

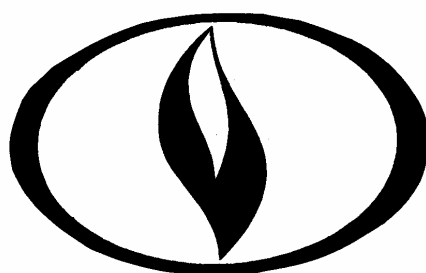
*Издание осуществлено
при поддержке
Metanexus Institute
(Филадельфия, США),
Министерства
образования и науки
Российской Федерации
и Гранта РГНФ
№04-03-00310а*

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF RUSSIAN FEDERATION
VLADIMIR STATE UNIVERSITY

CANDLE-2005

Vol. 12

Ed. By E. Arinin



VLADIMIR, MOSKOW 2005

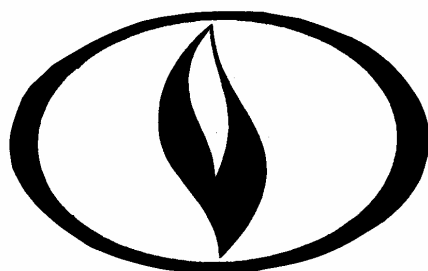
Министерство образования и науки Российской Федерации
Международная академия наук высшей школы
Российский университет дружбы народов
Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова
Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария
Поморский государственный университет им.М.В.Ломоносова
Владимирский государственный университет

СВЕЧА–2005

ИСТОКИ: Религия и личность в прошлом и настоящем
Материалы международных конференций

Том 12

Под редакцией профессора Е.И. Арина



Владимир-Москва 2005

УДК 2(082.1)
ББК 86Я43
С 24

Редакционная коллегия:

В.А. Кечин – ответственный редактор, д-р техн. наук, профессор (ВлГУ)

Е.И. Аринин – д-р филос. наук, профессор (ВлГУ)

И.Я. Кантеров – д-р филос. наук, профессор (МГУ)

Н.М.Теребихин – д-р филос. наук, профессор (ПГУ)

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Владимирского государственного университета

Данный сборник тезисов международных конференций «Духовное наследие И.А. Ильина и современная Россия» (Москва-Владимир, 24 – 25 декабря 2004 года), «Истоки-Х: Религия и личность в прошлом и настоящем» (Москва-Владимир, 15 – 17 ноября 2005 года) является дважды юбилейным.

Предназначен для специалистов (религиоведов и культурологов), философов, социологов, историков, исследующих проблематику религиоведческой и культурологической сферы социального бытия, для педагогов, готовых включить новые идеи и материалы в свои уроки, и всех, кто интересуется проблемами религии и культуры.

ISBN 5-89368-629-2

© Аринин Е.И. Составление, 2005

© Владимирского государственного
университет, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1. ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ

Евлогий, Архиепископ Владимирский и Суздальский. ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ.....	14
Керов В.Л. О ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ В XXI ВЕКЕ	16
Андрушко В.Т., Огирко О.В. БОГОСЛОВИЕ ЧЕЛОВЕКА	20
Андрюшенко М.Т. О НЕКОТОРЫХ КРИТЕРИЯХ НАУЧНОСТИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ.....	23
Аринин Е.И. СТАНОВЛЕНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ.....	25
Арсенина О.В. ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА	32
Бабкова М.В. РЕЛИГИЯ И ЛИЧНОСТЬ В ЯПОНИИ XIII ВЕКА: ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЖИЗНЕННОГО ПРОСТРАНСТВА МОНАХОВ ШКОЛЫ СОТО	33
Беспалов Г.А. НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕРМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ И РЕЛИГИИ	35
Боровых Л.Н. ДУХОВНОЕ ПРОСТРАНСТВО СЕМЬИ: ГРАНИЦЫ И БЕЗГРАНИЧНОСТЬ.	39
Васина М.В. НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ СУБЪЕКТ В СВЕТЕ БОГОСЛОВСКОГО ПОНЯТИЯ ИПОСТАСИ	43
Воробьев Е.В. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЦИКЛ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	45
Георгий (Горбачук) СВЯТЫЕ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЕ КИРИЛЛ И МЕФОДИЙ И НАЧАЛО СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ	63
Голович Радое. АНТИЧНИЙ ЭРОС И ХРИСТИАНСКАЯ АГАПЕ. ФИЛОСОФСКО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	68
о. Горбачук Н. РУССКАЯ СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ И ЕЕ ИЗУЧЕНИЕ В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.....	74
Грегерсен Нильс Хенрик. ТРИ РАЗНОВИДНОСТИ ПАНЕНТЕИЗМА	79
Гуляева В.В. РОЛЬ ЦЕРКВИ В ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУСИ.....	79

Заботин Д.Н. ПРИРОДА РАЗУМНОСТИ В ОТНОГЕНЕТИЧЕСКОМ, СВЕТСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ	82
Казаков М.М. РЕЛИГИЯ И ЛИЧНОСТЬ В ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ОБЩЕСТВЕ	84
Казакова Н.В. НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ В ВЕРОУЧЕНИИ ИСЛАМА: ОТНОШЕНИЕ ИСЛАМА К НАСИЛИЮ.....	87
Калиничева С.А. ЛИЧНОСТЬ В ИСЛАМСКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ: ПУТНИК ТАЙНЫ И НАМЕСТНИК	91
Канатов Д.В. О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В РАННИХ УПАНИШАДАХ, СОХРАНИВШИХ СВОЕ ЗНАЧЕНИЕ В ДОГМАТИКЕ И ПРАКТИКЕ СОВРЕМЕННОГО ИНДУИЗМА	93
Кантеров И.Я. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ НРД).....	95
Львова Э.С. ХРИСТИАНСТВО В СРЕДНЕВЕКОВОМ КОНГО	107
Максутов И.Х. СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В ЭТИКЕ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА.....	108
Маркова Н.М. ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ "СВОЕГО" И "ЧУЖОГО" (КАТОЛИЧЕСТВО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА)	110
Ментова Л.Ф. С.ФРАНК О СОГЛАСИМОСТИ РЕЛИГИИ И НАУКИ.....	111
Молчанов Б.А., Лачина Е.А. ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ СВОБОДЫ СОВЕСТИ	116
Нижников С.А. ПОНЯТИЕ ВЕРЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ.....	132
Оренбург М.Ю. О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ПСИХОТЕХНИЧЕСКИХ УСТАНОВОК СОТЕРИОЛОГИИ ПОСТКАНОНИЧЕСКОЙ АБХИДХАРМЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ "АБХИДХАРМАКОШИ" ВАСУБАНДХУ).....	135
Песенко В.Н. "ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ ХРИСТИАНСКОМ СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ"	139
Реати Ф. Э. ПУТЬ ЧЕЛОВЕКА К РЕЛИГИИ ЧЕРЕЗ ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ.....	142
Самарина М.С. ИСЛАМСКИЙ ВОСТОК ВО ФРАНЦИСКАНСКИХ ТЕКСТАХ XIII ВЕКА.....	142

Смирнова М.С. ОСОБЕННОСТИ БЫТИЯ ПРИРОДЫ	145
Тульпе И.А. АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИИ.....	147
Тюрин Ю.Я., А.Ю. Тюрин. ОНТОАКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ.....	149
Феннема Ян. К ВСЕМИРНОЙ ЭТИКЕ?.....	164
Цапенко П.А. РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ В ЯПОНИИ ЭПОХИ ХЭЙАН (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖЕНСКОЙ ДНЕВНИКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)	168
Шаров К. С. РОЛЬ БИБЛЕЙСКИХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ В ФОРМИРОВАНИИ ДРЕВНИХ НАРОДНОСТЕЙ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА.....	170
Юсим М.А. О ФРАНЦИСКАНЦАХ И КОЛОКОЛАХ.....	172
Chandrankunnel Mathew. SCIENCE AND TECHNOLOGY IN ANCIENT AND MEDIEVAL INDIA.....	174

Раздел 2. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Андрякова Т.В. К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОСТИ	199
Аринин Е.И. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	201
Бондаренко С. Б. МИРОВОЗЗРЕНИЕ УЧЁНОГО.....	224
Бреская О.Ю. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И СОЦИОЛОГИЯ ЦЕРКВИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МЕТОДОЛОГИИ	226
Бройдо Ю.А. РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ В РОССИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ РОБЕРТА БЕЛЛЫ	230
Викулов И.Е. К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ "РЕЛИГИЯ" И "РЕЛИГИОЗНОСТЬ"	233
Вовченко В.А. РЕЛИГИОЗНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ (на примере опроса студентов вузов г. Орла).....	235
Жарков С.А. РЕЗУЛЬТАТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ И ПРОБЛЕМ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ 2004 г.	237
Костылев П.Н. СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ.....	245

Крюков Д.С. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ КАК СМЕНА СИСТЕМЫ СМЫСЛОВ ЛИЧНОСТИ.....	249
Митрофанова А.В. РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ: ПАРАДОКСЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВИЯ)	253
Михайлов А.Ю. И.С.БЕРДНИКОВ: УНИВЕРСИТЕТСКИЙ ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ СЦИЕНТИЗМОМ И РЕЛИГИОЗНОСТЬЮ	255
Мозговой С.А. РЕЛИГИОЗНОСТЬ ВОЕННОСЛУЖАЩЕГО СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ АРМИИ (по материалам военно-социологических исследований).....	257
Нефедова И.Д. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА: ОПИСАТЕЛЬНАЯ НЕМЕЦКАЯ ТРАДИЦИЯ.....	260
Прахова К.М. РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ: ВЗГЛЯД ИЗ-ЗА ГАЗЕТНЫХ ЛИСТОВ. (ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ).....	266
Рассказов С.В. СОВРЕМЕННОЕ РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В НАУЧНОМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ.....	269
Сибирцева Ю.А. ТЕНДЕНЦИИ И ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В УСЛОВИЯХ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОГО И ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА	271
Соколова А.Д. КРИТЕРИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ПРОБЛЕМЫ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ (НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА ВЛАДИМИРА)	279
Февралева Л.А. ФОРМИРОВАНИЕ АТМОСФЕРЫ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА (на примере Владимирской области).....	281
Ханбабаев К. М. ЛИЧНОСТЬ МУСУЛЬМАНИНА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (ПО ИТОГАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)	290

Раздел 3. РЕЛИГИЯ, НАУКА, ОБРАЗОВАНИЕ

Аринин Е.И. РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: СОЦИАЛЬНЫЙ ЗАКАЗ ИЛИ ПРОБЛЕМА ПРОБЛЕМ.....	294
---	-----

Ашин А.А., Левицкая А.Г. РОЛЬ РЕЛИГИИ В ПРОЦЕССЕ ИСПРАВЛЕНИЯ НЕСОВЕРШЕННОЛЕТНИХ ОСУЖДЕННЫХ, ОТБЫВАЮЩИХ НАКАЗАНИЕ В ВОСПИТАТЕЛЬНЫХ КОЛОНИЯХ	298
Барашков В.В. СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ ДУШИ В ПРОЦЕССЕ ПРИБЛИЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К ОСНОВАМ ПРАВОСЛАВИЯ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА И.ШМЕЛЁВА).....	300
Боровых Л.Н. НРАВСТВЕННАЯ ПОЗИЦИЯ СТУДЕНТОВ.....	302
Боровых Л.Н. ПОБЕДА ЗАПЕЧАТЛЕННАЯ В ИСТОРИЧЕСКИХ СНИМКАХ	304
Бурьянов С.А. ЛИЧНОСТЬ И ИДЕНТИФИКАЦИЯ СЕГОДНЯ: ОБРАЗОВАНИЕ, НАУКА И РЕЛИГИЯ	306
Геранина Г.А. К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ПРОГНОЗИРОВАНИИ ОТКЛОНЯЮЩЕГОСЯ ПОВЕДЕНИЯ НЕСОВЕРШЕННОЛЕТНИХ	312
Ионова Т.А. ЗДОРОВЬЕ КАК ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ КУЛЬТУРЫ	315
Ионова Т.А. НОВОЕ ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЫ	317
Катунина Н. С. ДУХОВНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА	319
Куликов А.С. МОДЕЛИ НРАВСТВЕННОГО ПОВЕДЕНИЯ В СВЕТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНО- ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	321
Лаврентьева А.Ю. РЕЛИГИОЗНОЕ (ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ) И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ.....	324
Молчанов Б.А., Чалая Л.А. ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ ОЧЕРК ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ.....	326
Мусатова М.В. РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ РОССИИ	343
Пискурёв В.В. О НОВЫХ ПОДХОДАХ В ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ	347
Плеханов Е.А. К.Д.УШИНСКИЙ И П.Д. ЮРКЕВИЧ: НАУЧНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.....	349

Прокопенко М.В. КРАСОТА В АСТРОНОМИИ И ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ	352
Рёббен Берт, ван дер Туин Лео. ОТОБРАЖАЯ ПУТИ ВЫХОДА ЗА ПРЕДЕЛЫ. РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ОБЩЕСТВЕ	353
Силантьева М.В. НОВЕЙШАЯ РЕФОРМА ОБРАЗОВАНИЯ: НАУЧНЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТЫ	354
Соловьева А.Н. ДЕТСКАЯ СУБКУЛЬТУРА В НАЦИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (ДИАЛОГ ТРАДИЦИОННОГО И СОВРЕМЕННОГО ЗНАНИЯ О МИРЕ ДЕТСТВА)	356
Соловьева Т.А. ОСОБЕННОСТИ Я-КОНЦЕПЦИИ У ДЕТЕЙ МЛАДШЕГО ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА В РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ СЕМЬЯХ	371
Сухова Т.А. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И РОССИЙСКОЕ НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ.....	376
Торопов А.В. ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ АРХИЕПИСКОПА НИКОНА(СОФИЙСКОГО) НА ФОНЕ ГОСУДАРСТВЕННО- РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ НАЧАЛА XX В.....	379

**Посвящается
80-летию
Всеволода Львовича
Керова**



**10-летию проекта "Истоки"
и российско-норвежского
сотрудничества**

The leaders and staff of the Metanexus Institute on Religion and Science are pleased to honor Prof. Vsevolod Kerov on the occasion of his 80th birthday celebration and to wish him many more fruitful years ahead. We are most grateful to Prof. Kerov for sharing his expertise and wisdom as a member of the worldwide network of the Local Societies Initiative program - in recognition of the importance of advancing the dialogue between scientific discovery and religious inspiration. We join in celebration of a dedicated life, with warm congratulations and deep gratitude.

Barbara Bole
Metanexus Institute

Лидеры и члены Метанексус Института Религии и Науки рады поздравить профессора Всеволода Керова с его 80-летием и пожелать ему еще многих плодотворных лет жизни. Мы очень благодарны профессору Керову за его участие и мудрость в качестве члена всемирного сообщества LSI – в признании необходимости развития диалога между научным открытием и религиозным вдохновением. Мы присоединяемся к Вашему торжеству с теплыми поздравлениями и глубокой благодарностью.

Барбара Боул,
Метанексус институт (Филадельфия, США).

Предисловие

Данный сборник материалов международной конференции «Истоки-Х: Религия и личность в прошлом и настоящем» (Москва-Владимир, 15 – 17 ноября 2005 года) является дважды юбилейным.

Во первых, мы отмечаем 80-летний юбилей Всеволода Львовича Керов, известного ученого-медиевиста, доктора исторических наук, профессора, почетного профессора РУДН, действительного члена Международной Академии Наук Высшей Школы, автора более чем двухсот научных публикаций, участника более чем трехсот российских и международных конференций, грантополучателя Метанексус института (Филадельфия, США, 2004 – 2007).

Во вторых, мы отмечаем 10-летний юбилей международного проекта «Истоки» (1995), новый этап которого связан с деятельностью межрегиональной ассоциации «Российский симпозиум науки и религии» (2004). Эта ассоциация объединяет исследователей и грантополучателей Метанексус института (Филадельфия, США, 2001 – 2008) из Международной академии наук высшей школы (Москва), Российского университета дружбы народов (Москва), Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Поморского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Архангельск), Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии и Владимирского государственного университета.

В сборник вошли авторы более 150 публикаций из России и 12 стран мира (Белоруссии, Германии, Дании, Индии, Италии, Латвии, Нидерландов, Норвегии, Черногории, США, Украины и Японии). Все мы так или иначе стремимся к объединению интеллектуальных усилий в сфере развития диалога религии, науки и образования. Материалы отражают усилия ученых и религиозных деятелей различных конфессий наших стран по нахождению новых форм взаимопонимания науки и религии.

Приглашаем всех к участию в этой грандиозной и перспективной работе, с которой можно познакомиться на сайте www.religio.vpti.vladimir.ru !

Научное издание

СВЕЧА-2005

ИСТОКИ: Религия и личность в прошлом и настоящем

Тезисы международных конференций

Под редакцией профессора Е.И. Арина

Том 12

На обложке фотография Метанексус-института и гравюра А. Дюрера

Печатается в авторской редакции

Технический редактор Е.П. Викулова

Компьютерная верстка Е.Г. Радченко

ЛР № 020275. Подписано в печать 25.10.05.

Формат 60x84/16. Бумага для множит. техники. Гарнитура Таймс.

Печать на ризографе. Усл. печ. л. 22,32. Уч.-изд. л. 23,25. Тираж 150 экз.

Заказ 315-05

Издательство

Владимирского государственного университета

600000, Владимир, ул. Горького, 87.

Отпечатано в ООО «Офисная полиграфия»

600000, Владимир, ул. Чернышевского, 3.

Раздел 1. ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ

Евлогий, Архиепископ Владимирский и Суздальский ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Мир наш не стоит на месте. Он все время меняется. Все новое в нем, чем он хотел жить и в чем видит свое превосходство и цель, быстро стареет и сходит со своей сцены, а то и совершенно разрушается. В этом смысле, нового в мире ничего нет. В Святой Библии сказано, что на сегодня есть, – это уже было, или будет завтра. Человеческие деяния, как бы они высоки не были, не могут превысить себя, будучи лишь земными, на которых лежит один закон – тления и исчезновения. Известно из истории мира как пропадали из него самые цивилизованные эпохи. Как печально такое явление в жизни мира, которое обращается в один звук. Что же его спасает? Чем же он живет и существует? На чем он стоит при всей изменчивости и непостоянстве.

Скажем и ответим прямо, без обиняков, – Церковь, обитаемая в нем, Церковь Христова, Соборная, Апостольская, Святая и единственная в своем роде и происхождении. Невозможно представить жизнь без солнца, без луны и звезд, без света. Ничего высокого, полезного и святого нельзя в мире достигнуть без Церкви, без веры в Бога. Здесь мы имеем в виду такие дела человека, которые будут ему достойны как носящего на себе образ того, кто его создал, вызвал из небытия, дела идущие на благо ближним, народу, миру, дела, славящие Своего Бога как Творца и Промыслителя, как Спасителя. Человек измеряется не словами, а делами, согласными с его словами. Есть дела простые и естественные, а есть совершенно особые, свершительные, судьбоносные. Говорим о делах веры, делах любви и милосердия, о святости жизни, о том, что вечно здесь и вечно там, в будущем нескончаемом веке. Об этих делах говорит и учит Церковь как поставленная Христом Богом в мире, для его спасения. Не только Она благовествует ему об истинах и правилах бытия, но Она же и подает ему силы к тому, Свою благодать, чтобы он устоял в них, царствовал, побеждал низменные свои страсти, всякое зло, что его парализует и омрачает, в чем он заблуждается. Больше того, христиане имеют перед собой живые и святые примеры, образцы духовного жития, где люди находили Бога, видели Его деяния в мире, испытывали жизнь в самом высоком смысле слова. Церковь – это

люди, находящиеся в союзе между собой в вере и любви, уповающие на Христа Бога, что это приведет к вечной и блаженной жизни, к Царству Небесному, т.е. это община или общество, живущая по Закону Божию, стремящаяся к совершенству в нем. Не тотчас, не сразу человек становится полным христианином, святым в жизни, по мере своего роста, своего понимания и знания, по мере своих сил и возможностей.

Как и всякое растение, не мгновенно приносит цвет и плод, но с соблюдения закона своего роста. На нашу жизнь дастся время, годы, дни и часы, чтобы мы созрели и дали бодрые плоды. Добрые, религиозные дела не пропадают. Они идут всюду с делающим их, становясь его собственностью, что и велико, и славно, в чем весь смысл веры и добрых дел, в чем и состоит вечность. Бог есть вечное Добро и нас созывает к тому, чтобы веровали в добро и конечно творили его, ибо с добра начинается вечность уже здесь, на земле в ее условиях, как бы они ни значительны были. В этом все чудо нашего бытия. Будучи во времени – касаться душой вечности, где радость самая подлинная.

Как же это воспринимается на сегодня в нашем мире? Бог рассматривает нас не по одиночке, а в целом. Ему дороги абсолютно все, кто обитает в этом мире, дышит и живет в нем. На всех Он без различия посылает дождь, творит Солнце. Более того, насаждает Свою Церковь, дает нам Евангелие Правды, чтобы и тело и душа росли, цвели, приносили пользу всем. Человек призван к нравственности, где его лицо и величие. Он не животное, но богоподобное существо, о чем узнаем из Святой Библии, чему учат Святые Отцы Церкви, чего достигали Святые люди. Задачи и цели наши большие, светлые. Их нельзя отрицать и подменивать иными, нельзя искажать, как говорят, в свою Пользу, корысть. Их надо держаться, мужественно исполнять и это усилие, стремление не пройдет даром, впустую, как иногда думают люди, но принесет огромную отраду, плоды и награду от Того, Кто создал нас и спасает нас через заповеди Евангелия. А награда одна – Царство Небесное, вечная жизнь без печали и слез, чем наполняется земная сторона. Жизнь человека и есть жизнь, а не смерть, которую противопоставил сам себе человек, думая, что есть и другая для него жизнь, не меньше предложенной ему Богом, коей оказалась смерть. Человек – не источник бытия, чтобы творить другую, свою жизнь, а лишь небольшое ответвление его ... «Аз есть Лоза, – сказано Господом, – все же ветви ее», и только. Развивать жизнь земную и вообще жизнь как деятельность в отрыве от силы свыше, от Бога, от Его Законов бытия, значит низводить такую жизнь на нет, на разрушение и смерть, не больше.

Слава Богу, что на сегодня человек наш очнулся от сна одних внешних и внутренних страстей.

О ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ В XXI ВЕКЕ

Разумеется, в первую очередь речь идет о так называемых мировых, то есть наиболее распространенных, религиях (конфессиях) – христианстве с его тремя ответвлениями, исламе и буддизме (ламаизме). Эти конфессии охватывают подавляющее большинство верующих в России. При этом на каждом историческом отрезке времени выделяется какая-то одна или несколько проблем. Например, в настоящее время в идейном, идеологическом плане возродился и в кругах научной общественности, и среди верующих-протестантов интерес к научному анализу протестантской догматики, произведенному на рубеже XIX – XX вв. немецким социологом Максом Вебером. Установленная им неразрывная связь между протестантизмом и развитием капитализма (см., например, его труд «Протестантская этика и дух капитализма»), как оказалось, имеет большое значение для понимания процессов, происходящих ныне как в самих развитых капиталистических государствах, так и в странах от них зависимых¹.

Еще одна важная проблема связана с исламом. После известных событий 11 сентября 2001 г. в США некоторые публицисты и люди, называющие себя учеными, с настойчивостью, достойной лучшего применения, стремятся отождествить исповедание ислама с приверженностью теории и практике международного терроризма. При этом эти авторы не утруждают себя использованием более или менее убедительной аргументации и доказательности.

Какое же отношение имеют эти и многие другие проблемы, связанные с той или иной широко распространенной религией, к задачам современного образования? Самый общий ответ заключается в том, что религия – это часть культуры того или иного народа, да и в целом человечества, и поэтому изучение истории и догматики различных конфессий является непременной задачей подготовки высококультурного человека, высокопрофессионального специалиста любого профиля, но особенно в гуманитарных областях.

Эта задача имеет свои особенности в области подготовки специалистов в России.

¹ См. подробнее в различных изданиях сочинений М. Вебера на немецком языке и в их переводах, а также нашу работу: Керов В.Л. Современное звучание теории Макса Вебера и А.И. Неусыхина о протестантизме // Бюллетень Всероссийской Ассоциации медиевистов и историков раннего нового времени. № 12. М., 2000.

Дело в том, как это стало понятно автору настоящей работы в процессе общения с учеными и преподавателями из других стран, в том числе и развитых капиталистических, а также со студентами-иностранцами Университета дружбы народов еще в советское время, уровень приобщения к высотам культуры и образования советских, российских граждан не только не уступает западному уровню, но нередко его превосходит. Это объяснялось тем обстоятельством, что в отличие от западных школьников и студентов, ученых и преподавателей, советские гуманитарии – учащиеся и ученые – изучали и были хорошо знакомы с достижениями не только своей науки, основывавшейся, как утверждалось, на марксистско-ленинской методологии и науке, но и с лучшими образцами западной, так называемой буржуазной, мысли. Но, увы, к сожалению, имелось одно исключение. Это были проблемы религии, изучению которых начиная еще со школьной скамьи и далее не уделялось того внимания, которого они заслуживали.

Естественно не существует правил без исключения, которые, как считается, лишь подтверждают господствующие установления. Автор настоящего доклада считает своим долгом упомянуть об одном таком исключении – послевоенной кафедре истории средних веков исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Этой кафедрой после войны по очереди руководили академики Е.А. Косминский и сменивший его С.Д. Сказкин. Сергей Данилович много занимался проблемами христианства (католицизма и протестантизма (кальвинизма)) на Западе, в эпоху средневековья. Став научным руководителем автора этих строк, он предложил (в рамках курсовой и дипломной работ) разработать такой важный (и очень интересный) вопрос, как различные международные аспекты такого ключевого события в истории Франции XVI в., как Варфоломеевская ночь. Это задание предполагало изучение как христианской догматики в целом, так и сущности кальвинистских идей. Став через два года аспирантом этой же кафедры, автор настоящего доклада получил для исследования еще одну «тему»: роль и значение еретического восстания «пастушков» во Франции в середине XIII в. Эти первые шаги под руководством такого опытного ученого, каким был академик С.Д. Сказкин, определили весь дальнейший научный и преподавательский (а также общеобразовательный) путь автора этого доклада.

Забегая вперед, скажем, что таким же в принципе должен быть путь обучения каждого школьника и студента. И дело вовсе не в подготовке научных кадров (это очень важно, но это лишь одна из редких дорог в жизни человека). Речь идет о том, что, встречаясь на страницах книг и журналов,

в музеях и на выставках, в театральном зале или на экране кино с образами Библии, Корана, буддистских и индуистских текстов, да и вообще в жизни, молодой ли, пожилой ли человек мог понимать эти образы адекватно, мог бы, короче, владеть тем идейным и культурным материалом, с которыми его столкнули жизненные обстоятельства.

С целью усиления доказательности наших доводов вернемся к тем конкретным примерами нашего доклада, о которых шла речь выше. На этот раз начнем с ислама.

История ислама, его взаимоотношений с христианством, доминирующим в западных странах, начиная с римской эпохи, является лучшим опровержением фальшивого тезиса о тождестве мусульманской доктрины и идей терроризма. Автору этих строк довелось в августе 2003 г. выступить с докладом о взаимоотношениях христианства и ислама в эпоху средневековья на XXI Всемирном философском конгрессе в Стамбуле. Идеи указанного доклада были встречены на этом конгрессе с большим интересом и пониманием.

Выступавшие на заседании, те, кто обсуждал высказанные автором в кулуарах Конгресса идеи, решительно поддержали основные концепции доклада, а главное, его выводы, относившиеся к современному состоянию указанной проблемы.

Еще в средние века военно-политические процессы, связанные с завоеваниями Испании и других европейских территорий арабами и маврами («Конкиста»), оставили свой след во всех сферах общественно-экономической, политической жизни, а также в области культуры. Указанное влияние в принципе не было поколеблено и позднейшим «отвоеванием» («Реконкиста»). Большую роль в развитии общеевропейской культуры сыграли крестовые походы западноевропейских государств на Ближний Восток, под знаменем освобождения Святой Земли. В то же время многовековая колонизация мусульманских стран Ближнего Востока и Северной Африки кое-что привнесла в область экономики, технологии и культуры в жизни мусульманского населения. Хотя это влияние было намного меньше, чем влияние на ближневосточные (как и восточноевропейские) страны византийской, то есть христианско-православной цивилизации¹. С точки

¹ Керов В.Л. Проблема взаимоотношений христианства и ислама в эпоху средневековья // Философия и современный мир. Доклады и выступления на XXI Всемирном философском конгрессе «Философия перед лицом всемирных проблем». Стамбул, август 2003 г. М.–Стамбул, 2004. С. 99 и след.; см. также: Мишо Г. История крестовых походов / Пер. с фр. Киев, 1995 (СПб.–М., 1884). С. 223–299; см. также: Бартольд В.В.

зрения взаимодействия конфессий, интересно наблюдение русского дореволюционного историка религии и культуры П.П. Гнедича, который устанавливал некоторые общие моменты в содержании Библии и Корана, и в целом христианства и мусульманства¹.

Если иметь в виду взаимоотношения между христианами (прежде всего православными) и мусульманами в России и, как говорят, на постсоветском пространстве, то их сущность хорошо выразил митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир. Он писал: «У православных и мусульман разная вера – мы по-разному представляем себе вечность Божию. Но обе религии проповедуют нравственные добродетели: милосердие и справедливость. Это – основа для сотрудничества и содружества в земных делах»².

До сих пор вызывает интерес и проблема, которую исследовали Макс Вебер и А.И. Неусыхин: отношения протестантизма к капиталистическим отношениям. Американский философ Френсис Фукуяма опубликовал статью под характерным заголовком: «Кальвинистский манифест для эпохи глобализации», имея в виду значение выводов Вебера для современной нам эпохи. Фукуяма в первых же строках своей работы, как говорится, взял быка за рога: «В этом году исполняется 100 лет с тех пор, как вышел самый знаменитый труд по социологии – “Протестантская этика и дух капитализма” Макса Вебера, – в некотором смысле представлявший собой антитезу учению Карла Маркса. Вебер считал, что религия не является идеологией, созданной с целью достижения экономических целей... Напротив, именно религия сделала возможным создание современного капиталистического мира. Сейчас, в десятилетие столкновения культур, в то время, когда именно религиозными причинами часто объясняют невозможность модернизации и демократизации в исламском мире, книга Вебера заслуживает нового прочтения»³.

В отношении буддизма (ламаизма) отметим, что взаимодействие и сотрудничество между православными христианами (прежде всего) и буддистами (ламаистами) происходит как в самой России, так и на международной арене, в частности в области взаимоотношений с буддистами братской Монголии.

Ислам. 7: Ислам и современная культура // Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 2002. С. 131 и след.

¹ Гнедич П.П. Всемирная история искусств с древнейших времен. М., 1997 (СПб., 1885). С. 216–222.

² Газета «Известия», 2002, 25 марта.

³ Газета «Известия», 2005, 23 марта.

В.Т. Андрушко
О.В. Огирко

БОГОСЛОВИЕ ЧЕЛОВЕКА

*“Когда взираю я на небеса Твои,
- дело Перстов Твоих, на луну и звезды,
которые Ты поставил, то что есть человек,
что Ты помнишь его, и сын
Человеческий, что Ты посещаешь его?
Не много Ты умалил его пред ангелами;
славою и честью увенчал его;
поставил его владыкою над делами рук Твоих;
все положил под ноги его...”(Пс. 8: 4-7)*

В период трансформации современного мира важную роль играют проблемы богословской антропологии, которая изучает человеческое существо в свете Божьего объявления. Без учета человеческого фактора, который проявляется в почитании человека как создания Божьего, невозможно гармоническое развитие мировой цивилизации во всех сферах жизни, ее будущее.

Богословская антропология рассматривает и определяет идентичность человека, исходя в первую очередь, из его жизненно важного, конститутивного отношения с Богом, Создателем и Спасителем, объявленным в личности Иисуса Христа. Только так человек может развиваться, реализовать себя, правильно понимать и осмысливать себя, своего ближнего, своего места в мире. Если это конститутивное и жизненно важное богочеловеческое отношение прекращается, человек деградирует, а созданный весь мир теряет содержание своего существования, лишается своей сущности и онтологической основы.

Христос не только объявил Бога людям, но и настоящего Человека. Вот почему человек может узнать себя вполне, только почувствовав Божье в себе присутствие, жить действительно по-человечески только, когда живет во Христе.

Человек всегда был в центре внимания. Уже на протяжении XX столетий великие философы и богословы спрашивают себя: кем есть человек и как должен жить, каково его основное назначение, для чего Бог создал человека, почему человек является последним, но не первым созданием Божьим, каков конечный смысл жизни?.. От того, какой ответ даем на эти вопросы – изменяется наше видение человека, его призвания, жизни, морали. Разные философские, этические, социальные теории, созданные людьми, отвечают на них по-своему.

Многих сегодня пугает также глубокое ощущение бессенсовности их жизни. Они в глухом угле и стоят перед сломанными путевказателями.

Страх не чужд человеку – даже в обществе, где господствует благосостояние. Он с ним бдит и спит вместе с ним. Вообще различают восемь видов страха: перед экономическим кризисом, перед безработицей, войной, болезнью, перед преклонным возрастом, одиночеством, перед смертью и тем, что наступит после смерти. Страх можно преодолеть только благодаря близости того, кто нас любит. Этой великой любящей личностью есть Сам Бог, Который создал нас не для гибели, а для спасения.

Непонимание того, кто есть человек, порождает заблуждения и во всех других вопросах жизни. Многие проходят по жизни, так никогда и не осознав потенциал всего, чем они являются, и что Бог имеет для них. Трагично, что они умирают, так и не узнав, кто они есть. Человек же как образ Самого Бога – абсолютно уникальное создание, таинство, которое мы можем понять и осмыслить только в свете Божьего Объявления, которое открывает тайну мыслей и Слов Божьих о человеке. Тема человека как образа Божьего проходит красной нитью сквозь всё Священное Писание.

Первое, что Библия утверждает о человеке, – это то, что он создан Богом. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 26 – 27).

Таким образом, подчеркивая место человека во Вселенной, книга Бытие выделяет самую главную основу библейской антропологии. Человек, в отличие от остальных творений сотворен по образу и подобию Божьему. Это особенным образом выделяет его среди всего сотворенного мира. Заметим, что каждая личность есть образом Божьим от самого своего сотворения, венец всего материального мира, и стоит на вершине иерархии созданных существ. Человек появился на свет не в результате случайного развития из более низших форм материи, но был сотворен живым Богом. Он появился не в результате постепенного развития разума у облысевшей обезьяны, а был сформирован созидающей рукой Бога. Человек ниже Бога, но выше всего творения. Он поставлен Богом управлять Его творением, царствовать над ним и быть Его сотрудником.

Человек сотворен Богом, но в то же время отделен от Него. Он – не Бог и не часть Бога, не маленький божок, а человек. Он – Божье творение, как и все остальные, но отличается тем, что создан по Божьему подобию. Человек – уникальное и единственное, не имеющее себе подобных, Богоподобное творение. Однако Бог независим ни от кого, а человек всегда будет полностью зависеть от Бога.

Бог формирует человека из земли и вдыхает в него жизнь. «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7). Поэтому в своей собственной природе человек объединяет духовный и материальный миры, есть единством души и тела, которые назначены к вечной жизни в небе. Сотво-

рение человека венчает все предыдущие Божьи дела, придает им определенного содержания. Позже вокруг него Бог формирует соответствующую среду: райский сад, животных и женщину.

То, что человек сотворен «по образу Божьему» значит, что Бог дал человеку разум, свободную волю, чувства. Термин «подобие» указывает на то, что Святой Бог, творит Святое творение – человека, который соединяет в себе три компонента: тело, дух (жизнь), душу (подобие Божье), что указывает на большую разумность Творца, Который, создавая человеческую личность, объединил в ней два мира: земной и небесный. Человек является воплощенным духом и одухотворенным телом, а его человеческий дух выражается телесно. Тело и душа человека – это не две действительности, которые отделены одна от другой. Тело – это живая материя, объединенная с душой. Тело, имея способность питания, движения, отдыха, размножения попадает под законы материи, то есть, в частности, под закон смерти. Тело наделено пятью органами чувств. Людская душа оживляет тело, показывает духовную способность абстрактно мыслить, творить идеи, оценки, размышления, свободно принимать решения. Она не испытывает телесной смерти и не может разлагаться. Душа человека бессмертная, имеет свое начало с момента зачатия и отвечает за поступки личности. Согласно христианского учения, человек получает тело через своих родителей, а душу непосредственно от Бога. Человек – это единство духа, души и тела (I Фес. 5, 23). Дух есть самой глубокой частью души, потому что он отображает наше самосознание. Дух – это наше собственное "Я", через которое мы непосредственно соединяемся с Богом. Дух находится под влиянием Святого Духа, в нем действует благодать Божья. Дух проявляется в страхе Божьем, совести и поиске (жажде) Бога, Телом мы бываем похожи, душевные проявления также бывают близкими, но духом мы не одинаковы, ибо он творит нашу неповторность и личность.

Разум человека ищет наивысшей правды – Бога и пути к добру, уточняя законы – правила правильного поведения. Воля желает постигнуть правду, как наивысшее добро, придерживаться правильного поведения и этических законов. Для того чтобы человек жил согласно своей природе, разум должен свободно и искренне искать правды, а воля должна всегда желать предложенную разумом правду как свое добро. Воля человека должна всегда поступать за доводом разума. Человек – это три мира: телесный, в котором действуют инстинкты, чувства; познавательный (ощущения, восприятие, мышление, память, воображение); аффективный (эмоции, возбуждение, страстность). Человек с точки зрения христианской антропологии – это есть личность, как душа и тело вместе взятые, что иное по своей сути, призванию, деятельности, достоинства, с трудностями и назначением. Термин "личность" включает, что-то священное, образ Божий,

то есть природную схожесть с Богом своею душою и ее приметам: разумом, волей, памятью, способностью, талантами. Не случайно, что отрицание Бога лишает личность ее основы.

Человек есть кузнецом своего счастья. Когда дух, душа господствуют над телом, человек будет поступать морально хорошо, но когда, наоборот, тело будет руководить душою, то человек будет попадать в грех. Человек будет хорошо морально сформирован, если будет иметь такой порядок ценностей: дух, чувства (эмоции), тело. От человека в большей степени зависит его будущее.

Таким образом, человек создан по Божьему образу и имеет достоинство личности: он является не только чем-то, но и кем-то. Достоинство человека состоит в том, что он подобен Богу разумом, может познавать правду и дойти к источнику всей правды – Бога. Человек подобен Богу и тем, что имеет свободную волю и может делать выбор между добром и злом. Достоинство человека состоит также в том, что Бог дал ему благодать и другие дары Святого Духа, позвал человека к вечной жизни и вечному счастью в небе. И только от доброй воли человека в сотрудничестве с Богом зависит счастье, как самого человека, так и всего человечества.

