

КОНЦЕПТ «ВАХДАТ АЛ-ВУДЖУД» (ЕДИНСТВО БЫТИЯ) В СИМВОЛИКЕ СУФИЙСКОЙ ПОЭЗИИ

Суфийская поэзия содержит сложную символику, интерпретация которой позволяет прояснить концепты суфизма и эзотерические основания доктрины «вахдат ал-вуджуд» (единство бытия), обоснованной суфийским философом Ибн Араби. Если суфийский текст прочесть поверхностно, его пересказ окажется набором банальностей, либо «сумеречным языком», который может показаться набором случайных фраз. В таком случае, смысл как бы скрыт в тексте. Для его расшифровки требуется напряжение всех интеллектуальных способностей читателя. Насколько он обладает способностью прочтения, настолько ему откроется смысл. Читатель становится мерой предъявленности смысла. Единственное, что может читатель найти в тексте — это он сам, а смысл будет соответствовать мере проявленности его мышления (субъективности). Следовательно, текст может пониматься как зеркало, в котором «Я» видит себя.

Прочтение суфийского текста подразумевает раскрытие его «сердца». Согласно высказываниям суфиев, «у всего есть сердце, а сердце Корана — сура *Йа Сйн*».¹ Это название тридцать шестой главы Корана. Буквы «*йа*» и «*син*», как полагают духовные авторитеты, являются своеобразной аббревиатурой обращения «*Йа инсân*» (О человек). Человек, находясь в самой сердцевине священного текста, становится «вместилищем» — чашей, наполненной «сладким вином» божественного бытия. Символика «чаши» оказывается одной из основных тем суфийской поэзии.

Посмотри, ведь частицы души — это чаши,
Где, как в зеркале, виден творения лик!

*Омар Хайям*².

¹ . Нурбахш Дж. Энциклопедия суфийской символики. // URL: <http://hojjausreddin.livejournal.com/1941048.html> (дата обращения — 13.04.2012).

² Хайям О. Рубаи / Пер. с фарси. — М., 2000. — С. 24.

Испей вина, ведь эта чаша –
Любимой лик,
А эта пиала
Ее хмельное око, напоенное вином.

*Махмуд Шабистари*¹.

«Пиала» (от санскритского *пи* — пить и персидского *ала* — опрокидывать) — опрокидывающийся сосуд или чаша для питья. Такая чаша у суфиев является символом сердца, души, «Я». «Любимой лик» означает аспект бесконечного Бога, некую меру бытия, присутствующую в «Я». Поскольку чаша опрокидывается, вино бытия изливается из нее. Но изливаться оно может, если сосуд наполнен сверх меры. Такая избыточность есть предел, на котором бытие обнаруживает свою меру. «Мера» метафорически представлена как «лик любимой», то есть, проявление бесконечного бытия как нечто (определенности). Когда чаша пуста (опрокинута), обнаруживается место для проявления «лика» — это место «Я» (субъективности). Самоограничение бытия в «чаше “Я”» оказывается зеркалом Бога.

Бесконечное бытие находит место в «сердце», раскрывающемся как место актуализации безграничного единого существования (Бога). Это место всегда наполнено, поскольку это «сердце поэта», выражающееся в слове. Соответственно, истекающее вино есть бытие, а опрокидывающаяся чаша, отмеривая, отпечатлевает сама себя, проявляясь как слово (язык), самоопределяющийся на своем собственном преизбыточном пределе.

Язык, понимаемый как место слова, обнаруживает невозможность заполнения ни одним понятием, следовательно, язык всегда недостаточен. Чаша в самой сердцевине своей полноты содержит пустоту (незаполненность). Отсюда следует непрекращающаяся «жажда» суфия, являющаяся метафорой необходимости продолжения проговаривания Слова:

Виночерпий, опять моя чаша пуста!
Чистой влаги иссохшие жаждут уста...
*Омар Хайям*²

¹ Нурбахш Дж. Энциклопедия суфийской символики. // URL: <http://hojjausreddin.livejournal.com/1941048.html> (дата обращения — 13.04.2012).

² Хайям О. Там же. С. 66.

