десятилетий невероятное количество данных о злодеяниях, подсказанных как религиозным рвением их исполнителей, так и циническими псевдополитическими расчетами (а нередко – и общими сочетаниями одержимости и цинизма), заведомо отвергает возможные антирелигиозные интерпретации своего труда. Ибо жертвы злодеяний, совершенных на почве извращения религиозных чувств и понятий, «...не будут забыты. Эта работа написана с убеждением, что те же религии, которые послужили источниками этих чудовищных разрушений, несут в себе также невероятную способность исцелять, строить заново и вселять надежду» (с. 19).

Стало быть, речь об общей и глубокой человеческой амбивалентности религиозной сферы как таковой. И потому – об особой ответственности верующих людей за свои чувства, мысли, слова и поступки.

Основная же чисто религиоведческая посылка книги такова: в каждой из великих религиозных систем существует так или иначе варьируемая, так или иначе символически оформленная антитеза добра и зла. Эта антитеза обозначается автором условным понятием «космической войны», в принципе, пронизывающей каждое человеческое сердце, каждую экзистенцию. Однако, как убежден автор, эта экзистенциально-духовная драма приобретает особо зловещие и притом кощунственные черты «...лишь тогда, когда в результате совпадения ряда обстоятельств – политических, социальных и идеологических – она сплавляется с насильственными проявлениями общественных чаяний, личной гордыни и оппозиционных движений» (с. 31). Насильники и экстремисты, вольно или невольно пренебрегающие нравственными началами исповедуемых ими

религий, могут действовать в лоне каждой из них: будь то христианство, ислам, иудаизм, индуизм или буддизм.

Источниковая база книги огромна: не только пресса – бумажная и электронная, – но и свыше сотни проведенных самим Юргенсмейером устных интервью. Среди интервьюированных им на протяжении 1998–2000 годов – сами террористы и их идеологи (как действующие на «воле», так и находившиеся под следствием или уже выслушавшие свои приговоры), клирики, чиновники, журналисты, ученые и, наконец, сами пострадавшие от рук террористов.

Взрыв религиозного терроризма – один из важных глобальных сюрпризов последней четверти прошлого столетия, как и наплыв массовых религиозных движений, приходящихся на этот же период.

Среди важнейших предпосылок обращения масс к «языкам» религиозного террора – крах и вырождение былых национально-революционных движений, зачастую лишь поверхностно использовавших религиозную фразеологию, как это было, например, в арабском мире (с. 9–10). Следствием такого рода эрозии оказалось разочарование в результатах этих движений, так и не сумевших толком угодить чаяниям или амбициям среди огромных людских масс. Несбывшиеся гендерные амбиции также сыграли в этом террористическом перерождении не последнюю роль. Действительно, как показывают собранные Юнгсмейером интервью, один из существенных стимулов участия в акциях религиозного насилия – желание в попытках избыть свой комплекс неполноценности выказать перед собой и окружающими свои свойства революционного «мачо»...

Социопсихологическая сторона вопроса, вроде бы, понятна, ибо разъяснена тысячами, если не десятками тысяч научных публикаций. Но нашего автора более всего занимает именно религиозная сторона вопроса, на коей сто́ит остановиться подробнее.

По мысли Юргенсмейера, идея «космической войны» и активного личного в ней участия на стороне мнимого добра – один из несомненных духовных движителей террористической активности, вовлекающей в свои ряды не только людей властного и цинического склада и не только доверчивых простецов, но нередко – и ищущих «смысла жизни» представителей интеллигентной молодежи на всех континентах, в рядах любых религиозных массивов (с. 300 и сл.)¹.

¹ Особо характерный пример – наличие немалого числа образованной молодежи в рядах таких террористических движений, как ХАМАС, «Хезболла» или «Аум Синрикё»* Сёку Асахары. Последний был казнен

* Признана террористической организацией и ее деятельность запрещена на территории России.