М.Т.Андрюшенко

О НЕКОТОРЫХ КРИТЕРИЯХ НАУЧНОСТИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Обращение к наследию И.А.Ильина заставляет задуматься над критериями научности историко-философских исследований. С одной стороны, это обусловлено его многообразием и противоречивостью в том числе переплетением в нем религиозных и светских, равно как частно-научных и философских тенденций. С другой, отношением выражаемым к нему частью историков философии.

Критерием научности научного исследования в целом раскрыты эпистемологией достаточно полно. К ним относят объективность, рациональность, системность, проверяемость, эссенциальность. Но, как показывает их содержание, они могут играть свою роль, только имея конкретную выраженность и соответствуя в каждом случае особенностям исследуемых объектов.

У философии важной особенностью такого рода является многокачественность. Философия способна быть наукой, идеологией, трансцендированием, откровением и т.д. Поэтому одним из проявлений отмеченных критериев научности применительно к историко-философским исследова-

ниям становится учет того качества, в котором философия предстает для конкретного мыслителя. Для Ильина, например, таким качеством служило откровение. Этим его наследие отличается от наследий Бэкона, Локка, Канта, Гегеля, Ломоносова, Герцена, ибо последние подходили к философии как к науке. Игнорирование качества, в котором философия выступает для соответствующего мыслителя, может привести к неадекватному отражению его наследия.

Другим проявлением рассматриваемых критериев служит выведение историко-философского исследования за пределы единичности. Оно означает не игнорирование уникальности взглядов конкретного философа, а выявление того, как через эту уникальность проявляется наиболее существенное. Обычно его совершают на теоретическом уровне. Однако о нем не следует забывать и на уровне эмпирическом.

Известно, что результаты эмпирического уровня исследования фиксируются в протокольных предложениях, эмпирических фактах и эмпирических законах. Все они подлежат использованию и при воспроизведении историко-философских взглядов. Но сделано это может быть по-разному, вследствие чего различными способами оказаться и полученные результаты.

Единство отмеченного показывает, что воспроизведение взглядов того или иного мыслителя будет на эмпирическом уровне тем более адекватным, чем более в нем соблюдаются некоторые условия. Это, во-первых, различие того, что требует для своей фиксации протокольного предложения, эмпирического факта, эмпирического закона. Во-вторых, несводимость философского наследия кого бы то ни было только к тому, что может быть зафиксировано в протокольных предложениях. В-третьих, стремление к органичности связей между тем, что подлежит фиксации с помощью конкретного средства, равно как и стремление к органичности связей между используемыми средствами. При игнорировании отмеченных условий воспроизведение, формально отвечая требованиям адекватности, фактически может быть неадекватным.

Рассмотренные проявления критериев научности касаются, как сказано, эмпирического уровня историко-философских исследований. Но получаемые там результаты составляют материал для теоретического уровня. Поэтому корректность результатов последних зависит и: от них. Вместе с тем, поскольку учет и использование историко-философских положений способствуют более углубленному пониманию положений теоретико-философских, постольку такая зависимость простирается дальше. Она затрагивает методологию теоретико-философских исследований, и через это может оказать влияние на учебный процесс в том числе – преподавание философии и ее истории.

СТАНОВЛЕНИЕ И КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ

Человек всегда стремится познать себя и свое место в окружающем его мире. Можно выделить несколько исторических типов таких представлений, различающих целые эпохи друг от друга. Обычно считается, что сотни тысяч лет это осознание происходило преимущественно в категориях мифолого-магических образов, которые несколько тысяч лет назад стали вытесняться собственно «религиозными», и только в Новое время – подлинно «научными». Такой подход наиболее ярко нашел свое выражение в работах Джеймса Джорджа Фрезера (1854 – 1941), особенно в его знаменитой 12-томной «Золотой ветви» (1911 – 1915), где утверждалось, что в умственном развитии человечества выделяются три этапа (ступени) – магия, религия и наука.

Согласно Фрезеру, на первом этапе люди, подобно животным, инстинктивно находят правильные формы поведения, действий в мире, причем магия ближе к науке, чем к религии, так как у мага «нет сомнения, что одни и те же причины всегда будут порождать одни и те же следствия и что совершение одного и того же обряда, сопровождаемое одними и теми же заклинаниями, неизбежно приведет к желаемому результату, если только колдовство не будет сведено на нет более сильными чарами другого колдуна»¹.

Бронислав Малиновский (1884 – 1942) существенно переосмысливает проблему соотношения магии, религии и науки. Он, тоже опираясь на этнографические исследования, утверждает, что «нет обществ, какими бы примитивными они ни были, без религии, ... магии... и науки»². Наука (или Профанное), по его мнению, есть сфера действительно продуктивной деятельности людей, где практический опыт самодостаточен, тогда как Сакральное (магия и религия) есть сфера сверхпрофанного, интуитивного и этического. Магия, религия и наука здесь выступают как три трансисторические сосуществующих измерения или формы отношения личности с миром, сменяющие в истории только свои частные образы.

Отсутствие строгого различения понятий «религия» («религиозное») и «не-религия» («нерелигиозное»: магия, наука, атеизм, неверие, суеверие, квазирелигия, псевдорелигия, культ и т.п.) имеет своим источником не только объективное многообразие самих феноменов, так или иначе относимых к сфере религии, но и несогласованность подходов к их описанию,

¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1987. С.54–55;

² Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С.19.

обобщению и классификации, к их самой общей оценке. Многие авторы, в отличие от Фрезера и Малиновского, полагают, что «магия» – только древняя форма (элемент, компонент) религии¹, противостоящая собственно «науке» именно как представление о сверхъестественных основания действительного мира. В Древней Греции, откуда и пришло само это слово, им называли «совокупность таинственных обрядов, связанных с астрологией, гаданием и народной медициной (по названию жрецов в Древнем Иране и Вавилоне, которое восходит к названию жреческой касты в Мидии)². Сегодня такого рода феномены – жреческие теистические культы – относятся к цивилизованным «религиям», но не собственно «магизму», характерному для догосударственных сообществ.

Неоплатоники и неопифагорейцы использовали это понятие как обозначения тайного искусства, не связывая его с собственно «чародейством» (колдовством). Только с III века, с прихода христианства, в обществе утверждается идея магии как лжерелигиозности, однако с эпохи Возрождения, в пафосе антисхоластического энтузиазма многие мыслители, к примеру, основоположник экспериментального метода Нового времени Френсис Бэкон (1561 – 1626), стремились реабилитировать тайные искусства, или магию: «...следует потребовать восстановления древнего и почетного значения слова «магия», которое долгое время воспринималось в дурном смысле»³. Такая точка зрения оказывается и сегодня совершенно неприемлемой для священнослужителей, которые противопоставляют магию и религию⁴. В этой связи можно говорить о трех самобытных и самодостаточных, хотя и не лишенных противоречий, формах традиционного и массового мировоззрения: мифолого-магической, теолого-культовой и философско-научной (гуманистической).

Исторически эти формы враждовали между собой, вплоть до кровавых истреблений сотен, тысяч или миллионов инаковерующих и инакомыслящих. Сегодня все эти формы сосуществуют друг с другом не только на планете, но и в одном государстве или даже в одной семье. В этой связи, современный гуманистический подход, нашедший выражение и в известном фильме «Ягуар», полагает, что если в заседании секции конференции ЮНЕСКО по экологическому образованию участвует архиепископ Русской Православной Церкви, кардинал Римско-католической Церкви, ша-

¹ Магия// Философский словарь/Под ред.И.Т.Фролова.7-е изд., перераб. и доп.- М.: Республика, 2001.С.304; Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998. С. 239, 404, 502.

² Магия// Словарь античности.Пер.с нем.- М.: Эллис Лак; Прогресс, 1994. С.327.

³ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. 2-е испр. и доп.изд. Т.1.Сост., общ.ред. и вступит. статья А.Л.Субботина. М.: Мысль, 1977. С.233.

⁴ Александр Мень. Магия. Окультизм. Христианство. Из книг, лекций и бесед. М.: Фонд имени Александра Меня, 1996.С.58-59.

ман из племен Амазонии и профессор экологии из Московского университета, то это совсем не обязательно станет монологом глухих или схваткой (до полного истребления инакомыслия) «мракобесия», «окультизма» и «науки». Речь идет о возможности и необходимости взаимообогащающего диалога носителей различных традиций интерпретации бытия человека в мире.

Таким образом, очевидно, что

- существуют элементы магического, религиозного и научного опыта отношения к миру и другим людям, характерном почти для каждого человека в прошлом и настоящем (об этом свидетельствуют не только этнография, но социологические опросы, данные психологии и юриспруденции);

- существует принципиальное различие в общем подходе к пониманию мира и человека между тремя самобытными историческими формами, традициями (этапами), присущими сознанию миллионов людей: магико-мифологической, культово-теистической и философской, познавательно-теоретической, т.е. шаман не может заменить кардиолога-нейрохирурга, а лекции о физиологии сердца или символизации сердца в различных традициях – исповедь у священника;

- существует принципиальное различие двух дистанцирующихся и взаимопроникающих форм-уровней (эмоционально-образного и рационально-категориального) символизации таинственного отношения, именуемого «человек в мироздании»: стихи А.С.Пушкина не могут заменить учебника по кардиохирургии, но это не значит, что Пушкин бесполезен вообще. Диалог (внутренний и внешний) конфликтующих интерпретаций ведет нас к более адекватному самопониманию.

Таким образом, при исследовании того, что же представляет собой человек, надо различать, что эти образы в каждую историческую эпоху дифференцируются на три субъектных измерения (магическое, религиозное и научное), которые имеют три интересующие исторические формы (магико-мифологическую, культово-теистическую и философскую, познавательно-теоретическую), выражаемые в концепциях двух уровней символизации (эмоционально-образного и рационально-категориального). Соответственно, философская антропология так или иначе должна обращаться к интерпретациям человека не только собственно философией или религией (теологией), но и к знаниям филологии (литературоведения, мифологии, фольклористики), палеонтологии, археологии, социологии, психологии и этнографии, которые позволяют представить себе общие и частные особенности исторических представлений о человеке, его природе, происхождении и отношении с таинственными силами, управляющими бытием (духами, демонами, богами, природой).

До рождения городской цивилизации, в мифологических преданиях, мир и человек представляются как отношения различных духов и тел, причем живое и неживое (человек и камень) в равной мере одушевлено, способно превращаться друг в друга, а сам человек – это только носитель качеств данного – «своего» – сообщества, в сравнении с которым представители других сообществ вообще воспринимались не как собственно «люди», но как «нелюди», или «недо-люди». В первых цивилизациях утверждается сложная иерархия незримого мира более или менее антропоморфных богов и управляемых ими антропоморфных же существ (людей, животных, камней, рек и т.п.). Однако и здесь представители других цивилизаций или провинции тоже воспринимались не как собственно «люди». На этом этапе можно говорить только об *этноцентричном* понимании того, что является человеком, еще отсутствовало общее понятие о человеке как таковом.

Кардинальные трансформации миропонимания начинаются в Древней Греции, где утверждается *философско-теоретический* подход к миру, при котором мир начинает восприниматься не как *созданный богами, но существующий по природе*. Греческому странствующему философу Ксенофану (VI – V в. до н.э.) принадлежит открытие, что если богами люди называют нечто действительно *всемогущее*, то богов не может быть множество или даже два: *всемогущее* существо может быть только одно, иначе (т.е. если их было бы несколько) они ограничивали бы друг друга, и, следовательно, не могли бы уже быть собственно «всемогущими». Философы начинают противопоставлять человека всем остальным образованиям как *по природе способное философствовать* существо, независимо от его этнической принадлежности. Начинаются попытки осмысления природы человека как его телесного состава или целостных качеств и свойств.

Софисты (V в. до н.э.) утверждают независимость человека от высших сил, богов и Бога, задав вопрос: «Если Бог – это нечто *Всемогущее*, то может ли Он создать такой камень, который не сможет поднять?» и сделав последовательный вывод, что Бог логически невозможен, а действительность – это совокупность *естественной ограниченной (не-всемогущей) нечеловеческой природы*, которая ведет себя по необходимым законам и *человека*, который естественно же (*по природе*) способен на бесконечно свободный произвол (на создание новых законов и на их нарушение, на беззаконие) и потенциально *всемогущ* в своей интеллектуальной изобретательности. Религия, вера в богов – только одно из проявлений этой способности.

Демокрит (ок.460 – ок.370 до н.э.) объявил мир, богов и человека совокупностями вечных атомов, различия которых с необходимостью вытекают из особенностей состава (размера, формы и веса) и соотношения их

атомов. Природа человека получает *философско-натуралистическое* истолкование, человек выступил как атомарная система, своего рода особый «камень». Сократу (ок.469 – 399 до н.э.) принадлежит честь осознания парадоксальности этой констатации – если человек такая же совокупность атомов, как и камень, то как же он (имея одни и те же атомы) способен совершать добрые и злые, благородные и неблагородные поступки (ведь атомы способны вести себя по необходимости, а не произвольно)? Иначе говоря, если человек – природное существо и существует только атомистически понимаемая естественная природа как бытие вообще, то как такой «камень» может вести себя благородно или неблагородно, т.е. не по звериному, физическому или эгоистическому закону, а жертвенно, нравственно, «сверхъестественно»? Действительно, в чем же причина того, что человек способен на благородство, и почему на него не способен камень?

Собственно с Сократа и начинается фундаментальная *философско-теологическая* (религиозно-философская) постановка проблемы человека, антропологии как таковой и собственно религиозной антропологии. Для Сократа в мире есть *нечто иное* кроме атомов, что действительно руководит человеком. Каждый человек, даже преступник, инстинктивно стремится к Благу, хочет сделать себе хорошо, подобно тому, как подброшенный камень неизбежно устремляется вниз. Это «Благо» и есть *Иное*, божество, которое создает человека («камень») и руководит им с физической необходимостью («поднимает» его неизбежно, инстинктивно, бессознательно). Благородство, самоопределение в Благе, является всемогущим началом, которое, возможно, правит не только человеком, но и миром. Очень сложно понять, что правит равномерным движением звезд, но можно попытаться понять, что движет нами самими. Парадоксальное единство преступника и праведника, поскольку все они движутся всеобщим стремлением к благу, очевидно объясняющее и в определенной мере оправдывающее поведение преступника, Сократ, возвращаясь к здравому смыслу и собственно справедливости, которые их очевидно противопоставляют, проясняет различием их понимания самоопределения в Благе, *этичности*. Парадокс софистов здесь оборачивается парадоксальностью этики, добродетельности, благочестия и нравственности (как же могут люди, по природе стремящиеся к благу, совершать злые поступки?). Сократ стремился объяснить этот парадокс в ироничных диалогах через категории всеобщей истины (полноты, подлинности, цельности, самобытности) и частного мнения (неполноты, противоречивости, неподлинности, ущербности, ограниченности).

Проблема соотношения физического и логического, телесного и духовного, натуралистического и этического, природного и культурного,

подлинного и частного, целостного и ограниченного пронизывает всю последующую историю антропологических учений. Здесь все или почти все оказывается под вопросом. В бурных дискуссиях уже при самом общем подходе к тому кругу проблем, которые описывает, обобщает и излагает антропология, возникает фундаментальная двойственность содержания. С одной стороны, мы призваны адекватно осмыслить собственно *мифологические, религиозные и философско-научные* представления о человеке, которые являются различными в разных традициях, преданиях, конфессиях (религиозных объединениях) и школах, являясь частью своего рода «веры», вероисповедального «кредо», причем полагающего только себя Абсолютной Истиной.

Это требует обоснования того, во-первых, какие именно системы представлений можно отнести к собственно *мифологическим, религиозным или философско-научным*, в отличие от *не таковых (не-мифологических, не-религиозных или не-философско-научных)* и, во-вторых, какие из них более истинны, чем другие, оказывающиеся *псевдо- или суррогатными (суеверными) формами*. Часто в истории человеческие сообщества устанавливали определенные верования в качестве априори истинных и этим проблема на какое-то время снималась, переходя в ведение служб правопорядка. Сам Сократ был обвинен в атеизме, в непочитании афинских традиционных богов и демократично приговорен к смерти. Аналогичные обвинения выдвигались против других философов и, позднее, ранних христиан.

С другой стороны, после Сократа мы призваны найти объективное, по истине, беспристрастное и всеобще-универсальное, транс-конфессиональное и транс-традиционное понимание природы человека. Проблемой является и то, что сами критерии объективности исторически менялись, то, что виделось абсолютно объективным с позиций Сократа, последующих мыслителей, конкретного академического конфессионального церковного апологетического богословия (или теологии), совершенно иначе трактовалось другими теологиями и академическими светскими гуманитарными науками и философией.

Другой особенностью антропологии является еще и то, что она располагается на стыке гуманитарных и теологических дисциплин с естественнонаучными. Характеризуя особенности постижения действительности естественными и гуманитарными науками, Вильгельм Дильтей (1833 – 1911) отмечал, что если в естественных науках мы скорее «объясняем», т.е. сводим новое и неясное содержание к уже утвердившемуся и «ясному», то в науках о человеке стараемся «понимать», т.е. включиться в душевный мир переживаний и мыслей других людей.

Так, к примеру, *объясняя* факт наблюдения героем Андреем Мироновым в «Бриллиантовой руке» идущего «по водам» мальчика, мы сначала удивляемся необъяснимости видимых событий, но уже вскоре указываем на мостки, скрытые под водой, которые открываются герою и нам через 3 минуты наблюдения «чуда». *Понять* же причины действий этого же героя, который, пусть и на три минуты, но столкнулся с проявлением Таинственно-чудесного, можно совершенно без ссылок на факт наличия мостков (*объяснений*), путем сопереживания, сочувствия и вживания в его душевный мир, потрясенный непосредственно воспринимаемым фактом встречи с проявлением Иного, Невозможного бытия. При этом появившееся позднее (через 3 минуты) объяснение совершенно не означает факта отсутствия Иного бытия как такового. Только здесь и сейчас мы получили объяснение только этому (и только на первый взгляд) Таинственному феномену, но это не значит, что Таинственного нет вообще.

Вместе с тем, очевидно, что объяснение и понимание тесно связаны друг с другом, взаимодополняясь и взаимодействуя в истории человечества, в его религии и философии (науке). Именно невозможность наличествующих естественнонаучных *объяснений* служит стимулирующим фактором для гуманитарных, теологических дисциплин, религиозного *понимания* человека и мира, для развития, самокритики *объяснений* его природы в науках, философии и религии, выступая для них как вызов. Возвращаясь к той же «Бриллиантовой руке», отметим, что *понимание* переживания чудесного было искренним и подлинным только до момента открытия мостков, до появления *объяснения*. Иначе говоря, *понимание* всегда исторически-научно-практически обусловлено имеющимся в обществе или индивиде уровнем *объяснений*, т.е. просвещенностью (или, соответственно, невежеством) этого общества в целом или его конкретного индивида.

Очевидно и то, что и сегодня, спустя более чем 2000 лет после Демокрита и Сократа, человека невозможно свести к физике, объяснить в натуралистических терминах. Сама физика сегодня воспринимается как одна из возможных форм символизации действительности в категориях безлично-математической Реальности, стоящей за наблюдаемым. Вместе с тем, излечить инфаркт все же лучше не у знахаря или священника, а у кардиохирурга (данные о продолжительности жизни прекрасно это подтверждают). Сегодня как природа, так и человек продолжают оставаться для нас открытой проблемой, мы и сегодня понимаем, что мы «знаем, что ничего не знаем», но это не значит, что сегодня мы те же, что и во времена Сократа. История поисков знания очень показательна, более того, только накопленное знание и осознание этого знания и его истории и отличает нас от Сократа и его предшественников.

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Русская православная церковь берет начало от крещения Руси в 988 году при св. равноапостольном князе Владимире.

Во главе Церкви стоял митрополит. Первыми митрополитами на Руси были греки, которые присылались из Византии константинопольским патриархом. Позднее русские митрополиты стали избираться собором русского духовенства и ездили в Константинополь для принятия рукоположения от греческого патриарха.

В 1439 году во Флоренции (Италия) был созван собор по вопросу соединения церквей – западной (католической) и восточной (православной).

На Флорентийском соборе была принята уния (союз), по которой признавался главою обеих церквей: католической и православной. Признавались также католические догматы. От русской церкви унию подписал митрополит Исидор, грек, за что по возвращению в Москву он был низложен с кафедры собором русского духовенства [1].

При митрополите Иоанне произошло отделение юго-западной русской церкви от северо-восточной. По настоянию литовских князей, владевших юго-западной Русью, в Киеве отдельно от Москвы была учреждена особая митрополия. Митрополит Киевский продолжал назначаться константинопольским патриархом. Юго-западная церковь вскоре подпала под влияние католичества. Москва стала восприниматься как преемница Византии [2].

В 1589 году в Москве была создана патриархия. Первым всероссийским патриархом стал московский митрополит Иов.

В XVII веке русская православная церковь фактически разорвала себя надвое. Никоновские реформы привели к расколу народа, превратили государство в гонителя многочисленных подданных, оказавшихся на несколько веков вне закона только за приверженность к старым обрядам.

Патриарх Никон стал вводить в русскую церковь новые обряды, новые богослужебные книги и другие новшества без одобрения собора, самовольно. Это и послужило причиной церковного раскола. Кто последовал за Никоном, тот народ стал называть "никонианами", или новообрядцами. Сами же последователи Никона, пользуясь государственной властью и силой, провозгласили свою Церковь православной, или господствующей, а своих противников стали звать оскорбительной и принципиально неверной кличкой "раскольники". На них они свалили и всю вину церковного раскола. На самом же деле противники никоновских нововведений не совершали никакого раскола: они остались верны древним церковным преданиям и обрядам, ни в чем не изменив своей родной православной церкви. Поэтому они справедливо называют себя православными старообрядцами, старовеерами или древле-православными христианами. Кто же явился подлинным инициатором и вождем раскола?

Собор 1666 – 1667 годов окончательно вдвинул господствующую русскую церковь, в русло обрядов и обычаев церкви греческой, современных ему. Вместе с этим по необходимости он окончательно отрекся от исторических преданий и вековых обычаев церкви русской. Русская историческая церковь в его глазах превратилась в церковь невежд.

Властно и жестоко разделившись с представителями отринутой и опороченной церкви, разослав их по монастырям и подвергнув "гражданскому" казнению, собор не менее властно и жестоко бросил свое слово осуждения и на всю историю русской церкви. Лучшего, умнейшего и величайшего из русских архипастырей, митрополита Макария, собор не постеснялся заклеить позорным и оскорбительным именем "невежа". На Стоглавый собор он глянул слишком высокомерно и желал растоптать и уничтожить его, произнеся такой приговор: "Тую неправедную и безрассудную клятву Макариеву и того собора разрешаем и разрушаем и тот собор не в собор и клятву не в клятву, но ни во что вменяем, яко же и по бысть" [3].

В момент появления старообрядчества и народ не усматривал никакой разницы между собою и приверженцами старины.

Русская церковь никогда не имела большого количества епископов. Наибольшее число их не превышало 15, а при Никоне их было и того меньше. Епископ Павел Коломенский мужественно выступил против затей Никона, за что был предан мученической смерти.

Затруднительные и сложные вопросы, периодически возникавшие в старообрядчестве, разрешались соборно – общим голосом святой Церкви. На собор съезжались игумены монастырей, священноиноки, приходские священники, почетные иноки, уполномоченные от приходов мирские люди, знавшие Священное Писание и церковные правила. Соборы объединяли в себе все церковное управление, устанавливали порядок в церквях, определяли старшинство между духовными лицами, проверяли их деятельность, разрешали всякие сомнения и недоразумения. Соборы собирались в особых исторически создавшихся духовных центрах старообрядчества.

Список литературы

1. Флоренский Г. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991.
2. Старообрядец. 1908. № 3.
3. Старообрядческий пастырь. 1907. № 2.

М.В. Бабкова

РЕЛИГИЯ И ЛИЧНОСТЬ В ЯПОНИИ XIII ВЕКА: ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЖИЗНЕННОГО ПРОСТРАНСТВА МОНАХОВ ШКОЛЫ СОТО

Школа Сото японского буддизма, или дзэн, появилась в Японии в 13 веке, в эпоху Камакура, а ее основатель Догэн (1200 – 1253) – один из са-

мых почитаемых в Японии религиозных деятелей, известный как величайший мыслитель и мистик. Основное сочинение Догэна – сборник философских трактатов «Сёбогэндзо». Различные исследователи переводят это название по-разному, один из вариантов – «Сокровищница Ока Истинной Дхармы». Наиболее полная его версия составлена монахом Кодзэном, который собрал и расположил в хронологическом порядке 95 трактатов, написанных Догэном в течение жизни. В настоящее время существует перевод полной версии на английский язык, а на русском языке в различных переводах можно найти около 20-ти трактатов. В Сёбогэндзо изложена вся религиозно-философская система Догэна. Для нее, также, как и для философии дзэн вообще, характерна абсолютная неразделимость практики, повседневности и метафизических размышлений. Поэтому в сочинении Догэна есть трактаты на самые разные темы – от устройства кухонного зала, до осмысления проблем жизни и смерти, перерождения и абсолюта. Это позволяет практически полностью реконструировать жизненное пространство монахов по указаниям в трактатах.

Монахи, для которых Догэн читал лекции, позднее объединенные в «Сёбогэндзо», практиковали дзадзэн, вели суровую, полную повседневных трудов и обязанностей жизнь, подчиненную строгой дисциплине.

В четыре часа утра по двору обители проходил монах с гонгом, подавая остальным сигнал к подъему. Ученики вставали и шли совершать утренние процедуры. Все они четко прописаны в трактатах «Сёбогэндзо» (см. напр. трактат «Умывание»). Каждый монах обязан следить за чистотой своего лица, рук и тела, регулярно стричь ногти на всех пальцах обеих рук. Также необходимо брить голову. Умывшись, монахи возвращаются в дзэндо – зал для медитаций, где они спали. Здесь нельзя разговаривать и читать сутры. Монах должен вести себя так, чтобы как можно меньше отвлекать окружающих: не крутить головой, при ходьбе не махать руками, не совершать резких и ненужных движений. Во время утренней трапезы каждый нес свою чашку. Хацу, или патра (санскр.), – одна из немногих личных вещей монахов, она символизирует образ жизни буддийского ученика. Положенную в чашку еду обязательно доедали. Закончив трапезу, ученики складывали руки на груди.

Основное правило, по которому живут монахи, Догэн повторил вслед за наставником VI века Хякудзё. Оно звучит так: «день без работы – день без еды». Поэтому каждый, кто живет в монастыре, практикует, одновременно выполняя определенные бытовые обязанности. Согласно религиозно-философской системе Догэна, просветление – не единожды достигаемое понимание истинной сути вещей, а непрерывный процесс осознания единства всего мира. Практика также непрерывна, а кроме того неотделима от обычной жизни, так как едина с ней. Монах, подметающий пол, – тело и метла – воплощает собой пространство и время всей вселенной.

Также целый трактат посвящен вопросу о приготовлении пищи. Монахи едят жидкую овсяную кашу с утра и рис с овощами в полдень. К пище следует относиться с великим почтением. Например, утреннюю кашу нужно именовать «почтенная каша», или «утренняя каша». Отдавая приказание, связанные с едой, следует придерживаться высокого слога. Монахи, готовящие еду, не должны дышать на рис, блюдо, в которое его положат, или на другую используемую посуду. На Кухне читают сутры.

Монахи одеты в кэса (санскр. кашая) – одеяние из сшитых вместе полос ткани. Если монах собирается заниматься физическим трудом или посетить отхожее место, он надевает кэса из пяти полос. Если ему предстоит практика вместе с другими членами Сангхи, он использует кэса из семи полос, а для чтения лекций мирянам подходит широкое кэса из девяти или более полос.

Важнейшее место в религиозно-философской системе Догэна занимает практика «сикан дзадзэн» – безобъектная сидячая медитация, во время которой по залу ходят дежурные с особыми палками в руках (они называются кэйсаку – «палки предупреждения») и бьют задремавших сзади по плечам. Кроме этого, существуют еще ежедневные встречи настоятеля с учениками, во время которых он читает лекции и проверяет степень их приближения к просветлению, а также еженедельные, ежемесячные и ежегодные общие медитации, посты и другие практики.

Таким образом, мы видим, что, во-первых, жизненное пространство монахов школы Сото целиком и полностью определяется их религиозной практикой. Во-вторых, нет разделения между «обыденным» и «религиозным» опытом, то есть каждое действие может привести к просветлению, а не только усиленная медитация. В-третьих, несмотря на единство природы, существует жесткое разделение между обычным пространством (где употребляется низкий слог, где умы омрачены, а учение забыто) и монастырем (тишина в зале для медитаций, высокий слог на кухне, определенные действия даже при посещении отхожих мест).

Г.А. Беспалов

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕРМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ И РЕЛИГИИ

Германская мифология обладает некоей притягательной силой, интерес к ней достаточно ярко проявлялся в прошлом, но и на сегодняшний момент существуют определенные «белые пятна», противоречивые сведения и разночтения в вопросах германской мифологии и религии.

Впервые о германских племенах поведали миру Тацит, Ю. Цезарь, Прокопий Кесарийский и много других. Но повествования этих авторов затрагивали в основном характеристику определенных племенных объединений (готов, тевтонов, франков, и.т.д.), а также военные действия, были отмечены их обычаи, нравы, характер миграций и.т.п. Что же касается религиозных мировоззрений – о них писалось либо поверхностно, либо имели место определенные аналогии с римскими религиозно-мифологическими воззрениями. Также следует заметить, что описание не затрагивало определенные скандинавские народности.

Именно с этого момента начинается проблема идентификации географического ареала древних германцев. При рассмотрении вопросов германской мифологии и религии большинство исследователей затрагивают всю территорию северо-западной Европы и т.н, «сопутствующие» земли (например, Исландию). Но имеются также мнения, что если рассмотреть религиозные верования какой-либо определенной области более углубленно, то, несомненно, проявятся и различия. То есть существует до сих пор вопрос о единстве немецкой и северной мифологий.

В пользу единства свидетельствуют, прежде всего, так называемые старшие рунические надписи (всего их около 150), локализуемые преимущественно на юге Швеции, шотландском полуострове и в Шлезвиге и выполненных в специфической технике – при помощи вырезания текста острыми предметами (так называемыми руническими палочками) на камне, дереве, оружии (наконечниках копий, лезвиях мечей, шишаках шлемов), брактеатах, медальонах, фибулах, гривнах, гребнях, золотых рогах и кольцах, определяется рядом обстоятельств. Во-первых, они представляют собой древнейшие памятники германской письменности и датируются 2 – 7 вв. н.э. Во-вторых, они зафиксированы во всем германском ареале, охватывают северно-, восточно-, и западногерманские диалекты, поэтому им приписывается прогерманский характер, и они трактуются как койне, первый наддиалектный вариант германского языка. В-третьих, старшие рунические надписи автономны и оригинальны, не подвержены влиянию других традиций в отличие, например, от переводных германских текстов.

Поскольку подавляющее большинство древнейших рунических надписей содержит личное имя, которое может быть интерпретировано и как значащее слово, и как магическое слово или формула, многие исследователи полагали, что возникновение рунического письма тесно связано с жреческой деятельностью и что на раннем этапе ему была присуща исключительно магическая функция. Ныне вопрос о функциях рунического письма, было ли оно культовым, магическим или коммуникативным средством, обсуждается широко. На первый план выдвинута коммуникативная функция рунического письма, поскольку и магическое заклинание может рассматриваться как своего рода сообщение.

Позднее произошло обособление северогерманского (праскандинавского) письма. Возникло т.н. младшеруническое письмо, возникли местные модификации алфавита (напр. Англо-саксонская). Огромную работу по исследованию рунического письма проделали языковеды Топорова, Смирницкая, Кузьменко, Мельникова.

И так, можно сделать вывод, что руническое письмо свидетельствует в пользу единства немецкой и северной мифологии.

Существует определенная проблема осмысления влияния христианства на язычество в германской или скандинавской ипостаси. Особое внимание уделил этому вопросу исследователь Гуревич. Христианство, считает Гуревич, было гарантом социальной стабильности, попыткой прекратить вооруженные стычки между родами, междоусобные войны, классовые распри. Принятие христианства в Норвегии встретило отпор язычникам, а например в Исландии принятие христианства произошло бескровно, решением альтинга в 1000 г. Однако, с т. з. внутренних убеждений человека, считают Гуревич и Стеблин-Каменский, усвоение христианского мировоззрения оставалось неполным и поверхностным. Яркий пример приводится в одной из саг (Хеймскрингла), где описывается, о том, как св. конунг Олаф Харальдссон огнем и мечом искоренял всех противившихся крещению, но попытки его объяснить смысл евангельского учения принесли мало успеха. Собственно и действовали норвежские конунги-миссионеры язычески: не способствовали проникновению «света истины» в души людей, а по-викингски заставляли население признать духовенство и платить десятину. Не только проповеди слова божьего, всепрощения и смирения, но и насилию отводили они важное место в политике христианизации страны. Посетив мессу, они перед боем приказывали своим скальдам исполнять воодушевлявшие воинов песни чисто языческого содержания. Здесь выражается определенная противоречивость между официальным вероисповеданием и реальным мировоззрением.

В Исландии, где принятие христианства осуществилось решением альтинга, оно не наложило глубокого отпечатка на общественную и духовную жизнь страны. Об одном таком исландском христианине повествует «Книга о заселении Исландии»: «Он веровал во Христа, но обращался за помощью к Тору, отправляясь по морю, а также в трудные моменты и во всех делах, когда нужно было принять важное решение»... В «Книге об исландцах» сообщается, что после принятия христианства исландцам было по-прежнему разрешено есть конину(употреблялась при языческих ритуалах) и «выносить» детей (оставлять в пустынных местностях в случае невозможности прокормить). Предполагалась также возможность совершения языческих приношений, но тайком, ибо раскрытие ставило человека вне закона. Таким образом, исландцы жили по-прежнему, руководствуясь

своими мифологическими представлениями, моральными понятиями о чести, правах и собственном достоинстве, Реакция этих людей, вызываемая посягательствами на их честь, кажется нерелефлексивной, почти автоматической, перед ними никогда не встает дилемма: отомстить обидчику или простить ему? Веления традиционной морали – непререкаемые и никем не обсуждаемые императивы.

Таким образом, язычество и христианство особым образом сосуществовали бок о бок, даже взаимодействовали друг с другом, насколько это было возможно. Можно применить понятие «язычество христиан», или «христианство язычников», употребимые Халлдором Лакснессом.

Языческое наследие широко отразилось в литературных произведениях более позднего периода: широко известны Исландские саги, Скандинавские сказки (особое место занимает цикл сказок о Сёмунде Мудром). Мировую известность приобрело произведение «Песнь о нибелунгах», где читатель встречается с героями, известными из эддической поэзии (напр. Зигфрид-Сигурд).

Особый всплеск интереса к древнегерманской мифологии и религии происходит в 19 – 20 вв. Немецкий композитор Рихард Вагнер создал литературный текст оперной тетралогии «Кольцо нибелунгов» на основе скандинавского эпоса 8 – 9 вв. «Эдды» и немецкого средневекового эпоса 13 в. «Песнь о нибелунгах», а впоследствии и написал музыку ко всем частям тетралогии. Интерес к древнегерманской мифологии и религии «подогревался» германскими писателями, философами, сторонниками пангерманизма (Шёнерер), различными молодежными организациями, В связи с этим подвергалось критике христианство. Вот что пишет в своей работе под названием «К истории религии и философии в Германии» Генрих Гейне: «Христианская церковь... коварно извратила старогерманскую народную религию, преобразовала пандемоническое, превратила прежние святыни народа в отвратительную чертовщину».

Гейне считает, что чувства человека в тайне цепляются за это прошлое, хотя бы оно было изуродовано и искажено. «Оттого извращенная народная религия, быть может, дольше удержится в Германии, чем христианство, не имеющее, подобно ей корней в национальном характере».

Гейне приводит пример возникновения лютеранства как некий «официальный протест» католичеству. По словам автора, Лютер понял, что идея христианства – полное уничтожение чувственности – слишком сильно противоречит человеческой природе. Величайшая заслуга христианства это то, что оно несколько ослабило эту германскую воинственность,... тот свойственный древним германцам боевой пыл, который повелевает сражаться не для того, чтобы уничтожить или победить, но исключительно для того чтобы сражаться.

Далее слова Гейне звучат как прорицания: «... и если когда-либо склонится обуздывающий талисман – крест, то вновь вырвется наружу дикость древних бойцов, бессмысленные берсеркерское неистовство, о котором так много поют и рассказывают северогерманские певцы...».

Как видно, пророчество оказалось истинным. Начиная с молодежной организации «Вандерфёгель» – перелетные птицы, стремившейся в начале 20 в. возродить романтический тевтонский идеализм, в Германии возникают организации и общества, которые официально ставили цели – изучение и популяризация древнегерманской литературы и культуры, но на самом деле проповедовали крайний национализм, антисемитизм, и. т.д. (организация «Туле»), Следствие этого и ряд других обстоятельств – приход к власти национал-социалистов и развязывание Второй Мировой Войны.

Германская мифология и религия и по сей день – огромный пласт духовной культуры, которой может быть использован, как показывает история с различными намерениями, однако этот пласт – один из главнейших составляющих мировой культуры.

Литература

1. Стеблин-Каменский. Миф.
2. Топорова. Культура в зеркале древнегерманского языка. Смирницкая. Труды по германистике и истории.
3. Снисаренко. Блеск языческой Европы.
4. Гуревич. «Эдда» и сага. История и сага.
5. Гейне. К истории религии и философии в Германии.

Л.Н. Боровых

ДУХОВНОЕ ПРОСТРАНСТВО СЕМЬИ: ГРАНИЦЫ И БЕЗГРАНИЧНОСТЬ

Лишь семья как целое представляет личность.
Г.В.Ф.Гегель

Семья – колыбель человечества. Подавляющее большинство ныне живущих людей вышли из семьи, сформировались в ней, ей обязаны тем, кем и какими стали, выполняя свои социальные роли со всеми достоинствами и издержками. Можно сказать, что человек выходит из детства и из детской (колыбели, комнаты). Великое счастье для человека в том, была ли у него полная семья с братьями и сестрами. Счастливое детство в родительской семье – зародыш той духовности, из которой разовьется тот дух

цельности и целостности личности конкретного типа. Христианский принцип семьи содержится в простом положении: «Почитай отца и мать; и: люби ближнего твоего, как самого себя» (Евангелие от Матфея 19:19).

Относительно семьи и брака крупнейшие мыслители сформулировали такие рассуждения, что они не теряют своего значения спустя десятилетия и столетия. Гегель в письме к невесте, написанном летом 1811 года писал: «...брак – это по существу религиозный союз. Любовь же для своей полноты нуждается в чем-то более высоком, чем рассмотрение ее самой по себе, ради нее самой. То, что составляет полное удовлетворение или счастье, завершают только религия и чувство долга, ибо только в них отступают в сторону индивидуальные черты брэнного существа...» (Гегель. Работы разных лет в двух томах. М., 1971. Т.2. С.323).

Вот что писал И.А. Ильин в книге «Путь духовного обновления»: «Семья есть первый естественный и в тоже время священный союз, в который человек вступает в силу необходимости. Он призван строить этот союз на любви, на вере и на свободе; научиться в нем первым совестливым движениям сердца; и подняться от него к дальнейшим формам человеческого духовного единения – родине и государству».

Духовное родство в семье – основа, на которой разворачивается подлинное бытие всех ее членов. Создавая семью, человек формирует свое духовное пространство, которое включает в природный и социальный мир, в существующую культуру. Подлинная семья образуется на духовном единении, а не на физическом, иначе человеку было бы безразлично с кем и как жить. Семья сохраняется до тех пор, пока безграничная духовность компенсирует все «издержки», «ошибки», «трудности», «грехи», «слабости»; а «доживает» распадавшаяся семья нормами права, в которой от бывшего целого осталась всего лишь видимость. Счастье для человека – найти подлинную свою «половину» и составить единое целое. Брак, основанный на свободе волеизъявления, предполагает ответственность каждого из супругов.

Свободы без ограничений в чем-либо не существует. «Не превращайте... свободу в повод для плоти, а посредством любви служите друг другу» (Галатам 5:13).

Служат в семье друг другу не на праве, а на основе моральных принципах. Мораль содержится внутри человека, право – внешняя сущность. Различия границы и безграничности в духовном пространстве семьи можно представить в содержании таких понятий, как: «смысл», «цель», «средства», «шансы» брака. Допустим, «цель брака»: счастье, удовлетворение, удобства, выгода, благополучие. «Средства брака»: обстоятельства, давление, сделка, контракт. «Шансы брака»: удачной момент, круг знакомства, деловые люди, «своя семья», последний шанс.

Духовное пространство семьи проявляется через взаимность. При заключении брака «взаимность» доходит до абсолюта, при разводе она падает иногда до «минимума». «Согласие» поддерживает одно целое – семью, совместную жизнь через понимание другого, сочувствие, сопереживание, сострадание, соучастие. Это полная отдача самого себя «другой половине», выход на другого (других, своих детей) и тем самым на самого себя, но уже в качестве «другого человека». Статьи закона подходят с одинаковой мерой к разным людям.

Читаем первую статью Семейного Кодекса Российской Федерации: «Семья, материнство, отцовство и детство в РФ находится под защитой государства. Семейное законодательство исходит из необходимости укрепления семьи, построения семейных отношений на чувствах взаимной любви и уважении, взаимопомощи и ответственности перед семьей всех ее членов, не допустимости произвольного вмешательства кого-либо в дела семьи, обеспечения беспрепятственного осуществления членами семьи своих прав, возможности судебной защиты этих прав».

Это правовой принцип. В реальной жизни конкретной семьи все намного сложнее. Закон можно не соблюдать, его можно отбросить, или обойти. Другое дело – моральная сторона: либо она всегда есть, либо она скрывалась за видимостью.

В семейном кодексе РФ нормы права и принципы морали взаимосвязаны. Во многих статьях мы читаем такое словосочетание, характеристику, определение, как например: нормы права основаны на принципах «гуманности, разумности, справедливости» (Ст.5); «добровольное согласие» (Ст.12); «Муж не имеет права без согласия жены возбудить дело о расторжении брака во время беременности жены...» (Ст.17); «добросовестный супруг» (Ст.30); «Супруги обязаны строить свои личные отношения в семье на основе взаимоуважения и взаимопомощи, содействовать благополучию и укреплению семьи, заботиться о благосостоянии и развитии своих детей» (Ст.37); «брачный договор» (Ст.38); «суррогатная мать» (Ст.51); «Каждый ребенок имеет право жить и воспитываться в семье, насколько это возможно, право знать своих родителей, право на их заботу, право на совместное с ними проживание...» (Ст.54); «защита своих прав с 14 лет в суде, учет мнения ребенка в суде с 10 лет» (Ст.56); «Родители...обязаны заботиться о здоровье физическом, психическом, духовном и нравственном развитии своих детей» (Ст.63); «Освобождение супруга от обязанности по содержанию другого супруга в случае недостойного поведения в семье супруга» (Ст.92); «Передача ребенка в приемную семью с учетом его мнения, с 10 лет только с его согласия» (Ст.154).

Семья либо есть, либо ее как таковой нет, когда каждый член семьи «сам по себе», всего лишь «рядом живущий». Но семья – особый социаль-

ный мир, то социальное и духовное пространство, в котором «живое единство» родных и самых близких. В основу этого целого – мира семьи (социального бытия), своего рода, родословной, фамилии направлено все: правовая норма, категории морали, родительская самоотдача, сыновний и дочерний долг, бесконечная терпимость и жертвенность. Ничто не заменят детям теплоту и внимание родительской семьи.

Стать счастливыми родителям и детям можно только при взаимных стараниях всех членов семьи. Дети, вырастая, становятся взрослыми, помощь и поддержку от которых ожидают получить их престарелые родители. Часто, к сожалению, престарелые родители оказываются обузой, от которой дети стараются как можно скорее избавиться. Данная ситуация очень хорошо изложена в романе чешского писателя Зденека Плугаржа «Последняя остановка».

Только в постоянном круговороте поколений родных людей, поддерживается и сохраняется величайшая ценность человеческой жизни – семья, то духовное пространство, которому альтернативы нет и быть не может. Слово учит, а поступок формирует. Доброе слово и бесконечный труд по поддержанию семьи с детьми – те опоры, на которых созданы блага нашей цивилизации.

В год 60-летия Победы мне хочется закончить свои размышления отрывком Анатолия Софронова из поэмы «Золотой берег»:

*«... Однажды утром, выйдя на перрон,
На станцию, разбитую бомбежкой,
Я увидал слепого близко. Он
Стоял с мешком солдатским на подножке.*

*Осматривался будто бы вокруг,
Узнать пытаясь все, что раньше было.
И вдруг он вздрогнул, пошатнулся вдруг
От крика женского: «Сережа, милый!..»*

*К нему бежала женщина в платке,
Ей все дорогу тут же уступали.
Он руки протянул. В его руке
Мы посошок дубовый увидали.*

*Но он отбросил в сторону его,
Шагнув вперед спокойно для начала,
Как будто знал, что вечно для него
Теперь опорой та, что закричала».*

НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ СУБЪЕКТ В СВЕТЕ БОГОСЛОВСКОГО ПОНЯТИЯ ИПОСТАСИ

Как нам представляется, понятие образа Божьего, такое необходимое для святоотеческой антропологии и постепенно растворившееся в воодушевленной гуманистическими идеалами культуре Нового времени, в состоянии оказать действенную помощь современному миру, почти утратившему на данный всякий оптимизм в воззрении на человека. Главной опасностью для решительного обращения к патристическому наследию из эпохи, заданной и сформированной уже совсем иным отношением и к природе и культуре и человеку, была бы излишняя прямолинейность, не учитывающая всех серьезных перемен нашей жизни. В качестве распространенных плодов такого непосредственного использования понятий, заключенных в святоотеческой мысли, можно отметить идеалистические конструкции неоплатонического толка, либо экзистенциальные проекции с романтическим уклоном. Потому надо постараться повнимательнее взглядеться в наше общее европейское культурное прошлое, в котором с таким пафосом крепнущих для своего творческого созидания сил начинало осознавать себя Новое время.

Прежде всего, нуждается в прояснении понятие личности, к анализу которого необходимо обратиться, исходя из Халкидонского догмата о Боговоплощении. Новоевропейское понятие личности, проращенное на основе субъективности в ее специфическом значении, отличном от ее рецепции в средние века, как об этом пишет Р. Гвардини, исходит из оригинальности живого индивидуального бытия. «Свое предельно четкое определение субъект получил благодаря кантовской философии. Для нее субъект – логический, этический, эстетический – есть то Первое, дальше чего мышление не может проникнуть. Субъект автономен, самостоятелен и обосновывает собой смысл духовной жизни». Точку зрения Р. Гвардини можно отнести к общепринятой особенно в среде католических богословов, где очень строго и недружелюбно относятся к рационализму Декарта, положившего начало автономии человеческого знания. Кажется, что именно от Декарта и Канта тянется эта неприглядная ниточка, завязавшая узелок утилитарных отношений между природой и человеком. Рост техники, завершившийся господством власти, подвел человеческое сознание к опасной черте, но действительно ли причина отчуждения человека от себя, Бога и природы кроется в автономизации человеческой личности, начавшейся в Новое время. Нам кажется, будет полезным рассмотреть поглубже значение и содержание понятия личности, сформированного латинской схола-

стической традицией, чтобы попробовать взглянуть на движение мысли в системе указанных философов несколько иначе.

В этой связи я бы хотела обратить внимание на некоторые возможные, но неузнанные перспективы «новоевропейского субъекта» для метафизического языка богословия образа, состоявшегося на византийской почве, и тесно связанного с понятием ипостаси. Очевидно, что он прорвал стройное схоластическое царство силлогизма, в котором субъект-ипостась прочно обосновался в «логическом древе» Порфирия. Католицизм теснейшим образом связан со схоластикой. Это значит, что концептуальный язык, на основе которого вырос знаменитый средневековый спор об универсалиях, продолжающий известную тяжбу между Платоном и Аристотелем, миром идей и миром вещей, всеобщим и единичным, реализмом и номинализмом, явился своего рода незыблемый основой в подходе к понятию ипостаси, которое непосредственно связано с понятием личности. Фактически латинское богословие остановилось в своем подходе к сфере личностного на философии Аристотеля, преобразовав ее в концептуальный язык латинского богословия, в котором за понятием ипостаси относительно человека закрепилось ее определение Боэцием как «индивидуальной субстанции разумной природы».

Известно, что знаменитый средневековый доктор Фома Аквинский примирил или свел к общему знаменателю реализм и номинализм, но вот все-таки в учении о личности или об ипостаси заметно его расхождение с метафизической перспективой, содержащейся в святоотеческом богословии. Во всяком случае, никакой связи между внутритроичным понятием ипостаси, христологическим и понятием ипостаси, относящейся к человеческой личности у схоластов не обнаруживается. На мой взгляд существенное в этом вопросе поможет нам прояснить обращение к статье «Богословское понятие человеческой личности» Вл. Лосского, где мы прочитаем, что определение ипостаси связано прежде всего с троичным богословием, в котором понятие ипостаси как некоего индивида, принадлежащего общему роду может быть только отправной точкой «от концепции к понятию «деконцептуальному». Это означает, что понятие ипостаси не относится к разряду сущностей, которые предзаданы и нашему опытному восприятию или умозрению, оно не в горизонте категорий, но подлежит им и кроме того, оно как понятие обусловлено троичным богословием и христологией и составляет основание антропологии как учения о человеке созданного по образу Божьему.

Различение между природой и лицом или ипостасью в Боге было необходимо для того, чтобы понятие «ипостась» распространилось на всю общую природу, а не дробило ее и в то же время несло в себе принцип различения между Лицами, онтологическую нагрузку чего берет на себя по-

нятие образа как связи, тем не менее, указывающей на это внеконцептуальное различие Лиц. Этот же внеконцептуальный смысл различения ипостаси и природы, обозначенный у св. отцов применительно к троичному богословию мы находим и в христианской антропологии, к нему же сводится и учение иконопочитателей в защите церковного образа.

Если с этих позиций присмотреться к Новоевропейской субъективности, то как нам кажется, гносеологические утверждения св. отцов применительно к человеческому познанию могут найти свое отражение в некоторых аспектах зарождающейся философии субъективности, предмет которой сосредоточен вокруг человеческого «Я». В частности «Вещь в себе» Канта, которая однозначно и неоднократно подвергалась суду и со стороны родного ей немецкого идеализма и со стороны негодующей по ее поводу русской философии всеединства, способна будет не только теснить горизонт познания своим ноуменальным мраком, ограничивая его кругом явлений, но освобождает собственное пространство «мета» и его средоточие – субъект. Трансцендентальный субъект как метафизический «пограничник» между «Вещью в себе» и явлением свидетельствует о трансцендентном логическому мышлению первоначально, не способном к объективации. Таким образом, в этом разомкнутом тождестве бытия и мышления видится не совсем знакомый античному любомудрию взгляд на ипостась, как на кого-то, отличного от своей собственной природы. В подобной ретроспективе «Вещь в себе» уже не устрашает онтологическим ничтожеством, оставляя разум задыхаться в феноменологическом вакууме, но лишь указывает *на сверхприродное измерение бытия* – бытие человеческой ипостаси.

Философия Канта действительно в некотором отношении обнаруживает свою близость гносеологическим установкам святых отцов о непознаваемости сущности вещей. Хотя по понятным причинам на почве протестантской религиозности не находит выхода на пути кажущегося дуализма непознаваемого мира свободы и необходимости опытного знания. Нам представляется, что теория о субъекте в данное время с учетом сложившихся в историческом пространстве устойчивых и уже выдохшихся идеологических стереотипов, нуждается в метафизической реанимации в свете христологического догмата, полноту вероучительного содержания которого следует воспринять в Предании Церкви.

Е.В. Воробьев

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ЦИКЛ ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

На примере социокультурной истории Запада раскрываются некоторые имманентные механизмы динамики базовых ценностей, задающих

функционирование общественных систем. Социокультурная динамика моделируется как движение в плоскости, задаваемой парой взаимно ортогональных культурных дихотомий («теизм – пантеизм» и «коллективизм – индивидуализм»). Выделены культурные типы, для каждого из которых различаются «рамочная» и «целевая» культурные установки; описан механизм закономерной последовательной смены культурных типов. Результаты проведенного анализа используются для диагностирования текущей фазы глобального социокультурного процесса и прогнозирования его дальнейших тенденций.

1. Проблема социокультурной эволюции цивилизаций

Ведущая роль Запада в современных глобальных процессах, богатство культурного наследия, претензия на эталонный характер исторического опыта придают многочисленным попыткам осмысления его социокультурной эволюции неизменную актуальность. Важное место в ряду такого рода попыток занимают исследования выполненные на базе цивилизационного подхода. Принципиальной чертой рассмотрения исторических феноменов в цивилизационной перспективе является приоритетное внимание к «духовному воспроизводству, *социокультурному строю* как генетическому ядру цивилизации – как мировой, так и локальной» [9, с.5].

В рамках цивилизационного подхода существуют две кардинально различные его трактовки. Одна из них основана на признании существования универсальных общечеловеческих законов исторического развития. Например, Ю.В. Яковец говорит о «шести состоявшихся мировых цивилизациях (неолитической, раннеклассовой, античной, средневековой, прединдустриальной, индустриальной) и одной находящей в стадии генезиса, становления (постиндустриальной)». Наряду с «мировыми», выделяются и «локальные» цивилизации, которые «выражают особенности жизненных циклов совокупностей родственных этносов (государств), объединяемых общностью социокультурного строя (...), исторической судьбы, геэкономических и геополитических интересов» [9, с.4]. Каждая цивилизация проходит свой жизненный цикл от становления до упадка и гибели вследствие исчерпания внутреннего потенциала развития, после чего на ее место приходит другая. При этом отмечается, что «генотип общества» при переходе от одного цикла к другому претерпевает существенные изменения. Механизм этих изменений рассматривается следующим образом: «В периоды кризисов и революционных потрясений, перехода от одного цикла к другому многократно возрастает поток мутаций, отклонений от наследственного генотипа, господствующих стереотипов мышления и действий. В результате целенаправленного, но чаще – стихийного отбора подавляющее большинство отклонений отбрасывается, но некоторые из них выдерживают испытания и закрепляются в общественном генотипе, пополняя сокровищницу исторического опыта» [8].

Таким образом, в рамках данной классификации нет места выделению «западной цивилизации» как особой культурно-геополитической сверхобщности. Основное значение имеют циклически сменяющие друг друга «мировые» цивилизации, а локальные при этом выступают лишь в качестве периодически меняющихся «эпицентров исторического прогресса, которые осуществляют прорыв к следующей его ступени» [9, с. 5]. В частности, «второе тысячелетие прошло под знаком нарастающего превосходства западноевропейской цивилизации», а в последнее время «центр творческого лидерства» вновь смещается на восток.

Более продуктивной выглядит иная трактовка цивилизационного подхода, связанная с именами О. Шпенглера и П. Сорокина, основанная на отрицании универсальных общечеловеческих законов исторического развития. «Западная цивилизация» – не просто временно выдвинувшийся на первый план эпицентр общепланетарного «исторического прогресса», а носитель особого («западного») культурного ядра, эволюция которого как раз и привела к становлению индустриального и постиндустриального обществ. Этот процесс берет свое начало от древних Греции и Рима, и идет через европейское средневековье и Новое время к современным США и ЕС, и лишь в течение последнего столетия явно наметилась тенденция к его выходу на глобальный уровень.

При этом следует подчеркнуть, что рассматриваемое культурное ядро, как набор идеальных образцов и ориентаций, вовсе не привязана к каким-либо конкретным этническим группам или цивилизациям. Речь идет о феномене, жизненный цикл которого намного превышает по длительности существование локальных этносов и цивилизаций, несущих эстафету культурно-исторической преемственности. Но было бы большой ошибкой считать, что этот феномен носит универсально-общечеловеческий характер.

Иными, чем у Яковца, представляются и механизмы эволюции «культурного генотипа». Речь идет не просто о «мутациях» и «отборе» социокультурных инноваций, а о процессе, протекающем в рамках логики, задаваемой внутренними базовыми характеристиками культурного ядра. Данные механизмы будут рассмотрены из фокуса концепции «имманентного культурного изменения» [7]. В этом смысле греко-римская античность, европейское средневековье, прединдустриальное и индустриальное общества выступают в качестве закономерных фаз единого процесса. Раскрытию некоторых черт, свойственных такого рода процессам, и посвящена данная статья.

2. Дуальные оппозиции социокультурных установок и идея линейного прогресса

Прежде всего, необходимо четко задать способ выделения культурного ядра той или иной цивилизации. При постановке этой задачи законо-

мерно возникает вопрос о базовых, «ядерных» принципах устройства культуры как таковой. Надо отметить, что существующая культурология еще очень молода и не имеет развитого инструментария, позволяющего осуществлять уверенную «навигацию» в пространстве культуры, подобно тому как таблица Менделеева позволяет ориентироваться в мире химических элементов. В этой ситуации любая серьезная попытка осмыслить духовные процессы оказывается в конечном счете связана с необходимостью выстраивать более или менее оригинальные теоретические конструкции.

Один из путей такого конструирования – выделение в культуре тех или иных идеальных установок, задающих ее предельные содержательные рамки. При этом в качестве основного фактора, обуславливающего развитие культурного ядра, является последовательная смена господствующих идеальных установок. Одновременно возникает задача по выявлению имманентных механизмов, обуславливающих происходящее в историческом времени смещение акцентов с одних идеальных установок на другие.

До сих пор решение такого рода задач традиционно производилось главным образом в рамках философии истории. Выработанные при этом подходы чрезвычайно многообразны; существуют даже специальные работы, посвященные их критике и сравнительному анализу. В частности, классический обзор такого рода дал П. Сорокин в статье «Социокультурная динамика и эволюционизм» [7].

Если говорить об идеальных культурных установках, рассматриваемых различными авторами в качестве базисных, то на первом месте традиционно оказывается господствующая религия или социально-идеологическая ориентация. Что касается картины историко-культурной динамики, на первый план со времен Просвещения выступают концепции, интерпретирующие ее как линейное прогрессивно-поступательное движение. При этом эволюция культурного ядра мыслится как все большее доминирование некой ценности или системы ценностей. Чаще всего эти концепции носят вполне апологетический характер и отражают идеологические пристрастия своих авторов.

Отдельно следует указать на теорию К. Ясперса [10], определившего период примерно между 800 и 200 годами до н.э. как «осевое время», породившее в глобальном масштабе принципиально новый тип культур. Произошел «прорыв» мифологического сознания и непосредственного отношения человека к миру и самому себе: возникла рефлексия и стремление к постижению конечного смысла бытия.

В XX веке «линейно-прогрессивный» подход был подвергнут серьезной критике. Стали все чаще появляться работы, демонстрирующие нелинейный характер социокультурных перемен. В частности, важное значение обрели исследования процессов циклического характера; в этой связи П.

Сорокин называет таких крупных мыслителей, как К-Джоел, А-Л. Кребер, М. Вебер, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби и др.

В контексте нашего исследования особый интерес представляют концепции, выделяющие колебательный характер социокультурных процессов; некоторые из них рассмотрены в [6]. Примечательно, что среди этих концепций есть и такие, которые напрямую имеют дело с идеальными установками. В частности, отмечались циклы в жизни догмы или идеологии (возникновение, борьба против других догм или идеологий, рост, догматизация и упадок) и циклическое колебание популярности и непопулярности многих догм (В. Парето, П. Сорокин). Отмечалась также ритмическая смена эпох с духовно-религиозно-этической и материалистически-технической ориентацией.

При этом можно выделить одну принципиальную черту, присущую значительному числу рассматриваемых концепций: описание социокультурных процессов путем задания той или дуальной оппозиции (или системы оппозиций), между полюсами которой проистекает, либо поступательное, либо колебательное движение. Так, например, социокультурный универсум переходит со временем из состояния «неопределенной бессвязной однородности» в состояние «определенной согласованной разнородности». Развитие идет от фетишизма или тотемизма к монотеизму; от религиозных и магических суеверий к научной рациональности; от этической дикости к разумности и нравственности; от первобытного уродства к возрастающей и совершенствующейся красоте, от духовно-этической к материалистически-технической ориентации и обратно и т.д. и т.п. [7].

С другой стороны, в последнее время появляется все больше теоретических моделей, рассматривающих амбивалентность (наличие дуальной логической оппозиции) в качестве фундаментальной логической характеристики культуры и социальной жизни как таковой. При таком подходе динамика базовых культурных установок начинает выступать как закономерное смещение акцентов между полюсами дуальных оппозиций, имманентно присущих данной культуре.

В этой связи особый интерес для нас представляет получившая широкий резонанс концепция А.С. Ахиезера, изложенная в его книге «Россия: критика исторического опыта» [1]. Указанный автор рассматривает амбивалентность культуры как одно из ее базовых свойств, вытекающих из закономерностей человеческого мышления. Амбивалентность, по Ахиезеру, исторически проявляется в двух формах: инверсия и медиация.

Инверсия выступает как предпочтение одного полюса оппозиции другому – соответственно, она предполагает стремление отбросить все, что связано с негативно оцениваемым полюсом. Однако практика показывает, что инверсия имеет свойство оборачиваемости: дуальные оценки меняются

местами. При этом вчерашние ценности превращаются в символы вселенского зла, а то, что с негодованием отвергалось, теперь восторженно превозносится.

Этот феномен автор объясняет психологическими особенностями «человека с господствующей инверсионной логикой». Субъект осуществляет «обратную инверсию» в результате столкновения с дискомфортным состоянием, которое бывает вызвано «кризисом отождествления» того или иного явления с одним из полюсов дуальной оппозиции.

Чередование «прямых» и «обратных» инверсий порождает процесс, обозначаемый Ахиезером как «инверсионный цикл», который автор и демонстрирует на примере российской истории.

Медиация является альтернативой инверсии. Она заключается в поиске «диалога» между полюсами дуальных оппозиций и выхода за их рамки. Именно рост медиации, которая постепенно оттесняет инверсию на задний план, является с точки зрения автора основным показателем культурного прогресса. Инверсионные циклы при этом существенно модифицируются, их крайности сглаживаются. Высшего развития медиация достигает в «либеральной цивилизации», притом что «традиционная цивилизация» характеризуется преобладанием инверсии. Таким образом, социально-культурная динамика рассматривается автором в конечном счете как производная от индивидуальной естественной природы человеческих особей, которая с течением времени облагораживается «ростом медиации».

Модель социокультурной динамики, предлагаемая ниже, во многих отношениях обладает сходством с концепцией Ахиезера, но вместе с тем имеет и ряд принципиальных отличий. Не вдаваясь в подробную критику, подчеркнем сейчас лишь главное из них. Культурные установки рассматриваются не в качестве индивидуальных, а как коллективные ценности и представления. При этом они являются тем идеальным началом, которое, с одной стороны, конституирует человеческие общности как таковые, а с другой – определяет характер совместной деятельности и основные социодинамические характеристики изучаемых общностей. Соответственно, динамика культурных установок оказывается производной не от индивидуально-психологических, но от социально-деятельностных механизмов, которые в конечном счете и оказываются в центре нашего внимания. Что касается индивидуального сознания, оно в рамках нашего подхода рассматривается как результат усвоения тех или иных коллективных содержаний в ходе социализации.

3. Базисные культурные установки и их дуальные оппозиции

Анализируя культурно-историческую эмпирику, в качестве исходной временной точки мы будем рассматривать начало *писаной* истории: период ранней античности. При изучении дальнейшего развития западной культу-

ры в первую очередь привлекает внимание последовательная смена господствующих культурных установок в отношении двух базовых аспектов человеческого бытия: сакрального и социального (в дальнейшем – «сакральная» и «социальная» установки).

Под сакральным подразумевается не столько мистически-религиозный, сколько аксиологический пласт сознания. *Сакрально (в нашей терминологии) то, что рассматривается в качестве высшей санкции и высшего авторитета*, независимо от того, имеет ли при этом место апелляция к собственно религиозному опыту. В этом смысле можно выделить две альтернативные ориентации: пантеизм и теизм. В рамках пантеистического типа сознания в качестве источника высшей санкции рассматриваются и, соответственно, наделяются высшим авторитетом сущности и атрибуты, имманентные явленному миру вообще и человеку в частности. Теистическая установка, напротив, выносит источник высшей санкции вовне проявленного бытия, что делает его постижение возможным лишь «чудесным» образом, в результате откровения.

Социальная установка определяет взгляды на природу соотношения коллективного и индивидуального бытия. Здесь в качестве полярных типов рассматриваются коллективизм и индивидуализм. Под «коллективизмом», с одной стороны, понимается такая социальная установка, в рамках которой индивидуальное бытие осмысливается и переживается исключительно как часть или атрибут бытия коллективного, которое только и обладает реальным статусом; иными словами, «Я» оказывается вторично по отношению к «Мы». «Индивидуализм» же, напротив, предполагает первичность «Я», а коллектив при этом мыслится не как целостность, обладающая собственной реальностью, но лишь как более или менее устойчивое объединение разрозненных, «атомарных» индивидов.

В более широком смысле, «коллективизм» можно представить как стремление к максимальной интеграции не только отдельных человеческих особей, но и первичных социальных объединений: в пределе, в единый унифицированный континуум должно слиться все человечество. «Индивидуализм» же противостоит этой тенденции, как стремление к обособлению, «исходу», выделению из крупных унифицированных общностей все более мелких – вплоть до полной атомизации человеческого универсума.

Итак, в ходе исторической реконструкции европейской культуры обнаруживаются следующие метаморфозы:

- 1) Сначала пантеистическое мировоззрение античности уступает место средневековому теизму. Вместо конкретно-чувственно воспринимаемых богов приходит абстрактный единый Бог. Сверхъестественные существа, окружавшие древнего человека, занимают при этом подчиненное положение, трансформируясь в ангелов, святых и бесов; при этом характерна

их жесткая поляризация по оси Добро – Зло, которые мыслятся в качестве предельных метафизических сущностей.

2) Затем наблюдается трансформация господствующего типа самосознания. Коллективистское, «соборное» общественное сознание неуклонно начинает отходить на второй план; на культурную авансцену выходит самостоятельный, «атомарный» индивид. Этот процесс инициируется Возрождением и находит предельное выражение в работах Локка и других просветителей. Социум при этом начинает мыслиться как продукт «общественного договора».

3) Затем на место средневекового теизма вновь возвращается пантеизм – хотя на этот раз уже в совершенно иной концептуальной упаковке – как культ Разума (рационализм). С одной стороны, он выступает как идеальное основание для ставки на науку и веры в прогресс, с другой – как фактор нарастающей технологизации и формализации всех форм человеческой деятельности и общественных отношений.

4) Наконец, уже на наших глазах осуществляется возврат к коллективистскому типу самосознания. Это происходит в рамках так называемого глобального мышления и глобалистской идеологии: индивид мыслится как часть Человечества и носитель «общечеловеческих ценностей».

Здесь напрашиваются прямые аналогии с построениями Ахиезера, а последовательные смещения между полюсами каждой из оппозиций напоминают выделенный им «инверсионный цикл».

Но насколько выделенные дихтомии онтологически значимы? Можно ли считать, что они действительно задают искомое «культурное ядро»? Отвечая на этот вопрос, обратим внимание на то, что каждой из вышеперечисленных «инверсий» соответствует наступление очередной из традиционно выделяемых исторических эпох. Действительно, «языческий» период соответствует античности, переход к теизму – началу Средневековья, начало процесса индивидуализации – переходу к Новому времени («прединдустриальной цивилизации»), утверждение рационализма – зарождению «индустриального общества», а глобализм – наступлению эпохи «постиндустриального общества». Таким образом, имеют место оппозиции, изменение полярности которых сопровождается сменой типа общества и господствующих в нем форм сознания – что и позволяет говорить об их базисном значении.

4. Ортогональность базисных культурных установок

Выделив две базисные культурные оппозиции, задающие анализируемой системе общие рамки социокультурной динамики, попытаемся теперь осуществить их конфигурирование в рамках единой теоретической схемы.

Прежде всего, видимо, следует задаться вопросом – а вступает ли на самом деле «сакральное» измерения бытия в какое-либо взаимодействие с

социальными установками? На наш взгляд, такое взаимодействие безусловно имеет место. С одной стороны, апелляция к сакральным символам изначально выступает в качестве последнего, «высшего» аргумента, к которому прибегают носители социального авторитета. В этом смысле сакральный символ есть предельное основание социальной санкции. С другой стороны, историческая реализация сакральных устремлений всегда происходит в конкретных социальных рамках – а отсюда с неизбежностью вытекает ее обусловленность тем или иным типом господствующей социальной установки.

Если обратиться к истории мысли, можно найти ряд примеров того, как принятые в том или ином обществе религиозные и иные ценности рассматривались просто как сервисная надстройка над системой его институтов. Наиболее известна в этом смысле доктрина Маркса [4]. Были и обратные примеры (в развитие этого подхода, в частности, внес свою лепту М. Вебер [2]) – развитие институциональных основ общества рассматривалось как следствие принятия им той или иной системы абсолютных ценностей. Может быть, и нам следовало бы действовать каким-то аналогичным образом, пытаясь в конечном счете свести две рассматриваемые оппозиции к одной единственной?

На наш взгляд, это с неизбежностью привело бы к принципиальной редукции исследуемого содержания.

При рассмотрении последовательных изменений полярности выделенных оппозиций можно увидеть, что «инверсии» социальной и сакральной установок происходят относительно независимо одна от другой и притом разделены столетиями. Взаимная несводимость выделенных оппозиций позволяет постулировать их как *ортогональные*.

В результате процесс эволюции культурного ядра можно представить как движение в плоскости, задаваемой системой парных оппозиций (см. схему).

Рассматриваемая плоскость оказывается разделена ортогональными осями на четыре квадранта, каждому из которых соответствует некий «культурный тип». Каждому культурному типу ставится в соответствие определенная историческая эпоха, а их смена выглядит на схеме как круговое движение по часовой стрелке.

При этом для каждого из выделенных культурных типов необходимо различать «рамочную» и «целевую» установки. Рамочная установка задает сообществу способ самоидентификации, а целевая – преследуемый идеал, который выступает как культурная сверхзадача. Таким образом, на нашей схеме один из двух направленных векторов, отграничивающих каждый квадрант, представляет рамочную установку, а другой целевую. Соответственно, различие рамочной и целевой установок заложено в систему

терминов, используемых для обозначения выделяемых культурных типов. Каждый такой термин состоит из подлежащего и определения. Определение, стоящее на первом месте, указывает на характер рамочной установки, подлежащее характеризует целевую.

Например, «пантеистический коллективизм» – это культурный тип, для которого в качестве рамочной установки выступает пантеизм, а в качестве целевой – коллективизм, как стремление к формированию все более крупных и всеобъемлющих структур, интегрирующих человеческую общность.

По мере того, как социум решает стоящие перед ним культурные сверхзадачи, в его духовной сфере с неизбежностью назревают кризисы. Дело в том, что в ходе своей реализации целевая установка уже настолько укореняется в общественном сознании и социальной практике, что фактически берет на себя функцию рамочной. Культурная сверхзадача, задаваемая целевой установкой, материализуется в системе институтов, обретающих господствующий статус. Элементы, связанные с прежней рамочной установкой, с одной стороны, прочно встроены в эту систему, но с другой – уже не несут первоначальной смысловой нагрузки, приобретая формально-ритуальный характер. По сути, возникает новая система жизнеустройства, которая интегрирует внешнюю атрибутику прежней рамочной установки, при этом выхолащивая ее изначальную суть.

В конце концов, возникает положение, когда в рамках поставленной когда-то перед обществом культурной сверхзадачи ему уже больше нечего достигать, а старые основания коллективной самоидентификации оказываются исчерпаны.

Обычной реакцией системы на надвигающийся кризис является попытка компенсировать отсутствие конструктивной внутренней сверхзадачи за счет внешней экспансии, часто принимающей миссионерскую окраску. Это позволяет временно снять остроту внутреннего пассионарного напряжения. Но любая экспансия в конце концов имеет естественные пределы, по достижении которых кризис становится неизбежным.

Таким образом, появляется объективная необходимость в принятии новой целевой установки, новой культурной сверхзадачи. Прежняя целевая установка к этому моменту уже фактически обрела статус рамочной, однако формально старая рамочная установка пока тоже остается в силе. Для того, чтобы осуществить постановку новой культурной сверхзадачи, требуется совершить специфический переход: *новая целевая установка с необходимостью находится в оппозиции к прежней рамочной.*

Однако тут сообщество оказывается перед лицом серьезного затруднения. Уже объективно исчерпанная старая рамочная установка не просто освящена веками, но, как уже говорилось, интегрирована в систему соци-

альных институтов, которые жестко встроены в механизмы действующей власти и социального порядка. Неудивительно, что она часто выступает для духовных революционеров как воплощенное зло – отсюда во многом вытекает эсхатологический пафос, характерный для такого рода переходов.

Так или иначе, духовная революция в конце концов происходит; общество «отрекается от старого мира» и принимает новую культурную сверхзадачу, после чего вышеописанный процесс иницируется вновь.

Конечно, реальное сообщество далеко не представляет собой монолит единообразных индивидов и групп. С одной стороны, всегда присутствуют авангардные группы, стремящиеся осуществить духовную революцию еще до того, как исчерпан потенциал реализации прежней культурной сверхзадачи. С другой, уже после принятия активным большинством новой целевой установки, всегда остаются силы, приверженные прежним рамочным нормам. При этом не так важно, движет ими собственная статусная заинтересованность или особенности социально-психологического порядка. Важно подчеркнуть одно: все эти группы в конце концов с необходимостью занимают маргинальную и асоциальную позицию.

5. Культурные типы в Западной цивилизации

Охарактеризуем теперь вкратце вышеперечисленные культурные типы, начав с правого верхнего квадранта схемы и последовательно двигаясь по часовой стрелке.

5.1. Пантеистический коллективизм

Цикл открывается *пантеистическим коллективизмом*. В условиях господства античного язычества происходит становление надродового коллективного самосознания и оформляющей его системы социальных институтов.

В начале этого периода каждая родовая общность имеет своих богов-покровителей. Боги выступают как природно-стихийные сущности, наделенные в то же время разумной волей и другими человеческими качествами. Функционально религия этого периода освящает родовую традицию. От древнейших богов исходят предписания о допустимых формах брачной жизни; они же выступают как источник нормативных представлений, регулирующих весь производственно-бытовой уклад общины.

На этом фоне складываются более крупные общности – государственно-этнические, генезис которых происходит путем интеграции родовых. Боги-покровители наиболее авторитетных общин начинают выступать в качестве покровителей по отношению к складывающимся государственно-этническим общностям. В ряде случаев сами члены возникающих этносов осознают себя как прямые потомки своих богов. Наряду с этим сохраняют свое значение и местные боги – но теперь они занимают подчиненное положение по отношению к государственно-этническим. Возникают развер-

нутые теогонические конструкции, обосновывающие происхождение месточтимых богов от общеэтнических (общегосударственных) и легитимирующие тем самым сложившийся статус-кво. Апелляция к «воле богов» выступает в качестве обоснования складывающихся правовых институтов: социальный порядок, таким образом, изначально выступает как проекция порядка божественного.

Вся эта общественно-религиозная система с неизбежностью оказалась перед лицом кризиса по мере объединения европейской ойкумены под сенью Рима. Античная религия могла успешно выполнять задачи по социальной интеграции на полисном и этническом уровне, но оказалось совершенно непригодна для огромного космополитического образования, каким стала Римская империя. Присоединение к Римскому государству все новых территорий вело к все большему умножению официального пантеона – вплоть до того, что жители империи уже просто не в состоянии были помнить всех своих богов. С другой стороны, гражданское общество, порожденное античностью, было трансформировано Римской империей в самодовлеющую бюрократизированную машину, в результате чего произошла утрата полисного самосознания. Соответственно, наряду с безмерно размножившимися общеримскими богами потеряли сакральное значение местные, полисные герои и боги. В механически объединенном полиэтническом пространстве были забыты и древние родовые культы.

Таким образом, возникла настоятельная потребность в радикальной религиозной реформе. Впрочем, это было осознано это далеко не сразу. На протяжении еще длительного времени отправление римских культов сохраняло свое значение как общеобязательная государственная повинность.

5.2. Коллективный теизм (соборность):

В сложившуюся социальную систему внедряется теистическое сакральное содержание – иными словами, происходит воцерковление социума.

Разрыв с языческой традицией стал вполне адекватной реакцией на кризис античной религии. Если античные культы генетически восходят к поклонению родовым духам-покровителям, то для межэтнической общности гораздо более адекватна религия, для которой изначально «нет ни эллина, ни иудея». Поклонение единому Богу как нельзя лучше подходило на эту роль.

После падения Рима именно христианская церковь оказалась главной силой, структурирующей общество в Западной Европе. Это обстоятельство было естественной предпосылкой развития папской теократии. На востоке империи, где сохранилась римская государственность (Византия), развитие церкви пошло по иному пути – она осталась по сути в подчиненном отношении к государству. Это не могло не вести к серьезным различиям в догматике и практике восточного и западного христианства; Впрочем, рамки

нашей статьи не позволяют останавливаться на них сколько-нибудь подробно.