«Хмельное око, напоенное вином» занимает в символике суфизма очень важное место, поскольку этот емкий образ отсылает к концепту «единого бытия», наиболее разработанному в философии Ибн Араби. Высказываясь в «Гемме мудрости божественной в слове Адамовом» о том, что «Адам есть сама ясность того зеркала и дух той формы»¹, Ибн Араби обозначает «человека вообще» («совершенного человека» — *инсān kāмиль*) в качестве места самоопределения бытия, поскольку через человека Бог видит себя: «он для Бога то же, что зрачок для глаза»².

Символика чаши в суфийской поэзии позволяет осмысливать единое бытие как тождество времени и вечности в точке *вакт* (момент времени). Под «чашей» у суфиев может пониматься *кадах* (*cadus* — кувшин) — большой сосуд для питья, вместимостью на двух человек. *Кадах* символизирует метафизический «момент», непреходящее «сейчас» (*вакт*), который подразумевает в языке суфизма момент мистического откровения.

...и пьют его не ртом
Оно освящено за гранью бытия
И не вместимо ни в бокал, ни в чашу.
Абдул-Кадир Бидель³

В этой стихотворной строчке виден намек на некий избыток, который не вместим в чашу, переходит за ее грань, на «последнюю каплю» — крайнюю точку или момент полноты. Такой момент (*вакт*) становится важным суфийским символом, посредством которого раскрываются концепты «судьбы» и «предопределения». В главе «Гемма мудрости о судьбе в слове Ездры» Ибн Араби различает понятия «предопределенность» (*кадā*) и «судьба» (*кадар*). *Кадар* рассматривается как *тавкит* — определенность временем. Поскольку время (*вакт*) понимается как момент времени, все события точечны. В согласии с этим, определенность временем не является причинно-следственной связью, она может рассматриваться как ситуативность (определенность моментом). Таким образом, понятие

¹ Ибн Араби. Геммы мудрости (перевод с арабского)// Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) — М., 1993. — С. 148.

² Там же. С. 149.

³ Нурбахш Дж. Там же.

«судьба» становится противоположным по своему смыслу понятию «предопределение».

Причина ситуативного события всегда проблематична а его смысл скрыт и затемнен. Событие, происходящее в настоящем, подготовлено прошлым, а значит, предопределено. Но поскольку событие новое, существующее только здесь и сейчас, оно свободно от предопределенности (случайно, неопределенно). Согласно этим рассуждениям, *вакт* как точка времени (настоящее, событие) есть различие: «Через тайну судьбы... божественные имена разделились на противостоящие»¹. Настоящее (различие) есть приостановка течения времени. Здесь происходит «снятие покрывала с зеницы (*бас йра*)»². Ибн Араби вновь использует метафору «ока», происходит отсылка к проницательности познающего и к его интуиции. Интуиция означает «схватывание» смысла в отсутствии понятия и проникновение в промежуток между понятиями, обнаруживающий область неопределенности существования. Это также намек на суфийский метод познания — «растерянность».

Как полон я любви, как чуден милой лик,
Как много я б сказал и как мой нем язык!
Не странно ль, Господи? От жажды изнываю,
А тут же предо мной течет живой родник.

Омар Хайям³.

В стихотворении Омара Хайяма присутствует образ путника-салика, изнывающего от жажды перед живым родником и пребывающего в растерянности. Суфийский путь познания — это «растерянность» (*х йра*). «Растерянный вращается, совершает круговое движение вокруг полюса и не удаляется от него»⁴. Игра слов, которую применяет в данном случае Ибн Араби, позволяет прояснить важные аспекты суфийского метода познания. «Растерянный» (*ха'ир*) означает также «водоворот». Соответственно, «растерянность» оказывается пребыванием в точке приостановки потока (в водовороте), тем, что мешает потоку спокойно течь, неким препятствием. Эта приостановка есть точка вопроса о смысле (истине), в которой происходит обращение ищущего к себе.

¹ Ибн Араби. Там же. С. 213.

² Там же. С. 213.

³ Хайям О. Там же. С. 35.

⁴ Ибн Араби. Там же. С. 166-167.

Точка остановки осмысливается также через метафору зеркала, в котором «Я» рассеивается во множестве образов. Осмысление «Я» как основания всех этих образов подразумевает осознания своего собственного существования как этого зеркала. «Рассеянность» раскрывается как собирание множества в точку соотношения различных элементов. Образ водоворота означает также и то, что поверхностное (множественное) в глубине становится единством, «собирается» в точке водоворота. Метод «растерянности» должен приводить к пониманию множественности имен как актуализации одной и той же точки именованя — «Я» как способности именованя. В этой же точке находится и Он (Бог), поскольку «Он существует в своих именах, а не в ононости (сущности)»¹.

Метафора водоворота предполагает также тему воды, моря, капли, посредством которых также раскрываются важные суфийские концепты и, в частности, метод «вкушения»:

Прощалась капля с морем — вся в слезах!
Смеялось вольно море — всё в лучах!
«Взлетай на небо, упадай на землю —
Конец один: опять — в моих волнах»².

Вода обычно рассматривается в качестве символа некой чистоты. Взятая сама по себе, вода не имеет вкуса, запаха, цвета и является неопределенностью, способной заполнять любую форму. То есть вода символизирует бесконечное бытие в аспекте его неопределенности.

Однако такое неопределенное состояние — абстрактно, так как в действительности не существует воды самой по себе, не имеющей качеств, также как не бывает золота без примесей. Примесь обозначается Ибн Араби как «вкус» — вода может быть соленая как в море, или пресная как в Евфрате. Она является видимой, ощущаемой только посредством своих качеств, она полностью представлена в вариативности «вкусов». «Вкус» же обнаруживается в процессе «вкушения» (поглощения или вмещения). «Вместилищем» становится «вкушающий», то есть, познающий, раскрывающийся в качестве места актуализации «вкуса». «Вкус» может интерпретироваться как способность чувствовать. Распознавание «вкуса» возможно, если в «Я» присутствует эта способность «вмещения», в силу подготовленности к этому (чувствительности к «вкусу»).

¹ Там же. С. 163.

² Хайям О. Там же. С. 364.

Метод предполагает выявление способности к «вкушению» (чувствительности к смыслу). Вода же, как вместилище «вкусов», существует только в конфигурациях «Я», определенных способностью к «вкушению». «Вкушающий» («жаждущий») символизирует поиск истины, познание. «Жажда» метафорически обозначает нехватку полноты, которую он способен обнаружить в собственном бытии. Он удовлетворит эту жажду, если обратится к себе с вопросом о смысле, об онтологической нехватке, находящейся в основании человеческого бытия. Познавая, мы обращаемся к истокам человеческого существования, то есть находимся в пространстве неопределенности, которое нам необходимо вписать в текст бытия:

«Вкушение» (*завк*) соотносится со словом *мукāṣā* — «претерпевание муки», то есть, с неким страданием:

Пей! Будет много мук, пока твой век не прожит,
Стечение планет не раз людей встревожит;
Когда умрем, наш прах пойдет на кирпичи
И кто-нибудь себе из них хоромы сложит.

*Омар Хайям*¹

Страдание и мука связаны с тем, что этот метод приводит к обнаружению собственной смертности, невозможности полноты смысла. Но тот, кто способен посмотреть на себя как на неполное ограниченное существо, превышает собственное существование, «размыкает» предел своего бытия. Страдание обусловлено неопределенностью и неясностью цели человеческого существования. Постоянное обращение к смыслу есть путь «вкушения», смысл при этом прирастает, по-новому раскрываясь и предъявляясь в высказывании. Пустое место смысла постоянно заполняется знанием, сравниваемым суфийскими поэтами со «сладким вином». Таким образом *мукāṣā* (страдание) оборачивается блаженством (полнотой смысла).

«Вкушение» предполагает «поглощение», а поглотить мы можем столько, сколько в состоянии вместить:

Тот, кто пользу умеет извлечь из вина,
Разве пьян? Голова его дивно ясна.
Для глупца при излишестве вред несомненен,
При разумном питье — только польза одна.

*Омар Хайям*²

¹ Там же. С. 376.

² Там же. С. 344.

Знающий находится на пределе собственного бытия, он есть «око», «отверстие», сквозь которое проходит бытие. Однако знающий, являясь неким «место-полаганием» бытия, становится контуром, очерчивающим границы того, что он вмещает и определяющим бесконечное знание-бытие. Такое «место-полагание» обозначает след проходящего сквозь него потока бытия и схватывает его в понятии. Мы вмещаем знание настолько, насколько мы подготовлены к нему, поэтому это знание всегда оказывается нашим собственным, мы его формируем и создаем. Следовательно, судьба придает очертания нашему существованию и образуется в процессе постоянной интерпретации его ситуаций. Единственное, что может помочь суфию на пути познания его собственной судьбы — это освоение метода «вкушения».

Познание также метафорически обозначается как «срывание покровов», «разоблачение», «развязывание поясов»:

В пирующем собрании вкушающих вино
Развязываются пояса и приоткрывается одежда.

*Саади Ширази*¹

В суфийских стихах присутствует отсылка к фразе Корана: «сердца наши облачены» (Коран 2:88). Ибн Араби также интерпретирует это высказывание: «Сердца наши в оболочке, а она — гнездилище, сокрывшее от него понимание миропорядка, каков он есть»². «Сердце» — это метафора индивида, отдельного существа, пребывающего в своей ограниченности. Бесконечное единое бытие скрыто от него за некой завесой («покрывалом»). Овладение (*малк*) знанием предполагает «пробивание прорехи» в покрывале, скрывающем от нас истину:

Им [копьем] довольно владея, прореху пробью,
Сквозь неё всё, что тайно, увидеть смогу³

В этих стихотворных строках Ибн Араби говорит о том, что овладение знанием приводит к усилению свойства видения, достижению силы (*шидда*). «Прореха» подразумевает достижение пределов собственного бытия, они как бы раздвигаются. В точке предела,

¹ Цит по: Лукашев А.А. Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны») // История философии. — 2009. — № 14. — С. 71.

² Ибн Араби. Там же. С. 209.

³ Там же. С. 206.

обнаруживаемой знающим, бытие самоопределяется как его собственное существование, вмещающее «единое». Таким образом, знающий достигает полноты или силы. Однако сила оборачивается слабостью, так как оказывается, что нет никакой «завесы» и никакой границы, а также нет «иного» (иной стороны), на которое он мог бы направить свою силу (энергию). То есть, такое знание становится «не-действием», «не-направленностью», а, скорее, остановкой усилия (действия). Данное состояние предполагает исчезновение различий между силой и слабостью, действием и не-действием. Это точка, открывающая множество различных вариантов инвариантного Единого. Поэтому «покрывало» ничего не скрывает, а, наоборот, проявляет целое.

Суфийская поэзия проникнута эротизмом, а также описанием «локонов», «пушка над губой» и других частей тела «возлюбленной»:

Мы похожи на циркуль, вдвоем, на траве:
Головы у единого тулова две,
Полный круг совершаем, на стержне вращаясь,
Чтобы снова совпасть головой к голове.

Омар Хайям¹

С влажной розы ты, сбросив стыдливый покров,
Принесла мне сумятицу в виде даров.
С волосок твоя талия! Лик покажи мне!
Я расплавлен как воск и к страданью готов.

Омар Хайям²

«Возлюбленная» понимается у суфиев как «божественная сущность», к которой ищущий истину испытывает любовь (*махаббат*) как тяготение духа к сощерцанию божественного единства. В таком случае, единый «стержень» и совпадение «голова к голове» это состояние недвойственности Единого и множественного (творца и творения), достигаемое в медитации (суфийском кругообразном вращении).

Символика женских образов в суфийской поэзии и философии проясняется Ибн Араби, интерпретирующего изречение Мухаммеда: «Три вещи полюбились мне: женщины, аромат благовоний, а молитва стала для меня зеницей ока».³ Женщина, созданная из ребра муж-

¹ Хайям О. Там же. С. 42.

² Там же. С. 441.

³ Ибн Араби. Там же. С. 278.

чины, как правило, считается вторичным существом. Но «именно женщина своим бытием создает мужчине парность и делает его мужем».¹ Здесь Ибн Араби использует игру слов: *завдж* означает и «пара» и «муж». Мужчина оказывается таковым лишь при наличии женщины, то есть женщина осмысливается как основание бытия мужчины. Женщина в прямом и переносном смысле производит мужчину, являясь источником его существования. По мысли Ибн Араби, также как Бог создает человека, женщина создает мужчину, соответственно, женщина мыслится как актуализация желания Бога.

Ибн Араби также рассматривает бытие женщины как метафорическое обозначение природы как вместилища форм, некоей возможности. Но если бы не было возможности, не существовало бы ни одной формы, то есть природа как претерпевающее вместилище оказывается необходимостью. Необходимость рассматривается в качестве судьбы, являющейся соотносительностью — отношением всех форм, вещей, элементов и, в пределе, точкой их происхождения (божественным бытием).

Тождество Единого и множественного раскрывается во всей полноте в концепте «единицы», представленном в суфийской поэзии и философии:

То единство стало явным благодаря этому множеству.

Единичное, поскольку ты посчитал его, стало множеством.

*Махмуд Шабистари*²

По мысли суфиев, единица является основанием всех чисел и содержит их в себе. Если рассматривать единицу как «одно», она непременно подразумевает нечто «другое», так как, выделяя «одно», оставшееся мы обозначаем как «другое». Следовательно, единица оказывается различием элементов, но она же есть и самый мельчайший элемент, который включают все числа. Поскольку все числа сводятся к единице, она является их общим знаменателем, то есть, основанием сходства. Таким образом, единица одновременно является и сходством и различием элементов.

Единица делает существование исчислимым, упорядочивает его, устанавливает связь (отношение). Такое отношение представ-

¹ Там же. С. 280.

² Цит по: Лукашев А.А. Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (Гулшан-и раз) Махмуда Шабистари // Ишрак: Ежегодник исламской философии. — № 2. — М., 2011. — С. 642.

лено сразу во всех множествах и во всех порядках. Оно не существует вне множеств, поскольку это множество единиц. Так как единица оказывается и наименьшим элементом и целым, она символизирует божественное бытие (некий максимум) и, одновременно, любую вещь мира (минимум). Иначе говоря, единица раскрывает предьявленность Бога в любой вещи мира. Согласно этой мысли, не может существовать какого-либо единого порядка мироздания, поскольку возможно бесконечное количество способов существования (множество порядков). В зависимости от того, в какой порядок включен некий элемент, он будет именоваться «прекрасным» или «безобразным», «великим» или «малым», «высоким» или «низким», «светлым» или «темным».

Качества постоянно оборачиваются другой стороной, так как одно существует только в отношении к другому, они «существуют со-в-местно». В одном и том же месте находятся «светлое» и «темное», «высокое» и «низкое». Что же это за место, в котором существуют все элементы одновременно? «Место сие — сфера Солнца, в месте этом *макām* духовности».¹ *Макām* осмысливается здесь Ибн Араби как место остановки, в котором пребывает «Солнце», освещенное место, высвечивающее все различия и все отношения. Это и есть место «единицы» — самое высокое, а под ним — все числа и все порядки: «Солнце — полюс сфер».²

Единое бытие пронизывает (*тахаллала*) человека, проявляющего (как флейта) свое существование в разнообразии вариантов (звуков):

Человек что флейта, человек что фляга

В нем душа, что песня, что хмельная влага.

Омар Хайям³

Само дыхание Бога оказывается невыразимым (не слышным) вне звучания флейты–человека. «Флейта» — это место, в котором вдох и выдох совпадают, а человек является инструментом, проявляющим божественное бытие по мере обнаружения самого себя. Совпадение «вдоха» и «выдоха» есть также единство «входа» и «выхода». Человек в связи с этим может осмысливаться как «отверстие» через которое осуществляется «вход-выход». «Вход» — это «божест-

¹ Ибн Араби. Там же. С. 168.

² Там же. С. 168.

³ Хайям О. Там же. С.337.

венное дыхание», единое бытие, а «выход» — разнообразие звуков, множество проявлений бытия.

«Пронизывание» (*тахаллала*) отсылает также к слову *махмул*, означающему буквально «несомое», но главным смыслом которого является «предикат» («сказанное»). В связи с этим, «пронизывание» означает представление единого бытия в высказываниях. Поскольку это соотносится со звуками музыки, всегда несущей в себе гармонию (структуру), то любое высказывание или определение выражает языковую целостность и несет на себе отпечаток всей структуры языка. Поэтому Ибн Араби говорит: «Любое суждение (*х укм*) верно; каждое из них найдет, где появиться...».¹

Это высказывание позволяет иначе поставить вопрос о смысле религии:

Есть много вер, и все несхожи...
Что значат — ересь, грех, ислам?
Любовь к Тебе я выбрал, Боже,
Всё прочее — ничтожный хлам.