Однако и здесь идеалистические мотивы могут сколь угодно часто сращиваться с побуждениями низменного порядка: не только об обретении солидарности с ближним кругом и о целостной картине мира, но и доступе к рычагам внешнего успеха, власти и влияния.

Марк Юргенсмейер обращает внимание на когнитивную простоту идеи участия в «космической войне», столь привлекательной для поверхностных или нестойких умов: «Знакомые нам религиозные образы противостояния и преображения – прилагаются к посюсторонним социальным конфликтам. Следствием же того, что эти космические битвы переносятся в мир людей, становятся реальные акты насилия» (с. 31).

Интеллектуалам же – или тем, кто мнит себя таковыми, – как правило, обеспечиваются в религиозно-террористических движениях более или менее престижные позиции. Однако большинство среди вовлекаемых / мобилизуемых, как правило, люди не рассуждающей, «истой» веры, да к тому же – и с невысокими показателями образования и доходов (с. 119–120, 157). Связь этого человеческого контингента с религиозно-террористическими сетями дает этим растерянным и атомизованным людям ощущение сакральной общности, «общинности», защищенности и покровительства (с. 129–130). Здесь эксплуатируется все, что только может быть эксплуатируемо:

- юношеский идеализм,
- агитпроп по части множества «врагов» (богачи, иноверцы, янки, масоны, евреи, «черномазы», власти собственных стран),
- и «несчастное сознание» (термин Гегеля) реально или мнимо «угнетенных»,
- и зачастую провоцируемые самими террористами жестокие и плохо продуманные репрессии со стороны властей (с. 203–214, 222–347)².

Повторяю: на мой взгляд, наиболее интересна и существенна именно религиозоведческая сторона книги М. Юргенсмейера, пытающаяся выявить *сквозные темы* террористических идеологий и практик разных, несхожих конфессий и ареалов.

Эти идеологии и практики вполне вписываются в тот образ *культуры насилия*, которую взрастило в себе современное

в 2018 г. Руководившая же им секта, хотя и изрядно порасстратившая свой былой эсхатологический, антизападнический и антисемитский пыл, существует и поныне.

² Этот последний тезис Юргенсмейер подтверждает трагическими эпизодами из относительно недавней индийской истории: кровавыми погромами сикхов и мусульман, ставшими дополнительным стимулом для разнородных экстремистских идей и групп (с. 203 и сл.).

общество: насилия в погоне за властью, за деньгами, за статусным успехом³, за первые заголовки в СМИ.

Последнему обстоятельству в книге уделяется особое внимание. Компенсируя реальную слабость не столько даже политических своих позиций, сколько несбыточных идейных платформ, – движения такого рода стремятся пробиться на общественно-политическую авансцену через громкие кровавые скандалы, через зрелищные («перформативные») акты убийств, расправ, взрывов, компьютерных диверсий (с. 139–140). Акты демонстративного религиозного террора – этого воистину лжедиалога с окружающим обществом – мыслятся его лидерами как некое священнодействие, исполненное религиозного символизма, причем зачастую – даже безотносительно к конкретным результатам этих действий (с. 248–262)⁴. Не побоюсь сказать даже так: подобного рода деяния воспринимаются самими террористами как некая *литургия смерти*.

Выступая от имени попираемой современным коммерциализованным обществом, обществом внешнего *успеха*, Святыни, квазирелигиозные фанатики используют представления о Святыне самым нечистоплотным образом. Автор приводит в этой связи ярчайшие примеры подобного рода узурпации Святыни. «Христианские» расисты-антисемиты и негрофобы в США выставляют себя и воображаемую ими «арийскую расу» подлинными «сынами Севера» и наследниками библейских Откровений (с. 290). Однако логика (или, точнее, антилогика) носителей ксенофобского террора не может не обращаться и против собственных народов (с. 99–100, 167).