Христианское общество выступает уже не как механическое объединение, но как церковная сверхобщина, живущая в ожидании Страшного Суда, когда каждому воздастся по заслугам. Социальный порядок выступает как земная проекция порядка трансцендентного; повиновение Богу находит внешнее воплощение в повиновении власти. Возникает Священная Империя, несущая мессианскую роль обращения людей, уготовленных ко спасению. Под флагом этой идеи происходит воцерковление Европы, завершившееся в целом к XII веку.

Наиболее ярким внешним воплощением западноевропейского христианского миссионерства стали Крестовые походы. Однако после того, как борьба за освобождение Гроба Господня кончилась неудачей, в западном обществе неуклонно стал назревать новый духовный кризис.

Западная церковь изначально возглавлялась клерикальной корпорацией во главе с римским папой. Естественно, что в конституированном церковью обществе эта корпорация оказалась занимающей господствующее положение. Отношения людей с Богом оказались замкнуты на отношения с клиром, а вопрос о спасении свелся к вопросу о формальной лояльности.

После того как все язычники ойкумены были крещены, а поход на восток закончился неудачно, папство уже по сути не могло предложить обществу никаких новых позитивной целей. Экзальтированная массовая религиозность населения средневековой Европы искала новых путей канализации, что неизбежно вело к появлению разного рода ересей и даже откровенного сатанизма. В этой ситуации церковь не нашла (да, видимо, и не могла найти) ничего лучшего, как встать на путь истеричного дьяволоборчества внутри самого христианского мира и развернуть «охоту на ведьм». Одновременно шел необратимый процесс внутреннего перерождения самого папства, апофеозом которого стала циничная коммерческая торговля искупительной благодатью (продажа индульгенций).

5.3. Теистический индивидуализм

Утвердившаяся теистическая сакральность становится основанием для становления индивидуального самосознания и формирования эмансипированной личности (протестантизм). Следует оговориться, что формирование индивидуалистического сознания происходило начиная с эпохи Возрождения и в католическом мире, однако именно протестантизм стал наиболее полным выражением этого процесса.

Событие, положившее начало протестантской реформации, само по себе очень символично: католический священник Лютер прибывает к двери храма свои тезисы, в которых подвергается критике католическая же церковь. По поводу этих тезисов он предлагает всем желающим открытый

диспут. Даже по нашим временам подобная выходка провинциального интеллектуала выглядела бы весьма эпатажно. Здесь имеет место не просто новое вероучение. В первую очередь, обращает на себя внимание вызывающая демонстрация социального нонконформизма: а как еще в условиях господства коллективистской культуры могло бы заявить о себе индивидуалистическое сознание? Напрашивается гипотеза, что **индивидуализм как таковой генетически связан с нонконформизмом** – ниже мы к этому еще вернемся.

Итак, абсолютность церковного авторитета отвергнута. Но что же является в этом случае основанием для догматических утверждений, выдвигаемых самим Лютером? Этим основанием является для него исключительно его персональная вера и персональное откровение. Таким образом, имеет место не что иное, как попытка явочным порядком произвести легитимацию индивидуального опыта в качестве главного источника познания Истины – что уже само по себе было настоящей революцией и влекло далеко идущие последствия.

Собственно вероучительная сторона протестантизма являет собой лишь концептуальное оформление такого рода легитимации. Метафизическое спасение субъекта рассматривается теперь не столько как следствие его включенности в религиозное сообщество, сколько как вопрос его индивидуальных отношений с Богом, личной избранности.

Соответственно, провозглашается (по крайней мере, декларативно) индивидуальная свобода совести. Основной акцент религиозной практики переносится с церковной обрядности на личное нравственное совершенствование, достигаемое, в числе прочего, через трудовую аскезу. Устойчивый социальный порядок рассматривается при этом как необходимое внешнее условие такого рода практики – во всяком случае, именно так ставил вопрос Лютер.

Несколько иной акцент делается в кальвинизме. Здесь сатериологическая проблема решается фаталистически – Бог уже изначально избрал, кто подлежит спасению, а кто нет. Люди, таким образом, самим Творцом поделены на особой первого и второго сорта; вопрос лишь в том, чтобы увериться в собственной избранности самому и убедить в ней окружающих. А в качестве критерия избранности выступает в конечном счете способность к мирскому преуспеянию, успешному труду на избранном поприще и накоплению богатства. Именно кальвинисты обогатили европейский культурный дискурс идеей «призвания» («calling»), реализация которого составляет основу человеческого служения Высшему.

Итак, протестантизм предлагает программу индивидуальной религиозной самореализации, ориентированную уже не только на отдельных подвижников духа, но и на любого мирянина. С одной стороны, все это поро-

ждает совершенно новый тип человеческой мотивации, неизвестный средневековью и создающий этические предпосылки развития капитализма – что и было в свое время отмечено М. Вебером [2]. С другой, чувство индивидуального предстояния перед Богом, культивируемое этим типом культуры, ведет в конечном счете к иному типу самосознания. Если раньше в качестве носителей сакральной харизмы (и соответственно, высшей санкции) выступала исключительно та или иная общность и ее лидер, то теперь каждый истинно верующий обретает таковую внутри самого себя.

Естественным завершением этого процесса было появление индивидуалистической философии, классическим выразителем которой стал Дж. Локк [3]. Поскольку социум как таковой фактически десакрализуется (в лучшем случае ему отводится служебная роль в смысле поддержания нравственного порядка), его теперь логично представить как продукт «общественного договора», условия которого в принципе можно пересматривать по взаимному соглашению сторон.

Все это, однако, неизбежно породило в конечном счете очередной кризис.

С одной стороны, когда социальный порядок как таковой перестает рассматриваться в качестве воплощения высшей воли, общество оказывается перед угрозой перманентной нестабильности: опыт первых буржуазных революций продемонстрировал это со всей очевидностью.

С другой стороны, когда индивид окончательно самоопределяется в качестве атомарного центра произвольной активности, христианский Бог в принципе уже может быть отодвинут в сторону. Явный показатель этого – возникновение и широкое распространение философии деизма: Бог признается как творец сущего, но его присутствие в мире носит характер чистого созерцания.

5.4. Индивидуалистический пантеизм

С опорой на индивидуалистическую теорию «естественного права» конституируется формально-рациональный порядок, основанный на «общественном договоре».

Этот онтологический тип в настоящее время является на Западе господствующим, хотя и несет уже явные признаки вырождения (об этом ниже). Начало его победного шествия было положено в эпоху Просвещения, для которой характерна стремительная секуляризация философии и общественной мысли.

Важной предпосылкой Просвещения были крупные достижения научного естествознания. В основе просвещенческого пафоса лежало принятие сверхценности Разума, в тесной связи с которой стояла идея Прогресса: именно в Прогрессе, по представлениям адептов Просвещения, самореализация Разума находит свое наиболее зримое воплощение. В Разуме оказал-

ся воплощен также источник нравственности и справедливости: соблюдение моральных требований рассматривалось как проявление индивидом «разумного эгоизма».

Соответственно, был предложен проект общественного устройства, стандартным обозначением которого стал термин «либерализм». Под таким устройством подразумевался порядок, исходящий из локковского постулата о том, что человек изначально обладает неким неотчуждаемым набором «естественных прав» (прежде всего, на жизнь, свободу и собственность). «Разумный» социальный порядок, соответственно, должен обеспечить каждому их максимальную реализацию. Для этого необходима выстроенная на условиях «общественного договора» формально-правовая система, обеспеченная государственной властью.

На реализацию этого проекта потребовалось около двухсот лет исторического времени. Де-факто первоначально в круг субъектов «общественного договора» входила лишь представители аристократии (сам Локк был из их числа) и наиболее преуспевшие буржуа; идея «неотчуждаемых прав» обслуживала их стремление ограничить сакральную власть монарха. Вся дальнейшая история во многом представляла собой последовательное расширение круга фактических субъектов «общественного договора» (Ортега-и-Гассет обозначил это как «восстание масс»). При этом, начиная с Гражданского кодекса Наполеона, зафиксировавшего социальные результаты Великой французской революции, любое существенное изменение социального статуса тех или иных групп населения находило свое воплощение прежде всего в формально-юридических подвижках.

Характерно, что само движение за пересмотр действующего порядка при этом сплошь и рядом проходило далеко не в легитимных рамках: на протяжении XIX века западный мир сотрясала одна революция за другой. Наиболее кровавой страницей этой борьбы стала Гражданская война в США, а появление коммунистического движения поставило под вопрос само существование либерального проекта.

Тем не менее, катастрофы не случилось: внутрисоциальный консенсус в конце концов был достигнут. К середине XX века система вошла в состояние, характеризующее ее апологетами как «общество всеобщего благоденствия»: даже явные аутсайдеры получили юридические обеспеченные гарантии достаточно сносного существования. Одним из ведущих факторов этого перехода стало широкое внедрение в практику научно-технических достижений.

Одновременно происходил другой важный процесс: выстраивание системы мирового порядка, фиксирующей «общественный договор» на международном уровне. Он сопровождался исключительно кровопролитными войнами: нигде «естественное право» столь цинично не сводилось к

праву сильного, как в своем международном аспекте. Параллельно, начиная со Священного союза и кончая ООН, делались попытки создания международных институтов, гарантирующих соблюдение статус-кво. И опять-таки, к середине XX века произошла относительная стабилизация: Запад внутренне консолидировался.

Таким образом, можно зафиксировать, что культурная сверхзадача либерального этапа развития западной цивилизации к настоящему времени успешно решена. Соответственно, его кризис неизбежен – и признаки этого кризиса широко отмечаются западной социальной мыслью.

Прежде всего, конечная реализация идеи «общественного договора» привела к тому, что гражданские процедуры и соответствующие институты оказались полностью формализованы: для проявления личностного начала, по большому счету, почти не осталось места. Одновременно тотальный характер видимых потребительских достижений породил массовый конформизм – а как уже отмечалось, индивидуализм как таковой генетически связан как раз со способностью к инакомыслию. Все это, вкупе с разработкой эффективных технологий управления массовым сознанием через СМИ, неизбежно приводит к профанации и искажению базовых идеологических оснований западного общества: как выразился Г. Маркузе, «инструменталистский горизонт разума открывает путь рационально обоснованному тоталитарному обществу» [5]. По наблюдениям многих аналитиков, индивид все более утрачивает аутентичность и чувство личной ответственности, а общественное сознание превращается в объект технологической манипуляции. При этом достаточно явно прослеживаются тенденции к «бегству от свободы» – наиболее очевидным образом это происходит в рамках т.н. «тоталитарных культов» и новейших религиозных практик.

Если рассмотреть геополитический аспект этого процесса, в первую очередь обращает на себя внимание унификация национальных культур и делегирование государственного суверенитета на уровень международных органов (наиболее явное воплощение это получило в объединенной Европе). В таких условиях само понятие международного права и международных отношений утрачивает смысл: судьбу народов во все большей степени решает космополитическая бюрократия.

6. Взгляд в будущее

Внутренний кризис либеральной фазы развития западной цивилизации, о котором шла речь в предыдущих абзацах, означает завершение этапа индивидуалистического пантеизма – и одновременно завершение всего исторического цикла, описываемого предлагаемой моделью. Можно говорить о том, что все культурные сверхзадачи этой цивилизации, мыслимые в рамках нашей схемы, уже решены:

Сначала (фаза пантеистического коллективизма) конституируется система базовых гражданских и правовых институтов.

Затем (коллективистский теизм) возникает церковь, а социальный порядок обретает трансцендентную нравственную санкцию.

Далее (теистический индивидуализм) возникает и утверждается идея личного достоинства и ответственности индивида.

Наконец, возникает система, призванная в максимальной степени обеспечить индивидам комфортное и гарантированное существование.

Итак, внутренняя логика эволюции западной цивилизации исчерпана. Не означает ли это «закат Европы» и «конец истории», о которых рассуждают некоторые аналитики? На наш взгляд, не означает: цикл начинает воспроизводиться, но уже не на внутрицивилизационном, а на глобальном уровне. «Конец истории» Запада оказывается началом истории глобальной цивилизации.

Как и цикл западной цивилизации, цикл глобальной цивилизации открывается *пантеистическим коллективизмом*: на основании системы институтов, сложившихся в недрах Запада, складывается мировая система, по существу отрицающая культурно-цивилизационные различия. Официальные западные ценности провозглашаются «общечеловеческими»: совершенно так же, как в древности боги – покровители наиболее мощных племен становились общегосударственными. Принятый там социальный порядок (так называемая «демократия») идеологически сакрализован, утверждает себя как обладающий исключительным правом на легитимность и насаждается любыми средствами, включая военно-силовые методы. Этот процесс начался сразу после распада СССР, а после 11 сентября 2001 года движется нарастающими темпами.

Складывающаяся глобальная цивилизация вовсе не обязательно охватит все человечество. Более того, она может столкнуться с экспансией других амбициозных всемирно-исторических проектов. Тем не менее, в том или ином виде она скорее всего будет конституирована, и можно попытаться представить себе ее дальнейшую судьбу.

Предположив, что внутренняя логика развития глобальной цивилизации повторит культурно-исторический цикл Запада, возможно гипотетически выделить ее основные вехи:

1) Фундирование (пантеистический коллективизм). Завершение этой фазы будет сопровождаться кризисом, связанным с невозможностью «демократической» формы управления сложившейся системой.

2) Образование некоей всемирной церкви на основании экуменического объединения, победы одной из существующих религий или какого-либо нового учения (коллективистский теизм). В качестве одной из версий укажем на вероятность исламизации «вестернизованного» мира вследствие естественно-демографических причин.

3) Распад всемирной церкви, вычленение и легитимация автономных культур (теистический индивидуализм).

4) Новый международный порядок, построенный на неких прагматических договоренностях (индивидуалистический пантеизм).

С учетом наблюдаемого ускорения исторических процессов можно предположить, что все эти изменения произойдут уже в течение ближайшего столетия.

Список литературы

1. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. М., 1991.
2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
3. *Локк Дж.* Два трактата о государственном правлении // Локк Дж. Избранные философские произведения. М., 1960.
4. *Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. М., 1955.
5. *Маркузе Г.* Одномерный человек // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994.
6. *Сорокин П.А.* Циклические концепции социально-исторического процесса // Россия и современный мир. 1998. Вып. 4 (21).
7. *Сорокин П.А.* Социокультурная динамика и эволюционизм // Американская социологическая мысль. М., 1996. С.372–392.
8. *Яковец Ю.В.* Циклы. Кризисы. Прогнозы. М., 1999. С. 230–241, 252–261.
9. *Яковец Ю.В.* Взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: осязательная проблема XXI века. Доклад к IV Международной Кондратьевской конференции и XV Междисциплинарной дискуссии. М., 2001.
10. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

о. Георгий (Горбачук)

СВЯТЫЕ РАВНОАПОСТОЛЬНЫЕ КИРИЛЛ И МЕФОДИЙ И НАЧАЛО СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Говоря о начале письменности у славян и связывая его с христианизацией славянских народов, мы сделали бы существенное упущение, если бы не упомянули о наличии у них докирилловской или протокирилловской письменности, которая связана с более ранним периодом проникновения христианства на Русь и даже дохристианским временем.

Общеизвестно сообщение Паннонского жития святого Кирилла о нахождении им в Корсуни Евангелия и Псалтири, написанных русскими

письменами. "Обрете же тоу Еваггелие и Псалтирь роусьскими писмены писано, и человека обрет глаголюща тою беседою, и беседова с ним, и силоу речи приим, своей беседе прикладаа различнаа письмена, гласнаа съгласнаа, и к Богу молитвоу творя, вьскоре начят чести и сказати, и мнози ся емоу дивляхоу, Бога хваляще" ¹⁾.

Сведения эти могли быть известны только одному человеку – брату Кирилла святому Мефодию, который и рассказал своим ученикам о том, что происходило в Корсуни. Текст Жития утверждает однозначно, что Кирилл не был создателем славянской письменности на пустом месте, а ее реформатором, усовершенствователем. Какой же могла быть эта докирилловская славянская письменность, особенно же в ее христианском, церковном употреблении?

В обобщающей работе академика В.А. Истрина к 1100-летнему юбилею славянской азбуки говорится о том, что "славяне, в том числе и восточные, достигли высокого развития племенного строя еще в первой половине первого тысячелетия н.э. К тому времени следует, вероятно, относить и возникновение славянской письменности "черт и резов...".

Вторым, еще более несомненным видом дохристианского письма восточных и южных славян было письмо, которое можно условно назвать протокирилловским... славяне еще до принятия ими христианства и до введения азбуки, созданной Кириллом, несомненно, использовали на востоке и юге греческие, а на западе – греческие и латинские буквы... Греческое письмо применялось славянами в течение двух-трех веков до официального принятия христианства... У Кирилла имелись какие-то исходные материалы... Вероятным источником кириллицы было греческое унциальное (уставное) письмо VII-VIII веков, а не IX века" ²⁾.

Черноризец Храбр (X век) писал о докирилловской письменности: "Прежде убо словене не имеху книг, но чротами и резами чьтеху и гатааху, погани суще, Крестившие же ся, римсками и гречьскими писмены нуждахуся (писати) словенску речь без устроена... И тако бешу многа лета" ³⁾.

Обратим в этом тексте внимание на слова Храбра – "нуждахуся писати словенску речь без устроения". Это означает, что славяне как произносили слова, так и пытались их записать, каждый, быть может, в чем-то по-своему. В письменный язык не было введено общепринятых грамматических норм. Заслуга святого Кирилла состоит именно в том, что он не только усовершенствовал и упорядочил алфавит, но дал еще грамматику славянскому языку и сразу же ввел его в церковное употребление. Впервые у славян – моравов, болгар, русских – зазвучал торжественный церковнославянский язык.

Убеждение в том, что Кирилл не был единоличным изобретателем славянской азбуки, а только усовершенствователем ее, существовало в Рус-

ской Церкви издревле. В Толковой Палее читаем: "Грамота русская явилась Богом данная в Корсуне русску, от нея научився философ Константин, оттуду сложив, написав руским гласом"⁴⁾. Но все же кто перевел и написал "роуськыми письмены" Евангелие и Псалтирь, которые нашел Кирилл в Корсуне? Ответ надо искать там же – в Таврике или Тавроскифии, в Крыму.

В самом начале V века святитель Иоанн Златоуст писал: "И скифы, и фракийцы, и савроматы, и мавры, и индийцы... философствуют, обрета переводы Писания на свой язык"⁵⁾ Хорошо известно, что еще до времен I Вселенского Собора (325 г.) в Малой Скифии был свой епископ. Донские сарматы вместе с греками, антами и роксоланами бежали с Танаиса в Крым около 250 года всвязи с приближением готских полчищ. Танаис же был до того времени местом средоточия христианства, где некогда проповедовал апостол Андрей Первозванный, как об этом сообщают Ориген и Евсевий Памфил.

Но христианство в Крыму продолжало существовать. Ученик Иоанна Златоуста блаженный Феодорит Киррский называет одного из великих подвижников, спостников Макария Великого, сармата Амата, который был так же знаменит, как сам Макарий.

Наши далекие предки, древнейшие русы, сарматские племена антов и роксолан жили в окружении народов, которые имели письменность, "соприкасались с ними. Это не только греки (письм. с VII в. до н.э.), но и грузины (письм/с начала н.э.), готы (письм. с IV в. н.э.), армяне (письм. с V в. н.э.). Академик С.П.Обнорский писал: "Отнюдь не являлось бы смелым предположение о принадлежности каких-то форм письменности уже руссам антского периода"⁶⁾, то есть примерно с VI века.

Что из себя представляли эти "руссы" в этническом смысле? Профессор С.П. Шестаков приводит мнение Е.Е. Голубинского, которое он разделяет: "Голубинский, один из ревностных сторонников теории Азово-Таврической Руси, пишет: "Варяго-руссы поселились в Тавриде вместе с готами и слились с ними в один народ, так что русское называли готским и наоборот" (История Русской Церкви, с. 49). Василевский, в объяснении найденных в Херсонесе русских письмен, указывает на вероятное отождествление Руси с тавроскифами и этих последних с готами"⁷⁾.

В свое время, еще в IV веке, до ассимиляции готов с местными племенами, по принятии готами христианства епископ Ульфила изобрел для них письменность и перевел Священное Писание. "Небольшая колония этих готов с конца V века поселилась в Крыму, в области Дори, неподалеку от Корсуни и имела здесь своих иерархов и, разумеется, свои священные книги"(митрополит Макарий (Булгаков)⁸⁾.

В "Истории государства Российского" Н.М. Карамзин приводит интересную цитату из рукописного экземпляра Новгородской летописи, сделав не особо удачный перевод с древнеславянского языка. Запись эту сделал первоначальный автор летописи епископ Новгородский Иоаким Корсунянин, который, несомненно, хорошо знал историю своей родины Таврики.

"Ведати подобает, яко Словено-Российский народ в лето 790 от Рождества Христова начат письма имети; заие в том годе Царь Греческий брань со Словяны имея и мир с ними содела, посла им в знамение приятства литеры, сиречь слова азбучныя. Сия от Греческого писания вновь составишася ради Словян; и от того времени Россы начата писания имети"⁹⁾.

Война греков с "россами" это, несомненно, война с Бравлином (или "Бравлен", что значит "раскрашенный"), о чем читаем в греческом житии святителя Стефана Сурожского (умер вскоре после VII Вселенского Собора (787г.), участником которого он был; память 15 декабря). "По смерти же святого, мало лет мину, прииде рать велика рускаа, из Новаграда князь Бравлин силен зело, плени от Корсуня до Корча, с мною силою прииде к Сурожу"¹⁰⁾.

Ученые полагают, что Новаград, с которого пришел Бравлин, это Неаполис Скифский, а "русские" – это тавроскифы, как называет руссов византийский хронист X века Лев Диакон. Хронисты XI – XII веков Скилица и Зонара сообщают, что "скифский народ рос жил у Северного Тавра"¹¹⁾

Здесь у гробницы Стефана, обращенный в христианство его явлением, Бравлин со своими боярами принимает крещение от архиепископа Филарета. Понятно, что новокрещенным нужно было дать Слово Божие на доступном им языке. По повелению императора кто-то совершает этот перевод и Бравлин получает его. Но кто это сделал?

Мирный договор киевского князя Олега с Византией (912 г.) содержит перевод греческого текста на славянский язык "иоанновым писанием", о чем читаем в "Повести временных лет". "В знак крепости и неизменности, которая должна быть между вами, христианами, и русскими, мирный договор этот сотворили мы Ивановым написанием на двух хартиях..."¹²⁾. С большим основанием надо предположить, что "иоанново писание" есть система славянского ("росьского") письма, разработанная святителем Иоанном Готфским (такой титул носил епископ Тавроскифии), который по происхождению сам был тавроскиф, то есть рус.

Время жизни святителя Иоанна припадает на конец VIII века. "Преподобный отец наш Иоанн был епископом Готским при императорах Константине (Константин V Копроним: 741 – 775) и Льве (Лев IV Хазар: 775 – 780). Он происходил из расположенной на той стороне земли тавроскифов, подчиненной власти готов, именно из торжища, называемого Парфениты, и был сын Льва и Фотинии,"¹³⁾ – читаем в греческом Житии святого. Эта местность находилась вблизи Сурожа.

Рожденный по обету, Иоанн был предназначен Богом к великому служению. В Иверии Иоанн был рукоположен во епископа, так как в Царьграде тогда властвовали иконоборцы, а Таврика оставалась оплотом Православия. Когда царица Ирина (сама родом из Крыма) восстановила иконопочитание, Иоанн встречался с ней для беседы о Православии, а затем возвратился обратно в Таврику.

У греков в то время не было в той местности другого такого лица, кроме святого Иоанна (не забудем, что Иоанн был тавроскиф, то есть "рус"), которому можно было бы поручить такое ответственное дело, как перевод Священного Писания и необходимейших богослужебных книг всвязи с крещением Бравлина в Суroje. Отголосок этих событий мы и находим в древнерусских источниках. Конечно, это только предположение, но предположение небезосновательное. Вероятно, именно "иоанновского" перевода книги нашел Кирилл в Корсуне и на их основе произвел серьезную реформу славянской письменности.

Еще несколько слов о дохристианской языческой письменности у славян. Эта письменность была, вероятно, подобна руническому письму. О ней и упоминает черноризец Храбр, что язычники-славяне "чротами и резами чьтех и гатаах, погани суще". Академик В.А. Истрин приводит об этом свидетельство арабского писателя Ибн эль-Недима: "Мне рассказывал один, на правдивость которого я полагаюсь, что один из царей горы Кабк (Кавказ) послал его к царю русов; он утверждал, что они имеют письмена, вырезаемые на дереве"¹⁴.

Много шума наделала в начале XX века, в период гражданской войны, в Курской губернии (имение князей Куракиных) находка так называемой Влесовой летописи. Написана была эта языческая летопись путем резов на дереве приблизительно на 60 дощечках, из которых Изенбеком (офицер, который нашел дощечки) было подобрано 40. Остальные в виде осколков остались на полу разгромленной библиотеки.

Споры о Влесовой летописи долго не умолкали. Одни считали эту историю, как и саму летопись, подлинной, другие – мистификацией (нынешнее местонахождение летописи неизвестно, сохранились фотографии только двух дощечек). Никак не настаивая на достоверности всей этой истории, нам все же представляется возможным, что нечто подобное могло или может произойти в действительности. Ведь пролежало же 600 лет "Слово о полку Игореве" Бог весть где, прежде чем стало известно научному миру. Почему же Влесова летопись, если таковая действительно была, не могла пролежать 1000 лет в подобном же безвестном месте? Ясно одно – славяне-язычники в докирилловское время имели какую-то письменность.

Литература и примечания

1. Памятники христианского Херсонеса. Вып. 3. СПб. Шестаков. Очерки по истории Херсонеса в VI – X веках н.э. М., 1908. С. 52.
2. Истрин В.А. 1100 лет славянской азбуки. АН СССР. М., 1963. С. 95 – 98.
3. О письменах черноризца Храбра. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга первая. М., 1994. С. 338.
4. Цит. по: Ляшевский Стефан, протоиерей. История христианства в Земле Русской с I по XI век. М., 2002. С. 209.
В.М. Истриным высказано предположение о создании Толковой Палеи в XIII веке. Старший из списков относится к XIV веку.
5. Цит. по: Макарий (Булгаков)... Книга первая... С. 281. Примечание 218.
6. Цит. по: Истрин В.А. 1100 лет славянской азбуки... С. 95.
7. Цит. по: Памятники христианского Херсонеса... С. 53.
8. Макарий (Булгаков)... Книга первая... С. 168.

Голович Радое

АНТИЧНИЙ ЭРОС И ХРИСТИАНСКАЯ АГАПЕ. ФИЛОСОФСКО – СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Весьма любопытно, что в наши дни, вопреки античному пониманию любви, вопреки сакральности библейского «агапе», когда бы мы ни столкнулись со словом «любовь» (без дальнейших ее определений), мы можем быть уверены, что речь, без сомнения, идет об эротической любви. Но несмотря на то, что человеческая любовь обязательно начинается с эгоизма, любви к себе и плотской любви, все же эти виды любви, пусть даже они и служат исходной базой, необходимой «инфраструктурой» всякой любви, не являются сутью, прототипом и парадигмой «настоящей любви». Эротическая любовь, таким образом, несмотря на свое значение, не охватывает все остальные формы и не является их последней основой. Как невозможно подвести высшие формы любви под эротическую, точно так же ошибочно эту последнюю сводить к ее наименьшей форме. Здесь нужно провести демаркационную линию и отстраниться от фрейдовского, неточного и упрощенного представления о любви, как о сексуальном инстинкте, то есть настоящем источнике либидо. Эротическая (плотская) любовь не идентична сексуальному инстинкту, она даже не является элементарным его дополнением, однако без него она будет невыразимой, ненастоящей,

пустой, безжизненной. «Любовь столь же основной феномен. В норме секс является способом выражение любви. Секс оправдан, даже необходим, коль скоро он является проводником любви»¹.

В отличие от античной концепции, выдвигающей на первый план эротическое содержание любви², христианская религия настаивала на сверхчувственном «духовном» виде любви, любви к Богу, как единственно достойной человека любви. Однако очевидно, что в любви к Богу, кроме элементов чисто духовной любви, присутствуют и компоненты любви чувственной (эротической), как, например, восторг и влюбленность, страстная преданность и т.п., но тем не менее они не играют решающей роли в любви к Богу. Акцент в данном случае перемещается на *духовное*. Христианская любовь не есть продолжение естественной эротической, человеческой любви, она – дар Святого Духа, и поэтому следует различать два вида любви: «Другая – любовь души, а иная любовь – что в душе появляется от Духа Святого», – говорит Диадок Фотийский³. Божественная любовь – это «пламень, духовное стремление»⁴. Любовь больше не строитель мостов (pontifex) к совершенству, а живая «связь с совершенством». *Любовь с христианством приобретает новый смысл и иное значение*. В противоположность Эросу, как любви в смысле страсти и стремления к совершенству, «агапе» является любовью, знаменующей живое отношение и отождествление, идентификацию с объектом любви (theosis). Эрос – это «греческое стремление к бессмертию», а агапе – «христианское осуществление этого античного стремления»⁵. Это противоположные понятия. В то время, как Эрос – ожидание, агапе, выразимся здесь буберовским языком, встреча (Begegnung) и то «Между» (das Zwischen) тем, кто ждет (то есть «Я») и тем, кто ждал (то есть Бог). «В «Эросе» поднимается человек до Бога, в «агапе» нисходит Бог до человека»⁶.

Три мнения о любви сегодня настолько широко распространены, что их невозможно оставить без внимания. В целом они отражают дух времени, в котором мы живем. Первое из этих мнений сформировалось под

¹ Франкл В. Человеческий поиск смысла. Введение в логотерапию // Психология личности. М., 1982. С. 124.

² Кажущееся критическими упрёки относительно так называемой «платонической» (нечувственной) любви суть результат ошибочно понятого платонизма и по существу они являются искажением исходного учения Платона о любви. Подробнее см.: Pavlović, V. Eros i dijalektika. Beograd, 1997, S. 84-85.

³ Св. Диадок Фотикийский “(Сто гностических глав)” Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1992.

⁴ Василије А. Преподобни Симеон Нови Богослов. Београд, 1988. С. 122.

⁵ Видовић Ж. Огледи о духовном искуству. Сфаирос. Београд, 1989. С. 363.

⁶ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. С. 325.

влиянием сурового и бесцеремонного утилитаризма повседневного мышления и обыденности и кратко могло бы быть охарактеризовано, как «любовью не живут». Второе мнение уходит корнями в наивное убеждение в том, что человеческая целостность полностью заключена в его монадической индивидуальности. Оно хладнокровно и спокойно напоминает, что в любви человек теряет личность, или, проще говоря, теряет голову (себя). Третье же мнение, которое уже давно стало общим, не отрекаясь от здравомыслящего реализма, что нас «угощает риторикой тривиальных истин» (Гегель) утверждает, что любовь ослепляет человека и делает его глупым.

Все упомянутые представления диаметрально противоположны основным выводам эротологии Платона и христианским концепциям любви. Согласно последним, любовью живут, она «дополняет» и совершенствует человека, и, наконец, истинная любовь открывает глаза, освобождает взгляд от устоявшихся шаблонов и стереотипов, то есть просветляет нас и делает умными. В то же время необходимо определить особенности и различия между Эросом Платона и христианским Агапе. Они выражены по нашему мнению, в трех основных позициях.

1. В платонизме одна лишь любовь считается истинным и наилучшим способом жизни. Это любовь к мудрости. Именно она – несомненное доказательство и свидетельство жизни «любовью». Жизнь без такой любви подобна, по Платону, сну, а ее импульс представляет собой суть того, что греки называли пайдейа. Философская жизнь на самом деле является развитием эротики и методичным служением Эросу. Хотя все же, цель этой, по сути эвдемонистической, эротики состоит в том, чтобы Эрос в конце концов *исчез*, поскольку «на самой высшей ступени счастья нет больше Эроса, а есть только видение и осознание прекрасного»¹. Платон еще далек от *христианского отождествления любви и вечной жизни*. Все Евангелие могло бы быть сведено к одному посланию апостола Павла: «Живите в любви» (Эфес. 5, 2), или к изречению епископа Николы: «...в любви – жизнь»². Вся жизнь триединого Бога – это жизнь, которая «осуществляется как любовь»³, то есть как совершенная любовная общность. «Общность» любви – существенная отличительная черта христианского агапе апостола Павла, черта недостающая Эросу Платона. В отличие от Платона у которого любовь не является добродетелью, у апостола Павла «агапе» *есть наивысшая добродетель, превосходящая веру и надежду*. Будучи таковой, любовь является началом богочеловеческой, церковной и человекобожественной жизни.

¹ Сикутрис Ј. Платонски Ерос и хришћанска Агапе. Култура Истока, Београд. 1998. С. 74.

² Епископ Николај Касијана (стослов хришћанске науке о љубави). Химелетик, 1984. С. 26.

³ Зизјулас. Од маске до личности. Богословље светих отаца о појму личности. Богословље. ХХИХ/1-2. Београд, 1984. С. 30.

Платон связывает Эрос исключительно с позицией Эраста (любящего), то есть того, кто любит: «Эрос – то, что любит, но не то, что любят» («Федр». 204 с). Эрос есть всегда выражение потребности, лишенности, нехватки. Идея блага, как эпицентра и источника бытия, не является источником любви; сама она не любит, она лишь причина (*aitia*). Платоновской эротике не известна взаимность, за исключением разве что *магнетизма того наивысшего существа*. С другой стороны, Христос, как живое воплощение божественной любви, не только *fons et origo* всевозможной и всенаполняющей, вселенской любви, но и *универсальный связующий принцип космического бытия*, сила, сводящая все (предметы и существа) воедино, вседержитель (*panokreator*). Бердяев этот христианский принцип любви очень кратко и содержательно выразит следующим образом: «Христос есть Божественный Эрос, воплощенный в человечестве, источник всякой любви, божественная связь всех разрозненных и уединенных частиц мир»¹. Божественный Эрос распространяется на все творения Бога и трансформируется в человеке в «эротическое желание». Затем он возвращается к своему источнику в качестве духовной любви человека к Богу (агапе). В этом «возвращении» и «обращении» Эроса к Богу обнаруживается существенная разница между античным и христианским Эросом, или «агапе»². В то время как грек находился в оковах «существа», христианин был всегда от него свободен. Первый борется против Бога, а второй – за Бога, так как «*theos agape estin*», как сказал и сам той любовью вдохновленный Святой Иоанн Богослов (1. Jn. 4, 8 и 16). В то время как у Платона онтологическое основание – идея, у апостола Павла – любовь – *основа живого и личностного существования*, поскольку если «у меня нет любви – у меня ничего нет» (Коринф. 1, 13, 2). Бог совершенен, поскольку совершенна любовь, а совершенная любовь – любовь деятельная, созидаящая, творческая любовь. Во все ключевые события в истории христианства вовлечена любовь, и не как случайный или вторичный фактор, либо же атрибут или посредник, она в них участвует по-настоящему и субстанционально, как субъект этих событий. «И так началась (одна) несравнимая (ни с чем) эпопея, эпопея эпопей: эпопея сотворения мира, его падения, искупления, воскрешения и обновления (...) – все с единственным мотивом – любовью»³.

¹ Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви. В кн.: Эрос и личность. Философия пола и любви. М., 1991. С. 26.

² О значении этих двух видов любви как и о третьем – филии – см. в кн.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Письмо одиннадцатое: Дружба. М., 2002. С. 393 – 463; а также в кн.: Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991.

³ Епископ Николај Касијана (стослов хришћанске науке о љубави). Химелетик, 1984. С. 75.

Человек сотворен из любви, как и икона (eikon) Божия – «Адам и Ева были богами» (Епископ Николай). *Потеря совершенства через грехопадение вызвана потерей любви. Поэтому вернуть его (совершенство) можно только любовью, чтобы восстановить утраченный божий Лик* (Соловьев).

В отличие от Эроса у Платона, «агапе» апостола Павла «никогда не заканчивается» (Коринф. 13. 8). *Христианин не любит, чтобы жить, а живет, чтобы любить.* Общей чертой и для того, и для другого является героическая борьба против страха и всего земного. И оба выходят из этой борьбы победителями. К тому же Эрос, как и «агапе», любит, не ожидая взаимности. «Любовь в действительности не имеет ничего, кроме Бога» (Нил Синайский). Поэтому только те, кто любит, могут в богатстве своей бедности сказать – omnia mea mecum porto, а те, другие – «любовью не живут».

2. Другая интерпретация значений Эроса и «агапе», состоит в утверждении, что любовь «резюмирует», завершает, венчает и дополняет человека. Эрос Платона, кроме того, что он совершенствует человека и непосредственно ведет его к совершенству, делает возможным и инициирует самопознание. По Платону, то, что человек любит, тому он и старается подражать, чтобы в самой что ни на есть возможной мере стать на него похожим. *Эротика верховодит в достижении божественного подобия.* Но платоновский homoiosis to theon (similitudo Dei) – нечто совершенно иное по сравнению с христианским theosis (действительное обожение) «охристианиванием» человека. Эрос не ведет к установлению окончательной человеческой идентичности. Учение о метемпсихозе исключило всякую возможность какой бы то ни было преемственности в отношении индивидуальности, личности. Для безличной, имперсоналистской (объективной) онтологии, каковой является онтология Платона и вся греческая в целом, ни одной подобной проблемы нельзя и представить. *На высшей ступени эротического пропадает всякая обособленность.* Все растворяется в «безличную идею», «ум», «безмилостивую "ананке"». С другой стороны, «агапе» всегда личностна. Личность Бога и личность человека представляют капитальное новшество христианства. Достоинство онтологии происходит от того «как есть», а не «что есть» и здесь, *по сути дела, личность обосновывает онтологию.* «Любовь перестает быть добавочным свойством, то есть чем-то второстепенным для существа и становится онтологической категорией, по преимуществу»¹.

¹ Зизюлас. Од маске до личности. Богословье светих отаца о појму личности. Богословье. XXIX/1-2. Београд, 1984. С. 39.

Человек, как личность, направлен на другого человека и на сообщество людей, а последнее возможно лишь при наличии любви. Поэтому, совершенный человек возможен только как совершенная личность в совершенном обществе, где все друг друга любят.

3. Вне всякого сомнения, что Эрос и «агапе» представляют собой шаг за пределы сферы рациональности нашего сознания. О тесном переплетении понятий Логос и миф в платоновском понимании Эроса лучше всего свидетельствует знаменитая речь Сократа в конце «Пира», в которой он повторяет учение пророчицы о *ta erotica*, или «искусстве любви» («Пир». 206 E). Суть любви можно выразить только в иррациональном дискурсе.

Эротика делает возможным духовный анабазис, она – путь к истине. Только любовью и в любви открывается путь к истине. В христианстве, как мы уже ранее подчеркивали, любовь – не только познавательная сила, но и само знание (гносис) «Божественное знание через любовь действует»¹, – говорит Св. Максим Исповедник.

Итак, знание – это нечто деятельное, живое, а не пассивный набор понятий. Эта деятельность знания в «гносеологии агапе» есть «случай, событие, открытое и коммуникативное»². Познание всегда подразумевает общность познающих. Св. Максим Исповедник использует еще более личностное выражение для познания. Он говорит о «познании Бога». Это не однонаправленный мыслительный процесс, а (интерперсональный) момент встречи и соединения Бога и человека. Согласно апостолу Павлу богопознание человека зависит от человекопознания Бога, то есть «человек познает Бога настолько, насколько Бог познал его» (I и II Коринф. 12, 13 и 4, 9).

Несмотря на старое и в достаточной мере ошибочное убеждение, которое, кстати, до сих пор остается незыблемым, что христианство негативно и презрительно относится к уму, – ситуация наблюдается как раз противоположная. В то время как в платонизме совместимость Эроса и логоса является проблематичной, любовь и логос в христианстве ипостасно соединены. Христианство настаивает только на такой «логосности» и «словесности» у человека.

«Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (I Коринф. 8, 3).

¹ Свети Максим Исповедник. 400 глава о љубави. Призрен, 1992. С. 47.

² Епископ Атанасије (Јефтић). Духовност православља (љубав као тема сазнања). Храст. Београд, 1990. С. 139.

**РУССКАЯ СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ
И ЕЕ ИЗУЧЕНИЕ В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

О необходимости создания научно-богословского направления по изучению русской церковной письменности и учебного курса русской патрологии в целях преподавания его в духовных школах Русской Православной Церкви.

В 1988 году Русская Православная Церковь торжественно отпраздновала 1000-летие Крещения Руси. Эпохальные даты всегда подвигали к сугубому осмыслению и оценке пройденного пути. Временная перспектива позволяла точнее увидеть и осознать течение исторического процесса, осуществление в нем Божественного Промысла.

Тысячелетняя история Русской Православной Церкви – это свидетельство воплощения божественного замысла о спасении русского народа, о спасении множества народов и племен, которые издревле населяли географическое пространство, из которого составила позже каноническая территория Русской Церкви. Свидетельство божественного водительства на путях русского Православия запечатлено не только чисто исторически, событийно, но и в живом церковном Предании.

Одной из важнейших внешних форм хранения божественной истины в Церкви всегда являлась письменная фиксация, как самого Слова Божия, так и его осуществления в реальной жизни Церкви, что и составляет ее Священное Предание.

Христианство и книжное ведение всегда были неразделимы. "Исследуйте писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют обо Мне" (Ин. 5, 39), – сказал Христос Спаситель. Туда, куда достигал свет Евангелия, вскоре приходила и письменность, и грамотность, если таковые прежде там отсутствовали. Миссия Церкви естественным образом включала в себя заботу о распространении христианского ведения не только устно, но и через книгу.

Ученик святого равноапостольного Мефодия, просветителя славян, Константин Преславский, автор знаменитой Азбучной молитвы, в своем

творении "Проглас" так скажет об этом: "Бескнижная человеческая душа мертва... Народы, которые не имеют книг, являются голыми, беззащитными, потому что не могут бороться с врагами наших душ... [1]

Более чем тысячелетний период христианства на Руси породил огромную церковную литературу. Ядром ее, несомненно, являются святоотеческие творения, отразившие опыт святости русского христианина, водительство Духа Святого Русской Церковью.

Нет необходимости доказывать важность изучения святоотеческого наследия, как Вселенской, так и отечественной Церкви. Это понимали всегда и все. Труд по освоению святоотеческого наследия не прерывался в Церкви никогда – будь это храмовая проповедь или внебогослужебная беседа, домашнее чтение или богословское исследование. Святоотеческое слово помогало христианину решать главнейшую проблему его жизни – как достичь спасения. И помогало не столько от "изученных словес" человеческой мудрости, как от благодатного опыта жизни в Духе Святом того, кто сам достиг меры совершенства.

Однако каждое время, каждая эпоха, предлагает свои пути и формы для решения "вечных" задач. Одним из таких путей системного изучения святоотеческого наследия в Русской Церкви явилось образование в XIX веке специального патрологического направления научно-богословских исследований. Основателем патрологической науки в России по праву считается Преосвященный Филарет (Гумилевский), издавший в 1859 году свой фундаментальный труд "Историческое учение об Отцах Церкви".

Дело Преосвященного Филарета продолжили такие выдающиеся отечественные ученые как профессора Московской Духовной Академии – И.В. Попов, А.Мартынов, А.Орлов, И.Адамов, Санкт-Петербургской Духовной Академии – Н.Н.Сагарда, В.В.Болотов, А.И.Бриллиантов, Н.Н. Глубоковский, А.Бронзов, Киевской Духовной Академии – В.Певницкий, К.Скворцов, К.Д.Попов, С.Л.Епифанович, Казанской Духовной Академии – Д.Гусев, Л.Писарев, начинал свою ученую деятельность в Казани и архиепископ Феодор (Поздеевский) и другие.

С 1840 года патрология в качестве учебного курса входит в число предметов изучаемых в духовных школах Русской Православной Церкви, что имеет место и сегодня. **Тем не менее с удивлением можно обнаружить, что объем материала, представленный в учебных программах**

по патрологии как дореволюционных, так и современных, обнимает в основном только "классическую" патрологию, то есть до середины XV века, до времени падения Византии. Русской патрологии там фактически нет.

Конечно, с одной стороны это оправдано – едва ли возможно вводить национальные патрологии в греческий (до XI века в греко-латинский) патрологический контекст. "Классическая" патрология тесно связана с выработкой догматического учения Церкви. Половина ее времени припадает на эпоху Вселенских Соборов. Патрологии же национальных Церквей, особенно послесоборного периода, в этом смысле отражают лишь верность этих Церквей догматическим определениям Вселенской Церкви, защищая их от нападков собственных раскольников и еретиков. Они имеют под собой уже построенный крепкий фундамент церковно-богословского осмысления веры. Им надо не столько вырабатывать новые догматические формулировки и определения сколько не отходить от уже явленного Вселенской Церковью понимания божественных истин. В этом, вероятно, заключена основная специфика условий, в которых складывались национальные патрологии в послесоборную эпоху.

Бесспорно, что каждая Церковь должна знать не только древних, но и своих собственных Отцов и учителей, непрестанно изучать их наследие. Духовные школы не могут здесь остаться в стороне. Преосвященный Филарет, создавая свой труд, видимо понимал это. В конце III-го тома на греческом фоне он пытается ввести несколько статей по русским Отцам. Опыт первый, не очень убедительный, хотя и ценный самим фактом постановки вопроса – русская патрология не должна быть забыта. В духовных школах нашей Церкви по ней явно нужен специальный учебный курс, как он, к примеру, есть по русской религиозной философии.

В чем же мы видим основную задачу необходимости создания курса, а затем, надеемся, всецерковными усилиями, и научно-богословского направления русской патрологии? В том, чтобы через призму многовековой русской церковной письменности дать почувствовать (в первую очередь самому русскому человеку) величие божественного дара святого Православия, который с трепетной любовью хранил сквозь века весь русский народ – от царя до простолюдина. Высветить ту простую, но неоспоримую истину, что святоотеческая традиция явилась основой всей русской куль-

туры. Это тем более необходимо, потому что "мы плохо знаем книги, которые читали писатели Древней Руси. Не по названиям, а по содержанию. И это ведет к непониманию самих оригинальных древнерусских произведений, да и к недооценке уровня культуры Древней Руси.

Яркий пример такой недооценки – выступление Фр. Томсона на IX съезде славистов в Киеве в 1983 г. Он говорил об интеллектуальной слабости и мракобесном характере всей допетровской Руси, ибо древнерусские писатели в своих сочинениях обнаруживают недостаточную на его взгляд, эрудицию"[2].

Наша светская литературоведческая наука в последние десятилетия сделала немало, чтобы развеять это печальное непонимание, показать мощь истока русской литературы. А исток этот – литература Древней Руси, которая вся укоренена в святоотеческой православной духовной традиции.

А что же предприняла Русская Православная Церковь в этом направлении за последние два-три века? Сделано, кажется, не очень много. Если же говорить об обобщающих фундаментальных работах по русской церковной литературе, то и вообще, кажется, ничего. Не пора ли взяться за этот труд? Мы все, русские православные христиане, в ответе перед теми великими нашими соотечественниками, чьи святые лики смотрят на нас с икон, перед прошедшими и грядущими поколениями русского православного народа.

Разве мог бы такой крупный русский мыслитель XX века, как Г.П. Федотов, написать столь унижительные для русского национального и церковного самосознания слова, которые мы приводим ниже, если бы наша богословская наука в свое время обратила пристальное внимание на богатейшее литературное наследие своей собственной Церкви и до конца осмыслила и обобщила его? Думается, что нет.

Находясь в эмиграции и проживая в США, Федотов к середине 40-х годов завершил работу " Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси X – XII вв." К каким же выводам он пришел? "Убожество интеллектуальной культуры древней Руси просто поразительно. В течение семи столетий – то есть до XVII века мы не находим ни следа научной мысли в русской литературе, – даже ни одного догматического трактата...полное отсутствие научной культуры... Их (русских) интеллект рос за-

медленно, но не потому, что преобладали мистические наклонности, как это неоднократно утверждалось, а в силу отсутствия внешних поводов для оттачивания мысли. Таким образом, Библия и литургия на славянском языке оказались сомнительным подарком русской культуре"[3].

Вывод шокирующий – перечеркнуто все. Не наше дело заниматься сейчас анализом федотовских идей и выводов – в ряде случаев они сбивчивы и субъективны, страдают непониманием глубинных задач церковной миссии, приоритетов вечного, спасительного над временным, культурособразным. Но в одном Федотов был прав. Он жалуется на отсутствие исследований. К примеру: "Для точного выявления степени и характера вклада болгарской и чешской литературной традиции в русскую культурную и религиозную жизнь потребуются дополнительные исследования" [4] То же самое можно сказать и обо всем остальном.

Создание же курса русской патрологии и начало научно-богословских исследований в этом направлении постепенно решит эту задачу. Кроме того будет серьезно поддержан и углублен предмет Истории Русской Православной Церкви. **Русская патрология окажет почти всем предметам, изучаемым в наши духовных семинариях и академиях, неоценимую услугу. Представится реальная возможность более полного понимания объема русской церковной письменности. Каждый предмет по своему профилю сможет ею эффективнее воспользоваться. Будет достигнута главная цель, которая, кажется, в духовных школах России никогда серьезно и не ставилась, – они приобретут национальный, только нашей Поместной Русской Православной Церкви присущий облик.**

Литература и примечания

1. Цит по: Православная педагогика: традиции и современность. Сборник лекций и докладов. Владимир.2000. С. 24.

2. Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. АН СССР. "Наука". Л., 1987. С. 3.

3. Федотов Г.П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Том десятый. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв. "Мартис".М.,2001.С47.

4. Там же. С. 49.

ТРИ РАЗНОВИДНОСТИ ПАНЕНТЕИЗМА

Willst du ins Unendliche schreiten, geh im Endlichen und schaue nach allen Seiten.

И.В. Гёте, письмо к Гердеру, 1787

Буквально панентеизм означает, что 'всё' (по-гречески *pan*) заключено 'в(внутри)' Боге (по-гречески *theos*), но Бог не исчерпывается миром как целым ($B > M$). Панентеизм как таковой пытается придерживаться среднего курса между акосмическим теизмом, разделяющим Бога и мир (B / M) и пантеизмом, отождествляющим Бога с мирозданием как целым ($B = M$). Позитивно рассуждающие панентеисты желают уравновесить божественную запредельность и неотделимость, сохраняя черты утверждения первого о своеобразии Бога, в то же время принимая во втором близость Бога и мироздания.

В.В. Гуляева

РОЛЬ ЦЕРКВИ В ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУСИ

Предпринимательство славян и народов, населявших территорию нашей страны, было одним из активных способов экономической деятельности.

Славянские купцы были известны повсеместно в мире еще до образования древнерусского государства. Примерно в начале IX века, ко времени уже довольно широких деловых отношений с участием арабских, византийских и западноевропейских купцов возрастает значение славянских земель и городов как центров международной посреднической торговли между Западом и Востоком.

Среди торговых людей появляются грамотные люди, способные вести различные торговые операции. Берестяные грамоты позволяют судить об уровне грамотности и просвещенности торговых людей того периода.

Основы морали торговых людей покоились на религиозных началах, где религиозность почти всегда отождествлялась с церковностью.

В IX – XII веках закладывались правовые основы для развития купечества. Центральное место среди нормативно-правовых актов Древней Руси занимает "Русская правда". Она известна в нескольких редакциях: краткой, пространной и сокращенной. Текст ее дошел до нас в составе многочисленных юридических сборников. "Русская правда" свидетельствует об усложнении хозяйственной организации Древней Руси. Она содержит положения о купце, его операциях: купле-продаже, хранении, поручении и т.д. Среди горожан "Русская правда" выделяет купцов и ремесленников.

В XII веке возникли первые купеческие объединения. Наиболее прочные позиции они имели в Новгороде. Самые основательные новгородские предприниматели объединялись в торгово-промышленную ассоциацию, именуемую тогда "Иваново сто", имевшую свой центр около храма святого Иоанна Предтечи в Опоках. Здесь располагался общественный гостиный двор, где купцы складывали свои товары, а также находилась "граница" – большая палата для проведения деловых совещаний. На общем собрании "Иваново сто" купцы выбирали старосту, который руководил делами этой ассоциации, наблюдая за общественной кассой и оформлением деловых документов.

Сохранился Устав "Иваново сто" – новгородской торговой корпорации, основанной в XII веке, объединявшей крупных оптовых торговцев воском (вощников). По храмовому празднику церкви Ивана (организационный центр общины) – дню рождества Иоанна Предтечи (24 июня) – был установлен особый праздник (вощников), заканчивающийся совместным пиршеством – "братчиной". "Иваново сто" владело монопольным правом взвешивать и мерить некоторые товары, взимая за это соответствующую пошлину. Представители общины участвовали в заключении важнейших торговых договоров и были членами Совета Новгородской республики.

Как видим, заметную роль в деловой жизни Новгорода играла церковь, прежде всего Ивановская, а также Успенская и Дмитриевская. Например, духовным центром московских купцов была церковь Иоана Злато-

уста, при которой находились торговые амбары, и хранилась купеческая казна. При церкви существовала Дума по делам торговли и купеческого суда; здесь же хранились меновые орудия: весы из двух чашек для воска, безмен для меда, локоть для сукна и рублевая гривенка для взвешивания благородных металлов.

С принятием христианства на Руси в 988 г. часть судебных полномочий была передана церкви. Уставы князей Владимира I и Ярослава Мудрого известны в десятках списков позднейших веков. Так, "Устав Владимира I" состоит всего из нескольких статей, некоторые из них касаются вопросов торговли. Церкви отводилась по уставу десятая часть (десятина) от судебных, торговых и иных доходов.

Успешный рост предпринимательской деятельности в Древней Руси подтверждается широким развитием кредитных отношений. Новгородский предприниматель-купец Климята (Клемет), живший в конце XII – начале XIII в., сочетал свою широкую торговую деятельность с предоставлением кредитов – отдачей денег "в рост". Климята был членом "купеческого ста", "Союза новгородских предпринимателей", занимался он преимущественно бортным промыслом и скотоводством. Из духовной грамоты Климяты видно, что он выдавал в долг и "поральское серебро", за что взимались проценты в виде наклада. Однако он не только предоставлял кредиты, но и брал их. Так, он завещал в уплату долга своим кредиторам Даниле и Воину два села. Все свое состояние Климята завещал новгородскому Юрьевскому монастырю – очень типичный случай для того времени.

После принятия христианства изменяется отношение к предпринимательскому кредиту на Руси. Считалось не по-христиански брать высокие проценты. Однако пришлые (норманны) в основном пытались заниматься ростовщичеством под огромные проценты, что зачастую кончалось для них плачевно. Нетрудовой паразитический характер такого ростовщического дохода вызывал широкий протест. Весной 1113 г. в Киеве вспыхнуло народное восстание, во время которого были разгромлены дома евреев-ростовщиков, взимавших огромные проценты, а также занимавшихся скупкой и перепродажей по спекулятивным ценам продуктов широкого потребления. После этого восстания Владимир Мономах ввел "Устав о резах", который резко ограничивал сумму процента, выплачиваемого по кредиту, (не более 20 процентов в год) и тем самым подрывал позиции пара-

зитического предпринимательства, наживавшегося на народной нужде. По сути дела, ростовщичество как паразитическое предпринимательство было запрещено и всячески осуждалось.

Таким образом, мы видим, что в деловой жизни русского купечества Древней Руси большую роль играла церковь.

Литература

1. Арциховский А.В., Янин В.Л. Новгородские грамоты на бересте. – М., 1978.
2. Барышников М.Н. История делового мира России. – М., 1994.
3. Духовные и договорные грамоты князей великих и удельных. – М., 1909.
4. Зимин А.А. Феодалная государственность и " Русская Правда " // Ист. зап. -1965.-N76.
5. Костомаров Н.И. Очерк торговли московского государства в XVI-XVII столетиях. – М., 1958.
6. Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций: в 3 кн. - М., 1993.-Кн. 1
7. Леонтьев А.Е. Волжско-Балтийский торговый путь в IX в. // КСИА А.Н.СССР. -1986.-Вып.183.
8. Лимонов Ю.А. Владимиро-Суздальская Русь. – Л., 1987.
9. Марков А.К. Топография кладов восточных монет. – СПб., 1910.
10. Седова М.В. Суздаль в X-XV вв. – М., 1997.

Д.Н. Заботин

ПРИРОДА РАЗУМНОСТИ В ОТНОГЕНЕТИЧЕСКОМ, СВЕТСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ КОНТЕКСТЕ

Природа и происхождение разумной жизни и интеллекта относится к категории вечных проблем. Кажущаяся очевидной для наивного сознания,

эта проблема является абсолютным архетипом, связанным с библейским образом создания мира, метафорой отделения света от тьмы. В поэме поэта-мистика XII в. Аттара "Беседа птиц" описывается: "одновременно стоят ночь и день, все видно и не видно, все существует и не существует, все вещи разом полны и пусты". Для ребенка одушевленное одновременно является неодушевленным, а неодушевленное – одушевленным, он не в состоянии существенно различить одно от другого, как бы пребывая в хаосе, предшествующем созданию мира. Разумное и неразумное, интеллектуальное и лишённое интеллекта, инстинктивное здесь видятся в своей органической связи, ситуативно и мозаично, выступая разными манифестациями внутреннего, которое просто и естественно реагирует на внешнее.

Когда же происходит «отделение света от тьмы», у человека появляется интеллект. Интеллект – совокупность мыслительных действий, организующих наш опыт, как совокупность операций, направленных на решение проблем – конкретных или абстрактных, практических или умозрительных. Умозрение или создание теорий – это особый вид интеллектуальной деятельности, которая развивается, систематизируя свои результаты, соединяя их в единое целое. Человеческий разум способен продвигаться вперед в познании лишь путем построения теорий, имеющих на ранних этапах исторического и онтогенетического развития религиозно-антропоморфный, или антропный характер (мифы, теизм), который, начиная с древнегреческой натурфилософии, постепенно вытеснялся логико-философско-безличным (Аристотель) созданием картин мира. Индивидуальная жизнь ставит человека перед неизбежностью осознания собственной смерти, побуждает к работе его интеллекта по осмыслению различий и единства личного и безличного, биологического и физического, духовного и материального, субъектного и бессубъектного, «своего» и «иного», стимулируя развитие научных и вненаучных форм теоретического мышления. Идёт постоянное накопление информации – в истории, культуре, науке и формах их универсального мироосмысления. Бессмертие интеллектуальной жизни коренится в ней самой, в ее стремлении к приобщению к бессмертию, как включенности в вечную проблематику.

РЕЛИГИЯ И ЛИЧНОСТЬ В ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ОБЩЕСТВЕ

Вопрос о религиозности личности в позднеантичном обществе – в период от легализации христианства Миланским эдиктом 313 г. до эдикта Феодосия 392 г. о полном запрещении языческих культов – имеет большое значение для изучения христианизации Римской империи и поздней античности в целом. Источники не содержат на этот счет никакой статистики, и сведения о социальном составе обращаемых в христианство людей и мотивах их обращения крайне скудны.

Очевидно, что христиане с самых ранних этапов развития христианства происходили из разных слоев римского общества, и вопрос о строгой социальной ориентированности этой религии вряд ли имеет под собой основания. Однако с известной уверенностью можно утверждать, что среди христиан IV в. самую значительную часть составляли «страждущие и обездоленные» как в социальном, так и в жизненном смысле. В социальном смысле сюда относились городская беднота, вольноотпущенники, рабы и мелкие крестьяне, попадавшие в долговую кабалу. В «жизненном» смысле это были люди, выбитые в силу каких-либо передряг и ударов судьбы из обычной колеи, имеющие физические недостатки и страдающие от болезней, независимо от их происхождения и социального положения.

В IV в. христианство было в основном городской религией и находило своих сторонников среди низших и средних городских слоев, преимущественно людей физического труда и торговцев. Процесс христианизации деревни не завершился и в VI в. Свободные землевладельцы, использовавшие рабский труд, связанные с общинной собственностью и принадлежавшие к сословию декурионов были основой глубокого социально-религиозного консерватизма.

Проникновение христианства в различные социальные слои римского общества зависело от многих факторов. Однако, несмотря на очевидные успехи христианства в «обращении» Римской империи, позиции язычества оставались достаточно сильными. Римское язычество всё больше ассоциировалось с прошлым, но опиралось оно не только на традицию. До послед-

ней четверти столетия сохранялись все атрибуты языческого культа, жрецы и храмы продолжали пользоваться вековыми привилегиями и обладали огромными богатствами. Язычники занимали важнейшие посты в императорской администрации, и даже придворный этикет «христианнейших» императоров оставался по своей религиозной окраске языческим.

Для интеллектуальной жизни этого времени был характерен заметный упадок, что с явным сожалением констатирует один из самых ярких писателей IV в. Аммиан Марцеллин: «Людей образованных и серьезных избегают как людей скучных и бесполезных... Библиотеки заперты навек, как гробницы... Иные боятся науки, как яда...» (Amm.Marc. XIV, 6, 15, 18; XXVIII, 4, 14). Этот упадок, несомненно, способствовал росту популярности христианства и притоку в ряды сторонников этой религии части римских интеллектуалов.

В Римской империи в IV в. были и люди, индифферентные по отношению к любой религии. Они не были атеистами в полном смысле слова и даже могли формально относиться к язычникам или, реже, к христианам. Их вера часто зависела от обстоятельств или от занимаемого поста и не была искренней и глубокой. Да и в целом в те времена грань между язычеством и христианством не была столь резкой, как это может показаться на первый взгляд. Язычество вполне уживалось с христианством, и последнее до поры до времени терпимо относилось к древней религии.

Особый интерес представляет вопрос о мотивах обращения в христианство отдельных людей. Христианство даже в период гонений было воинствующей религией и активно вербовало себе новых сторонников. В IV в. вместе с легализацией усилилась и активность христианства по вовлечению в ряды приверженцев все новых и новых людей.

Говоря о путях обращения в христианство, следует отметить, что наиболее известным является путь, пройденный Августином, столь колоритно описанный им в знаменитой «Исповеди». Этот путь представлял собой долгие и мучительные поиски истинной веры, как методом проб и ошибок, познанием различных религиозных и философских систем, так и с помощью христианского наставника – Амвросия Медиоланского. Главная особенность пути Августина – самостоятельное, осознанное и искреннее обращение в веру.

Другой путь к христианству представляют люди, обратившиеся в веру в результате какого-то сильного внешнего потрясения. Например, в одном из писем Амвросия (Amb.Ер.58) описывается, как знатный житель Аквитании и член сената Павлин отказался от мирских благ и ушел в отшельники. Причиной этого послужила смерть его единственного сына.

Весьма распространенным явлением в IV в. было обращение в христианство в результате серьезной болезни в надежде исцелиться при помощи веры или подготовиться к смерти. Так, в еще одном письме Амвросия (Amb.Ер.79) говорится о некоем Беллиции, который сознательно обратился в христианство во время тяжелой болезни. Очень распространенным явлением в IV в. было крещение на смертном одре.

Нередкими в IV в. были «семейные обращения», когда приверженные к христианству родственники склоняли других членов семьи к обращению в свою веру. Особую роль в этом играли женщины, как матери семейства. Во многих семьях в IV в. приверженность христианству становится семейной традицией.

Наконец, встречались случаи, когда христианами становились из конъюнктурных соображений, руководствуясь личной выгодой или стремясь угодить начальству. По мере укрепления позиций христианства в Римской империи число таких «обращений», несомненно, росло. Разумеется, в первую очередь в эту категорию попадали государственные чиновники.

Своеобразным явлением в IV в. был институт катехумената, то есть подготовительного срока для людей, готовящихся принять крещение, а также обыкновение принимать крещение в зрелом возрасте. Отсрочка крещения является весьма значимой чертой характера христианизации IV в.

Хотя к 400 г. язычники еще составляли примерно половину населения, в следующее столетие Римская империя, несомненно, вошла в основном христианизированной, и христианство стало доминирующей религией. Очевидно, что к началу V в. христиане либо преобладали, либо составляли значительную часть тех социальных прослоек римского общества, которые определяли перспективы развития Римской империи в целом и отдельных важнейших сфер ее жизни.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ В ВЕРОУЧЕНИИ ИСЛАМА: ОТНОШЕНИЕ ИСЛАМА К НАСИЛИЮ

В современном мире вера является важнейшей частью мировоззрения человека, входит в его жизненную позицию, связана с его убеждениями и нравственными правилами, нормами и обычаями, по которым он живет, действует, мыслит и чувствует.

Ислам – это одна из самых поздних, по возникновению, мировых религий – богатый очаг духовной и нравственной культуры.

В переводе с арабского « аль – ислам » переводиться как « покорность, предание себя Божьей воле ».

Я думаю, не стоит говорить где, когда и при каких обстоятельствах возник ислам, кто является основателем этой религии, так как многие из вас безусловно знают об этом и могут сами ответить на эти вопросы. Кто же не знает этого, могут задать их мне после выступления.

Могу сказать только, что ислам исповедуют около 1,5 миллиарда человек более чем в 120 странах мира.

Вероучение ислама, культовые и обрядовые действия, этика мусульманства основывается на 2 книгах. Во – первых, это Коран – Священная книга мусульман; во – вторых, верующие часто обращаются к Сунне, полное название « Сунна посланника Аллаха », – это свод хадисов (текстов) , описывающих жизнь пророка Мухаммеда, его слова и дела. Именно в этих книгах заложена религиозная структура ислама. В свою очередь, я бы выделила здесь еще одну книгу, которая так же используется мусульманами – Шариат, что в переводе означает « путь, закон, предписание », – это свод мусульманских законов, положений, регулирующих торговлю и финансы, налоговую систему, правила о семье и браке, мусульманских обрядов и праздников, запретов, т. е. все стороны жизни верующего.

Вероучение ислама имеет достаточно сложную структуру и это не входит в тему моего выступления.

Сейчас очень часто неправильно интерпретируют некоторые понятия ислама, такие как « джихад », « газават », и некоторые фрагменты Корана, « священной книги » мусульман. Поэтому в своем докладе я попробую рассказать об отношении ислама к насилию.

« Джихад » – это весьма важная часть в структуре мусульманства и может считаться 6 столпом веры. Но именно этот аспект ислама подвержен неверным интерпретациям.

Многие не мусульмане считают главной целью джихада – склонить другие народы к принятию ислама с помощью оружия и силы. Но это неверно. Истинный джихад считает, что убийство во имя религии – опасное

заблуждение. Принцип джихада – борьба против тирании и насилия, гнета, ради свободы и справедливости.

Само это слово означает « усердие », стремление бороться против греха во всех его проявлениях.

Некоторыми учеными джихад понимается также и как борьбу со своими внутренними недостатками.

Ошибочно считать, что ислам выступает за войны, он против них. Даже приветствие, которым пользуются мусульмане, встречаясь друг с другом, свидетельствует об этом: « Ас – салам алейкум », что в переводе значит « да пребудет мир с вами ».

В Коране очень четко представлены определения джихада. Джихад объявляется только в том случае, если:

- требуется выступать в защиту веры Аллаха, а не на завоевания во имя его;

- назрела необходимость освобождения от тирании.

Война ведется только до тех пор, пока противник не сложит оружие.

Джихад не включает в себя:

- агрессивные и амбициозные войны;

- пограничные столкновения, межнациональную рознь и клановые неурядицы;

- любые попытки завоевания, угнетения, колонизации и эксплуатации;

- насильственное склонение людей к принятию чуждой для них веры.

Часто встречаются ссылки на аяты Корана 47: 4, 5 как на свидетельство жестокости исламского вероучения и призыв к насилию против не мусульман. Звучат эти строки так: « А когда вы встретите тех, которые не уверовали, то удар мечом по шее; а когда произведете великое избиение их, то укрепляйте узы. Либо милость потом, либо выкуп, пока война не сложит нош. Так ! А если бы пожелал Аллах, он помог бы себе против них, но (это для того) , чтобы одних испытать другими. А у тех, которые убиты на пути Аллаха, – никогда он не собьет с пути их деяний. » Эти же аяты переводятся и таким образом:

« Когда вы встречаетесь с неверными (в бою) , то рубите им головы. Когда же вы разобьете их совсем, то крепите оковы (пленных) . А потом или милуйте, или же берите выкуп (и поступайте таким образом) , пока не завершится война. Так (решил Аллах) . А если бы Он пожелал, то покарал бы их сам, но Он хочет испытать одних из вас посредством других. Он никогда не даст сгинуть понапрасну деяниям тех, кто погиб на пути Аллаха».

Следует отметить, что эти аяты были ниспосланы после битвы при Бадре, при которой произошло первое столкновение мусульман с язычниками и отражают события того времени. Аят дает всего лишь руководство

к действию мусульманских войск в условиях войны. К мирному же времени эти аяты не относятся. Именно так понимают смысл этих аятов как классическими толкователями, так и современными.

Можно привести множество мест из Корана, которые подтверждают вышесказанные слова.

« Если они будут склоняться к миру, то и ты склонись к нему и возложи упование на Бога; истинно, Он слышащий, знающий. » (Коран, сура 8:63)

« Если два народа из верующих будут воевать между собой, то вы примирите их один с другим. Если один из них несправедлив против другого, то воюйте против того, который несправедлив, покуда не подчинится он заповеди Божией. Если он подчинится, то примирите его с другим правдиво: поступите беспристрастно; потому что Бог любит беспристрастных. » (Коран, сура 49:9)

« Добро и зло не равно одно другому: тщись делать самое доброе, и тогда тот, у кого была вражда с тобою, будет тебе близким, искренним другом. » (Коран, сура 41:34)

Сравнительно позже появились такие понятия, как « джихад сердца », подразумевавший борьбу прежде всего с собственными несовершенствами верующего; « джихад языка » – верующий одобрительно говорит о богоугодном и порицает то, что осуждается Кораном; « джихад руки », подразумевавший наказание за преступление перед верой; « джихад меча » или « газават » – вооруженная борьба с неверными.

Таким образом, на основании приведенных примеров из Корана, каждый из вас может сделать соответствующие выводы об отношении ислама к насилию.

По рассматриваемой мной проблеме существуют различные точки зрения также и среди российских ученых – религиоведах. Я думаю, что имя диакона Андрея Кураева хорошо известно в данной аудитории. Он написал статью, которая называется « Как относиться к исламу после Беслана ? » Он говорит, что произошедшее в Беслане необходимо считать « религиозным преступлением », « ритуальным убийством ».

« Мужество, – пишет он, – может вернуть только религиозное мировоззрение. Потому что только оно вообще способно избавлять от страха смерти. Только религия позволяет смотреть через смерть – дальше. Без веры в Божий Промысел, в даруемую Им Вечность, сегодня уже затруднительно пересекать границы метро и аэропортов. »

Он предлагает своего рода выход из сложившейся ситуации, религия, вера в Бога.

Меня смутил и в тоже время порадовал случай произошедший с автором статьи в московском метро. Вот как он сам описывает произошедшее:

« ... 6 сентября в московском метро ко мне подошел мужчина с лицом, по которому принято догадываться о « кавказской национальности ». Он сказал, что нашел на улице нателный крестик и не знает, что с ним теперь делать. Мой совет отнести крестик в храм он отклонил следующими словами: « Я мусульманин. В ваши храмы заходить не могу. Но и выбросить крестик совесть не позволяет. Возьмите его себе ».

Это говорит о том, что очень разные люди исповедуют ислам и очень по разному они переживают и осмысляют свою веру.

Главная причина терроризма – это неправильная интерпретация « коранической заповеди джихада », которая дается улемами, т. е. мусульманскими знатоками богословия. Эти люди, не менее 12 лет своей жизни посвятившие изучению Корана, получают право на его публичное истолкование. Диакон Андрей Кураев предлагает « создать такие условия, чтобы в российском информационном пространстве звучали голоса тех, кто дает исламу миролюбивое толкование, и ограничивать проповедь тех мусульман, которые настроены воинственно. »

И в конце своего выступления, я бы хотела привести некоторые данные социологических исследований.

Международный Институт Контртеррористической Политики опубликовал статистику совершения самоубийственных терактов за период с 1994 по 2004 года.

Наибольшее число подобных терактов было совершено в Израиле – 120; в Ираке – 39; на Шри-Ланка – 23; в Турции – 16; в России – 14; в Индии – 5.

Почти половина всех подобных террористических атак были совершены утром (с 6 утра до полудня) – 47 %; в период с 12 до 18 часов – 26 %; в период с 18 до полуночи – 24 %; ночью – 3 %. Время совершения атаки зависит от целей террориста. Утром, « в часы пик », наиболее опасны транспортные объекты, вечером – общественные места и торговые комплексы.

Статистика этого периода показывает, что 282 террориста – самоубийцы были мужчинами, 35 – женщинами. Однако за последние годы резко возросло число женщин–самоубийц.

Шансы стать жертвой атаки, совершенной террористом–самоубийцей, наиболее высоки у посетителей различных общественных мест. Это торговые центры, рынки, большие магазины, оживленные улицы и вокзалы. 34 % всех атак были совершены в подобных местах. 19 % – против военных целей или против отдельных военных лично. 18 % – против гос. Учреждений, полицейских участков, чиновников и политиков. 17 % – в общественном транспорте. 6 % – в кафе, ресторанах и небольших магазинах.

И закончить свое выступление я бы хотела словами А. Ципко, который на мой взгляд достаточно точно выразил ситуацию в нашем обществе: « Мусульмане часто становятся врагами христиан только потому, что Запад забыл о Христе. »

Список использованной литературы

1. Максуд Р. Ислам. М.: Фаир – пресс, 2002. – 304 с.
2. Форвард М. Мухаммад: Краткая биография. М.: Фаир – пресс, 2002. – 192 с.
3. Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. Ростов – на – Дону, 2003. – 544 с.
4. Диякон Андрей Кураев. Как относиться к исламу после Беслана ? 2004.

**С.А. Калининчева
В.В. Калининчев**

ЛИЧНОСТЬ В ИСЛАМСКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ: ПУТНИК ТАЙНЫ И НАМЕСТНИК

Ответить на вопрос однозначно не представляется возможным потому, что образ Совершенного Человека-личности в различных ситуациях его манифестации представляет различные аспекты взаимоотношений между Богом и Человеком. Образ Человека является своеобразным перешейком (медиатором) между Богом и мирозданием.

Любое суждение о месте и судьбе Человека на пути к Богу и в Боге проецируется на закономерностях мироустройства и правила общежития Бога и Человека в Творении. Человек-венец Творения и наместник Бога на земле. И в этом своем богоподобии является тем самым и совершенным.

Совершенная личность – это Путник Тайны. Совокупный образ Совершенного человека обнимает всю множественность его ситуативных характеристик.

В «Мекканских откровениях» Ибн-ал-Араби поясняет относительно совершенства и человечности: под человеком не подразумевается человек-животное, а человек как таковой и как (божий) наместник, ибо лишь благодаря его « человечности » и его наместничеству он получил совершенный образ. Не каждый человек является наместником, человек-животное не является им.

Каждая конкретная личность и ее душа способна преобразиться. Существует суфийский Путь сознания и устремления к совершенствованию своего « внутреннего мира » (сердца). В « Геммах » Ибн Араби подчеркивал: « Свидетельствование человеком самого себя есть свидетельствование его Богом ». Это можно истолковать таким образом, что притязания чело-

века на обладание какой-либо вещью ничем не заканчиваются, пока человек не достигает определенного этапа. Всему свое время. Поэтому все, что бы ни делал человек, он делает не ради обретения вещи, а с тем, чтобы изменить состояние своего внутреннего мира, буквально *преобразить* свое *сердце* и продвинуться по этапам своего Пути.

Другое дело – Совершенный Человек. В своем двунаправленном движении от Бога к Творению и обратно, он – единственный, кто в полном объеме осуществляет две функции: он и только он служит непосредственным оправданием Бога и Его совершенного создания Человека. Если теодицея преимущественно сопряжена с путем восхождения.

Следует обратить внимание на различные антроподицеи в исламе и, например, в христианстве. В исламе человек теоморфичен и его оправдание-это оправдание в смысле возвеличивания его существенного статуса. В христианстве антроподицея понимается иначе: как исцеляющий возврат к неповрежденной грехом реальности. В христианстве антроподицея христологична и христоцентрична. В исламе человек твердо знает о своем собственном происхождении и назначении, его задачей является лишь совершенствование внутреннего мира во имя спасения.

Все рассмотренные модели человека, конечно же, не исчерпывают существенного многообразия культурных традиций, но не смотря на различное толкование и содержательные характеристики имеют в качестве общего инварианта идеал- достойного человека, все они выделяют и подвергают анализу позитивные черты человека, его достойные нравственные характеристики, которые без спецификаций можно обозначить общим понятием «хорошие качества человека-личности».

Все модели человека в различных культурных и религиозных традициях обращают внимание на определенную значимость духовного развития человека, которое имеет свои этапы восхождения и требует внутренних индивидуальных стремлений.

Все модели человека акцентируют внимание на необходимость самовоспитания и нравственный контроль, укрепление человеческого достоинства.

Кроме того, следует учитывать, что современное развитие в мире носит неравномерный характер и модернизация в эпоху глобализации будет неизбежно сталкиваться с инерцией культурных традиций и социально-психологическими качествами людей, интегрированных в соответствующую духовную культуру, исторически им присущую. Справедливо обращают исследователи особое внимание на мировоззренческие универсалии как основания культуры, так как различие в понимании места человека в мире ведет к различным стратегиям жизнедеятельности.

Проблемы, порожденные установками на активно-преобразующую деятельность в условиях техногенной цивилизации все более нарастают. В

этой связи возникает потребность в более тесном диалоге восточных и западных культурных традиций. Особое значение приобретают развитые в философских учениях Востока идеи корреляции преобразующей деятельности человека с уровнем его самовоспитания и нравственным контролем.

Следует также обратить внимание, что культурно-религиозные традиции, тяготеющие к мистическому и символическому описанию образов Совершенного человека, обсуждают их в соотнесении с Абсолютным, в первую очередь применительно к родовому субъекту, и лишь во вторую очередь применительно к родовому субъекту, и лишь во вторую очередь как следствие этого, применительно к индивидуальному эмпирическому человеку. Это связано с теоцентрической картиной мира традиционных обществ. Интересное исследование, на которое мы опираемся при анализе культурно-исторических моделей человека, сразу предупреждает читателя: *«Образ Совершенного Человека-личности не есть совершенный человек, обретший совершенство в результате трансформации своего внутреннего мира ...»,* таким образом, Совершенный Человек как нравственно должное этическое измерение реального эмпирического человека располагаются на разных этажах иерархического мира.

С переходом от традиционного общества к ранней современности (Новое время и возникновение капитализма), с формированием антропоцентрической картины мира внимание к нравственно должному этическому измерению усиливаются, так как он все более становится активным субъектом социальных преобразований в мире. Возникает необходимость в научном методологическом аппарате, способном описать реальное поведение эмпирических индивидов.

Д.В. Канаков

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В РАННИХ УПАНИШАДАХ, СОХРАНИВШИХ СВОЕ ЗНАЧЕНИЕ В ДОГМАТИКЕ И ПРАКТИКЕ СОВРЕМЕННОГО ИНДУИЗМА

Древнеиндийская философия создала оригинальное учение о состояниях сознания, которое вошло составной частью в качестве доктринальной основы в догматику и практику современного индуизма. Наиболее ранняя стадия такого учения представлена, прежде всего, упанишадами. Так Брихадараньяка IV.3, Майтри VII, Айтарея I.3.12 и др. излагают учение о четырех состояниях человека. Однако наиболее четко это учение сформировано в Мандукья-упанишаде, детально описывающей четыре состояния (*стхана*) сознания.

В соответствии с принятым упанишадами параллелизмом различные состояния сознания используются для выделения так называемых *стоп* (*пада*) Атмана, как индивидуального жизненного начала человека. Такое начало имеет четыре уровня проявления, причем в последнем содержатся предыдущие три. Кроме этого, в связи с отмеченным принципом параллелизма эти состояния ставятся в соответствие определенным *стопам* (*падам*) Брахмана, как объективного начала мира.

Первая *стопа* – *вайшванара* («охватывающая всех людей»). Ей соответствует состояние бодрствования, в ней сознание ориентировано вовне, на «грубые» объекты, для наслаждения которыми имеется множество «ртов» (органы восприятия и действия), расположенных в теле. В бодрствовании осознается обычный мир внешних объектов, эта область материального, восприятие грубых вещей. Налицо зависимость такого состояния от тела. Вторая из них – *тайджаса* («светящаяся»). Ей соответствует сон со сновидениями, в ней «свет сознания» направлен внутрь, на так называемые тонкие объекты, для наслаждения которыми служат те же «рты». В легком сне осознается внутренний мир, эта область психического, восприятие «тонких вещей». Третья *стопа* – *праджня* («самопологающее» сознание). Ей соответствует сон без сновидений, в ней нет дифференциации на внешнее и внутреннее, то и другое «сливаются», оставляя лишь «свернутое» сознание («комочек сознания» – *prañanaghana*); её наслаждение (*ананда*) неотделимо от неё, и поэтому здесь нет больше нужды ни в теле, ни в органах, и о них речь более не ведется. Вместо телесных «ртов» теперь выступает «рот сознания» (*setomukhas*). Именно это «недвойственное сознание» характеризуется как исток всего сущего, его начало, середина и конец, его владыка (*Ишвара*). В состоянии глубокого сна душа становится на время единой с Брахманом и испытывает блаженство, это чистое познание, беспредметное и безобъектное. Однако наивысшим состоянием сознания является не это, а четвертое, интуитивное сознание, где нет деления на внешние и внутренние объекты, и нет соответственно познания ни внешних, ни внутренних объектов. Последняя стопа принципиально неопишима, а потому лишь «условно» именуется «четвертой» (*турия*).

Такое состояние символизируется «аумкарой», в его частях АУМ символизируются состояния бодрствования, сон со сновидениями, сон без сновидений. При этом первые три состояния обладают относительной реальностью, а четвертое – абсолютной. Первые три состояния реальны относительно самих себя, и как бы растворяются в четвертом, выходящем за их пределы. При этом «третье», наиболее глубинное, из поддающихся вычленению состояний есть, с другой стороны, «первое» (ибо *праджня* = исток, букв. «лоно» (*йони*) всего сущего), а «четвертое» = нулевое, ибо его «прямое», или «жесткое», соотнесение с чем-либо нарушило бы «принцип неопишмости».

Эти идеи обобщенно могут быть представлены в форме таблицы следующим образом:

	Состояние сознания (<i>стхана</i>)	«Стопы» (<i>пада</i>) Атмана	«Стопы» (<i>пада</i>) Брахмана	характер познания	Объект «вкушения»
А	1) бодрствование (<i>джаграт</i>)	<i>вайшванара</i> (телесное Я)	<i>Вират</i> (мир «грубых объектов»)	познание «внешнего»	«грубое» (<i>sthūla</i>), т.е. материальные объекты
У	2) сон со сновидениями (<i>свапна</i>)	<i>Тайджаса</i> (жизненное Я)	<i>Хираньягарбха</i> (тонкоматериальный «зародыш мира»)	познание «внутреннего»	«тонкое» (<i>pravivikta</i>), т.е. нематериальное, психическое
М	3)=1 сон без сновидений (<i>сушупти</i>)	<i>праджня</i> (состоящее из сознания Я), самосознание	<i>Ишвара</i> («мировое сознание» – мировой дух)	чистое познание, т.е. постижение, лишённое свойств, присущих восприятию в первых двух состояниях	Ананда (Блаженство)
АУМ	4) =0, « <i>турия</i> » = Атман = Брахман (=неизреченное» единое). Четвертое трансцендентное «неизреченное» состояние, лишённое каких-либо атрибутов и тождественное Атману-Брахману.				

Таким образом, учение о состояниях сознания человека оказало огромное влияние на развитие индийской мысли и вошло составной частью в догматику индуизма, а также оказало существенное влияние на ряд неортодоксальных индийских течений, прежде всего, ранний буддизм, также уделявших значительное внимание классификации состояний сознания в антропологических аспектах своих учений. В настоящее время интерес к такой классификации проявляют представители так называемого трансперсонального направления в современной западной психологии, интересующиеся пограничными состояниями сознания как наиболее целостно и полно раскрывающих психическую природу личности.

И. Я. Кантеров

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ НРД)

Можно только лишь приветствовать участие представителей самых различных научных дисциплин в исследовании процесса постоянного возникновения, утверждения и развития религиозных образований. Приложе-

ние совместных усилий способствует лучшему пониманию причин появления неорелигиозных групп, выявлению их места в обществе, способов пополнения рядов своих последователей.

В то же время публикуются работы, авторы которых предпочитают разделять утвердившиеся стереотипы и мифологемы, тем самым консервируя упрощенческие методологические подходы и блокируя новаторские исследования состояния и развития объекта изучения. К сожалению такие публикации появляются и в таком авторитетном издании, каким является «Российский психиатрический журнал». В № 3 за 2005 год в нем появилась статья П.И. Сидорова (Северный государственный медицинский университет) с весьма интригующим названием- « Психический терроризм – нелетальное оружие массового поражения» [1]. В центре внимания автора – деятельность тоталитарных культов, имеющих, как утверждает в статье, принципиальное сходств с террористическими организациями. Поскольку более трех десятилетий я занимаюсь исследованием феномена новых религиозных образований (по классификации П.И. Сидорова – «неокультов», «тоталитарных сект»), данная публикация вызвала у меня профессиональный интерес и одновременно желание высказать о не некоторые соображения.

Методология. Прежде всего обратим внимание на методологические послы ее автора.

Статью предваряет краткое изложение цели исследования, проведенных автором, способы их достижения; автор особо выделяет обоснованное отнесение им «... тоталитарных культов к психическому терроризму как самой массовой форме нелетального оружия» [2]. Кроме того, сообщается о том, что статья написана на основании анализа литературы и собственных исследований.

Внимательный анализ публикации П. И. Сидорова дает основания говорить о том, что она основана на порочной методологии, базируется на априорной и вместе с тем предельно негативной оценке определенного типа религиозных объединений как своего рода духовного «вывиха», влекущего тяжкие последствия для многих миллионов людей.

Терминология. По нашему убеждению, именно методология понимания природы религиозных образований, именуемых в статье «культами» и «сектами», наделение их исключительно негативными характеристиками порождает терминологический эклектизм, «мирное сожительство» понятий из арсенала спецслужб, судебных решений, сравнительного религиоведения, психологии и психиатрии. Многие термины используются П.И. Сидоровым как общезначимые, не нуждающиеся в обосновании и пояснении их смысла, хотя вокруг некоторых таких терминов ведутся весьма острые споры. Для иллюстрации этой мысли приведем всего два примера.

В рассматриваемой статье часто встречается термин «культ» и словосочетания «культовые новообразования», «неокульти», наполняемые изрядным набором негативных признаков. И читатель, доверяя автору, может посчитать, будто термин «культ» всегда имел негативные смысловые оттенки. Между тем, на протяжении столетий термин «культ» звучал достаточно нейтрально. Генетически связанный с богослужебной практикой, он означал «религиозное служение божеству и связанные с этим религиозные обряды» [3]. В середине XX в., в контексте концептуального осмысления протестантской теологией появившихся новых религиозных образований встала проблема их типологизации. Называть их «сектами» протестантские теологи не могли, так как этот термин уже несколько столетий применялся католицизмом в отношении самих протестантских деноминаций. Поэтому в качестве общего понятия возникших религиозных групп стал применяться термин «культ». Новое значение термина «культ» (как типа религиозных объединений) получил распространение в России в начале 90-х годов. На многих конференциях, в том числе проходивших под эгидой РПЦ, их участникам раздавали книги (в русском переводе) протестантских обличителей культов. Некоторые из них – «Царство культов» У. Мартина и «Обманщики» Дж. Макдауэлла и Д. Стюарта издавались в России миллионными тиражами.

В это же время началось «триумфальное шествие» по массмедийному пространству и термина « тоталитарные культы (секты). Находящееся тогда в терминологическом обороте словосочетание « деструктивный культ» плохо воспринималось и нуждалось в пояснениях. А термин «тоталитарный» уже прошел интенсивную обкатку во времена «холодной войны», вызывая ассоциации с репрессиями, подавлением прав человека.

Источники. Хотя статья опубликована в «Российском психиатрическом журнале», автор активно включает в обсуждение проблем других дисциплин. Почти половина статьи посвящена тематике религиоведения, социологии религии, конфессионально- государственными отношений, сектоведения. Много внимания уделяется правовой квалификации деятельности религиозных образований, именующихся в публикации «сектами», «неокультами». В то же время автор избирательно относится к используемым источникам, цитируя лишь авторов, разделяющих его позицию по обсуждаемой проблеме. Игнорируются многочисленные работы, в которых содержатся иные методологические подходы к пониманию новых религиозных движений. Тем самым у читателя может сложиться ошибочное представление о том, что кроме точки зрения авторы не существует иных взглядов, например, по весьма непростым проблемам религиоведения.

Формулируя свои суждения о тоталитарных сектах, П. И. Сидоров оставил без внимания труды авторитетных и отечественных ученых, мно-

гие годы и плодотворно исследующих природу новых религиозных движений. За последние несколько лет на кафедрах религиоведения Московского государственного университета и Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации защищены более десяти докторских и кандидатских диссертаций о феномене НРД в целом и его конкретных разновидностях. Объектом диссертационных исследований стали практически все действующие в России новые религиозные течения, которые в статье называются тоталитарными, деструктивными, занимающиеся психическим терроризмом. В своем большинстве диссертанты опирались в своих выводах на конкретные социологические исследования.

В связи с тем, что «термины тоталитарная секта, тоталитарная секта» не имеют устойчивых, повторяющихся признаков, свойственный для многочисленных религиозных новообразований, подавляющее большинство представителей отечественного и зарубежного религиоведения и социологии религии не пользуются этим термином.

Под избранную автором концептуальную схему подгоняются статистические данные, даются односторонние оценки роли религии в общественной жизни.

Так, статья начинается с тезиса о том, что « у всех народов и во все времена вера выполняла функцию стабилизатора структуры личности и вектора стиля жизни» [4]. Между тем способы действия религиозной веры в обществе и суммарный результат этих действий далеко не всегда оказывает стабилизирующее воздействие на личность и общество. В связи с этим в социологии религии выделяется интегрирующе- дезинтегрирующая функция религии. В одном отношении религия объединяет, а в другом – разъединяет индивидов, группы, институты. « Интеграция способствует сохранению, дезинтеграция- ослаблению стабильности, устойчивости личности, отдельных социальных групп, учреждений и общества в целом... Если же в религиозном сознании и поведении личности обнаруживаются не согласующиеся друг с другом тенденции, если в социальных группах и обществе имеются различные, да еще и противостоящие друг другу конфессии, религия выполняет дезинтегрирующую функцию» [5].

В статье приводится таблица « роста численности верующих» в мире, призванная обосновать тезис автора о состоявшейся тенденции опережающего традиционные конфессии темпа роста новых религий. Из таблицы следует, что к 2006 г. новые религии (секты) вырастут на 67 %, в то время как христианство только на 27 %, а ислам на 33 %. Анализ содержания таблицы свидетельствует о крайне низком уровне религиоведческой культуры ее составителей. Пожалуй, впервые в статистических данных о численности верующих в светском издании все новые религии отождеств-

ляются с сектами. Ведь под новыми религиозными движениями (НРД) в научном религиоведении принято понимать группы, возникшие после Второй мировой войны. Нередко к ним присоединяют Свидетелей Иеговы, мормонов, Армию спасения, Христианскую науку, возникших гораздо раньше. Что же касается термина «секта», то он появился во времена Реформации, и сектантами католики называли протестантов, выступивших против вероучения и обрядов римско-католической церкви. И первыми и наиболее радикальными оппонентами новых религий, получивших широкое распространение в странах Запада, стали протестанты («сектанты», согласно католической, а с середины XIX в. и православной классификации). Поэтому помещение в одну рубрику новых религий и сект в качестве однотипных религиозных объединений неверно с исторической и культурологической точек зрения. То, что с конфессиональных позиций считается сектой, в мирском измерении вовсе не ведет, как полагает автор статьи, к разрушению сложившихся устоев и дестабилизации духовной жизни. Протестантские («сектантские») деноминации занимают в США и других странах мира ведущие позиции в общественно-политической и культурной жизни. За редким исключением, протестанты в тех же Соединенных Штатах Америки избираются президентами и составляют большинство конгрессменов.

Вызывает удивление рубрика «нерелигиозные группы», численность последователей которых к 2006 г. должна перевалить миллиард чел. Кто входит в такие группы и почему «нерелигиозные группы» появляются в таблице, озаглавленной «Рост численности верующих»? – эти вопросы остаются без ответа.

Выходя за границы компетенции психиатрии, П.И. Сидоров смело вторгается в очень сложную и дискуссионную проблематику религиоведения и социологии религии. Он перечисляет факторы, нередко приводящие к образованию «духовного вакуума», который заполняется «хаосом новой духовности». Последняя или экспортируется зарубежными религиозными организациями, или она формируется различными культовыми группами.

И далее автор формулирует ключевое понятие своих методологических изысканий в области типологизации религиозных образований. «Чуждые для духовной традиции данной страны такие религиозно-культовые организации обычно называют сектами, хотя юридически нормативного понятия «секта» нет» [6]. По этим и некоторым другим соображениям автор предлагает новое обозначение – «культовые новообразования», «неокульты», – которое содержит в себе отличительные черты новоявленный сект от сект прежних времен» [7].

По нашему мнению, подобные «инновационные вторжения» в классификацию религиозных объединений не только малопродуктивны, но и

порождают неразбериху, фобии, сектоманию. На первый взгляд может показаться, что автор статьи озабочен юридически некорректным термином секта и исполнен желанием заменить его новыми терминами, не обремененными изъятиями старого. Однако такое впечатление оказывается ошибочным. Точно так же, как и термин «секта», его обновленные версии не имеют юридического статуса. Чтобы в этом убедиться, достаточно заглянуть в ст. 8 Федерального Закона Российской Федерации « О свободе совести и о религиозных объединениях (1997) ». В ней дается наименование типов религиозных объединений: религиозная группа, религиозная организация, местное и централизованное религиозное объединение. Термины «секта», «культовые новообразования», «неокульты» в этой статье, как и в других статьях Федерального Закона, не встречаются.

Впрочем, как явствует из последующих рассуждений П.И. Сидорова, термину «секта» вновь возвращается его прежнее смысловое значение, и он постоянно используется как синоним термина « культ» с непременным добавлением прилагательного – «тоталитарный».

По наезженной колее. Практически все основные оценочные суждения автора анализируемой статьи о новых религиозных движениях представляют собой компиляцию публикаций теоретиков и практиков антикультового движения. Именно отсюда извлекается « наилучший критерий различения сект от традиционных религий». Вероучительные и обрядовые различия, оказывается, это всего лишь средство использования «...веры для достижения целей, не имеющих ничего общего с духовностью: деньги, личные амбиции, политика» [8]. Более трех десятилетий этот тезис повторяется зарубежными разоблачителями происков культов. Строго следуя логике и образу мышления идеологии антикультизма, П.И. Сидоров в то же время существенно расширяет круг объединений тоталитарного типа. К их числу относятся радикальные и экстремистские партии, террористы, наркосообщества, псевдорелигиозные объединения, саентологи и уфологи. Произвольность и надуманность подобной классификации сразу же бросается в глаза. К примеру, уфологические сообщества в большинстве своем представляют собой организационно рыхлые образования, не имеющие жестких структур управления и кодексов поведения. Как правило, в них отсутствует властвующая верхушка и строго выстроенные иерархические отношения.

В религиозноведческом отношении несостоятельным выглядит и помещение автором статьи в одну рубрику « обрядовые секты» баптистов и староверов. Если староверы благоговейно и бережно относятся к соблюдению вековых обрядов, то у евангельских христиан (баптистов) количество соблюдаемых обрядов сведено к минимуму. Для них характерно максимально упрощенное и непродолжительное по времени богослужение, отсутствие почитания икон.

Нельзя не обратить внимание и на небрежное отношение автора статьи к названиям групп, причисленных к тоталитарным. Не существует таких групп, как «мунизм», «Сом Баба», «Уитнес Ли», «Виссарион», «Нью Эйдж». Министерство юстиции РФ несколько раз в году публикует сведения о действующих в России религиозных объединениях с их точными наименованиями. Во избежание путаницы следует почаще обращаться к проверенным данным, а не полагаться на сомнительные источники.

Медикализация и психологизация религии

Концептуально П. И. Сидоров безоговорочно принимает методологические послы двух идеологов антикультового движения- Роберта Лифтона и бывшего мунита Стивена Хассена. Первый еще в 1961 г. издает книгу «Изменение мысли и психология тотализма. Исследование «промывания мозгов». Автор основывает свою теорию на описании методов, применяемых китайскими коммунистами по отношению к американским военнопленным во время корейской войны. Уникальную ситуацию, в которой находились американские военнослужащие, Р. Лифтон некорректно экстраполирует на весь массив неорелигиозных объединений. Без каких бы то ни было эмпирических данных на новые религиозные образования механически переносилась «китайская версия промывания мозгов», хотя большинстве случаев процесс обращения в неорелигии протекает без применения физического принуждения.

Множество вопросов порождает представленная в статье «Схема развития зависимого культового поведения» [9]. Во-первых, автор не сообщает о фактических данных, на которых держатся несущие конструкции этой схемы. А без них все построения и заключения воспринимаются всего лишь как плод воображения, не подкрепленного изучением реальных носителей «зависимого культового поведения». Все суждения автора ограничиваются либо констатацией состояния (кризисная социальная ситуация), либо приемов формирования «культового поведения» (вербовка). Предельная абстрактность формулировок уже изначально минимизирует их эвристическую ценность, не позволяет с их помощью выявить действительны жизненные программы и поведенческие ориентиры приверженцев тех, кого П.И. Сидоров причисляет к культам или сектам.

Кроме того, культовое поведение расценивается как изначально отклоняющееся от «нормы»; подобный тип поведения всегда является зависимым, навязанным с помощью вербовки, манипулятивного влияния. Таким образом, сходу отвергается возможность приобщения к культовым организациям в результате свободного выбора религиозной веры, гарантированного Конституцией Российской Федерации. И здесь вновь обращает на себя внимание «терминологический коктейль», при помощи которого автор статьи раскрывает читателям механизм развития зависимого культово-

го поведения. Между тем, кризисная социальная ситуация, манипулятивное влияние и вербовка могут способствовать далеко не только одного культового поведения. Глубокий и затяжной социальный кризис, порожденный агрессивными рыночными реформами, вызвал к жизни и гигантские по своим масштабам способы манипулирования поведением людей. Короче, был задействован весь набор факторов успеха зависимого культового поведения: лидер, спасительное учение, наполняющее смыслом бытие люде, и вербовка, внушающая объекту воздействия значимые для него определенные мифологемы. При этом, в отличие о религиозных культов, в вербовке были задействована мощь печатных и электронных СМИ. И, соответственно, жертвы подобных грандиозных « вербовочных мероприятий» оказались весьма впечатляющими. По сообщениям СМИ, только от МММ пострадали свыше 50 млн. человек, а 50 человек покончили жизнь самоубийством, отдав С. Мавроди-«спасителю России»- все до последней нитки.

В научных кругах стран Запада довольно быстро была выявлена негативная тенденция «медикализации и психиатризации» взглядов и поступков последователей новых религиозных движений. И все же эта тенденция продолжала набирать обороты, несмотря на слабую эмпирическую обоснованность выводов ее приверженцев. В 1984 г. американские ученые Б. Килборн и Дж. Р. Ричадсон публикуют статью « Психотерапия и новые религии в плюралистическом обществе. В ней они приходят к выводу о том, что психология и психиатрия перенимает роль, когда-то унаследованную духовенством. В самом деле, профессиональные психиатры и церковники борются между собой за клиентов, и «... концептуальная территория соперничества- кто станет определять реальность, фантазии, здоровье, психические заболевания, сущность личности и т.д. [10]. Несмотря на эмоциональный надрыв, граничащий с истерией, с которым теория «промывания мозгов» внедрялась в массовое сознание, многие авторитетные зарубежные психологи, социологи религии и теологи выступили против базовых установок этой теории и ее главных пропагандистов. Так, Томас Сзасз из Нью-Йоркского университета утверждал, что в действительности никто не может быть подвергнут « промыванию мозгов», и поэтому данное словосочетание следует истолковывать как метафору. Но метафору для кого и для каких целей – вопрошает он. Мы ведь не называем все типы личностного и психологического влияния «промыванием мозгов». « Мы резервируем этот термин для определения влияния на того, кого мы не одобряем» [11].

Томас Роббинс (социолог религии) и Дик Энтони (психолог религии) считают, что теория Роберта Лифтона, уравнивающая последователей различных религиозных верований с узниками лагерей для военнопленных, –

«притянута за уши». К такому выводу они пришли в результате опросов значительного количества последователей Церкви Объединения, а также других неорелигий. Исследования показали, что лишь незначительный процент посещавших семинары Церкви Объединения впоследствии стали членами этой организации [12].

Решительные несогласия с основными постулатами концепции Р. Лифтона высказывают и представители Русского Православия. Так, кандидат философских наук, директор департамента геополитических исследований С. А. Шатохин выражает обеспокоенность проникновением базовых установок Р.Лифтона в православное богословие и сектоведение. Он критически расценивает заимствование и пропаганду отечественным сектоведом А.Л. Дворкиным положений теории «промывания мозгов», называя такие заимствования повторением идеологических штампов американского агитпропа. Прежде всего это относится к обвинению северных корейцев и китайцев в «промывании мозгов» пленных американских летчиков. То, что эти летчики кричали в камеру, какое плохое американское правительство, что оно бомбит корейские деревни, и какие они плохие сами, что по приказу этого правительства убивают людей за тысячи километров от своей страны, это, де, по А.Л. Дворкину, «... был результат «промывки мозгов» гордых и свободных американцев с использованием каких-то там ужасных психотехник... Так, мол, они говорить в здравом уме не могли» [13]. С.А. Шатохин упрекает православного сектоведа в забвении практики «промывания мозгов» в США, в частности, в армии или в американских университетах. « В результате которого американцы нагружаются бредовыми идеями и представлениями о мире так, что, не моргнув глазом, уверяют, будто и Гитлера победили они, американцы, и что бомбить другие страны и народы- это дело подвига и геройства» [14].

Смена декораций: от «промывания мозгов» к «контролированию сознания». Шумные скандалы, судебные разбирательства, вызванные действиями «депрограмматоров» (похищение людей, принудительные процедуры избавления от «вредной веры»), изрядно скомпрометировали как концепцию «промывания мозгов», так и широко разрекламированные методики «депрограммирования». Прослеживается тенденция рационализации обанкротившейся теории «промывания мозгов», очищения ее от одиозных формулировок и скандальных процедур приведения сектантов к «нормальному состоянию». Так появляется на свет добропорядочная концепция «контроля сознания», главные постулаты которой изложены в книге Стивена Хассена « Освобождение от психологического насилия». Все они старательно воспроизводятся в статье П.И. Сидорова. Однако, несмотря на косметическую подчистку, концепция «контроля сознания», Стивена Хассена унаследовала практически все исходные установки «промывания мозгов».

Прежде всего это касается оперирования оценочными характеристиками, не имеющих устойчивых признаков. Ими избирательно наделяются исключительно религиозные образования, причисляемые к сектам или культам. Обильно цитируемые в статье постулируемые С. Хассеном проявления контроля сознания настолько расплывчаты, что они могут быть обнаружены во многих типах объединений индивидов. Так, заимствованные П.И. Сидоровым у Хассена такие отличительные характеристики деструктивного культа, как монологичность, мифологичность, эмоциональность, коллективизм свойственны отнюдь не одним деструктивным культам. Монологичность, например, (она определяется С. Хассеном как целенаправленная деятельность и исключение альтернативных источников информации) можно встретить в воспитательных и образовательных процессах. Что же касается мифологичности (эксплуатации проверенных мифологических схем), то поддержание старых мифов и сооружения новых было и остается основной функцией пропаганды. И многие другие негативные признаки, приводимые в статье, объявляются сущностными характеристиками исключительно одного типа религиозных образований - религиозных культов. Такие определения абсолютно не пригодны для постижения природы новых религиозных движений, причин их распространения и способов пополнения рядов своих последователей.

Действительно ли в России насчитывается около 1 млн. психических террористов, владеющих нелетальным оружием массового поражения? Но, пожалуй, больше всего возражений вызывает заключительная часть рассматриваемой статьи, в которой проводятся прямые аналогии между деятельностью культовых религиозных образований и террористических организаций. Для убедительности приводится угрожающая статистика - в современном мире насчитываются десятки тысяч сект: Бразилия - 4100, США - 3000, Россия (около 1 млн. человек) и т.д. [15]. И в который раз отсутствуют ссылки на источники таких данных. Между тем авторитетные отечественные социологи религии, на основании проверенных методик, приводят иные сведения о численности новых религиозных образований. С.Филатов и Р. Лункин в журнале «Социологические исследования» (№ 6, 2005 г.) утверждают, что «всего последователей новых религиозных движений в современной России не более 300 тыс.чел.» «Но-, поясняется далее,- жестко организованные, авторитарно управляемые НРД – это капля в море всевозможных новых религиозных течений». Правда в российском обществе, по их же признанию, действительно широко распространены всякого рода оккультные, языческие и псевдохристианские верования. Но они эклектичны, изменчивы. Эти верования слабы, почти никто не собирается ради них вступать в какие-либо дисциплинированные организации. « На этом фоне борьба с «тоталитарными сектами» оказыва-

ется борьбой с призраками. Самые легкие репрессии их разгоняют, остается лишь горстка последователей, но сами верования никогда не исчезают» [16].

В который раз выходя за рамки психиатрической экспертизы, П.И. Сидоров разрабатывает характерные черты деятельности тоталитарных сект. Из приведенного пространного перечня таких характеристик наибольший интерес вызывает первый пункт – «сильная антигосударственная направленность- запреты на участие человека в жизни государства и общества». С. 32) Что же касается других « характерных черт», то они представляют собой пересказ антикультовых изданий.

Как « новое слово», своего рода «методологический прорыв» в зарубежной и отечественно антикультовой идеологии следует охарактеризовать вывод, завершающий перечень общих черт деятельности тоталитарных сект и террористических организаций. « Таким образом,- резюмирует П. И. Сидоров,- религиозные тоталитарные культы представляют сегодня угрозу национальной безопасности России так же, как и терроризм. Тоталитарные культы можно признать разновидностью **психического терроризма**, включающего манипулятивные воздействия на психику человека в целях уничтожения его индивидуальности и корыстного подчинения поведения, управления эмоциями и волей» [17]. И далее, беря на себя функции прокурора, автор статьи предлагает оценивать деятельность деструктивных сект как наносящую ущерб общественному и психическому здоровью нации, и, стало быть, имеющую вполне определенные противоправные характеристики. Выступая в амплуа «юриста широкого профиля», автор статьи находит великое множество посягательств «психических террористов» на нормы международных пактов и отечественного законодательства.

После столь громкого заключительного аккорда встает отнюдь не риторический вопрос: а куда же смотрят законодательная и исполнительная власть, органы правопорядка, допуская деятельность « психических террористов». К великому сожалению, автор статьи на такой вопрос ответа не дает, как не дает он ответов и на многие другие вопросы, возникающие после прочтения его публикации. Вот один из таких вопросов: как согласовать вывод об общности тоталитарных сект и террористических организаций с презумпцией невиновности, гарантированной ст. 49 Конституцией Российской Федерации, в соответствии с которой гражданин России признается виновным только после того, его виновность будет установлена судебным решением.

В достаточно пространной статье не нашлось места для ссылок на уголовные дела, гражданские иски, которые могли бы предметно обосновать общность тоталитарных сект и террористических организаций. Кроме того, квалифицируя деятельность тоталитарных религиозных образований

как нелетальное оружие массового поражения, П.И. Сидоров упустил из вида одно весьма немаловажное обстоятельство. За небольшим исключением, почти все религиозные организации, объявляемые в статье тоталитарными культурами, психическими террористами, имеют статус юридических лиц и прошли регистрацию и перерегистрацию в соответствии с Законом « О свободе совести и о религиозных объединениях». Выступая 14 апреля 2005 г. с докладом перед Советом Федерации Федерального Собрания России, Генеральный прокурор РФ В. Устинов заявил: «... все религиозные течения, которые зарегистрированы в нашей стране, прекрасны, поддерживают духовность на высоком уровне».

Ложный диагноз, базирующийся на порочной методологии понимания природы новых религиозных движений, с неизбежностью влечет за собой и в корне ошибочные способы эффективного лечения недугов, порожденных деятельностью сект и культов. Панацеей очищения духовного пространства России от «сектантской заразы» провозглашается «разработка системы психологической защиты в обеспечении информационно- психологической безопасности личности и общества». И реализацией такой актуальной задачи призваны заниматься социальная психология и социальная психиатрия [18].

Но поскольку выполнение поставленной задачи мыслится на базе надуманных концепций, мифологем типа «промывания мозгов», «психического терроризма», а также новояза- «нелетального оружия массового поражения», то все эти новации несут в себе явно негативный и опасный заряд. Психиатры и психологи фактически вовлекаются в весьма неприглядное занятие- стигматизацию «чужих» религий и их последователей (около 1 млн полноправных граждан Российской Федерации), занесение их «списочным составом» в разряд «психических террористов». Подобные занятия вряд ли будут способствовать формированию в нашей стране гражданского общества, неотъемлемой частью которого является толерантность, неукоснительное соблюдение конституционной гарантии свободы совести.

Литература

1. Сидоров П. И. Психический терроризм- нелетальное оружие массового поражения. // Российский психиатрический журнал.- 2005.- № 3. – С.28-34.
2. Там же.- С.28
3. Словарь русского языка. Т.П. М., 1982.- С. 148.
4. Сидоров П.И. Психический терроризм..... С. 28.
5. Основы религиоведения. М., Высшая школа. – 2001. С. 83.
6. Сидоров П.И.Психический терроризм..... С.29.
7. Там же.

8. Там же.
9. Там же.- С. 30
- 10 Brock K. Kilborn, James T. Richardson. Psychoterapy in a pluralistic Society. // American Psychologist. vol.39. 1984. P.- 246-247
11. Szasz Thomas Some Call It Brainwashing // The New Republic, March 6, 1976.
12. Dick Anthony, Thomas Robbins. New Religions, Families and «Brainwashing», in In Gods we Trust. NJ., 1981. P. 264- 265
13. Шатохин С. А. Рецензия на книгу А. Л. Дворкина «Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования». // Очерки российского сектоведения. СПб., 2005.- С. 28-29
14. Там же.
15. Сидоров П.И. Психический терроризм..... С.32
- 16.Филатов Б., Лугкин Р. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность// Социологические исследования.- 2005.-№ 6.
17. Сидоров П. И. Психический терроризм.... С. 32-33.
18. Там же.- С. 34

Э.С. Львова

ХРИСТИАНСТВО В СРЕДНЕВЕКОВОМ КОНГО

Ныне около трети всего населения Африки являются христианами разных направлений. История проникновения его на континент – длительная и непростая. Первый этап связан со временем возникновения и раннего распространения этой религии. Тогда христианскими стали Северная и Северо-восточная Африка, но сохранилось оно лишь в Египте (копты) и Эфиопии. Второй этап открыли португальцы, начавшие с 15 века плавание вокруг Африки. Христианизация была точечной и не имели большого успеха. Наконец, 18 – 19 века открыли этап активной миссионерской работы. Этот период изучен достаточно хорошо.

Значительно меньше мы знаем о втором этапе христианизации. В конце 15 века почти одновременно были крещены правители Бенина(в совр. Нигерии), Мономотапы (в совр. Зимбабве) и Конго(юг НРК, север Анголы, запад ДРК). Однако закрепилось христианство только в последнем, где стало почти на два столетия государственной религией. Первые португальцы (эскадра Диогу Кана) появилась здесь в 1482 году, последовал обмен посольствами. Один из послов был крещен в Лиссабоне в 1488 году, а в 1491 году состоялось крещение правителя Конго, построен собор Святого Сальвадора. Под угрозой смерти запрещались старые культы. Был создан отдельный диоцез и один из сыновей правителя страны был назна-

чен в 1520 году епископом. Борьба между сторонниками новой и старой религий не прекращалась. Однако распространилось христианство весьма широко. До сих пор сохранились резные фигурки миссионеров, святых, в пещерах наодят изображения крестов. Даже народное движение на рубеже 17-18 веков проходило в форме христианской ереси, получившей название "антонианской", так как по представлениям его участников, в основательницу его и ее сподвижников вселился дух Святого Антония. После поражения движения в 1709 году распалось и само государство, и христианские структуры. Новое крещение связано уже с 19 столетием.

И.Х. Максutow

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В ЭТИКЕ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

Одним из наиболее выдающихся мыслителей патристики, внесших вклад в развитие этики, является свт. Иоанн Златоуст. Будучи воспитанником антиохийской богословской школы, в разработке этических вопросов он следовал традиции антропологического максимализма, к которой принадлежала данная школа, и указывал на свободу воли как на основной источник зла и, соответственно, греха. В вопросе о свободе человека Златоуст берет за основу античную традицию, развивая и дополняя ее антропологическими идеями антиохийской традиции.

Святитель рассматривает свободу в двух аспектах: 1) свобода, как независимость от потребностей естества; 2) свобода, как возможность выбора в желании. Первый был открыт еще в античности Сократом, который представлял ее, как превосходство души над телом, рациональности над витальностью. Развивая данный тезис, он увязывал понятия свободы и автономии, т.о. свобода понималась Сократом как независимость от инстинктов, которая и позволяет, в конечном счете, творить благо. Златоуст же, преобразовывает эту идею, ставшую основанием этики эллинизма, рассматривая свободу не как условие, а как цель. В отличие от античных мыслителей он утверждает, что не освобождение дает возможность разуму (душе) избежать ошибки, т.е. зла, но свобода (само-обладание) сама есть счастье, которое состоит в отсутствии потребностей. Златоуст предполагает наличие степеней свободы, первая из которых принадлежит исключительно Богу, т.к. Он ни в чем не нуждается, а следующая свойственна ангелам и их подражателям – монахам, т.е. доступна человеку. Эта свобода состоит в том, чтобы нуждаться в немногом, при этом достигается она через употребление вещей и явлений согласно их сущности. Так, Златоуст

указывает на то, что слово «деньги» (χρηματα) происходит от глагола «употреблять» (χρησιμα) и потому их следует употреблять на необходимое, а не накапливать. Только в этом случае деньги не будут рабством, а наоборот станут освобождением для человека. Это преобразование античной этической модели становится возможным благодаря появлению второго аспекта свободы – свободы воли. Попытку преодолеть сократовский интеллектуализм делал еще Аристотель, однако в его осмыслении морального акта человек осуществляет выбор не цели, а средств, которые необходимы для достижения данной цели, т.е. воля человека, поскольку всегда желает только блага, направлена не на действие, а на осуществление действия. Таким образом, этический выбор зависит не от желания человека, а от определения истинного блага и отделения его от блага кажущегося. Традиция антропологического максимализма, в которой был воспитан свт. Иоанн Златоуст, рассматривала грех не как промах (σφιστημα), происходящий из-за неправильного расчета, но как свободный выбор по причине желания. Для античной же этики причиной греха было незнание, отсутствие знания и, соответственно неправильное понимание предмета, но не желание. В разработке этого вопроса Златоуст постоянно указывает на свободу в выборе, возводя его к ментальной активности, к желанию. Совершение блага, таким образом, зависит от чувства расположения к благому действию, явлению или предмету. При этом, по Златоусту, различение добра и зла доступно человеку естественным путем и требуется от него только желания следовать доброму, в этом случае ему сообщаются силы для совершения желаемого блага, т.к. иначе (без божественного участия) благое действие невозможно. Следует отметить, что окончательное решение вопроса о соотношении божественного и человеческого действий в совершении блага принадлежит свт. Григорию Паламе, которые подчеркивал влияние, которое оказали на него труды Златоуста. Таким образом, в своей этике святитель соединяет два названных аспекта свободы, полагая свободу воли, принадлежащей человеческой природе изначально, не развиваемой, но служащей для получения истинной свободы, которая состоит в обладании собой, и есть истинное счастье.

Огромное влияние, которое оказали труды святителя на христианскую культуру и формирование этических представлений в период патристики, позволяет считать, что положительное решение проблемы сократовского интеллектуализма христианскими мыслителями стало возможным во многом благодаря антропологическим и этическим идеям свт. Иоанна Златоуста. Особо следует отметить разработку идей Златоуста в учении преп. Максима Исповедника о двух волях, гномической и природной, которые очевидно могут быть соотнесены с двумя аспектами свободы.

**ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ «СВОЕГО» И «ЧУЖОГО»
(КАТОЛИЧЕСТВО С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА)**

«Если кто-нибудь из членов римско-католической церкви станет отрицать *Filioque* или *infallibilitatem ex cathedra*, он тем самым отлучит себя от Церкви. А у нас можно открыто отрицать мнимоправославные учения «*a Patre solo*» и «*de nullitate Romanei Pontificis*», оставаясь в лоне Восточной Церкви. Итак, прежде, чем обращаться к католикам с какими бы то ни было требованиями или предложениями, нам нужно определить наше собственное обязательное отношение к спорным (для нас, а не для них вопросам)¹. Эти слова, принадлежащие Владимиру Соловьеву, были направлены в адрес А.А. Киреева в ходе полемической переписки, которая, как впрочем и вся полемика Соловьева со славянофилами, сводилась к проблеме отношений «свое» и «чужое».

Так чем же является католичество для русских людей – «своим» или «чужим»? Владимира Соловьева часто упрекали в том, что он «предал» русскую национальную идею, перешел в католичество, хотя достоверных исторических источников о данном факте не сохранилось. Но даже если считать данное событие истинным, как объяснить то, что на кануне своей смерти он принимает причастие у православного священника? То есть Соловьев «одновременно был и православным и католиком», и в то же время не принадлежал до конца ни одному из направлений христианства. Владимир Соловьев принадлежал Вселенской Церкви. «Соловьев «совершил первый великое дело простого христианина: выдавил из сердца своего черную каплю «разделения вер», будучи лично ни с кем не разделенным и со всеми примиренным»². «Своим» для Соловьева католичество в том виде в каком оно существовало никогда не было; он ни в коем случае не идеализирует католичество, указывая на его недостатки, но в то же время католичество никогда не было для него и абсолютно «чужим», будущее соединение государственной (монарх или царь), духовной (первосвященник) и пророческой (свободный пророк) власти как формы идеального устройства общества было бы невозможно, если бы пророческая власть в лице Папы Римского была ему «чужой». Как правильно отмечал В. В. Розанов: ««Идти под папу» означало, по Соловьеву, точно так же «идти под русского Царя»³. Таким образом, католичество для Соловьева уже не «чужое», но еще и не «свое», оно «иное».

¹ Соловьев В. О христианском единстве. М., 1994 – с. 295-296

² Козырев А.П. Соединение или примирение? В. Соловьев и В. Розанов о разделении церквей // Россия и Вселенская Церковь. В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества. М., 2004. – с.42

³ Там же. – с.43

Царь (монарх, правитель всея Руси), в отличие от Папы, воспринимался как «свой» русским народом. Соловьев, конечно же, прекрасно понимал, что в его время католичество не могло быть «своим» для русского человека, оно скорее для него «чужое». Но данное положение дел виделось ему противоестественным, поскольку противоестественным была и сама ситуация, в которой оказалась некогда единая Христианская Церковь, поскольку ее разделение, по мнению Соловьева, никак не способствовало объединению по национальному признаку. Если католики нам вообще абсолютно «чужие», то и мы, славяне, «чужие» сами себе, поскольку между нами существует большое количество противоречий, разделяющих нас: «Славянская рознь давно уже стала общим избитым местом для чужих и для своих»¹. Следовательно, для того чтобы мы все чувствовали себя «своими», мы должны воссоединиться, что, однако, очень проблематично, когда часть славян являются католиками, то есть «чужими». Разорвать этот замкнутый круг возможно лишь при сближении и объединении двух «чужих» друг другу Церквей: Восточной и Западной, тогда, по мнению Владимира Соловьева, восстановится единая «своя» Вселенская Церковь. Данная миссия, по Соловьеву, принадлежит именно России, с ее вековой национальной и религиозной терпимостью и готовностью к самопожертвованию: «...Дело соединения Церквей есть для России подвиг величайшей трудности, требующей внутреннего самоотвержения еще более глубокого, чем нужно было два века назад для сближения России с мирскою цивилизацией Запада, которая ведь также и не без основания претила национальному чувству наших предков. И тогдашнее, и теперешнее наше отвращение к чуждым стихиям не только имеет значение как факт, но должно быть признано справедливым, по крайней мере в том смысле, в каком справедливо отвращение больного к горькому лекарству»².

Л.Ф. Ментова

С.ФРАНК О СОГЛАСИМОСТИ РЕЛИГИИ И НАУКИ

Семён Людвигович Франк принадлежал к блестящей плеяде русских мыслителей первой половины XX века, прошедших через увлечение марксизмом, чтобы до конца жизни остаться верным религиозному христианскому мировоззрению. Высланный из Советской России в начале 20-х годов вместе с большой группой русских учёных, писателей, философов, за

¹ Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей). СПб., 1994 – с.19

² Там же. – с.16-17

границей он был вынужден провести большой творческий период своей жизни. Главные труды Франка «Предмет знания», «Душа человека», «Крушение кумиров», «Духовные основы общества», «Смысл жизни», «Непостижимое», «Свет во тьме», «С нами Бог» и др., его полная проблем современная мысль являются ценностью русского народа.

В постоянной полемике со своими оппонентами С.Франк обосновывает свою позицию по самым спорным вопросам. Каковы отношения между религией и наукой? Согласимы ли они между собою? Может ли научно образованный и мыслящий человек иметь религиозную веру?

По мысли С.Франка, религиозная вера никем сознательно не «выдумана», она есть коренное, исконное свойство человеческого духа: «как у всякого народа есть какие-то, никем нарочито не придуманные, а сами собой возникающие представления о добре и зле, о праве и нравственности, какие-то порядки семейной, хозяйственной, общественной жизни, так у всякого народа есть какие-то религиозные верования».

Подвергая подробному анализу, известные утверждения своих оппонентов, отрицающих истинность религиозных верований людей, живущих в XX веке, их утверждения о невозможности для современного человека разделять их перед лицом научного объяснения мира и жизни, С.Франк выделяет основные обоснования подобных воззрений и подробно разбирает их.

Первое из них заключается в следующем рассуждении. Религия и наука суть два способа объяснения одной и той же реальности, а именно: сущности происхождения мира, жизни, человека. Эти два объяснения расходятся между собой, поэтому, признавая одно, нельзя признавать другого.

Так, религиозное представление о мироздании, где земля находится в центре, наверху, на небе, живет Бог и находится «рай» или «царство небесное», а где-то внизу, под землей, находится «ад», - конечно, совершенно несогласимо с научным представлением о бесконечности мироздания, о вращении земли вокруг солнца и т. п.

И религиозное учение о сотворении человека Богом тоже явно не согласимо с выводами эволюционного учения о сродстве всего органического мира и постепенном происхождении человека из низших организмов.

Конечно, и религиозное учение христианства о рождении Иисуса Христа от Девы Марии абсолютно несовместимо с самыми элементарными биологическими данными и с точки зрения оппонентов Франка есть совершенный и грубейший вздор.

Наконец, религия, вообще говоря, на каждом шагу допускает чудеса, т.е. нарушения законов природы, твердо установленных наукой.

После подобных типичных рассуждений делается простой и типичный вывод: словом, современному человеку приходится выбирать между религиозным и научным взглядом на жизнь. А так как наука опирается на точные доказательства, а религия требует от нас слепой веры, то в выборе не может быть колебания. Религия несовместима с наукой, и чем более образован человек, тем более он имеет основания отвергать как устарелое и опровергнутое заблуждение религиозную веру.

Подобное рассуждение представляется на первый взгляд совершенно неопровержимым, абсолютно убедительным. Тем не менее, убеждён С.Франк, это рассуждение не только не доказательно, но и в корне ложно, и человек, достигший подлинного научного знания о сущности как религии, так и науки, приходит к прямо противоположному выводу.

Религия и наука не могут противоречить одна другой, так как они говорят о совершенно разных вещах: наука изучает мир, религия познаёт Бога. Религия и наука отчасти затрагивают одно и то же – мир и жизнь, но в разных отношениях: наука изучает мир и явления, в нем происходящие, без отношения их к чему – либо иному; религия, познавая Бога, познаёт вместе с тем мир и жизнь в их отношении к Богу. То есть, затрагивая одно и то же – мир и жизнь, – наука и религия говорят о совершенно разных вещах.

Развивая мысль об отсутствии противоречий в выводах науки и религии, С.Франк обращается к примерам из самого научного мира: ведь никому не придёт в голову, например, заявить, что выводы физики противоречат утверждениям геометрии. Хотя учёный-физик не может даже допустить существования чего – либо подобного точкам, не имеющим никакого измерения, линий, имеющих только длину, но не имеющих ширины и толщины; плоскости, не имеющих никакой толщины (или глубины). Реально для физика существуют только тела, имеющие сразу все три пространственных измерения. Ни одна геометрическая фигура, в том смысле, в каком её берёт геометрия, в физическом мире не существует и существовать не может. В физике существуют реальности гораздо более сложные и несовершенные, чем же идеальные формы, о которых говорит геометрия. Может быть, геометрия – наука о фикциях, то есть логическое знание? Напоминая, что английский философ Юм и некоторые другие мыслители серьёзно так и думали, С. Франк тут же решительно опровергает такие воззрения, давая простое объяснение: геометрия – это учение о пространственных формах как таковых в их отвлечении от физических предметов, в их чистоте, практически не достижимой; физика же изучает тела и их конкретные формы, как они встречаются в материальных вещах. Обе науки изучают одно и то же – формы тела, но берут их в двух разных отношениях. Потому их выводы не совпадают, но и нисколько не противоречат друг другу. И любой инженер знает, как реально важны и нужны геометрические чертежи и относящиеся к ним истины.

Возвращаясь к главному своему тезису, С.Франк подчёркивает, что оба рода знания – наука и религия – действительно не противоречат друг другу.

Наука берёт мир как замкнутую в себе систему явлений и изучает соотношения между этими явлениями вне отношения мира как целого к его первопричине, к абсолютному началу, из которого он произошёл.

Религия же познаёт именно отношение мира, а, следовательно, и человека к этой абсолютной первооснове бытия – к Богу, и из этого познания черпает уяснение общего смысла бытия, который остаётся вне поля зрения науки.

Обосновывая свои выводы о непротиворечивости религии и науки, об их соотносимости, Франк убедительно показывает несостоятельность и ложность каждого из вышеприведённых умозаключений своих оппонентов.

Он, например, рассматривает религиозное учение о происхождении человека и сопоставляет его с научным учением.

Религия утверждает, что человек – высшее, особое существо, отличное от всего животного мира; он сотворен как «образ и подобие Божие». Учение о грехопадении утверждает, что человек позднее «пал», то есть потерял чистоту своего божественного образа и смешался с миром низшей природы, подчинился ему. То есть религия раскрывает иную, более раннюю эпоху бытия человека, предшествовавшую всей той органической эволюции, которую изучает наука. Эта эволюция предполагает готовое бытие мира, она и есть история мира.

Религиозное же учение говорит о самом рождении мира и описывает место и значение человека в общем плане мирового бытия в самом его начале.

Чтобы его скорее поняли, С. Франк прибегает к аналогии, понятной его современникам. Он предлагает им представить себе некогда царского сына, наследника престола, который в результате общественной катастрофы, смены строя оказался за пределами своего государства, нищенствует, опустился материально и морально. Но, замечает Франк, разве это его жалкое нынешнее состояние, его порочность, опустившегося человека противоречат его царскому происхождению, тому, что в его жилах течет царская кровь? Религия и утверждает, что каждый из нас, нищих или поденщиков – слабых, беспомощных людей, предки которых смешались с животным миром и (по учению Дарвина) оказались в родстве с обезьянами, каждый из нас по исконному своему происхождению и достоинству – царский сын, наследник великого царства.

Другое рассуждение. Если религия говорит о «земном» и «небесном» мире, то она имеет в виду нечто, чем астрономическое учение о положении земли в мироздании.

«Небо» религии – не видимое нами и не астрономическое небо, а некий высший, иной мир, чувственно нам вообще не доступный. Раскрывается он лишь в особом именно религиозном опыте. Если этого опыта никакого нет, то, конечно, религиозное учение о «небесном» мире будет отрицаться. Но в любом случае нелепо говорить, что вера в иной мир противоречит астрономии; это также нелепо, как говорить, что учение о безграничности Вселенной противоречит «видимой» нами замкнутости горизонта.

С. Франк намеренно обращается к «противоречащему» не только науке, но и «здравому смыслу» учению – догмату христианской веры о непорочном рождении Иисуса Христа Девой Марией. Христианское учение утверждает, что на Марию сошел Святой Дух, что сошло Божество, сотворило себе человеческое тело в ее чреве. И религия не утверждает, что этот факт – что-то обычное и естественное. Напротив, она утверждает, что это случилось лишь однажды, что это событие неслыханное и чудесное, выходящее из ряда всех естественных, обычных и постоянных явлений человеческой жизни. Но тут не при чем научные данные биологии. Биология учит о рождении организмов в постоянных, природных условиях, но биология ни чего не говорит о том, что случилось, когда в дело вмешивается само Божество. Она не утверждает и не отрицает ни возможности такого вмешательства, ни его последствий. Просто потому, что она – биология, а не теология, то есть учение природных организмах и природных условиях их жизни, а не учение о сверхприродном Божестве, его силах и возможностях.

И о чудесах... Никакая наука не опровергает возможность чудес. Наука вообще не занимается изучением сверхприродных сил, она отвлекается от них. Занятая своим делом – изучением соотношения между явлениями и силами природы, – наука не ставит задачу рассмотрения еще инородных действий, которые могут иметь место при вмешательстве сверхприродных сил. И это естественно. Для пояснения своей мысли С. Франк приводит следующий пример. Архитектор, строя дом, при обсуждении его устойчивости и прочности, думает только об обычных, естественных разрушительных силах, но не бомбардировке из тяжелых орудий.

Таким образом, между подлинной наукой, имеющей своей задачей дело исследования порядка соотношений в явлениях природы, и религий как соотношении человека к сверхприродным, высшим силам и началам жизни, нет никого противоречия.

В действительности религия противоречит идолопоклонству перед наукой. Это тоже некая хотя и отрицательная по содержанию вера, которая научно не может быть доказана и с наукой не имеет ничего общего.

В качестве косвенного доказательства своей позиции в полемике С. Франк напоминает своим оппонентам о полной согласимости глубокой

искренней религиозной веры великих ученых с мировыми именами и их подлинно научного творчества. Так, Ньютон, открывший законы движения небесных тел, как бы разоблачивший величайшую тайну мироздания, был верующим человеком и занимался богословием. Великий Паскаль, гений математики, был одним из величайших религиозных мыслителей Европы. Творец всей современной бактериологии, глубже других проникший в тайну органической жизни – Пастер был глубоко религиозной натурой. Даже Дарвин, учение которого было потом использовано полуучеными для опровержения религии, всю жизнь оставался искренне верующим человеком. Число этих самых известных примеров, по справедливому замечанию С. Франка, легко дополнить множеством других.

М.В. Ломоносов был не только большим ученым и поэтом, но также и просвещенно-верующим человеком, даже защитником веры в Бога. Н.И. Пирогов – ученый и гениальный хирург-практик жизнь свою строил на евангельских основах. Книга высшего совершенствования – Евангелие – была любимой книгой Пирогова. Альберт Эйнштейн – физик, создатель теории относительности, Макс Планк – основатель квантовой теории, Эрвин Шредингер – один из выдающихся физиков, лауреат Нобелевской премии по физике, Карл Линней – создатель системы классификации животного и растительного мира, Нильс Бор – физик, один из основоположников квантовой механике – эти и многие другие великие ученые, которые собственноручно и создали науку, решительно, твердо и открыто заявляли, что наука это путь к Богу.

Литература

1. Архиепископ Иоанн Сан – Францисский (Шаховской) Беседы с русским народом. – М., 1988, с.13, 56, 64-67.
2. Непознанный мир веры. – М., 2002, с.220, 228-230, 246-247.
3. О живой вере. СПб – М., 2002, с. 3-5, 17-22,26.
4. Франк С.Л. Религия и наука – Брюссель, 1953, с. 3-26.

**Б.А. Молчанов,
Е.А. Лачина**

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ СВОБОДЫ СОВЕСТИ

Место свободе совести в системе ценностей советского общества

Обновление различных сфер общественной жизни современной России побуждает к осмыслению места и роли Русской Православной Церкви в

истории государства. Меняется сознание у части людей. Все чаще соотечественники приходят к пониманию необходимости возрождения понятия духовности и соборности, благотворительности отдельных личностей и организаций и, конечно же, социального служения церкви своему отечеству и его народу. Начался процесс возвращения церкви приходов, храмов, утвари и т.д.

Реализация важного демократического права – свободы совести – зависит от уровня демократизации общественных отношений, мировоззренческой позиции личности, ее убеждений и субъективных особенностей, а также общего уровня духовной культуры.

Свобода мировоззренческого выбора между атеистическим и религиозным мировоззрениями в большей степени связана с выбором вариативных ценностных установок, отвечающих личностным потребностям, чем с правовой регламентацией. Определенное воздействие на этот процесс оказывают также господствующие в обществе идеалы и представления, формируемое общественное мнение, целевая социальная ориентация общества.

Многовековая история развития общественных отношений убедительно свидетельствует о том, что заставить человека мыслить легально, принимать официозные духовные ценности, отражающие потребности конкретного сообщества или слоя, – задача малоперспективная. Негативным примером такого подхода в нашей истории являются прошлые десятилетия застойного периода, когда навязывание догматических представлений приводило лишь к деформации индивидуального сознания и поведения, к администрированию по отношению к верующим и религиозным организациям, к противопоставлению людей различных мировоззренческих ориентаций. Мировоззренческая противоположность атеистического и религиозного миропонимания принималась в качестве постулата при организации атеистической работы, к тому же проводилась в форме идеологизированных, формализованных атеистических кампаний.

Верующие, в соответствии с таким предвзятым подходом, изначально признавались гражданами «второго сорта», что неизбежно вело, с одной стороны, к утверждению вульгарного атеизма, уходящего своими корнями в нигилистические традиции, а с другой, – к религиозному экстремизму и фанатизму, который приводил к разделению людей по религиозному признаку.

Тем самым в реальной жизни недооценивался тот факт, что и верующие, и неверующие являются полноправными членами нашего общества, совместно участвующими в решении важнейших народнохозяйственных задач, разделяющими общие ценности и идеалы, которые являются составной частью общечеловеческих ценностей и не противоречат им.

Практика плодотворного сотрудничества верующих и неверующих в области политической, социальной, экономической сфере деятельности представляет собой убедительное свидетельство поиска взаимоприемлемых ценностных установок. Здесь речь идет в первую очередь о ключевых проблемах современности, связанных с проблемами войны и мира, с экологическими проблемами, с сотрудничеством в области духовной культуры, социальной благотворительности и милосердия. Противопоставление ценностей советского общества общечеловеческим, отказ от приоритетности последних противоречат гуманистической сущности нашего общества.

Важнейшие наши ценности: социальное равноправие и социальная справедливость, интернационализм и добросовестное отношение к труду, нравственные принципы и активная гражданская позиция приемлемы для большинства советских людей независимо от их отношения к религии и атеизму. В условиях перестройки социально-экономических отношений все более широкое распространение среди советских людей получает убеждение о том, что «развитие материальных и духовно-нравственных ценностей открывает личности возможность на деле пользоваться благами культуры, цивилизации и демократии»¹. Данное явление получило распространение в период культа личности и стагнации. В итоге и среди атеистов, и среди верующих культивировалась нетерпимость к иным мировоззренческим позициям. На современном этапе демократизации общественных отношений наблюдается процесс выравнивания статуса верующих и неверующих в области гражданско-правовых отношений и нормативов, однако в общественном мнении позитивные изменения осуществляются значительно медленнее. Только ссылки на существующие объективные трудности социально-экономического преобразования общества не раскрывают полностью причину этого явления, следует говорить об уровне духовной культуры общества, о традициях терпимости и толерантности. Ибо когда мы рассматриваем проблемы свободы совести с аксиологических позиций, то понимаем, что терпимость, культура взаимопонимания, общения, равно как и свобода совести, относятся к фундаментальным общечеловеческим ценностям. Но для того, чтобы данные ценности были реализованы в жизни, необходимо выработать соответствующий механизм, важную роль в котором играют общие правила, нормативы, правовые нормы, господствующие в обществе.

Действительно, личность не может жить вне общества, она формируется в конкретно-исторических социальных условиях. В результате изменения и развития последних происходит изменение как ценностных ориен-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 94.

тиров, так и индивидуальных ценностных представлений, на которые кроме первичных социальных факторов оказывают воздействие такие факторы, как возраст, уровень знаний, специфика производства, духовная культура и т.д.

Представления и ценностные критерии в отношении свободы совести изменяются не только со сменой общественной формации, но и на каждом новом этапе ее развития, в процессе жизнедеятельности каждого индивида. Наряду с этим представляется целесообразным обратить внимание на точку зрения О. В. Лармина о том, что «субъектом ценностного отношения является не познающий индивид, а именно человеческая практическая деятельность на определенном этапе ее развития. Сама же ценность есть объективное соответствие или несоответствие данного явления, процесса, поступка или события объективным потребностям и интересам»¹.

Современный этап развития нашего общества с необходимой закономерностью выявил общественный интерес к проблемам свободы совести, что явилось следствием дальнейшего развития демократических прав и свобод. Вместе с тем следует учитывать и то, что если проблемы свободы совести не интересуют личность, то ее внимание на них и не акцентируется.

Господствующие в обществе ценностные идеалы и представления свидетельствуют не о привнесении их извне, не об их надисторическом характере, а о диалектической взаимосвязи объективных и субъективных факторов. Данная проблема была предметом исследования в работах ряда советских философов².

В советском обществе ценностные представления о свободе совести также складывались поэтапно. На современном этапе социально-экономического развития страны происходит обновление ценностных представлений, критическое переосмысление предыдущего опыта. Получил развитие процесс освобождения от стереотипов и предписаний, появившихся в застойный период, который охватывает всю систему надстройки и направлен на демократизацию советского общества, на расширение демократических свобод, на возрастание роли и значения ценностей общечеловеческой культуры, на утверждение взаимопонимания и сотрудничества всех членов общества в деле гуманизации общественных отношений. Именно на эти стороны жизни обратил внимание в своей работе профессор Ю. В. Согомонов³.

¹ Лармин О. В. О структуре общественных отношений // Очерки методологии познания социальных явлений. М., 1970. С. 71-72.

² См.: Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974. С.89.

³ См.: Согомонов Ю. В. Этика воспитания: история и современность. М., 1988.

Историческая заслуга отечественной теории свободы совести определяется тем, что в ней впервые были сформулированы принципиально новые отношения между государством и церковью, между верующими, неверующими и атеистами. Эти представления нашли свое отражение уже в Декрете о свободе совести. Реализация на практике данных принципов свободы совести, к сожалению, происходила с деформациями и прямыми отступлениями от передовой теории. Это было связано, как уже отмечалось, с рядом факторов, в том числе и с необоснованной абсолютизацией роли классовых ценностей в ущерб общечеловеческим ценностям.

Трагедии и коллизии новейшего времени изменяют аксиологические представления у атеистов и верующих в отношении друг к другу. Искусственное противопоставление постепенно уступает место общечеловеческим ценностным ориентирам. Понятно, что такой процесс не может быть актом неожиданного прозрения. Практика человеческого общения, взаимопонимания, терпимого отношения к противоположным взглядам и мировоззренческим позициям вырабатывалась и в условиях НЭПа, и в условиях грубейшего нарушения демократических прав и свобод во времена культа личности, и в годы стагнации. Несравненно более интенсивно и осознанно развивается этот процесс в наши дни, захватывая в свой круговорот все более широкие слои населения.

В условиях бурного развития социально-экономических отношений, признания плюрализма в области духовных ценностей появились такие оценки в отношении религии, атеизма, взаимоотношения государства с церковью и религиозными организациями, которые следуют особо рассмотреть.

Режим отделения церкви от государства

Режим *отделения церкви от государства* существует во многих странах – в современной России, во Франции, в Германии, Португалии и др. Данный режим обусловлен чаще всего стремлением лишить церковь монополии в выполнении идеологической и интеграционной функций, поскольку церковь обладает мощным потенциалом воздействия на сознание людей.

Содержание режима отделения церкви от государства характеризуется следующими особенностями:

- 1) государство и его органы не вправе контролировать отношение своих граждан к религии и не ведут учета граждан по этому признаку;
- 2) государство не вмешивается во внутрицерковную деятельность (если при этом не нарушаются действующие законы). В частности, государство не вмешивается в содержание вероучений, обрядов, церемоний культа и другие формы удовлетворения религиозных потребностей, во внутреннее

самоуправление религиозных организаций, во взаимоотношения органов религиозных организаций, их отношения с верующими, а также в расходовании средств, связанных с религиозными потребностями;

3) государство не оказывает церкви материальной или какой-либо иной, в том числе финансовой, поддержки;

4) церковь не выполняет каких-либо государственных функций;

5) церковь не вмешивается в дела государства, а занимается лишь вопросами, связанными с удовлетворением религиозных потребностей граждан.

Государство, со своей стороны, охраняет законную деятельность церкви и религиозных организаций. Таким образом, режим отделения церкви от государства означает переориентацию общественной жизни на светские ценности и нормы.

Становление Советского государства основывалось на марксистском понимании свободы совести и теоретическом положении о сломе старой буржуазной государственной машины, что предполагало ликвидацию политических связей государства и церкви.

В свое время Маркс считал, что Парижская Коммуна совершенно правильно провозгласила отделение церкви от государства, экспроприировала собственность церквей, изгнала церковников из местных органов власти, отменила судебную присягу на Библии, изъяла у церкви ведение актов гражданского состояния. Мероприятия Парижской Коммуны Маркс характеризовал как прообраз политики будущего государства диктатуры пролетариата по отношению к церкви. Энгельс также в "Критике Эрфуртской Программы Германской социал-демократической партии" отмечал необходимость полного отделения церкви от государства, что означало, по его мнению, что государство должно относиться ко всем религиозным организациям как к частным объединениям: они лишаются всякой государственной поддержки, а также какого-либо влияния на школы.

Ленин разделял эти взгляды и полагал, что "государству не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью"¹. Эти теоретические положения легли в основу политики Советского государства и получили закрепление в ряде его первых актов, в том числе в Декрете "Об отделении церкви от государства и школы от церкви" от 23 января 1918 г. В дальнейшем данный принцип нашел закрепление во всех советских конституциях.

Декрет от 23 января 1918 г. лишил церковь экономической основы, установив, что все церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Имущество этих организаций объявлялось на-

¹ Ленин В.И. Поли. собр. соч., т. 12, с. 143

родным достоянием и переходило в государственную собственность. Местные и центральные органы государственной власти могли предоставлять религиозным обществам здания и предметы, предназначенные для богослужения, лишь в пользование. Советская власть лишила религиозные объединения и общества прав юридического лица. В области политических отношений декрет предусматривал, что все действия государственных и иных публично-правовых общественных установлений не должны сопровождаться какими-либо религиозными обрядами и церемониями. Отменялись религиозные клятвы или присяги.

В сфере юридической у церкви был изъят право регистрировать акты гражданского состояния. Она также лишалась государственного финансирования. Декрет закреплял отделение школы от церкви, т.е. граждане могли обучать своих детей религии и сами обучаться только в частном порядке.

Таким образом, церкви не отводилось никакого места в государственно-правовых отношениях. Свобода же совести трактовалась не только как свобода вероисповедания, но и как свобода атеизма. Важно подчеркнуть, что провозглашенный светский характер Советского государства превратился по существу в воинствующий атеизм. В годы советской власти Русской Православной Церкви и другим конфессиям пришлось пережить настоящий геноцид: храмы и другие здания, предназначенные для богослужения, разрушались, иконы и религиозная литература сжигались или вывозились за рубеж, уничтожались высшие религиозные иерархи и даже рядовые верующие. Особенным гонениям подверглось православие, очевидно, как государственная в прошлом религия. По материалам Центрального архива Комитета государственной безопасности, Центрального партийного архива и Государственного исторического архива СССР, только за десятилетие – с 1930 по 1940 г. была уничтожена треть всех российских церквей. С их куполов смывали позолоту, отбирали ценности, накопленные веками. В печати приводились сведения о том, что только с куполов храма Христа Спасителя было "намыто" 422 кг золота.

Теперь стало широко известно секретное письмо Ленина Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) от 19 марта 1922 г., где с потрясающим цинизмом вождь мирового пролетариата предлагал воспользоваться страшным бедствием страны – голодом 1921-1922 гг. для грабежа церквей и расправы со священнослужителями. При этом церковные ценности предполагалось использовать для государственной работы и укрепления международного положения партии и Советского государства. Одновременно рекомендовалось расстреливать как можно "большее число представителей духовенства и реакционной буржуазии". "Надо, – писал Ленин, –

именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать".

Только в одном Рыбинском уезде в апреле – мае 1922 г. большевиками из церквей было вывезено 6,5 фунта золота, 55 пудов серебра, 710 бриллиантов разной величины, 6 фунтов жемчуга, 203 алмаза, 745 других драгоценных камней¹. Разграблениям подверглись не только православные храмы, но и костелы, синагоги и др.

Вышеназванное письмо Ленина послужило основой плана уничтожения церкви, на которую большевики неизменно смотрели, по образному выражению одной из газет, "сквозь прорезь прицела". План уничтожения церкви предложил Политбюро 30 марта 1922 г. Троцкий, который с присущим ему иезуитством, помимо прямого преследования и насилия по отношению к церкви, разработал мероприятия по разложению церкви с помощью различных обновленческих течений внутри нее. Все последующие годы ознаменовались безрассудными арестами, расправами и расстрелами священнослужителей.

Нельзя, однако, думать, что подобная политика советской власти не встречала никакого сопротивления. Вызывает восхищение большое гражданское мужество патриарха Тихона, который в первую годовщину Октября обратился с изобличительным письмом в СНК. "Вы разделили весь народ, – писал он, – на враждующие между собой станы и ввергли его в небывалое по жестокости братоубийство. Любовь Христа вы открыто заменили ненавистью и вместо мира искусственно разожгли классовую вражду... Вы обещали свободу... Во всяком потворчестве низменным страстям толпы, в безнаказанности убийств, грабежей заключается дарованная вами свобода".

Известны также факты, когда передовая интеллигенции пыталась противостоять гибели национального богатства России. Так, реставратор П.Д. Барановский выступил против сноса храма Василия Блаженного, за что был репрессирован. Архитектор Л. Антропов, пытаясь спасти от разрушения церковь Симеона Столпника при прокладке Нового Арбата в 60-х годах, выбрал своеобразную форму протеста: он влез в ковш экскаватора, которым предполагалось снести церковь, и сидел там до тех пор, пока церковь не была взята под охрану государства².

Справедливости ради надо отметить, что в период Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. с учетом большой патриотической деятельности православной церкви произошла определенная нормализация отноше-

¹ Росс, газ., 1994, 20 янв

² См.: Росс, газ., 1994, 10 февр.

ний между нею и государством, в частности, особым правительственным актом в 1944 г. религиозным организациям было предоставлено право с разрешения государственных органов строить, арендовать или покупать необходимые для их нужд помещения, приобретать транспортные средства, открывать специальные духовные школы, готовить кадры священнослужителей, создавать мастерские для изготовления предметов культа, издавать религиозную литературу. Отношения государства постепенно нормализовались и со всеми другими крупными конфессиями – мусульманской, буддистской, иудейской, римско-католической и др.

Режим отделения церкви от государства не означает отсутствие всякого контроля со стороны государства за деятельностью религиозных организаций. Государство не уклоняется от правового регулирования их статуса и деятельности. Так, Франция, провозгласив в 1905 г. отделение церкви от государства (Закон от 9 декабря 1905 г.), тем не менее использовала определенные средства контроля миссионерской деятельности в своих бывших колониях, например, контроль за содержанием проповедей, установила разрешительный порядок открытия миссионерских школ, контроль учебников и учебных программ. Аналогичный контроль проводила и Португалия, в частности, за подбором миссионерских кадров, за программами миссионерских школ, а также регулируя посредством законов некоторые элементы внутрицерковной организации (образование церковно-территориальных округов, статус миссионерских организаций).

Режим отделения церкви от государства предполагает правовое регулирование деятельности религиозных организаций, что обеспечивает определенный баланс церковно-государственных отношений и позволяет сотрудничать церкви и государству в решении социальных вопросов.

При регламентации правового статуса религиозных организаций законодательство большинства государств исходит из признания свободы совести и вероисповедания¹, т.е. права исповедовать любую религию, свободно выбирать и распространять религиозные убеждения. Свобода совести отнесена к общечеловеческим ценностям. Так, согласно Международному пакту о гражданских и политических правах (ст. 18) каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии, которая включает свободный выбор религии и убеждений, свободу единолично или сообща с другими публичным или частным порядком в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учений. Свобода совести под-

¹ См. подробнее: *Рудинский Ф.М., Шапиро М.Л.* Свобода совести и религий: международно-правовые пакты и национальное законодательство. – Гос. и право, 1992, № 5; *Лоаишюков Л.С.* Свобода совести (Анализ, практики, выводы). – Гос. и право, 1995, № 1.

лежит лишь ограничениям, необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья, морали, а также прав и свобод других лиц. В другом международно-правовом документе – Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений от 25 ноября 1981 г. провозглашено, что любая дискриминация людей на основе религиозных убеждений является оскорблением достоинства человеческой личности и осуждается как нарушение прав человека и его основных свобод¹.

Свобода совести представляет собой своеобразную точку пересечения интересов церкви и государства. В условиях отделения церкви от государства последнее, закрепляя свободу совести и вероисповедания как юридический принцип, выражает тем самым свое отношение к статусу религиозных организаций. Для церкви свобода вероисповедания служит средством представительства своих интересов как религиозной организации в политико-правовой сфере социальной жизни.

В настоящее время ряд государств через конституционное провозглашение светского (секулярного) характера государства стремится устранить участие церкви в политической деятельности. Вместе с тем церковь вовлекается в решение социальных проблем общества путем образования различных обществ милосердия. Таким образом, государство использует церковь в качестве социального института, обеспечивающего коммуникативные и интегральные связи в политической системе.

Несмотря на провозглашение отделения церкви от государства, фактической их изоляции не произошло. В зарубежной литературе эти отношения характеризуются как *партнерство особого рода*. В своих взаимоотношениях церковь и государство во многих случаях выступают как вполне равноправные партнеры, сотрудничающие во имя общего блага. В Германии, например, допускается представительство церкви в государственных мероприятиях, проводятся и совместные акции на муниципальном уровне. В Конституции 1949 г. за церковью закреплено право взимать налоги и преподавать теологические дисциплины. Что касается налогов, то здесь наблюдается тесное сотрудничество государства и церкви. Церковная подать в Германии удерживается работодателями из зарплаты только верующих и перечисляется в финансовые государственные структуры, которые затем переводят их церкви. Эти мероприятия осуществляются на основе договора, заключенного между церковью и государством. В свою очередь, государство обращается к церкви, если нуждается в помощи свя-

¹ См.: СССР и международное сотрудничество в области прав человека. Документы и материалы. М., 1989, с. 309, 509.

ценнослужителей, например, для преподавания религии в школе, для проведения соответствующей работы среди солдат или работников полиции, деятельности пастыря в тюрьмах и др.

Конституция 1949 г. предусматривает возможность обращения церкви в суд, когда спорные вопросы между нею и государственными структурами не могут быть решены другим путем (ст. 19).

Отделение церкви от государства не означает, что церковь может быть безразлична к деятельности государства. Она вправе открыто порицать вредные, с ее точки зрения, действия со стороны государственной власти, и тем самым она формирует общественное мнение и влияет на законодательство. И.А. Ильин писал по этому поводу, что церковь не должна молчать, если государственная власть разрешает, например, торговлю гашишем, поддерживает ростовщичество и эксплуатацию трудящихся на системе концентрационных лагерей, если государственная власть позволяет распространять различные формы публичного разврата, узаконивает многоженство и т.д. И если церковь на все это не промолчит, то будет ли это, спрашивал И.А. Ильин, "вторжением в политику"? И отвечал отрицательно. "Народ творит. Государство правит. Церковь учит, – утверждал он. – Государство есть оборона и опора независимой церкви; а церковь есть духовник и ангел-хранитель христианского государства"¹.

Интеграционная функция церкви направлена на объединение социальных интересов верующих. Вместе с тем церковь выполняет еще одну важную функцию, которую можно условно обозначить как социальный контроль, так как церковь ориентирует людей руководствоваться в своих действиях и поступках общепринятыми гуманистическими ценностями.

Правовое положение церкви в современной России

Согласно ст. 14 Конституции РФ Российская Федерация объявлена светским государством: "Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства". Правовое положение церкви в современной России, помимо конституционных положений, регулируется российским Законом о свободе вероисповедания от 25 октября 1990г.

Согласно Закону российские граждане, а также иностранцы и лица без гражданства пользуются правом на свободу вероисповедания как индивидуально, так и путем создания соответствующих общественных объединений (ст. 4). Это относится и к религиозным, и к атеистическим общественным объединениям. Закон провозглашает равенство всех религиозных объединений перед законом (ст. 10). Это означает, что ни одна религия, ни одно религиозное объединение не пользуется какими-либо преимуществами

¹ Ильин И. Л. Указ, соч., с. 327-328.

ми и не может быть подвергнуто каким-либо ограничениям по сравнению с другими. Государство в вопросах свободы вероисповедания и убеждений нейтрально, т.е. не становится на сторону какой-либо религии или религиозного мировоззрения и не оказывает ни одной из них предпочтения или поддержки. Это относится и к атеистическим организациям.

В Российской Федерации установлен регистрационный порядок создания религиозных объединений. Согласно ст. 18 Закона о свободе вероисповеданий религиозное объединение может быть создано: а) совершеннолетними гражданами; б) в количестве не менее 10 человек; в) имеющее устав (Положение), зарегистрированное в Министерстве юстиции РФ или его органах на местах (в зависимости от территории функционирования данной организации). С момента регистрации религиозное объединение получает права юридического лица. Устав регистрируется и течение месяца со дня подачи документов, отказ в регистрации возможен лишь в случае противоречия содержания учредительного документа действующему законодательству. Отказ может быть обжалован в суд.

