

Корреляция жанра видения XIX века с протестантской и православной культурой: философско-религиоведческий анализ

Владимир Я. Лалуев^{a, b, @}

^a Сибирский государственный университет путей сообщения, Россия, г. Новосибирск

^b Новосибирский государственный педагогический университет, Россия, г. Новосибирск

@vladimir_laluev@mail.ru

Поступила в редакцию 31.10.2020. Принята к печати 02.12.2020.

Аннотация: Цель философско-религиоведческого исследования – проанализировать жанр видения, сформировавшийся в западноевропейской и русской религиозных культурах XIX века, интерес массовой аудитории к которой связан с различными видами искусства фэнтези, и решить ряд задач. Во-первых, выявить истоки жанра и дать его общую характеристику. Во-вторых, обосновать положение о том, что без философско-религиоведческого анализа визионерских опытов протестантской проповедницы Э. Г. Уайт и анонимного православного автора они могут лишиться научной объективности. В-третьих, показать, что представление людей о существовании потустороннего мира – неотъемлемый компонент образного мира, лежащего в основе любой религии как предмета комплексного изучения современного религиоведения. Для осмысления визионерских опытов Э. Г. Уайт и православного странника, воплощенных в видениях и зафиксированных в вероучительной литературе протестантизма и православия, применялись сравнительно-исторический метод, изучение информационного пласта религиоведения, онтопсихологии и текстологический анализ. Теоретической базой исследования, наряду с указанными текстами, послужили труды русских философов, культурологов и религиоведов, благодаря которым философско-религиоведческое исследование поднимается до уровня метанаучного синтеза и решает поставленные задачи. Научная новизна исследования обусловлена обращением к духовным опытам протестантизма и православия, характерным для различных конфессиональных практик, которые можно интерпретировать в философско-религиоведческом дискурсе. Жанр видения вызывает живой интерес у философов-религиоведов как феномен религиозной культуры XIX века.

Ключевые слова: духовная культура, литературный жанр, виртуализация сознания, потусторонний мир, визионерский опыт

Для цитирования: Лалуев В. Я. Корреляция жанра видения XIX века с протестантской и православной культурой: философско-религиоведческий анализ // Вестник Кемеровского государственного университета. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2020. Т. 4. № 4. С. 330–337. DOI: <https://doi.org/10.21603/2542-1840-2020-4-4-330-337>

Введение

Наше время характеризуется обращением ученых, философов и религиоведов к вопросам, связанным с мистическими опытами библейских пророков, христианских подвижников, по которым имеется научная, богословская и религиоведческая литература. В этих источниках, как правило, отмечается некая недосказанность научных и религиоведческих подходов к объяснению сущности пророческих опытов пророков, подвижников и их общения с Богом, ангелами и святыми в трансцендентном мире. С одной стороны, сформировавшийся в религиозной культуре XIX в. литературный жанр видения генетически связан с интересом массовой аудитории к различным видам жанра фэнтези, а также с социально-психологическими следствиями, вытекающими из гипертрофированного присутствия произведений этого жанра в обыденном сознании. Последнее оказывается вовлечено в контекст глобальных изменений, определяющих специфику развития религиозной культуры. С другой стороны, существует мнение, что это происходит в рамках перспективы более длительной, чем проведение

досуга отдельными личностями или маргинальными группами. Все это в конечном счете говорит о том, что в философско-религиоведческом учении литературный жанр видения занимает важное место. Наличие этого факта делает изучение жанра в религиоведении актуальным.

Как показывает анализ научной и философско-религиоведческой литературы, эта тема настолько глубока, что в современном религиоведении данный вопрос почти не обсуждается [1; 2], поэтому заслуживает более тщательного исследования. Объем статьи позволяет ограничиться источниками XIX в., частично касаясь визионерских опытов библейских пророков, христианских святых и подвижников. Поэтому речь пойдет «о всеобщей виртуализации сознания» [3] и о той «трещине мира», которая проходит в «сердце поэта» (пророка-визионера) [4]. Эти же тенденции проявляются в упрощенных версиях массовой культуры, но, открепившись от религиозных корней, концентрируют духовные опыты прошлого, собранные в жанре видения, и воплощают в жизнь фантазии, казавшиеся современникам невозможными. В сугубо религиоведческом контексте

открытия подвижников, описанные в видениях, не потеряли своей значимости и по сей день.

Исследование вышеперечисленных феноменов сквозь призму конкретных явлений религиозной культуры ставит целью решение следующих задач. Во-первых, восполнить существующий на сегодняшний день пробел в понимании этого феномена духовной культуры. Во-вторых, соблюсти то требование реалистического подхода, без которого рассмотрение феномена профетизма рискует лишиться научной объективности [5]. В-третьих, объяснить, что представления человека о существовании потустороннего мира – это неотъемлемый компонент образного мира, лежащего в основе религиозной культуры как предмета комплексного изучения в современном религиоведении и культурологии [6].