Пара примеров на сей счет:

- 4 ноября 1995 г. иудейский фанатик Игаль Амир демонстративно застрелил премьер-министра Израиля Йицхака Рабина, одного из ветеранов сионистского движения и боевого генерала;
- 22 июля 2011 г. «христианский» неонацист Андерс Брейвик изувечил и убил 228 человек в молодежном лагере норвежских социал-демократов... И в обоих этих случаях – полное сознание своей правоты и ни грама раскаяния...

³ Вспомним великий роман Лиона Фейхтвангера «Успех (Erfolg)», вышедший в 1930 г., т. е. в канун гитлеровского захвата власти в Германии.

⁴ Одно из самых вопиющих зрелищных изъятий подобного рода – нападение боевиков ХАМАСА (7 октября 2023 г.) на приграничные израильские земли. Этот кровавожадный спектакль стоил тысяч жизней и арабам, и евреям. Однако каковы бы ни были людские страдания и военные поражения самого ХАМАСА, его лидеры записывают развязанную ими бойню и неожиданную силу израильского возмездия в свой информационный актив.

Наши религиозные мыслители – Лев Толстой, Лев Шестов – немало писали об особом злокачественном свойстве человеческого сознания: его «изворотливости», т. е. склонности к недобросовестной софистике. Так вот, даже буддийская идея *Махакарунги* – Великого духовного милосердия – может трактоваться как санкция «убийства из милосердия» ради спасения тех, кому предстоят адские реинкарнации. Акты подобного рода милосердия наизуворот известны из недавней истории Японии, Шри-Ланки и Мьянмы. Подобного рода извращения буддизма вскармливаются антизападническими и антибуржуазными дискурсами и соответствующими проповедями «духовности» и «идентичности» (с. 219).

К сожалению, автор обошел столь важную и актуальную для последних лет проблему нередкого в наше время «тканевого» перерождения панических правопопулистских дискурсов именно в идеологии религиозного терроризма...

И, как общий вывод из всего содержания монографии, Марк Юргенсмейер завершает ее следующими словами:

Даже если схлынет нынешняя волна религиозного насилия, однако «...посыл никуда не денется. Религия одухотворяет жизнь общества и служит ему нравственным ориентиром. В то же время ей необходима толика рациональности и “честной игры”, привитых ценностями Просвещения гражданскому обществу. Исходя из этого, конец религиозному насилию можно положить, лишь примирив между собою две вещи – некую умеренность в плане религиозного пыла и признание религии в качестве силы, возвышающей в жизни общества духовные и нравственные ценности. Еще один парадокс: исцелить религиозное насилие в конечном счете можно, только вернув самой религии подобающее ей уважение» (с. 464).

Готов подписаться под этим выводом, но – с одной оговоркой.

Внутреннее, реформаторское⁵ самоосмысление и преобразование нынешних конфессий (притом – с учетом великого духовно-исторического опыта каждой из них) – условие необходимое, но недостаточное для «честной игры». Недостаточное – но необходимое в сложнейших контекстах сегодняшнего мира.

И в самом заключении рецензии – особая признательность А. Зыгмунту, трудолюбивому и вдумчивому переводчику этой монографии.

⁵ Прошу не путать подсказанный уникальностью нашего времени реформаторский императив с Реформацией былых веков и – тем паче – с конкретными протестантскими исповеданиями.

Информация об авторе

Евгений Б. Рашковский, доктор исторических наук, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, Россия; Россия, 117997, Москва, Профсоюзная ул., д. 23; eug.rashkov@gmail.com

Information about the author

Evgenii B. Rashkovsky, Dr. of Sci (History), Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 23, Profsouznaya St., Moscow, 117997, Russia; eug.rashkov@gmail.com

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 3 • 2024

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 18.09.2024

Выход в свет 25.09.2024

Формат 60×90¹/₁₆

Уч.-изд. л. 9,5. Усл. печ. л. 9,5

Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2035

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru