

of Conscience and Religious Organizations» regarding the names of religious organizations (associations) that are part of a religious organization (association), the governing center of which is located in borders of Ukraine in a state that has been recognized by law as having committed military aggression against Ukraine and/or temporarily occupied part of the territory of Ukraine: Draft Law № 5309]: *veb-sayt*. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=60346 (data zvernennya: 12.06.2018).

11. Pro osobliviy status religiy nih organizatsiy, kerivni tsentri yakih znahodyatsya v derzhavi, yaka viznana Verhovnoyu Radoyu Ukrayini derzhavoyu-agresorom: *Zakonoproekt № 4511* [About the special status of religious organizations, the leading centers of which are in the state, which is recognized by the Verkhovna Rada of Ukraine as an aggressor state: Draft Law No. 4511]: *veb-sayt*. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=588491 (data zvernennya: 12.06.2018).
12. Pro svobodu sovisti ta religiy ni organizatsiyi: *Zakon Ukrayini vid 23.04.1991 № 987-XII*. [On Freedom of Conscience and Religious Organizations]. *Viznannya nekonstitutsiy nymi okremih polozhen vid 08.09.2016, pidstava v006p710-16. Vidomosti Verhovnoyi Radi URSR (VVR). 1991. № 25. St. 283*.
13. *Sinod nagolosiv na nedopustimost I vtruchannya derzhavi u vnutrishni spravi tserkvi // Ukrayinska Pravoslavna Tserkva. Sinodalniy Informatsiy no-prosvitnitskiy viddil UPTs* [The Synod emphasized the inadmissibility of state interference in the internal affairs of the Church]: *veb-sayt*. URL: <http://news.church.ua/2018/03/14/sinod-nagolosiv-na-nedopustimosti-vtruchannya-derzhavi-u-vnutrishni-spravi-cerkvi>.

Стаття надійшла до редакції 18.06.2018.

Стаття прийнята 24.06.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146554](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146554)

УДК 21:23

Вячеслав Рубский

АНТИНОМИЧНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена рассмотрению эпистемологических проблем религиозной традиции. В статье фиксируется антиномичность модели передачи Откровения в авраамических религиях. Автор обращает внимание на невозможность прерывания традиции ввиду её архитектурности, а с другой стороны – невозможности её передачи ввиду гносеологического и антропологического разрыва между основными агентами религиозной традиции.

Ключевые слова: *религиозная традиция, эпистемология, парадигма, антиномия, аутентичность, ритуал.*

Религиозный традиционализм представляет себя аутентичным представителем древней мудрости, в большей или меньшей степени переводимой на язык современности. Однако в механизме передачи и прерывания предыдущей традиции есть значительные проблемы, делающие, по существу, невозможными ни передачу собственной, ни прерывание чуждых традиций. «Чуждых» возьмём в кавычки, так как все они при религиозном анализе оказываются также и собственными положениями традиции.

Анализ последних исследований. Проблемой механизма аутентичной передачи Откровения богословы авраамических религий занимались с самого начала её формирования. Но эпистемологически этот вопрос является нерешённым. В христианстве аутентичность преемства истины отстаивал уже ап. Павел, доказывая в посланиях, что имеет право говорить от лица апостолов. Тертуллиан, свт. Ириней Лионский и преп. Викентий Лиринский также вносили свой вклад в построение когерентной теории христианской традиции.

Один из долговечных аргументов в поддержку аутентичной традиции – фактор апостольской преемственности. Это был качественный аргумент Ириней против гностиков, так как основывался на гностической же посылке о сокровенности знаний, передаваемых старейшинами друг другу. Логика аргумента: так как у оппонентов нет преемственности, то истинный гнозис, по определению, не может принадлежать им. Однако, без практики эзотерического знания логика аргумента перестаёт работать.

Среди богословских публикаций последних лет тема передачи Откровения содержательно рассматривается в первой книге двухтомника «Православие» (2016) митр. Илариона (Алфеева) [6]. Также обращает на себя внимание серия работ К. А. Матакова «Православие и протестантизм:

сравнительный анализ доктрин» (2011) [14] и «Православие и кальвинизм» (2013) [13], а также вышедшие в 2016 г. [12; 15]. [15] представляет собой 900-страничный разбор внутрехристианских разногласий, включая и тему сохранения аутентичности.

К несколько иному ракурсу рассмотрения темы можно отнести книгу К. Ранера и Г. Фриза (2014) [18], а также книгу Р. Летема «Дело Христа – Контуры христианского богословия» (2017) [8]. Автор рассматривает общую канву христианской Традиции без выделения конфессиональной специфики. Цикл лекций П. Б. Тогобицкого (2015) [20], также затрагивает тему традиции. Он оппонирует православию с учётом работ Х. Яннараса, П. Мещеринова, прот. К. Пархоменко, еп. Каллиста (Уэра), прот. А. Шмемана, П. Евдокимова и др. Тема теории христианской Традиции также обсуждается в «Словаре богословских диалогов Евангелической церкви в Германии с Православными церквями (1959–2013)» под ред. Р. Тёле и М. Илерта (2015) [19]. Значимой для темы исследования является монография Т. Веспетала «Слово о Боге: Евангельское богословие для восточных христиан» (2014–2017) [2], в которой рассматривается христианское систематическое богословие. Она учитывает особенности восточного и западного понимания Предания богооткровенных истин и дает их сравнительный анализ. Также в книге К. Прохорова «Русский баптизм и православие» (2017) [17] рассматривается взаимовлияние православной и русско-протестантской традиций: многообразие заимствований и моментов обратного влияния. Также актуальное освящение темы аутентизма мы встречаем в «Проекте Катехизиса РПЦ» (2017) [7] и трудах А. Мак-Грата [10] и В. А. Мартиновича [11], анализирующих проблему истоков новых направлений в христианстве.

Тем не менее, ни в одной из работ не был дан анализ эпистемологической модели христианской традиции.

Целью данной статьи является выявление фундаментальных внутренних противоречий в структуре авраамической модели традиционализма.

Чтобы выявить антиномичность природы религиозной традиции, рассмотрим несколько наиболее ярких попыток прерывания иудейской традиции ранним (т. е. наиболее радикальным) христианством. Ап. Павел резко и решительно проводит отрицание основной идеи ветхозаветного обетования – обрезания: *«берегитесь обрезания»* (Фил. 3,2); *«если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа... Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью»* (Гал. 5, 2; 6); *«Во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь»* (Гал. 6, 15; 1 Кор. 7, 19). И христиане, как кажется, решительно прервали эту священную для иудеев традицию.

Но всякая глубокая религиозная (в данном случае, это – слова-синонимы) традиция архетипична, а потому её невозможно отменить волевым решением. По наблюдениям К. Г. Юнга, она всегда и очень скоро возвращается в другом обличье, но с тем же священным смыслом и пафосом [21, с. 136]. Обрезание крайней плоти означало избранность, отделённость человека для Бога. Это была форма инициации в религию Яхве. Христианство, отменив обрезание, вернуло его в другой форме инициации – крещении. Уже тот же апостол ставит функциональный знак равенства между этими обрядами. В послании Колоссянам он пишет: *«вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; быв погребены с Ним в крещении»* (2, 11-13). К концу II столетия христиане используют практику крещения младенцев по аналогии с обрезанием младенцев на восьмой день, а к IV веку выросла стройная система обоснования детского крещения, также апеллирующая к параллели с обрезанием. Таким образом, обряд инициации («отделение для Господа») был отменён в одной форме и тут же восстановлен в другой.

Для того чтобы традиция обрезания была прервана по существу, потребовалась бы отмена самого архетипа посвящения и, следовательно, границ религиозного общества («народа Божия»), что нелегко для структуры религиозного сознания. Христиане расширили параметры вхождения в собрание Бога (Церковь), но не отменили границ.

Другая фундаментальная практика, которую решительно «прервали» христиане – культ жертвоприношений. Кажется очевидным, что иудейская практика заклания животных в честь Яхве не имеет продолжения в христианстве. Христиане провозглашали: *«Всесожжения и жертвы за грех негодны Тебе»* (Евр. 10, 6). То есть Бог не нуждается и даже противится идее жертвоприношения. Но идея эта оказалась глубже, нежели её частная форма – заколение жертвенных животных. Самое дело Христово на земле, Его Крест и смерть вскоре были истолкованы в рамках традиционного понимания культа жертвоприношений как умилоствление гнева богов/Бога и прощения грехов. *«Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное»* (Еф. 5, 2; Евр. 9, 28). *«Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех»* (Рим. 8, 3). Иисуса *«Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его... для показания правды Его в прощении грехов»* (Рим. 3, 25). Понятая так трагедия Христа с одной стороны отменяла дальнейшие жертвоприношения, а с другой стороны, базируясь в той же парадигме жертвоприношения, укрепляла её в христианском сознании. И вот, Жертва Христова уже не отменяет последующие, а провоцирует и подразумевает

их. Так как Христос за нас пострадал, то и мы должны пострадать. Тот же ап. Павел пишет: *«умоляю вас, братья, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу»* (Рим. 12, 1). Чтобы *«принести духовные жертвы, благоприятные Богу»* (1 Пет. 2, 5). Культ жертвоприношения выразился к культе принесения себя в жертву Богу в лице мучеников, а после периода гонений – в лице преподобных, отшельников, страсотепрцев и аскетов. Свт. Игнатий Антиохийский в одном из прощальных посланий перед казнью пишет: *«Я – пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым... Молитесь о мне Христу, чтоб я посредством этих орудий сделался жертвою Богу»* (К римлянам, § 4) [1].

Отношение к жертвоприношению посвятил большую часть своих работ французский философ Рене Жерар. Он подчёркивает, что осуждение и сакрализация жертвы есть разные пути оправдания культа жертвоприношения [5]. Христианство, осудив распятие Христа, пошло по пути оправдания жертвоприношения: мучения, Крест и смерть стали пониматься как необходимая и важная часть плана спасения мира. Христиане, продолжая сетовать на иудеев первого века за Голгофу, практически поддержали ту структуру мировосприятия, которая воспроизводила древний механизм принесения сакральной жертвы.

Таким образом, отвергая ритуал жертвоприношения, христианство не прервало традицию жертвоприношения, продолжившуюся в добровольном мученичестве, аскетических обетах и посвящениях как формах принесения себя в жертву Богу.

Отмена ритуального осквернения должна была прервать традицию кашрута, омовений, различения чистого и нечистого, унаследованного иудеями от Египта. Ап. Пётр, получил специальное откровение об этом: *«был глас к нему: что Бог очистил, того ты не почитай нечистым»* (Деян. 10,15). Однако и эта архетипическая установка не могла быть прервана просто силой убеждения. Ритуальная чистота продолжила свою практику в идее очищения, совершенствовании духовной чистоты. Для того, чтобы последовательно избавиться от идеи очищения (катарсиса), нужно отказаться от концепта известного мира и понятного человека. Все античные модели человека и мироустройства исходят из известности того, что является его бедой и гибелью, а что – благом. Идея чистоты также основана на достоверности того, что есть «чистое» и «нечистое». Для того чтобы прервать традицию ритуальных жестов очищения, необходимо допустить посылку о неизвестности причин дисбаланса и внутренней спутанности человека. Христианство, имея тезис о безразличии Бога к степени нашей

праведности, тем не менее, продолжило традицию изгнания известного «зла» и «нечистоты» из человека как пути спасения. Это обеспечило восстановление идеи соблюдения от нечистоты в иной форме.

Священная традиция почитания особого дня – субботы, отменённая христианством, уже к концу первого века была восстановлена почитанием особого дня – воскресения. Архетип прервать не удалось по той причине, что день субботний понимался как предварение и олицетворение будущего покоя и блаженства. С той же идеей он перешёл и в христианский день, предваряющий и олицетворяющий будущее – день воскресный.

Для того чтобы традиция почитания субботы могла быть прервана, христианство должно было отказаться от проектирования будущего и сосредоточиться на настоящем: настоящий христианин и настоящее христианство, это – то, что **есть**, а не то, что будет. Такой тезис в христианстве имеется (*«Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения»* 2 Кор. 6, 2), но он, оставаясь главным в трудах христианских мистиков и поздних экзистенциалистов (П. Тиллиха, С. Сахарова, Х. Яннараса и др.) уступил место эсхатологическим проектам христианской антропологии.

То же случилось и с отменой публичного побиения камнями. В Евангелиях Христос неоднократно отказывает ученикам и всем окружающим в праве на убийство (Ин. 8, 1-11; Лк. 9, 55-56) Всего через 60 лет после Миланского эдикта 313 года состоялась первая казнь еретика христианами (пытки и казнь Присциллиана с шестью его учениками в Трире). Как заметил историк Б. М. Мелиоранский: *«языческие понятия об отношениях религии к государству оказались во много раз живучее самого язычества»* [16, с. 87]. Позже в Западном христианстве это проявилось в виде института инквизиции, а на Руси – в посланиях архиеп. Геннадия Новгородского и «Просветителя» Иосифа Волоцкого. *«Люди у нас простые, не умеют по обычным книгам говорить: таки вы о вере никаких речей с ними не плодिति; токмо для того учинити собор, чтоб казнить их и вешати»* (Архиеп. Геннадий Новгородский) [4, с. 19].

Чтобы прервать эту традицию нужно отказаться от философского фундамента, на котором выстроена логика необходимости столь непопулярных мер – создание справедливого общества на земле. Тогда не останется пространства смысла для наказания преступников и поддержания правопорядка. Таким образом, на каждом из вышеприведённых примеров мы можем фиксировать невозможность прерывания религиозной традиции в силу архетипичности её установок.

С другой стороны, существует фактор, выявляющий прямо противоположное утверждение – в основании религиозной традиции положен эпистемологический разрыв. Сакральные тексты – одна из

важнейших частей традиции. В осмыслении богодухновенности Священного Писания нельзя не учитывать параметры иудейской наследственности. Здесь принципиально то, что в сакрализации текста мы всегда имеем дело с исключением из общих правил. Иначе границ Писания не могло бы быть.

Задача, перед которой поставлен любой богослов, состоит в утверждении того, что корпус Священных Писаний, сообщающий нам волю Божью, совершенно закрыт. И в то же время, он является не небесным диктантом, а одной из форм синергического творчества Бога и человека. Какой бы принцип богодухновенности ни был выбран богословом (от директивы до вдохновения), он должен быть объявлен временным, так как добавлять в Священный Кодекс по тому же принципу иные послания уже нельзя.

Однако, введение исключительного случая в такую практическую область как распознавание воли Божьей производит гносеологический, а затем и антропологический разлом. Это в особенности относится к авраамическим религиям. Например, в христианстве апостолы поняли Бога и записали, но последующим христианам уже нельзя делать то же самое. Апостолы, таким образом, исключаются из общей христианской антропологии. При сохранении прочих параметров, таких как греховность и все виды человеческой ограниченности, в них постулируется качество, которого нет у их последователей – полноценное понимание Бога. В развитии этой антропологии мы приходим к тому, что Иисус не такой как мы, ибо «знает всё, что знает Отец»; апостолы не такие как Он, но и не такие, как мы, т. к. могут аутентично передать Его Провозвестие. Остальным христианам остаётся только ретранслировать и обтолковывать Писание Нового Завета не по методологии обработки собственных записей, а как принципиально чужую Книгу мёртвого автора, т. е. не смея редактировать текст, даже при значительном его непонимании, как это было в истории христианства с книгой «Апокалипсис от Иоанна».

Этот антропологический разрыв делает богословски невозможным предание Церкви. Так как оно превращается из горизонтальной передачи Откровения среди равных друг другу душ в вертикальную инъекцию, с неизбежной девальвацией Откровения в пунктах гносеологического обрыва: Христос не равен апостолам, апостолы не равны последующим христианам, так как могут постичь и записать откровение Христа, чего прочие христиане принципиально не могут.

Одна из версий богодухновенности стоит на посылке о том, что апостолы записывали, не понимая сами последних значений своих записей. Но, в таком случае у их последователей шансов понять смысл

переписываемого ещё меньше. Здесь воспроизводится гносеологическая модель древнегреческого философа Горгия, который в трактате «О несуществующем» проводил мысль о гносеологическом обрыве крайне категорично: *«даже если нечто существует, то оно не познаваемо; но даже если и познаваемо – то необъяснимо для другого»* [3, с. 74].

Экстраполируя эту гносеологическую девальвацию, протестантский мир естественным образом пришёл к тезису о том, что Церковь растеряла истину в истории, ведь иначе быть и не могло (Землер, Гарнак и др.). Одновременно с этим протестантизм постулирует восстановление истины тоже исключением из гносеологических правил, т. к. и онтология передачи Откровения в I веке была в целом чудесна/магична: *«Тогда отверз им ум к уразумению Писаний»* (Лк. 24, 45), *«Дух Святой... научит вас всему»* (Ин. 14, 26), и т. п. Соотношение апостолов и Писания, таким образом, представлено фактором X, который чудесно перешагивает гносеологических разрыв, и сама соединённость «пророки-Христос-апостолы», которая очевидна только Духом Святым (2 Пет. 1, 20-21) оказалась в эпистемологическом смысле исключительным случаем для последователей.

Православные отцы и богословы интуитивно осознавали, что эту пропасть между апостолами и христианами нужно чем-то заполнить. К концу эпохи гонений в христианстве оформляется почитание класса святых как аутентичных носителей истины богооткровения. Вскоре и они негласно стали исключаться из общей христианской антропологии: их видения, прозрения и толкования канонизируются как эталонные, а их некоторые отклонения – как теологумены. Таким образом, святым усвоен статус, который отсутствует у прочих, особенно это было актуально в средневековый период христианского богословия. Эта эпистемологическая модель позволила христианству достичь определённой диффузии, в которой свойства апостолов, посредством святых, уже не так контрастно отличались от общехристианских, где *«всяк человек ложь»* (Пс. 115, 2) и *«И вся праведность ваша – как тряпки женщины в её месячных»* (Ис. 64, 6) [9, с. 175]. Таким образом, православие почитанием святых как носителей чистоты богооткровения в определённой степени нивелирует неизбежную гносеологическую и антропологическую пропасть, представляя религиозную традицию цельным процессом. Впрочем, введение святых авторитетов может показаться несколько искусственным по той причине, что святые богословы признаются таковыми постфактум победившей партией, или сохранившимся движением, наряду с противоположным, как то было в диадах: свт. Иоанн Златоуст – свт. Феофил Александрийский, преп. Нил Сорский – преп. Иосиф Волоцкий и др.

Вышеописанная дисгармония религиозной традиции зиждется на иудейском наследии так называемого «иудеохристианства» в христианстве. После того, как Иисус Христос сместил иудейскую парадигму мышления в сознании учеников, которая в основных положениях не отличалась от общерелигиозной, христианство освободилось от иудейского скриптоцентризма через апокалиптическое ожидание и агапическое единство во Христе. Но так как ожидаемое заставило себя ждать дольше, то в IV веке консолидированное христианство в целом восстановило общерелигиозную богословскую парадигму. Произошёл своеобразный Ренессанс иудаизма с его эпистемологическим обрывом в том числе. Тем не менее, к тому времени оригинальная христианская богословская система в целом уже имела свои контуры, и была во многом антииудейской. Возврат в иудейскую парадигму не мог произойти в полном объёме, а осуществился частично, сохранив часть теологических конструкций, подчинённых другой фундаментальной идее – равенства всех с Сыном Божиим.

Таким образом, с момента становления христианской теологии мы имеем ситуацию двойного дискурса. Один из них в осмыслении неприкасаемости корпуса Священных Текстов, наряду с бесспорной пользой, обеспечивает христианам и вышеозначенную эпистемологическую проблему. Ведь сама необходимость обладать Священным Писанием вырастает из постулата о принципиальной пропасти между Богом, жрецом и простым человеком, которую Иисус Христос, исходя из первого дискурса, совершенно упразднил: «*Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего*» (Ин 15, 15). Развитие этой посылки находит своё выражение, например, в православном тезисе о том, что Писание есть часть Предания, а не его основа, т. е. Церковь основывается на Церкви, ибо она и есть «*столп и утверждение истины*» (1 Тим. 3, 15). В такой схеме предания, апостолы и отцы не обладают исключительным статусом или свойством. В то же время это более зыбко и неопределённо, чем «на основании апостолов, пророков, соборов и святых». Да, формула А=А подводит к опасному христианскому волонтаризму, но это избавляет богослова от необходимости вводить одно исключение за другим для поддержания скриптоцентричной схемы в христианской эпистемологии (т. е. обоснованию себя через Писания).

Выводы. Как было проиллюстрировано выше, принцип религиозного традиционализма включает в себя одновременно два положения, которые служат причиной его как неизбежности, так и невозможности в той модели, которой традиция представлена в авраамических религиях. В первом аспекте это – невозможность прерывания архетипа, который бессознательно или

сознательно выявляется в отрицавшей его традиции. Второй аспект, это – эпистемологический обрыв цепочки аутентичной передачи (от лат. tradere – передавать) от апостолов к последователям. Таким образом, концепт религиозной традиции содержит в себе неустранимую антиномию. Дальнейшие исследования в этой области имеют возможность определить пути осмысления прежней и создания новой эпистемологической модели религиозной Традиции.

Список использованной литературы

1. Брент А. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата.– М.: ББИ, 2012.– 188 с.
2. Веспетал Т. Слово о Боге: Евангельское богословие для восточных христиан.– М.: МТИ; Новгород: Агапе, 2014–2017.
3. Вольф М. Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях.– Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014.– 249 с.
4. Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в.– СПб.: Эйдос, 1999.– 170 с.
5. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира.– М.: ББИ, 2016.– 532 с.
6. Иларион (Алфеев), митр. Православие: В 2 тт.– М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2016.– 1864 с.
7. Катехизис русской православной церкви. Проект.– Синодальная библейско-богословская комиссия, 2017.– Режим доступа: <http://theolcom.ru/images/2017/%82.pdf>.
8. Летем Р. Дело Христа – Контур христианского богословия.– Минск: Позитив-центр, 2017.– 312 с.
9. Макарий Египетский, преп. Новые духовные беседы.– М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 514 с.
10. Мак-Грат А. Интеллектуальні витоки європейської Реформації.– К.: Ника-Центр, 2008.– 344 с.
11. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности.– Минск: Минская духовная академия, 2015.– 560 с.
12. Матаков К. А. Благодать в православии и протестантизме.– Режим доступа: <http://www.proza.ru/2016/01/09/1246>.
13. Матаков К. А. Православие и кальвинизм.– Брянск: Ладомир, 2013.– 418 с.
14. Матаков К. А. Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума).– Брянск: Ладомир, 2011.– 538 с.
15. Матаков К. А. Протестантская теология с точки зрения православных.– Брянск, 2016. – 900 с.
16. Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви, I–VIII вв.– СПб.: Аксион эстин, 2009.– 155 с.
17. Прохоров К. Русский баптизм и православие.– М.: ББИ, 2017.– 460 с.

18. Ранер К., Фриз Г. Единение церквей – реальная возможность / Пер. О. Хмелевская.– М.: ББИ, 2014.– 175 с.
19. Словарь богословских диалогов Евангелической церкви в Германии с Православными церквями (1959–2013) / ред. Р. Тёле, М. Илерт.– М., ББИ, 2015.– 121 с.
20. Тогобицкий П. Б. Понимание современного православия.– Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=a4RreRnj31g>
21. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / Пер. с нем. А. В. Брушлинского.– М.: Прогресс, Универс, 1994.– 336 с.

В'ячеслав Рубський

АНТИНОМІЧНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Стаття присвячена розгляду епістемологічних проблем релігійної традиції. У статті фіксується антиномічність моделі передачі Одкровення в авраамічних релігіях. Автор звертає увагу на неможливість переривання традиції з огляду на її архитипичності, а з іншого боку – неможливості її трансляції за допомогою гносеологічного і антропологічного розриву між основними агентами релігійної традиції.

Ключові слова: релігійна традиція, епістемологія, парадигма, антиномія, автентичність, ритуал.

Vyacheslav Rubskiy

ANTINOMICITY OF RELIGIOUS TRADITION

The article is devoted to the consideration of epistemological problems of religious tradition. The article fixes the antinomy of the model of the transmission of the Revelation in the Abrahamic religions. The author draws attention to the impossibility of interrupting the tradition due to the architopic nature of its nature. As an example, the radical abolition of Judaic circumcision is analyzed as a decisive break with the main ritual of Judaism and its restoration as an act of initiation in Christianity. Thus, the interruption of the tradition of circumcision is fully preserved in Christianity, modifying only the form. The reverse process in the concept of religious traditionalism is also considered – the antinomy of the impossibility of transmitting Revelation in view of the epistemological and anthropological gap between the main agents of the religious tradition. The apostles understand Christ and therefore their writings are recognized as sacred, because Revelation is authenticated in them. But even the best of Christians understand the apostles, but even their writings are not fundamentally recognized as equal to the apostles. Although the authenticity of the Revelation reflected in their writings should not have allowed the canon to be regarded as fundamentally closed. The article reflects the problem of the ambivalence of the religious model of traditionalism. Since the emergence of Christian theology, a situation of double discourse has been revealed. One of them postulates the untouchable status of the corpus of the Sacred Texts, since the very necessity of possessing the

Written Testament grows out of a premise about the fundamental abyss between God and man. The second discourse explores the perfect abolition of this relative distance by Jesus Christ. At the same time, scriptocentrism remains completely untouched. This antinomy provides Christians with the above-mentioned epistemological problem.

Keywords: religious tradition, epistemology, antinomy, authenticity, ritual.

References

1. Brent A. (2012) Ignatij Antiohijskij. Episkop-muchenik i proiskhozhdenie episkopata [Bishop-martyr and the origin of the episcopate], *Moskva*, BBI, 188 p.
2. Vespetal T. (2014–2017) Slovo o Boge: Evangel'skoe bogoslovie dlya vostochnyh hristian [The Word about God: Gospel Theology for Eastern Christians], *Moskva*, MTI, *Novgorod*, Agape.
3. Volf M. N. (2014) Sofistika. Gorgij Leontijskij: traktat «O ne-sushchem, ili O prirode» v sovremennyh interpretacijah [Sophistika. Gorgiy Leontisky: a treatise «On the non-existent, or On nature» in modern interpretations], *Novosibirsk*, RIC NGU, 249 p.
4. Grigorenko A. (1999) Duhovnye iskaniya na Rusi konca XV v. [Spiritual Quest in Russia at the End of the XV Century], *Spb.*, Eydos, 170 p.
5. Zhirar R. (2016) Veshchi, sokrytye ot sozdaniya mira [Things hidden from the creation of the world], *Moskva*, BBI, 532 p.
6. Ilarion (Alfeev), mitr. (2016) Pravoslavie, v 2 tt. [Orthodoxy, in 2 vol.], *Moskva*, Sretenskij stavropigial'nyj muzhskoj monastyr', 1864 p.
7. Katekhizis russkoj pravoslavnoj cerkvi. Proekt (2017) [Catechism of the Russian Orthodox Church. Project], Sinodal'naya biblejsko-bogoslovskaya komissiya, available at: <http://theolcom.ru/images/2017/%82.pdf>
8. Letem R. (2017) Delo Hrista – Kontury hristianskogo bogosloviya [The Case of Christ – Outlines of Christian Theology], *Minsk*, Pozitiv-centr, 312 p.
9. Makarij Egipetskij, prep. (1994) Novye duhovnye besedy [New spiritual conversations], *Moskva*, Svyato-Troickaya Sergievaya Lavra, 514 p.
10. Mak-Grat A. (2008) Intelektualni vytoki evropejskoj Reformatsii [Intellectual Sources of the European Reformation], *Kyiv*, Nika-Tsentr, 344 p.
11. Martinovich V. A. (2015) Netraditsionnaya religioznost: vzniknovenie i migratsiya. Materialy k izucheniyu netraditsionnoj religioznosti [Non-traditional religiosity: the emergence and migration. Materials for the study of non-traditional religiosity], *Minsk*, Minskaya duhovnaya akademiya, 560 p.
12. Matakov K. A. (2016) Blagodat v pravoslavii i protestantizme [Grace in