*Омар Хайям*²

В качестве пояснения к этому стихотворению может послужить концепт религии Ибн Араби. Суфийский философ начинает разворачивать понятие «религия», обозначая ее как «ислам», то есть, «покорность». «Язык явного» представляет религию в виде следования завету, закону. Однако по мнению Ибн Араби — это лишь поверхностный уровень понимания, необходимо произвести экзегезу понятия «религия». В процессе рассмотрения этого понятия он «переворачивает» его, выявляя иные смыслы.

Предполагается, что религия происходит от Бога, она представляет собой его слово, поэтому необходимо следовать ему. Следование (*'акаба*) приводит к возмездию (*'укуба*) и воздаянию (*'икаб*). Но поскольку и то и другое есть результат следования по божественному пути, возникает вопрос: есть ли различие между возмездием и воздаянием и, соответственно, между благим и дурным? Этот вопрос предполагает обращение к тому, чего хочет от нас Бог. Вопрос о желании Бога — это обращение к нему. Но он в состоянии ответить лишь в той мере, в какой мы можем услышать его ответ, то есть, ответ зависит от нашей способности вместить бесконечное бытие. Это способность человека помыслить бытие, способность

¹ Ибн Араби. Там же. С. 172.

² Хайям О. Там же. С. 93.

мышления (познания), которой обладают все люди, однако, лишь те, «кому Бог отверз око видения (*басира*)», задаются вопросом о бытии. «Око видения» — это и есть точка вопроса, в этой точке существование выявляет свою непонятность, обнаруживая некую область неопределенности. В самом центре «ока видения» находится лагуна (место отсутствия существования). Нехватка бытия раскрывается вопрошающим как недостаток слова или языка. Ответ предполагает восполнение этой нехватки словом, по-новому определяющим существование. В религиозном вопрошании о желании Бога спрашивающий обращается к себе с вопросом о смысле. «Поэтому религия есть возвращение (*'ада*)» самого спрашивающего в место своего пребывания. Таким образом, само место вопроса постоянно воспроизводится (*u'ада*).

В суфийской философии религия как «покорность», следование завету переосмысливается. Поскольку слово проговаривается человеком, оно высказывается в соответствии со смыслом, обнаруживаемым человеком в его собственном бытии. Существование «Я» — это высказывание некоего слова. Пророки, о которых идет речь, произносят слова, которые прочитываются и переосмысливаются поколениями людей. В таком случае, существование пророка есть точка самообращения смысла сакрального текста. Каждое слово (текст) становится следом такого самоопределения, неизбежно возвращающего последователя к вопросу о смысле религии.

Литература

Ибн Араби. Геммы мудрости (перевод с арабского) // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) — М., 1993.

Лукашев А.А. Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны»). // История философии. — 2009. — № 14. — С. 64-84.

Лукашев А.А. Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (Гулшан-и раз) Махмуда Шабистари // Ишрак: Ежегодник исламской философии. — № 2. — М., 2011. — С. 617-646.

Хайям О. Рубаи / Пер. с фарси. — М., 2000.

Нурбахш Дж. Энциклопедия суфийской символики. // URL: <http://hojjausreddin.livejournal.com/1941048.html> (дата обращения — 13.04.2012).

Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // *Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге*. М., 1991.

Д.В.Шмонин

Вступительное слово

Недооценка важности религии, религиозных ценностей как ценностей культуры в формировании образовательной среды может существенно осложнить решение стратегических задач нашего образования, среди которых одной из основных названо воспитание духовно-нравственной личности. Об этом, как известно, говорится в пункте 2 статьи 14, п. 2 Закона Российской Федерации «Об образовании». Следует заметить, что необходимость привлечения к решению этой задачи религиозных организаций, представляющих традиционные («культуро-образующие») религии, была обозначена в 2009 г. на встрече президента Дмитрия Медведева с главами конфессий и в подтверждена в феврале 2012 г., когда кандидат в президенты Владимир Путин в Свято-Даниловом монастыре в Москве выступал перед более широким составом руководителей церквей и конфессий.

Можно сказать, что требования общества и государства к системе образования продиктовали необходимость проектирования новых педагогических моделей. С другой стороны, и сами церкви, религии, конфессии чувствуют потребность в изменениях.