Жанр видения XIX века в протестантской и православной традициях

Религиовед В. С. Глаголев считает, что вера человека в сверхъестественное определяет разделение мира на потусторонний и посюсторонний, а дихотомия *рай и ад* присутствует в его сознании и закрепляет существенные черты [7]. В этом он прав. Согласно христианским представлениям, потусторонний мир (Царство Божие) дается в награду за праведную жизнь, а посюсторонний мир (*ад*) – наказание за греховный образ жизни. В этих мирах обитают существа (ангелы, духи, силы), от которых зависит будущая участь человека.

Несмотря на различные вероучительные подходы конфессий, дифференциацию духовных ценностей и их относительный характер, религиозное сознание XIX в. строило разные модели, порожденные ожиданием перехода в иной мир. Анализ этих миропредставлений составляет неотъемлемую часть церковной иконографии, возникающей в сознании визионеров как экстатический опыт общения с Богом, ангелами и праведниками в трансцендентном мире. Эти повествования дают широкий простор для выражения социально-политических и религиозно-эстетических пристрастий авторов и показывают не столько общий вектор развития христианства, транслирующего определенное религиозное содержание, сколько определенные ценности в вероучительном творчестве христианской церкви, творения которой религиоведы и культурологи относят к жанру видения [8]. В данном жанре работали И. Сирин (VII в.), И. Флорский (XII в.), Данте и В. Легенд (XIII–XIV вв.), Я. Бёме (XVI–XVII вв.), Э. Сведенборг (XVII–XVIII в.), Э. Г. Уайт и неизвестный православный автор (XIX–XX в.).

Изображение картин потустороннего мира служило эффективным средством религиозного воспитания человека, которому внушалось чувство надежды на спасение благодаря вере в Бога и страх гибели за нераскаянные грехи. К таким духовным трудам, несомненно, относится работа протестантской писательницы Э. Г. Уайт, написанная в жанре видения и выдержавшая пять переизданий в США [9, с. 3]. При этом нельзя не признать, что исследователи паранаучных знаний относились и относятся к литературе видений и снов с предубеждением, обусловленным несколькими

причинами. Во-первых, в христианской культуре получил распространение фанатизм, сопровождающийся ложными видениями и сомнительными проявлениями потусторонних сил. Во-вторых, сам факт необъяснимых с точки зрения науки явлений вызывает недоверие к этим источникам. В-третьих, проявление гипноза, экстрасенсорных техник, пророков, гадателей, предсказателей рассчитано на то, чтобы ввести человека в заблуждение. Наконец, ложные видения, по словам Э. Г. Уайт, неверно представляют характер Бога [9, с. 4].

Цель написания своей книги пророчица Э. Г. Уайт объясняет следующим образом: «По просьбе моих дорогих друзей я согласилась сделать краткий обзор своих духовных опытов и видений в надежде, что это ободрит и укрепит смиренных и верующих детей Божьих» [9, с. 32]. Далее она констатирует, что многие христиане ее видения не принимали и выдавали за дьявольский обман, что сильно тяготило и угнетало ее дух; «находясь в смятении, [она] была искушаема усомниться в своем опыте» [9, с. 42].

С научной точки зрения обосновать жанр видения не так просто. Термин *видение* часто встречается в работах по истории религии, философии религии, филологии. Но чтобы сформулировать его атрибутивные черты, необходимо прежде всего выработать критерии относительно произведений этого рода творчества. В научной литературе накоплен богатый теоретический и эмпирический материал, предлагающий развернутую структуру специфических черт произведений жанра, его эстетических особенностей и характера документальности. Несмотря на пристальное внимание специалистов, сегодня нет строго научного определения, удовлетворяющего всех. Приемлемое определение, на наш взгляд, предложил А. Г. Тартаковский, характеризуя такие произведения как повествования, основанные на личном опыте и собственной памяти автора [10].

Это определение существенно, но не бесспорно для характеристики круга произведений, попадающих в зону философско-религиоведческого анализа. Видение можно определить как своеобразное духовное произведение, анализ которого потребует культурно-философского метода обоснования. Что нового несет в себе жанр для религиоведа? Такого рода произведения пишут далеко не все, а духовно образованные люди, способные внятно изложить то, что хотят передать другим.

Благодаря глубоко мыслящим людям, которые описывают свой индивидуальный духовный опыт, проясняется восприятие прошлого или взгляд на окружающий мир. Люди ждут от них раскрытия тайн и откровений, затрагивающих важнейшие аспекты бытия и особенно вопросы будущего. В видении раскрывается масштаб личности автора, не официальный, а сохранившийся в воспоминаниях современников. Автор может отметить такие детали реальной жизни, которые другие не способны понять, наблюдать такие явления духовной жизни, которые другие не способны видеть. К. М. Симонов, определяя достоверность такого рода произведений, подчеркивает, что автобиографические произведения дают двойной круг знаний и представлений, т. е. через автора мы, с одной стороны, воспринимаем все то,

что он видел и о чем писал, – людей и время; с другой стороны, так формируются наши представления о самом авторе: как он выглядел в собственных глазах и какими видел других людей [11].

Философско-религиоведческий анализ позволяет шире взглянуть на научно-исследовательский потенциал исследуемого жанра и, руководствуясь научным принципом М. М. Бахтина, рассмотреть его сквозь призму хронотопа. Только так можно заглянуть в прошлое и понять, кем были написаны эти духовные произведения, и выявить смысл зафиксированного в них. А. Н. Коган считает, что «у таких произведений есть только настоящее» [12]. В этом с ним можно не согласиться, учитывая, что ценности духовной культуры не только живут в настоящем, но и передают современникам социальный опыт прошлого, обеспечивают духовное общение, влияют на развитие личности и не перестают быть актуальными. Интерес к ним читателей показывает, что они выполняют все функции духовной культуры и занимают в ней достойное место.

Произведения, написанные в жанре видения, – это памятники человеческой мысли, которые отличаются аксиологическими признаниями явлений личной жизни, внутреннего мира автора, сознательным акцентированием событийного плана, содержащего то, что обычно остается в тени: причин, истоков, мотивов человеческих поступков. Они характеризуются философским анализом и отличаются от психологической прозы или интимной лирики тем, что объект постигается не в образной системе координат, а с помощью мыслительных конструкций, глубоких философских интенций и терминов, фиксирующих состояние души человека. Видение – это монолог потрясенной личности, за изложением которого кроется внутренняя диалогичность, где в качестве собеседника присутствует мыслительный образ (Бога, ангелов, праведников), с которым ведется диалог. Другими словами, литературный жанр видения представляет собой тип аутокоммуникации, столкновение идеального и реального Я, или «борьбу голоса совести с другими голосами человека» [13, с. 162].

В видении человек сталкивается с внутренним конфликтом, наличием противоположных устремлений, помыслов, чувств, конфронтацией мотивов, отражающих противоречивость человеческой личности. Автор пытается найти всему объяснение [14]. При этом склонности, ценностные ориентации, жизненные принципы рассматриваются в динамике, где каждый опыт, проблема, ситуация, история – логическое завершение пути, а не набор готовых нравственных ориентиров. Для жанра характерно экзистенциальное мироощущение, декларация одиночества личности перед лицом глобальных проблем. Человек пытается выйти за пределы привычных явлений действительности, посмотреть на себя со стороны, поднять такие вопросы бытия, которые не санкционируются идеологией: вера и сомнение, отношение к религиозным и социальным институтам, традициям, предрассудкам обыденного сознания. Жанр видения предполагает подобную проекцию, в которой автор и читатель как бы меняются

местами по законам доверительного общения, где авторская откровенность предполагает ответную откровенность.

Выделим основные характеристики жанра, обладающего богатой традицией в западноевропейской и русской культуре, и ответим на вопрос, как сочетаются в нем элементы христианских концепций и светского гуманизма и в чем состоит значение этого духовного наследия для современного человека. Э. Г. Уайт и православный автор обратились к жанру видения с тем, чтобы передать свои тревоги о состоянии мира, равнодушное отношение к жизни, возможность приобщиться к величайшей мудрости и поделиться духовным опытом. Иначе говоря, жанр дает читателям возможность изучать конкретные исторические личности по их литературному творчеству, индивидуальным особенностям и чертам той эпохи, которая их породила.

Э. Г. Уайт описывает духовный опыт веры и молитвы: «Мне неоднократно было показано, что дети Божьи пренебрегают молитвой, ... что многие не проявляют той веры, которую могут и обязаны иметь, напрасно ожидая, когда у них наконец пробудится то чувство, которое может вызвать одна лишь вера» [9, с. 92]. В этом фрагменте она отмечает интенцию, характерную для верующего человека, какой является молитва (разговор с Богом), и советует читателям, что нужно делать для того, чтобы благословения Бога наполнили душу миром. Она поясняет: «мы должны с верой вознести свои прошения, ... заявив о своих правах на обещанное благословение и исполнившись уверенности в его намерении, ибо, согласно Слову Божьему, оно безусловно принадлежат нам» [9, с. 92]. Следуя логике ее суждений, непостижимая внутренняя энергия молитвы преобразует все бытие человека, очищает душу и тело от страстей и греховных помыслов. Современная наука признает то особое влияние, которое оказывает на человека молитва Иисуса Христа *Отче Наш*.

Духовные опыты Э. Г. Уайт носят тот же характер, что и вся христианская литература: ставят задачу трансформации души человека с целью приобщения к Богу. На этом пути, естественно, встречаются разные трудности, которые человек должен преодолеть, но они служат проводниками для тех, кто стремится к совершенству. В их индивидуальном характере действует упрощенная схема познания религиозных текстов на пути к Богу, в отличие от наставлений Отцов Церкви, обсуждающих глобальные проблемы личности и учение христианства. Э. Г. Уайт отвергает «отравленность» западного рационализма, принуждающего человека к принятию логических выводов для достижения единства с Богом, и взамен предлагает молитву – надежный способ бытия в Боге.

Ссылаясь на свой визионерский опыт, Э. Г. Уайт пишет: «Я спросила у ангела, почему в Израиле [современное христианство] нет больше веры и силы. Он ответил: "Вы слишком поспешно отпускаете руку Господа. Настойчиво возносите свои моления к престолу и не сдавайтесь. Проявите твердую веру, ибо обетования непреложны. Верьте, что получите просимое, и будет вам"» [9, с. 93]. Далее ангел указал проповеднице на духовный опыт пророка Илии, который, будучи подверженным человеческим страстям, но искренне

молясь, верою переносил испытания. В заключение Э. Г. Уайт обращает внимание на совет, данный ангелом: «облекитесь во всеоружие Божие, а паче всего возьмите шит веры, и он оградит сердце и саму жизнь вашу от раскаленных стрел лукавого, взирайте на Христа и достоинства Его любви и великой милости» [9, с. 93].

Духовные опыты Э. Г. Уайт адресованы всем людям. В них библейские сюжеты, встречи с ангелами служат для того, чтобы понять себя, свои проблемы и рассказать другим всю правду жизни. Это самоанализ, характерный для западно-европейской культуры, упование на то, что ее духовный опыт поможет отогнать безнадежное отчаяние и раскрыть людям светлый образ Христа. Это попытки мысли человека вырваться за толстые стены отчаянья, показать его величие и прорыв в бессмертие. Авторы видений объединяют искренняя христианская вера, понимание смысла жизни и осмысленное отношение к превратностям судьбы, а выпавшие на долю человека удары судьбы воспринимаются как незаслуженные. Отсюда агиографические традиции и образы, которые рождают видения Э. Г. Уайт и Четы-Миней. Видения Э. Г. Уайт написаны в то время, когда многие не понимали ее духовных опытов, и она искала сочувствия у читателей. Важнейший философский вопрос о взаимоотношениях человека и мира предстает в визионерских опытах как социальная проблема *личность – общество*.

В визионерских опытах Э. Г. Уайт содержатся факты, выявляются религиозные взгляды; уровень культуры и специфика духовных опытов человека раскрываются в субъективном мировосприятии отдельных моментов будущего. Она представляет их так, как эти моменты отразились в сознании современников, и мы, не имея подобных источников, не увидели бы живых картин мира, ушедших в далекое прошлое. Их изучение показывает нам эпоху, в которую она жила в совершенно ином, неожиданном для нас ракурсе, дает объективные представления о религиозных идеалах США XIX в., воссозданных в проявлениях обыденной идеологии, менталитета и уровня духовной жизни.

Аналогичная ситуация сложилась в русской духовной культуре XIX в., когда большой популярностью у читателей пользовалось сочинение [15]. Этот стиль духовно-просветительской литературы не подчинялся требованиям литературной критики, отталкивал читателей, жаждущих религиозного просвещения. Причина такого отношения была в неприемлемом для литературного слуха языке. При всем богатстве богословских трактатов и монографий русской духовной культуры, обладающих научной ценностью, общество было лишено книг, написанных доступным литературным языком, не режущим слух образованного читателя. В русской академической литературе XIX в. переводы профессоров страдали от искусственного приспособления к выработанному стилю духовных произведений, рассчитанных на широкую публику.

Произведение «Откровенные рассказы странника Духовному своему отцу» – приятное исключение. Их анонимный автор возвысился над традиционным уровнем духовно-нравственной письменности и описал путь странника бесконечных просторов Руси, которую современное поколение не знает, той России, которой уже нет и никогда не будет. В этом произведении описывались подвижники, настойчиво искавшие истину и ради нее шедшие на край земли: они были у преподобного Сергия в Сарове и Валааме, бывали в Иркутске у святителя Иннокентия, доходили до Афона и святой Земли¹ [15, с. 310]. Это были те, кто, «не имея пребывающего града», искал будущего «духовного царства». Они не имели с собой ничего, кроме сумки сухарей, Библии за пазухой, да молитвы – духовного богатства, которое отцы-аскеты называли «умным деланием» [17], унаследованным от подвижников Египта, Синая и Афона, корни которого уходят в седую древность христианства. Это и есть то духовное богатство, которым обладали мистики всех религий, внутреннее самоуглубление, тайны сердца, помогающие понять замысел божественного плана Вселенной [15, с. 8].

Из огромных пластов духовных идей произведения останемся на молитве, с которой, в сущности, начинается духовное подвижничество в русской духовной культуре. У мистиков древности и подвижников XIX в. духовные опыты («внутреннее делание») сложились в особую науку о развитии ума и совершенствовании человека. Принципы этого «делания» заложил философ и богослов христианской церкви Климент Александрийский, молясь внутренней молитвой, для которой не требуется ни особое место, ни время (как в исламской культуре), ни церковные книги, ни молитвенные символы, ни заученные слова и звуки (как у кришнаитов). Безмолвная молитва, шепот губ – это крик сердца, посредством которого человек молится весь день и всю свою жизнь. Он не нуждался ни в храмах, ни в богослужении, его сердце не подчинялось церковному типикону.

Так в чем же смысл внутренней, самодействующей молитвы? Прежде всего, ее предназначение заключается в самоуглублении человека в божественные тайны души. Она – средство избавления от греховных помыслов, сосредоточения на переживаниях любви к Богу. Для простого человека молитва – это напоминание о божественных заповедях и отчет перед Богом, а для монахов и схимников – орудие сакрального, психотехнического, гносеологического, риторического воздействия на тело, сердце и разум, посредством которого они воспринимают божественные сущности. Молитва способствует смягчению сердца и обострению ума, во время молитвы человек проживает как бы в двух сферах: с одной стороны, участвует в реальной жизни и добывает себе хлеб, с другой – находится в непрерывном общении с Богом.

Целью молитвы является не исполнение прошений, а «чистое» созерцание Бога. Такой молитве (разговору с Богом) учили Максим Египетский и Антоний Великий,

¹ Судьба и местонахождение многих духовных книг и рукописей после закрытия Вышинской Пустыни неизвестна. Материал по духовным мемуарам см. в [16].

Иоанн Лествичник и Максим Исповедник, Исаак Сирий и Григорий Палама, Ареопагитики. Христианская культура бережно сохраняет и использует в духовной практике феномен молитвенного искусства, передавая его из поколения в поколение. Молитва – это путь не богообщения, а боговедения. Она содержит в себе глубокое гносеологическое значение и открывает в мистических мирозерцаниях то, что Отцы Церкви называли «знанием логосов-вещей», т. е. трансцендентным смыслом.

В состоянии духовной молитвы, как об этом сообщает христианская литература, подвижник, пророк или верующий человек выходит за пределы своего сознания. Он ничего не чувствует и не знает, что уже покинул этот мир и над его умом полностью доминирует Дух Святой. И. Сирий поясняет этот опыт следующим образом: «в этот момент не имеет смысла что-либо говорить, ибо человек, пророк молится "духовной молитвой", т. е. пребывает в духовном состоянии молитвы. Не молитвой молится душа, но чувством ощущая духовные вещи оною века, которые превышают понятия человеческие, уразумение которых возможно только силой Духа Святого. Это есть "умное созерцание", но не движение и не взыскание молитвы, хотя от молитвы займствовало себя начало» [18, с. 104–105]. Также он пишет: «иногда от молитвы рождается некое созерцание, и прерывает оно молитву уст, и молящийся в созерцании изумевает, цепenea телом» [18, с. 60]. Такое состояние ума он называет молитвенным созерцанием».

«В экстагическом состоянии ум выступает за пределы самого себя и прекращается всякая мыслительная деятельность и человек (пророк) возвышается до созерцания непостижимого – того, что за пределами мира смертного, и умоляет в неведении всего настоящего. Это и есть неведение, о котором сказано, что оно выше ведения» [18, с. 67]. Собственно говоря, в представлениях Отцов Церкви, христианских подвижников и богословов молитва необходима для того, чтобы человек (пророк) мог предельно сконцентрироваться всей духовной энергией на трансцендентном объекте познания и Его мистическом созерцании, которое сопровождается неопишым блаженством. «Ангелы и все духовные чины находятся в состоянии непрерывной молитвы и хвалы Богу» [18, с. 61]. В идеале к этому должны стремиться все люди, однако заботы и жизненные проблемы, включая отсутствие живой веры, не позволяют осуществить это.

Так описывает православный автор свой первый духовный опыт, данный ему в видении: «Погода была сухая, и я не захотел ночевать в деревне, а увидел в лесу два огромных стога сена и расположился под ними на ночлег. Когда заснул, вижу во сне, будто в дороге я читаю главы Антония Великого из "Добротолюбия". Вдруг догоняет меня старец и говорит: "Ты не то читаешь, вот здесь читай", и указывает на 35 главу Иоанна Карпафийского, где написано: "Иногда учивший предаётся в бесчестие и терпит искушение за тех, кто связан с ним духовно". Далее он указал мне на 41 главу, где говорилось: "Если молитву сильнее употребляют, она от страшных и свирепых искушений освобождает". Затем он стал увещавать меня, говоря: бодрствуй духом и не унывай!

Помни, что сказал апостол Иоанн: "Ибо Тот, кто в вас, больше того, кто в мире". Вот теперь ты опытно познал, что никакое искушение не допускается выше сил человеческих, но с искушением творит Бог и скорое избавление» [15, с. 63–64].

Старец поучает странника в видении, чтобы он усерднее молился и передал свой опыт другим, ссылаясь на духовные опыты святых церкви Григория Фессалоникийского и Каллиста Ангеликуда, считавших, что ни умственное делание о Господе (внутренняя молитва), ни содержательное ведение (знание) не должно удерживаться в своем уме, но записываться и передаваться другим для общей пользы и любви [15, с. 64]. Общее, что объединяет протестантскую проповедницу Э. Г. Уайт и православного автора, – это духовные цели: повеление записывать свои духовные опыты и делиться с другими, несмотря на национальные или конфессиональные различия [19].

Анализ феномена молитвы и мистических опытов христианских подвижников, пророков, которые внесли весомый вклад в их обоснование, показывает, что русские видения раскрывают читателям целостное миропонимание и мироощущение, неведомое позитивному знанию. За «грубой корой вещества» видна настоящая реальность, которая обозначена духовными символами, дающими смысл вещам этого мира и наполняющими душу человека подлинной любовью к миру и природе. В молитве нет речи о мироненавистничестве, наоборот, в безыскусных духовных опытах заложен антропологический гимн любви к человеку и гуманистические идеалы.

Жанр видения создается людьми, прожившими немало лет, многое повидавшими и пережившими в жизни. Их жизненный опыт и память – главные составляющие сведений, которые содержатся в их записях. В основе автобиографических произведений лежит непосредственное впечатление об увиденном, услышанном, пережитом, однако «раскодировка» памяти не всегда бывает последовательной, причем некоторые ее уникальные «кадры» исчезают бесследно. Механизм подобной избирательности еще до конца не изучен и вряд ли будет постигнут. Известно лишь то, что перестройка памяти сопровождается частичной утратой информации, что является естественным и благотельным процессом. Сохранение же воспоминаний в чистом непереработанном виде несовместимо с нормальным функционированием психики и восприятием нового. Мы живем, постоянно умирая и возрождаясь. Не исчезает лишь «эстафетная палочка» личного опыта [20].

Стало быть, жанр видения – это «эстафетная палочка», переданная нашему поколению для понимания духовного опыта прошлого, который не в состоянии удержать в памяти всю информацию, но оставляет для нас детали, ценные в мелких подробностях. Такого рода духовные произведения во все века были популярны, интересны и читаемы, хорошо исследованы исторически, философски и филологически. Другой важный факт, на который часто не обращают внимания, состоит в том, что визионерский опыт Э. Г. Уайт и православного странника не поддается однозначной интерпретации.

Анализ таких произведений указывает на достоверность литературного источника, стремление автора к точному воспроизведению фактов и событий, имевших место в реальной или потусторонней жизни. Динамика таких произведений, поясняет Л. Я. Гинзбург, – в свободе самовыражения и несвободе вымысла, ограниченного действительно бывшим [21, с. 133]. Отметив важнейшие атрибуты жанра видения, такие как ретроспективность и субъективность, можно сделать вывод, что далеко не всегда говорится об их достоверности и фактической точности.

Перечисленные нами черты и свойства жанра видения складываются в комплексную характеристику – репрезентативность как степень отражения личности автора, его целей и задач. Например, как ему удалось реализовать задуманное в связи со своим временем, историческим прошлым и взглядом на будущее? Иными словами, в рассмотренных примерах репрезентативность – это отражение менталитета Э. Г. Уайт и православного странника как авторов и как представителей протестантской и православной культуры. Многовековые поиски человечеством смысла жизни проявили себя в различных формах (произведениях) и поставили человека перед вечными вопросами бытия, показывая, что одним словом, суждением и глубокой философской сентенцией смысла жизни раскрыть нельзя.

Заключение

Среди тенденций, ведущих к переоценке значений духовного творчества Э. Г. Уайт и неизвестного православного автора, выявляются определенные закономерности. В культурно-антропологическом измерении меняются познавательные ориентиры, которые они описывают в видениях. Формируется новая мировоззренческая парадигма, с помощью которой человек охватывает различные стороны общественной жизни в их единстве и разнообразии. Православная культура, как и протестантская, приняв идею мистического единства с божественным миром, стала путем к вечности, который человек проходит на земле, где, по выражению С. Л. Франка, «человеческое в человеке вытесняется богочеловеческим, делая человека более человеческим». С расширением предметной области философско-религиоведческих источников, использованных в статье, становится видно продвижение новых подходов и пластов, способствующих герменевтическому прочтению текстов жанра видения. В этом, скорее всего, и есть истоки протестантской и православной духовности и их самоочевидность.

Литература

1. Яблоков И. Н. Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение // *Религиоведение*. 2016. № 2. С. 103–111.
2. Силантьева М. В. Диффузная идентичность – современная версия гражданской идентичности // *Вестник МГИМО-Университета*. 2012. № 2. С. 173–179.
3. Силантьева М. В. Николай Бердяев, экзистенциальная диалектика и всеобщая виртуализация сознания в XXI веке // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия*. 2004. № 3. С. 30–42.
4. Кизима М. П. Трещина мира и сердце поэта: литература как предчувствие // *Первая Мировая война и судьбы европейской цивилизации* / под ред. А. С. Белоусова, А. С. Манькина. М.: Изд-во Московского университета, 2014. С. 105–121.
5. Глаголев В. С. Реализм анализа – исходное условие научной перспективности (содоклад) // *Право и управление*. XXI век. 2011. № 4. С. 12–18.
6. Яблоков И. Н. К дискуссии о современном состоянии и истории отечественного религиоведения // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2011. Т. 29. № 1. С. 165–172.
7. Глаголев В. С. Культурологические аспекты художественно-эстетической проблематики в современном религиоведении // *Фундаментальные проблемы культурологии*. Т. 3: *Культурная динамика* / отв. ред. Д. Л. Спивак. СПб.: Алетейя, 2008. С. 5–15.
8. Силантьева М. В. Ценностный потенциал христианства перед теоретическими вызовами современности // *Вестник РХГА*. 2009. Т. 10. № 2. С. 196–206.
9. Уайт Э. Г. Ранние произведения. Заокский: Источник жизни, 1998. 352 с.
10. Тартаковский А. Г. 1812 год и русская мемуаристика. М.: Наука, 1980. 312 с.
11. Симонов К. М. Не золотая середина // *Вопросы литературы*. 1971. № 6. С. 84–90.
12. Коган Л. Н. Теория культуры. Екатеринбург: УрГУ, 1993. 160 с.
13. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 444 с.
14. Глаголев В. С. Некоторые особенности соотношения слова и музыки в христианских богослужениях // *Искусство и философия: мат-лы II Междунар. конф. (Москва, 1 апреля 2012 г.)* М., 2013. С. 129–137.
15. Откровенные рассказы странника Духовному своему отцу / предисл. архим. Киприана. Козельск: Введ. Оптина Пустынь, 1991. 333 с.
16. Рогов А. И. Сведения о небольших собраниях славяно-русских рукописей в СССР. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 300 с.
17. Макарий Оптинский (Иванов). Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву // *Журнал Московской Патриархии*. 1972. № 10. 69–76.

18. Сириин И. Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сирианина, подвижника и отшельника, бывшего епископом христоролюбивого града Ниневии. 3-е изд., испр. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1911. 435 с.
19. Просвирнин А. Афон и Русская Церковь (библиография) [библ. 912] // Богословские труды. 1976. № 15. С. 185–256.
20. Профессионализм историка и идеологическая конъюнктура / отв. ред. А. К. Соколов. М.: ИРИ, 1994. 397 с.
21. Гинзбург Л. Я. О психологической прозе. Л.: Художественная литература, 1977. 449 с.

original article

How the Visions Genre Correlates in the Protestant and Orthodox Christian Culture of the Nineteenth Century: a Theological and Philosophical Analysis

Vladimir Ya. Laluev^{a, b, @}^a Siberian Transport University, Russia, Novosibirsk^b Novosibirsk State Pedagogical University, Russia, Novosibirsk

@vladimir_laluev@mail.ru

Received 31.10.2020. Accepted 02.12.2020.

Abstract: The increasing interest of the mass audience to various types of fantasy art triggered an interest for the genre of religious vision, a phenomenon of the theological literature of the XIX century. The present research featured a philosophical and theological analysis of the genre of vision in the Western European and Russian religious culture of the XIX century. The research objective was to identify the origins of the genre of vision that arose in the religious culture of the XIX century and to give it a general description. The author compared the visionary experiences of the Protestant author Ellen G. White and an anonymous Orthodox author. The study helped to reveal that people's idea of the existence of the other world is an integral component of the imaginary world that underlies any religion and can be a subject of comprehensive analysis in modern theology and cultural studies. The author used the following research methods to comprehend the spiritual experiences embodied in the genre of visions and recorded in the doctrinal literature of Protestantism and Orthodoxy: the comparative historical method and the textual analysis of visionary texts, theological literature, and ontopsychoanalytical studies. The theoretical basis included various works by Russian philosophers, cultural scholars, and theologians, who elevated the visionary literature to the level of meta-scientific synthesis. The scientific novelty of the research is that it compares the spiritual experiences of Protestantism and Orthodoxy. The paper introduces a method that can be used to study other religious confessions in philosophical and religious discourse.

Keywords: spiritual culture, literary genre, mind virtualization, other world, visionary experience

For citation: Laluev V. Ya. How the Visions Genre Correlates in the Protestant and Orthodox Christian Culture of the Nineteenth Century: a Theological and Philosophical Analysis. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i obshchestvennye nauki*, 2020, 4(4): 330–337. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.21603/2542-1840-2020-4-4-330-337>

References

1. Yablokov I. N. Stability and changes in society: sociological and religious studies perspective. *Religiovedenie*, 2016, (2): 103–111. (In Russ.)
2. Silantieva M. V. Diffuse self as contemporary civil identity form. *Vestnik MGIMO-Universiteta*, 2012, (2): 173–179. (In Russ.)
3. Silantieva M. V. Nikolai Berdyaev, existential dialectics and universal virtualization of consciousness in the XXI century. *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 7. Filosofiya*, 2004, (3): 30–42. (In Russ.)
4. Kizima M. P. The crack in the world and the heart of the poet: literature as a presentiment. *The First world war and the destiny of european civilization*, eds. Belousov L. S., Manykin A. S. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta, 2014, 105–121. (In Russ.)
5. Glagolev V. S. Realism of analysis – a starting precondition for scientific effectiveness. *Pravo i upravlenie. XXI vek*, 2011, (4): 12–18. (In Russ.)
6. Yablokov I. N. Discussions about the current state and history of Russian religious studies. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2011, 29(1): 165–172. (In Russ.)
7. Glagolev V. S. Culturological aspects of the artistic and aesthetic problems in modern religious studies. *Fundamental problems of cultural studies. Vol. 3: Cultural dynamics*, ed. Spivak D. L. St. Petersburg: Aleteiia, 2008, 5–15. (In Russ.)

8. Silantieva M. V. Value potential of Christianity in front of contemporary theoretical challenges. *Vestnik RKhGA*, 2009, 10(2): 196–206. (In Russ.)
9. White E. G. *Early works*. Zaoksky: Istochnik zhizni, 1998, 352. (In Russ.)
10. Tartakovskii A. G. *1812 and Russian memoirs*. Moscow: Nauka, 1980, 312. (In Russ.)
11. Simonov K. M. Not the golden mean. *Voprosy literatury*, 1971, (6): 84–90. (In Russ.)
12. Kogan L. N. *The theory of culture*. Ekaterinburg: UrGU, 1993, 160. (In Russ.)
13. Bakhtin M. M. *Aesthetics of verbal creativity*, 2nd ed. Moscow: Iskusstvo, 1986, 444. (In Russ.)
14. Glagolev V. S. Some features of the ratio of words and music in Christian services. *Art and philosophy: Proc. II Intern. Conf.*, Moscow, April 1, 2012. Moscow, 2013, 129–137. (In Russ.)
15. *The frank stories of the pilgrim to his spiritual father, foreword*. Archimandrite Cyprian. Kozelsk: Vved. Optina Pustyn, 1991, 333. (In Russ.)
16. Rogov A. I. *Information about small collections of Slavic-Russian manuscripts in the USSR*. Moscow: Izd-vo AN SSSR, 1962, 300. (In Russ.)
17. Makarii Optinskii (Ivanov). A warning to those who read spiritual books by Church Fathers and who want to go through the smart Jesus Prayer. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 1972, (10): 69–76. (In Russ.)
18. Sirin I. *Creations of our Holy Father Abba Isaac the Syrian, an ascetic and hermit, who was the Bishop of the Christ-loving city of Nineveh*, 3rd ed. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoi Lavry, 1911, 435. (In Russ.)
19. Prosvirnin A. Athos and the Russian Church (bibliography) [bibl. 912]. *Bogoslovskie trudy*, 1976, (15): 185–256. (In Russ.)
20. *Historian professionalism and ideological situation*, ed. Sokolov A. K. Moscow: IRI, 1994, 397. (In Russ.)
21. Ginzburg L. Ia. *On the psychology of prose*. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura, 1977, 449. (In Russ.)