- Orthodoxy and Protestantism], available at: <http://www.proza.ru/2016/01/09/1246>
13. Matakov K. A. (2013) Pravoslavie i kalvinizm [Orthodoxy and Calvinism], *Bryansk*, Ladomir, 418 p.
 14. Matakov K. A. (2011) Pravoslavie i protestantizm: sravnitel'nyj analiz doktrin (Apokalipsis protestantskogo razuma) [Orthodoxy and Protestantism: a Comparative Analysis of Doctrines (Apocalypse of the Protestant Reason)], *Bryansk*, Ladomir, 538 p.
 15. Matakov K. A. (2016) Protestantskaya teologiya s tochki zreniya pravoslavnyh [The Protestant Theology on the Orthodox Perspective], *Bryansk*, 1284 p.
 16. Melioranskij B. M. (2009) Iz leksij po istorii i veroucheniyu drevnej hristianskoj Tserkvi, I–VIII vv. [From lectures on the history and dogma of the ancient Christian Church, I–VIII centuries], *Spb.*, Aksion estin, 155 p.
 17. Prohorov K. (2017) Russkij baptizm i pravoslavie [Russian Baptism and Orthodoxy], *Moskva*, BBI, 460 p.
 18. Raner K., Friz G. (2014) Edinenie tserkvej – realnaya vozmozhnost [Unity of Churches is a real opportunity], per. O. Hmelevskaya, *Moskva*, BBI, 175 p.
 19. Slovar bogoslovskikh dialogov Evangelicheskoi tserkvi v Germanii s Pravoslavnyimi tserkvami (1959–2013) (2015) [Dictionary of theological dialogues of the Evangelical Church in Germany with the Orthodox Churches (1959–2013)], red. R. Tyole, M. Pert, *Moskva*, BBI, 121 p.
 20. Togobickij P. B. (2015) Ponimanie sovremennogo pravoslaviya [Understanding of modern Orthodoxy], available at: <https://www.youtube.com/watch?v=a4RreRnj31g>
 21. Yung K. G. (1994) Problemy dushi nashego vremeni [Problems of the Soul of Our Time], per. s nem. A. V. Brushlinskogo, *Moskva*, Progress, Univers, 336 p.

Стаття надійшла до редакції 10.06.2018.

Стаття прийнята 24.06.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).150591](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).150591)

УДК 111.852:001.8

Анна Мисюн

**САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА:
АДАПТАЦИЯ К ГОРОДСКОМУ КУЛЬТУРНОМУ
КОНТЕКСТУ**

Статья посвящена продуктивности междисциплинарного подхода к исследованию сакральных мест в городском культурном пространстве: визуально-пространственный, культурно-антропологический, семиотический анализ, урбаностудии и т. п. Цель анализа – выявить повседневные и символические контексты религиозных объектов, способствующие их адаптации в современном городе.

Ключевые слова: *сакральные места, религиозные места, культурная конверсия сакрального пространства, локальная ментальность, местная идентичность, урбанистика, heritagization.*

В современном городском пространстве сакральные места не только являются собой значимые элементы ландшафта (архитектурного и общекультурного), но и формируют смысловую и символическую основу для анализа и восприятия истории и специфики городской культуры вообще. Речь идет не только о религиозных местах – храмах, молельных домах, «арабских культурных центрах», но и о том, что в силу культурно-ментальных «мейнстримов» в процессе формирования структуры города воспринималось как места сакральные (театры, музеи, выставочные и культурно-развлекательные центры). В городской среде в соответствии с ритмами и линиями развития города одни сакральные места появляются, другие исчезают или преобразуются, меняя свой профиль или конфессию. Попытки не только исследовать «слои» истории сакральных объектов, но и наложить их на культурную карту города, попробовать проследить их структурные коды на «теле» городской культуры предпринимаются сегодня в Европе с целью не только строго урбано-прагматической (вопросы реконструкции, реставрации, консервации городской архитектуры), но и для понимания тех аспектов повседневной жизни, которые отражают трудноуловимые конструкты и концепты локальной ментальности, способы формирования местной идентичности, толерантности и т. п. Для нашего небольшого исследования основой стал международный проект «The Urban Sacred», объединивший исследователей-гуманитариев и фотохудожников Лондона, Амстердама и Берлина [9]. Также ряд подходов к прочтению пространственного построения города, относительно расположения в нем сакральных объектов, открывает исследование С. Веселовой «Город. Между архитектурным проектом и информационной сетью» [1]. Методы