За религиозными организациями в России признается право собственности (на здания, сооружения, предметы культа, денежные средства, а также предприятия, производящие предметы культа или издающие богослужебную литературу). Надо отметить, что религиозные организации обладают в нашей стране исключительным правом создания такого рода предприятий (ст. 23).

Законом закреплено право религиозных объединений на совершение религиозных обрядов (ст. 16 и 22) и церемоний в молитвенных домах и на принадлежащих им территориях, в местах паломничества, в учреждениях религиозных объединений, на кладбищах и в крематориях, на квартирах и в домах граждан. Граждане имеют право совершать и участвовать в религиозных обрядах в воинских частях, в лечебных учреждениях, в домах для престарелых и инвалидов, в детских домах и интернатах, в местах предварительного заключения и отбывания наказания, включая штрафные изоляторы и помещения камерного типа. В других местах религиозные обряды и церемонии осуществляются в соответствии с порядком, установленным для проведения собраний, митингов, шествий и демонстраций, т.е. в уведомительном порядке.

Следует отметить, что в период существования Советского государства конституционное право граждан на митинги, шествия и демонстрации, а также свобода слова и печати не распространялись на религиозные организации, так как в ст. 50 Конституции СССР указывалось, что эти свободы предоставляются "в целях укрепления и развития социалистического строя". А религиозные организации, как известно, исключались из политической системы социализма, поскольку не ставили перед собой такой цели.

Право на совершение религиозных обрядов гарантируется, в частности, тем, что атеистические мероприятия в местах, используемых верующими, не допустимы.

Религиозные объединения, согласно Закону и во исполнение принципа отделения церкви от государства, не могут вмешиваться в дела государства и участвовать в выборах органов государственной власти и управления, в деятельности политических партий. Речь идет именно о религиозных объединениях. Например, они не пользуются правом выдвигать кандидатов в депутаты. Что касается членов религиозных организаций, то как граждане они пользуются всеми конституционными правами и имеют право на личное участие в политической жизни, в том числе и входить в какие-либо политические партии, участвовать в выборах и т.д.

Религиозным организациям впервые в нашей стране (после советского периода правления) предоставлено право на благотворительную деятельность, а также право создавать культурные и просветительские организации, учреждать органы массовой информации, включая радио и телевидение (ст. 24). В этом отношении они приравнены к обычным общественным организациям. Таким образом, религиозные объединения могут принимать участие в социально-культурной жизни нашего общества, как и любые общественные организации.

Важной новеллой является закрепление и гарантия тайны исповеди. Согласно ст. 13 Закона "Тайна исповеди охраняется законом. Священнослужитель не может допрашиваться или давать объяснения кому бы то ни было по обстоятельствам, которые стали ему известны на исповеди граждан".

В Законе провозглашен светский характер системы государственного образования. Это означает, что данная система не преследует цели формирования того или иного отношения к религии. Преподавание вероучений, религиозное воспитание могут осуществляться в негосударственных учебных и воспитательных учреждениях, частным образом на дому, при религиозных объединениях, а также факультативно, по желанию граждан в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях (ст. 9). Преподавание религиозно-познавательных и религиозно-философских дисциплин может входить в программу и государственных учебных учреждений, но не должно сопровождаться совершением религиозных обрядов, так как преследует лишь информационные цели.

Таким образом, можно видеть, что и в нашей стране, подобно многим современным зарубежным странам, нет полной изоляции церкви и государства. В ряде сфер установилось их сотрудничество, особенно это касается духовно-нравственной сферы.

В Российской Федерации осуществляется государственный контроль за соблюдением законодательства о свободе вероисповеданий. Его ведет, в частности, министерство юстиции при регистрации религиозных объединений. Государственный контроль ведется и в отношении производственных предприятий, действующих при религиозных организациях. Если они получают прибыль от своей деятельности, то она подлежит налогообложению, как и прибыль любой другой организации. Не облагаются налогом, однако, имущественные и финансовые пожертвования, получаемые религиозными организациями от граждан, а также средства, отчисляемые от производственной деятельности на основе собственности религиозных организаций, на благотворительные и культурно-просветительские цели.

Все граждане, работающие в религиозных объединениях, подлежат социальному обеспечению и социальному страхованию. Религиозные организации, их предприятия и учреждения производят отчисления в фонды государственного социального страхования и обеспечения, поэтому пенсии они получают от государства. И здесь, как мы видим, нет полного отделения церкви от государства.

Нельзя думать, что в современных условиях отсутствуют какие-либо проблемы во взаимоотношениях религиозных и государственных организаций. Одна из сложных связана с возвращением церкви незаконно отобранных у нее храмов, монастырей, других культовых учреждений и ценностей. Здесь чаще всего сталкиваются интересы религиозных организаций и музейных учреждений, отстаивающих права государства охранять и делать доступными для населения некоторые церковные ценности в качестве национальных памятников. В печати дебатировался, например, конфликт церкви и искусствоведов по поводу икон "Троицы" и "Владимирской богородицы" - величайших российских культурных ценностей или между работниками Пушкинского заповедника и священнослужителями относительно передачи церкви Святогорского монастыря. Большой общественный резонанс приобрел вопрос о целесообразности восстановления храма Христа Спасителя. Здесь немало аргументов как "за", так и "против".

Другая не менее сложная проблема – появление в последние годы в нашей стране различного рода мистических сект, зарубежных миссионеров. Некоторые из них пагубно влияют не только на психику людей, но и физическое здоровье (например, "Белое братство", "Аум Синрикэ" и др.). Православная церковь апеллирует к государству, полагая, что оно должно установить правовые ограничения для такого рода религиозных объединений. Государственные же органы считают необходимой активизацию проповеднической деятельности традиционных конфессий.

Можно отметить и развитие внутри самой церкви, в частности православной, необновленческих течений, что нарушает ее единство и ведет к внутрицерковной конфронтации. Названные и другие проблемы требуют очень продуманного, тонкого, осторожного подхода и последовательного решения.

Одной из примет современной жизни России является развитие посреднической миссии церкви в вооруженных конфликтах, объединение светской и церковной властей в реставрации и восстановлении памятников России, взаимодействие церкви и государства в духовно-нравственном возрождении общества.

Согласно Конституции Российской Федерации и Федеральному закону «О международных договорах» международные договоры являются составной частью ее правовой системы. Российская Федерация является участником Венской конвенции о праве международных договоров, в статье 27 которой фиксируется следующий принцип: обязательства по международным договорам должны быть выполнены независимо от положений внутреннего права, а в случае коллизии норм международного договора и норм внутреннего права применению подлежат правила, установленные международным договором.

К сожалению, пример Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятого 26 сентября 1997 года, свидетельствует о том, что законодатель, формулируя его, не учел как существующие нормы международного права, так и его общепризнанные принципы, входящие в понятие «*jus cogens*». В нарушение вышеназванного закона закрепляется **привилегированное положение** отдельных религий; ряд его положений устанавливает нормы, по сути ведущие к дискриминации отдельных конфессий на практике¹.

Противоречит как Европейской конвенции, так и прецедентам органов Совета Европы, являющимся важным источником «европейского» права, проводимое в законе (ст 6 и 7) разграничение между религиозными объединениями и религиозными группами. Согласно п. 1 ст. 7 закона религиозные группы не подлежат государственной регистрации и не пользуются правами юридического лица.

Названный закон проводит различие между «традиционными» религиозными организациями и религиозными организациями, у которых отсутствует «документ, подтверждающий их существование на соответствующей территории не менее 15 лет» (п. 1 ст. 9).

¹ ДИА-ЛОГОС. Религия и общество. Культурно-просветительский центр «Духовная Библиотека». М. 2001. С.158-159.

«Нетрадиционные» религиозные организации лишены многих прав и в соответствии с п. 3 ст. 27 закона не могут:

- просить президента РФ об отсрочке от призыва на военную службу и освобождении от военных сборов своих священнослужителей, а также не имеют права на замену военной службы альтернативной службой для последователей данной религии;

- создавать образовательные учреждения;
- обучать детей религии вне рамок образовательной программы;
- иметь при себе представительство иностранной религиозной организации;
- проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовное наказание и виде лишения свободы;

- производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения;

- учреждать организации, издающие богослужебную литературу и производящие предметы культового назначения;

- создавать образовательные учреждения, а также учреждать средства массовой информации.

Тем самым на практике отрицается вышеприведенное положение Международного пакта о гражданских и политических правах, гарантирующее свободу родителей и опекунов обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями. Приведенный перечень нарушений далеко не полный¹.

Итак, хотя по Конституции РФ провозглашено отделение религиозных организаций от государства, светский характер системы государственного образования, тем не менее церковь играет важную роль в объединении граждан на основе общности вероисповедания, в участии в социально-культурной жизни общества, в воспитании людей, в повышении духовно-нравственного уровня общества. Религиозные организации получили в нашей стране статус общественного объединения и равные с другими общественными организациями права, хотя и не имеют права участвовать в политической жизни. Вместе с тем режим их существования и взаимоотношений с государством приобрел цивилизованные формы в соответствии с общепринятыми международно-правовыми нормами. Тем самым в определенной мере возмещается историческая несправедливость, которая осуществлялась в течение более 70 лет в нашей стране в отношении церкви и религиозных организаций.

¹ ДИА-ЛОГОС. Религия и общество... С. 159-160.

ПОНЯТИЕ ВЕРЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Ясно, что сущностью религии является вера. Однако понятие веры можно рассматривать в совершенно различных смыслах: как мировоззренческий принцип, психологическую и гносеологическую установку, как нечто присущее исключительно религии. Попытаемся определить ее духовные характеристики, отличая от иных, расширительных интерпретаций.

В вере, прежде всего, выражается мировоззренческая позиция человека. Вера, фактически, определяет все мировоззрение человека, центрирует его. И в этом смысле уничтожение веры грозит невозможностью осуществления человеком целеполагающей деятельности вообще, распадом духовного строя личности. Вера является важнейшим свойством сознания, определяющим духовное познание. Необходимость веры вытекает из положения человека в мире и наличия сознания как целостного феномена. Полностью быть заполненным знанием может лишь божественное сознание, человеческое же, по мере разворачивания познания увеличивает и горизонт непознанного. Но для действий человека в мире и обоснования нравственности ему необходима абсолютная установка, исходящая из предположения, как будто бы он уже все познал, ему необходимо понятие конечной причины всего существующего и абсолютное благо. Вера удовлетворяет этим требованиям.

Как метафизические категории, так и духовные символы религии представляют собой духовный идеал человека. А идеал, будучи по природе идеальным, требует к себе отношения на основе веры, что не исключает и знания. Вера вообще выражает собой отношение самосознания человека к духовным образованиям внутри его же сознания. И в данном аспекте вера не противоречит разуму, но, как и он, коренится в способности человека к умозрительной деятельности, на основе которой возможно развитие философии и религии.

Веру можно рассматривать и в качестве психологической установки, связанной с такими понятиями как “доверие”, “верность” и др. В этом смысле вера обычно отождествляется с надеждой. Вера здесь может являться предпосылкой мысли и действия, где опытная проверка затруднена или невозможна, но и, напротив, когда исходя из опыта мы полностью полагаемся на повторяемость какого-либо действия или события (“привычка” Д.Юма). В этом же психологическом аспекте вера есть признание безусловной истинности чего-либо, превышающего убедительность фактических и логических доказательств. Она есть также целостный личностный акт, объединяющий в себе как результат опытных данных, так и умозри-

тельные представления человека, определяющие его мировоззрение и практическое поведение. Вера задает горизонт знания и познания. Здесь раскрывается еще один, гносеологический аспект веры, который выделяют многие философы. Это данность внешнего мира, уверенность в его существовании.

Вместе с тем “вера не есть преходящее, мимолетное состояние человеческой души, а постоянный определенный *tonos* ее, – *целостность*, или *целомудрие духа*”¹. Поэтому при построении метафизики веры нельзя производить психологизацию веры. Вера в данном аспекте не есть просто психологическая уверенность, но глубочайшая экзистенциальная и метафизическая настроенность. Бывают такие пределы человеческого отчаяния, когда спасти может только вера. Идея веры является абсолютной духовной защитой от всех напастей человеческой жизни.

Веру можно рассматривать как “непосредственное переживание логической необходимости”. Ибо хотя логическая необходимость обусловлена понятиями и их взаимоотношениями, т.е. зависит от логических и эмпирических мотивов, сама она не может быть далее объективно доказана. Получается, что последнее основание объективной истинности носит иррациональный характер, ведь пытаться доказывать истинность логических законов, с помощью которых приобретаются знания, – это все равно, что попробовать поднять себя за волосы. Разумное знание в своей окончательной основе переходит в веру. Оно аксиоматично. Впервые о такой аксиоматичности высказался Аристотель, полагая, что есть такие предметы или вопросы, о которых нельзя спрашивать “почему?”, их необходимо принимать и утверждать. Опытное и логическое знание принудительно, основанное на вере – свободно избирается. Вера, поэтому, всегда связана с риском.

Уже Булгаков выступил против расширенного понимания веры, против терминологического смешения интуиции эмпирической действительности и метафизической веры. Если вера в первом смысле имеет праксиологические корни, не выходит за пределы дольной области, то во втором – гносеологические. В первом смысле действительность веры проверяется опытным эмпирическим путем, здесь верить равнозначно “осязать”. Напротив, метафизика веры “удостоверяет нас в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею”². Ее объект *качественно* иной. *Этой* вере характерно личное, свободное и творческое искание, а не статическая данность чувственного предмета. *Такая* вера не может длиться, если духовное усилие ее стяжания ослабло, ибо она есть акт, который необходимо постоянно возобновлять, “держат”.

¹ Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С.84.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С.34.

Булгаков противопоставляет веру "сокровенному знанию", свойственному падким на тайны суеверным людям. Вера не представляет собой секрет, который оберегается от непосвященного. Вместе с тем она тайна, безусловно недоступная человеку, ибо ее предмет трансцендентен. За истинную тайну можно признать лишь трансцендентное. "Трансцендентное опознается, как таковое, только верою", ибо лежит за пределами познания, поверх его. Вера не отрицает гносиса, "она порождает его и оплодотворяет".¹

В русской философии существовало убеждение, что "акт веры открывает смысл вещей, рождает гносис".² Вера есть осуществление ожидаемого и «уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Она помогает раскрыть то, что недоступно чувственному опыту и позитивному познанию. Вера не отрицает важности и необходимости позитивного познания и знания. Однако роль его оказывается второстепенной, вспомогательной и не включает в себе духовный характер. Задача такого знания – подтвердить, выработать представления, формировать суждения и умозаключения, приводить доводы и подводить основания, систематизировать. Так Лейбниц называл разум "естественным откровением", а веру – "сверхъестественным разумом", который, однако не должен отрицать естественного откровения, иначе он рискует превратиться в суеверие.³ Если вера начинает отказывать позитивному методу познания в значимости или противопоставлять его себе, то она превращается в нечто бесполезное для человека, совершенно иррациональное, в конечном итоге – в суеверие. Такой крен в понимании веры можно обнаружить у Тертуллиана и Л. Шестова.

С другой стороны, вера, пытающаяся всецело утвердиться на доводах разума, превращается в нечто условное, полностью зависимое от логических и познавательных возможностей человека. В конце концов, такое соотношение приводит к тому, что вера вовсе поглощается разумом, или отрицается, что одинаково неприемлемо для метафизики веры. Уже Фома Аквинский утверждал, что "невозможно, чтобы откровенная истина веры была противоположна тем принципам, которые разум познает естественным путем (*quae ratio naturaliter cognoscit*)". Однако если разум дает интеллектуальное и материальное удовлетворение, то вера – чисто духовное, благодать. Знание – принудительно, вера – свободна (Шестов). Ведь человек верит в абсолют не потому, что его бытие можно доказать. Знание – это истина, которая существует объективно, оно не всегда требует личного участия. Вера – субъектна, она если и не общезначима, то безуслов-

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. - С. 32.

² Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С.59.

³ Лейбниц Г.В. Соч. М., 1982. Т.2. С. 519.

на для личности. Вера является продуктом синтеза авраамического откровения и античной метафизики. Она есть гносис особого рода, недоказуемое знание, наделяющее смыслом все то, что можно доказать.

Принцип веры выходит в познании на первое место тогда, когда его предмет абсолютно трансцендентен. Вера и ее предмет – взаимно соотносены и формируют друг друга: именно потому, что предмет веры трансцендентен, существует вера как единственно возможное отношение к нему; она же, в свою очередь, формирует предмет в соответствии со своим высшим устремлением. Вера, если ее брать в глубоком метафизическом смысле, не есть нечто такое, что абсолютно противоречит знанию. Действительно, вера и знание являются различными методами познания, но в существе своем они совпадают. Вера тогда есть особого рода знание, характеризующееся сверхрациональным видением.

Вместе с тем Несмелов выделил и сущностные черты веры, которая рассматривается им как особый вид познания действительности. Вера, заключает он, есть "непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности".¹ Вера есть особый вид познания умозрительной действительности. Подобным же образом гласит высказывание Максима Исповедника: "Вера есть недоказуемое знание".²

М.Хайдеггер определяет веру как "способ существования человеческого здесь-бытия, которое, согласно его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не исходит из здесь-бытия, не охватывается временем в нем, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования из содержания веры".³ Однако у религии есть такая же онтологическая и онтическая сторона, как и в философии. Онтология в религии – это акт *веры*, а к ее онтической части относится теология.

М.Ю. Оренбург

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ПСИХОТЕХНИЧЕСКИХ УСТАНОВОК СОТЕРИОЛОГИИ ПОСТКАНОНИЧЕСКОЙ АБХИДХАРМЫ (по материалам «Абхидхармакоши» Васубандху)

Сверхзадачей научных исследований феномена буддизма является создание целостной, структурно организованной картины буддийского ми-

¹ Несмелов В.В. Вера и знание с точки зрения гносеологии. К., 1992. С.59.

² Максим Исповедник. Творения. Кн 1 и 2. М., 1993

³ Хайдеггер М. Феноменология и теология //Мартин Хайдеггер и теология. Ч.1., ИФ АН, М., 1975. С.6.

ровоззрения, что с необходимостью требует осуществления перевода древнего, полиморфного и многоуровневого знания на язык современной научной парадигмы, детерминированной принципами тотального объективизма и когнитивизма. При этом следует учитывать, что в основе буддийской метафизики лежит принцип единства субъект-объектной сферы, что в частности нашло свое выражение в революционной попытке создания языка описания имманентного человеческой психике. Познание-как-переживание в буддизме не ограничивается процессом накопления и обработки информации об объектах, а выступает, прежде всего, как способность радикального преобразования индивидуального психического потока в целях реализации сотериологического идеала.

Именно эта позиция делает *буддийскую йогу* сердцевиной Учения и прочно связывает психотехнику с философским дискурсом *Абхидхармы*, в задачу которой входит классификация понятий, введенных в *Сутрапитаке*, и определение области их значений. Полученная система категорий призвана прояснить смысл проповеди Просветленного и с позиций логико-дискурсивного мышления служить методологической основой подвижнической практики и внутренне непротиворечивой системы описания религиозного опыта.

Среди буддийской постканонической литературы «*Абхидхармакоша*» *Васубандху* (IV – V вв. н.э.) является уникальным по полноте источником для анализа философского знания ведущих школ первого поворота Колеса Учения (*вайбхашика*, *саутрантика*). Материал «Энциклопедии Абхидхармы» позволит нам акцентировать внимание на некоторых психотехнических аспектах буддийской йоги на основе интерпретации учения о *карме* (*karma*), *аффектах* (*klesa*) и *путях освобождения*.

Карма – это психосоматическая деятельность в двух ее аспектах: *ментальный импульс-побуждение* (*cetana*) и порождаемое им действие. *Сознание* (*viññana*) в своей целостности выступает в качестве производящей и поддерживающей причины активности. *Ум* (*manas*) – сознание предыдущего момента – обобщает чувственный опыт и служит опорой для 6 видов актуального сознания (5 чувственных и ментальное). Именно манас ассоциируется с эго, которое противопоставляет себя окружающему миру. *Viññana* буквально означает объяснять, воспринимать, понимать через разделение и проведение различий, т.е. это различающее постижение, основанное на субъект-объектном дуализме.

Противопоставление «Я и Мир» расценивается как сущность *неведения* (*avidiya*). Соприкосновение органов чувств с объектами порождает жажду приятного чувствования. Гедонистическое стремление составляет основной мотив всех желаний и привязанности к чувственным объектам и

собственному существованию. *Чувствительность, жажда жизни и неведение* – три экзистенциальных качества *сансарического бытия*. Привязанность к чувственным объектам оборачивается *алчностью и гордыней*, жажда жизни – *враждой и ненавистью*. Эгоцентрированное существо оказывается погруженным в мир *тотального претерпевания, страдания, старости-смерти*. Причиной страдательного существования являются мотивы, загрязненные алчностью, враждой и невежеством. При этом для человека открыта возможность преодоления сансарического бытия через самосовершенствование посредством *Восьмеричного Благородного Пути*. Его реализация дает *прекращение страдания* – такова основная идея буддийской сотериологии. Спецификой буддийского пути является декларируемое в качестве цели достижение переживания единства субъект-объектного через уничтожение привязанности к эго, объектам чувственного мира и пресечение аффектов, как во взрывном, так и в потенциальном состоянии.

Аффекты представлены 6 видами неблагой мотивации: *страсть, ненависть, гордыня, неведение, ложные воззрения и сомнение*. Они существуют в латентном состоянии у каждого существа, проявляясь в виде соответствующей деятельности при возникновении объекта привязанности, который выступает в роли их опоры. Предметом буддийской йоги, в частности, является работа с аффектами с целью их полного удаления на завершающих этапах Восьмеричного Благородного Пути.

Тема неблагих и благих мотивов как факторов, сохраняющихся, несмотря на непостоянство *дхарм (dharma)*, постулированное *доктриной мгновенности (ksanikavada)*, привела буддийских философов к необходимости разработки детальных теорий причинности. Вайбхашики интерпретировали сохранение установок сознания через дхармы *непроявленного (avijnapti)* и *обременения (prapti)*. Саутрантики ввели понятие *след-впечатление (vasana)*, наделяющее дхармы специфической *потенциальностью (saktivisesa)* и приводящее к реализации соответствующего следствия. Интересно взглянуть на эту проблематику через призму понятий *сознательное* и *бессознательное*. В буддийском дискурсе термин бессознательное не фигурировал для анализа мотивов деятельности. Оно понималось как отсутствие сознания при отсутствии объекта. Однако контуры бессознательного в современном понимании этого термина могут быть обнаружены в потенциальном состоянии аффектов, которые не осознаются, однако являются важной составляющей мотивации индивидов.

Поиск путей искоренения аффектов ориентирован на осознанное отвержение неблагого, на постоянное расширение сферы сознания посредством культивирования *непреклонной праведной решимости и усердия* как

благой мотивации. Клеши проявляются только при наличии объекта желания. Следовательно, если осознать неблагоую привязанность, то аффект будет удален. Однако очевидно, что даже когда полностью познаются все объекты, потенциальные аффекты полностью не устраняются. Необходима внутренняя работа по очищению мотивов и установок сознания. Она выражена в прохождении двух путей и реализации двух прекращений.

Первый – *путь видения Благородных истин*, посредством которого устраняются *ментальные конструкты (vikalpa)*, порожденные загрязненным умом, и *прекращение с помощью познания еще не познанного*. Он включает в себя *отвращение от чувственного мира, избавление через отсутствие сомнений, освобождение посредством получения чистого знания и удаление дхармы обладания аффектом*. Удаление происходит в силу различения благих и неблагих состояний, осознания противоположности благого и неблагого, пространственного и временного деления, т.е. удержание благих состояний сознания в течение длительного времени. Это разъединение определяется как полное познание сущности сансары и обретение чистого знания без сомнения. Его реализация в «Абхидхармакоше» описывается следующим образом:

- На подготовительной ступени адепт принимает на себя монашеские обеты и практикует *памятование* относительно 4 объектов – тела, чувствительности, мыслей и дхарм, осознаваемых как *страдательные (dhukha)*, *бессущностные (anatma)*, *непостоянные (anitya)*. Эта практика обеспечивает готовность к прохождению *4 ступеней, ведущих к проникновению*;

- Первая ступень получила название *внутреннее тепло*. Постоянное памятование дает концентрацию внимания как непрестанное состояние осознанности или мудрости. Оно выражается в увеличении энергии как способности поддерживать непреклонную решимость по предотвращению возникновения неблагих состояний и удержанию благих;

- Вторая ступень – *вершины*. Возросшая энергия увеличивает силу опор сверхъестественных возможностей, т.е. намерение к *сосредоточению (samadhi)*, настойчивость в сосредоточении, предрасположенность к сосредоточению и глубокое проникновение;

- Третья ступень – *готовность к принятию истин*. Это контроль над состоянием осознанности, способность его удерживать в течение неограниченного количества времени;

- Четвертая ступень – *высшие мирские дхармы*. Это 5 сил: убежденности, настойчивости, осознанности, сосредоточения и распознавания дхарм.

Распознавание дхарм дает в качестве плода *мгновенное познание Благородных истин*. Это обретение *просветления (bodhi)*, при котором происходит избавление от сомнения, дающее возможность беспристрастного (беспрепятственного) исследования, знание без сомнений, прозрение истины, очищение от аффектов.

Второй путь – это *созерцание и прекращение не посредством знания*. Он устраняет привязанности к *трем мирам (triloka)*, что дает обладание *плодом невозвращения (anagamin)*. На пути созерцания нет ничего, что не было бы познано прежде, но адепт познает все снова и снова, чтобы уничтожить полностью оставшиеся следы аффективности. Путь созерцания суть культивирование чистого знания и нацеленность на полный выход из трех миров. Только при полной непоколебимости, знание не утрачивается.

Таким образом, конечной целью буддийской психотехники является абсолютное познание, дарующее избавление от аффектов. Когнитивность йогической практики направлена на последовательную интроспективную работу по осознанию бессознательно протекающих процессов с целью элиминации неблагоприятных установок и привязанности к объектам, замещение аффективной мотивации идеальными установками сознания, представленными в бессознательном как *корни благого*. При этом распознавание потока дхарм признается окончательным через переживание мгновенного состояния просветления, тождественного обретению абсолютного знания, которое есть:

- знание о том, что аффекты уничтожены;
- знание о том, что они никогда не появятся вновь.

Тот, кто обладает подобной непреклонностью, именуется *архатом (arhat)*.

В.Н. Песенко

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ ХРИСТИАНСКОМ СОЦИАЛЬНОМ УЧЕНИИ

Ростовский государственный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия

Задачи сотрудничества церкви и светской науки приобретают сегодня особое значение, подчеркивается в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», при этом особо выделяются общественные науки (1,163 – 164). Большую значимость приобретает исследование проблемы человека в современном христианском социальном учении. В настоящее время оно существует в двух формах – католическое социальное

учение, все чаще именуемое христианским, и социальная концепция Русской Православной Церкви.

Особенностью католического социального учения является признание в качестве его «высшего принципа» того, что «человек должен быть носителем, творцом и целью всех общественных устройств» (2,27). При этом католическая церковь исходит из того, что человек создан Богом по своему образу и подобию. Отмеченная концепция человека лежит в основе типологии современного общества. В католическом социальном учении выделяется три типа общества – коллективизм, индивидуализм и солидаризм.

Коллективизм означает, что общество как целое подчиняет себе индивида. Сюда, прежде всего, относится так называемое тоталитарное общество.

В условиях индивидуализма индивид имеет конституирующее преимущество перед обществом. Речь идет о капитализме до периода государственного регулирования.

Солидаризм выдвигается, на наш взгляд, как идеал общества, в котором социальная связь существенно включена в бытие человека, это «общество без угнетения, основанное на духе сотрудничества и солидарности» (3,28).

Социальная концепция Русской Православной Церкви отрицает правомерность помещения помраченного грехом человека в центр внимания. Однако можно предположить, что речь идет в большей мере о современных светских гуманистических концепциях, в которых «человек трактуется не как образ Божий, но как самодостаточный и самодовлеющий субъект» (4,70). Католическое социальное учение исходит, естественно, из метафизической связи человека с Богом.

Большое место в социальной философии католицизма уделяется отношению человека и общества. Оно рассматривается через анализ основных принципов социального учения, которые разрабатываются в течение десятилетий – принципы общего блага, солидарности, subsidiarности (5).

Как следует из принципа общего блага, общество существует для человека, а не наоборот (6). В то же время общее благо имеет преимущество перед отдельным, поскольку человек не может существовать вне общества и удовлетворение его потребностей зависит от возможностей общества. Принцип солидарности исходит из того, что человек не является изолированным независимым индивидом. В связи индивида и общества (сообщества) каждое звено обладает собственной ценностью, абсолютизация одно из них исключается.

Принцип subsidiarности дополняет принцип солидарности и общего блага. Общество должно помогать индивиду – это положение принципа солидарности, подчеркивающего взаимосвязь и взаимные обязательства

общества и индивида; разделение и разграничение компетенций, которые должны соблюдаться при этой помощи, относятся к принципу субсидиарности. Характерно, что в этом принципе отношения между различными уровнями социальной общности рассматриваются по аналогии и исходя из отношения индивида и общества. – «Индивида нельзя лишать инициативы и предоставлять обществу делать то, что он может сделать по собственной инициативе и своими собственными силами» (7,79 – 80).

Отмеченные принципы проецируются на мировой уровень. Не теряя своей христианской природы и ориентации, они выходят за пределы христианского социального учения, становясь светскими принципами взаимоотношений между народами. Это создает возможность оптимальной реализации прав и интересов как народов, так и отдельных лиц, что особенно важно в условиях нынешней глобализации.

Глубокий и всесторонний анализ глобализации дан в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Признавая неизбежность и естественность процессов глобализации, Церковь в то же время обращает внимание на внутреннюю противоречивость этих процессов и связанные с ними опасности. В документе определена стратегия подчинения процессов глобализации интересам человека и народа.

Вызов глобализации требует от современного общества достойного ответа, основанного на сохранении мирной и достойной жизни для всех людей в сочетании со стремлением к их духовному совершенству (8), подчеркивается в «Основах».

Этим идеям созвучны положения нового проекта «Глобальный план Маршалла», ставящего задачу обеспечения всемирного общего блага путем распространения в мировом масштабе экосоциального рыночного хозяйства (9), в основе которого лежит принцип католического социального учения: человек – инициатор, центр и цель всякой экономики (10).

Литература

1. См. Социальная концепция Русской Православной Церкви. М., 2001.
2. См. Weiler R. Einfuehrung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss. Graz, Wien, Koeln, 1991.
3. См. там же.
4. Социальная концепция Русской Православной Церкви.
5. См. например: Marx R./Wulsdorf H. Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder. Paderborn, 2002.
6. См. Pius XI., Enzyklika “Divini Redemptoris”. AAS 29 (1937), 79.
7. Enzyklika “Quadragesimo anno”, 79-80.

8. См. Социальная концепция Русской Православной Церкви, гл. XVI.
9. См. Riegler J., Radermacher F.J. Global Marshall Plan – balance the world with an Eco-Social Market Economy. Wien, 2005.
10. См., Enzyklika “Gaudium et spes”, Nr. 63.

Фьоренцо Эмилио Реати

ПУТЬ ЧЕЛОВЕКА К РЕЛИГИИ ЧЕРЕЗ ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ

Во всем, что мы делаем, опыт пережитой гармонии служит нашим жизненным ориентиром. Пружина всех наших действий – некий их смысл. Действия человека невозможны без наличия в них смысла. Они всегда имеют цель, постоянно к чему-то направлены.

Анализируя опыт наших действий, мы обнаружим, что смысл имеет-ся только в том, что так или иначе выводит нас за пределы нас самих. Т.е., наши действия имеют смысл, только если имеет смысл то, частью чего они являются, то есть наша жизнь в целом.

Когда мы задаем вопрос о смысле жизни, то спрашиваем о чем-то не нуждающемся в обосновании, а значит, безусловном. Поэтому поиск смысла жизни – это поиск ее безусловной основы и опоры. Об этом свидетельствует следующее наблюдение: фактически каждый из нас, пусть в большинстве случаев и неосознанно, полагает нечто в своей жизни безусловным.

Человек, всякой деятельностью предполагая и утверждая некоторый абсолютный смысл своей жизни, тем самым признает абсолютную реальность, способную придать смысл его бытию и на религиозном языке именуемую Богом.

Такая реальность должна иметь личностный характер, ибо мы, люди, являемся существами, сознающими себя и способными к личностному общению. Для нас подлинную ценность может иметь только то, что соответствует потребностям нашей человеческой природы, наделенной сознанием и ориентированной на межличностное общение.

М.С. Самарина

ИСЛАМСКИЙ ВОСТОК ВО ФРАНЦИСКАНСКИХ ТЕКСТАХ XIII ВЕКА

Исламский Восток в европейской культуре эпохи Крестовых походов – тема неисчерпаемая, нашедшая различное выражение как в литературе, так

и в изобразительном искусстве того времени. Для средневековой Европы знакомство с совершенно другим миром, обладающим другой системой ценностей и живущим по своим собственным законам, имело решающее значение. Два века крестовых походов, ставшие для христианского и исламского мира причиной длительного противостояния и отсутствия взаимопонимания на религиозном и политическом уровне на многие столетия, в области культуры, напротив, оказались чрезвычайно позитивными и плодотворными. При этом, конечно, можно говорить в большей степени о влиянии именно культуры ислама на европейскую культуру, так как до XIII века арабский мир превосходил европейский практически по всем показателям.

Источников, отражающих контакты двух цивилизаций, большое количество. Это и многочисленные хроники, описывающие события Крестовых походов, и отчеты о путешествиях, и, конечно, религиозная литература.

При анализе этих источников необходимо принимать во внимание, что литературные аспекты глубоко присущи историописанию. Интерпретация исторического текста здесь напрямую зависит от языка и связанных с ним языковых клише и моделей мышления и выступает как некое “подсознание” культуры. Это, естественно, ведет к практическому стиранию грани между историей и художественной литературой.

В средневековой историографической и агиографической литературе нарративный элемент еще сильнее и, как следствие, образ действительности подвергается еще большим искажениям. Тем не менее некоторые отзвуки реальных событий все же найти возможно даже в подобных текстах. Они тем более интересны для нас, что в них содержится квинтэссенция средневекового мировосприятия и системы ценностей. Именно этот аспект проступает наиболее рельефно при контакте таких двух разных миров, как христианский и мусульманский.

Мы остановимся на одном из самых известных эпизодов историографии Крестовых походов, эпизоде, безусловно имевшем место в действительности. Он был неоднократно описан различными авторами той эпохи (прежде всего Данте). Это встреча Франциска Ассизского с султаном Египта.

Помимо Данте, это событие было описано и многими другими источниками. Это и францисканские биографы – Томмазо да Челано, Бонавентура, Джордано да Чано, францисканский аноним 13 века, сборник 14 века «Цветочки», а также авторы хроник крестовых походов Жак де Витри, Вильгельм Тирский, Эрнунд, Бернардо Тезорьере. Далекие отзвуки этой встречи есть и в исламских текстах (Фахр ед Дин Мухаммад ибн Ибрагим Фаризи).

Итак, в этом памятнике (вернее, в этой группе памятников) есть целый ряд характерных моментов, интерпретирующих действительность в духе времени. Вспомним в этой связи Р. Барта – это наиболее “правдивый” рассказ, так как он наиболее типично интерпретирует действительность в рамках данной культурной традиции.

Прежде всего, это то, что характеризует европейское самосознание и европоцентристский менталитет уже на протяжении многих столетий – представление о ценности европейской цивилизации и христианской религии как об истине в последней инстанции. Это и характерные для средневекового сознания экстремальность и максимализм Франциска, некое «докихотство», его странное поведение, вызывающее одновременно ассоциации с русским юродством. Это и его стремление к мученичеству, так как именно в эту эпоху мистика мученичества получает новое особое развитие в связи с крестовыми походами – идея мученической смерти (присутствующая в качестве одного из основных положений и в исламе) как наиболее надежного способа спасения души и как свидетельства истинности своей религии одинаково свойственна как ортодоксальному католицизму, так и катарской ереси и является древнейшим архетипом магического значения жертвенной смерти.

То, что Франциск был благосклонно принят султаном, также характерно. Это объясняется следующим образом – в исламе, как и в христианстве, существует определенное мистически-уважительное отношение к сумасшедшим (выражаясь в терминах православия – юродивым), а Франциск напоминал своим видом и манерой поведения безумного дервиша. Кроме того, Франциск был одет в традиционную францисканскую одежду – грубую рясу с капюшоном, то есть так же, как одевались суфии – средневековые арабские мистики (параллели между средневековой христианской и исламской мистикой не раз были предметом исследования, в особенности между суфизмом и францисканством). Кроме того, султан Мелек аль Камиль (внук султана Саладина), один из самых просвещенных и терпимых властителей арабского Востока, был врагом христианского мира только в политическом, но не в религиозно-культурном аспекте. Относительная религиозная терпимость средневекового ислама, обладающего сознанием определенного духовного родства с христианством, хорошо известна. Отметим, что подобное доброжелательное отношение средневекового христианства к исламу было совершенно невозможно, так как для средневековой Европы в высшей степени характерно резко отрицательное восприятие других религий.

Мы можем предположить, что многозначительный финал рассказа о встрече Франциска Ассизского и Султаном Египта является отражением известной в средневековом Средиземноморье притчи о трех кольцах (то есть о трех мировых религиях) и нашедшей впоследствии развитие в мировой литературе – от сборника 13 века «Новеллино» и «Декамерона» Боккаччо вплоть до эпохи просвещения у Лессинга в «Натане Мудром».

Этот эпизод еще раз показывает нам всю сложность взаимоотношений западной и восточной цивилизации, и вновь дает повод задуматься как о причинах, так и об отдаленных геополитических последствиях крестовых походов.

М.С. Смирнова

ОСОБЕННОСТИ БЫТИЯ ПРИРОДЫ

*Природа! Окружённые и охваченные
мы не можем ни выйти из неё, ни глубже
в неё проникнуть.*

Фрэнсис Бэкон

Как познать природу? Вот поистине сложный вопрос, которым задавались многие философы как Античности, так и нашего времени. И все склонялись к восприятию природы через миф, гарантирующее органическую цельность, слитность человека с окружающим миром. Такое отношение к природе было присуще человечеству в его первобытном состоянии, сохраняется отчасти и в традиционных культурах.

В современном массовом сознании, пронизанном мифологическими представлениями, в социальных утопиях и антиутопиях, в разнообразных социальных движениях современности природа представляется то «землей обетованной», новым Эдемом, то – сосредоточием зла и хаоса.

«Природа» в широком смысле слова порой отождествляется с понятием вселенной, даже с понятием материального мира. Природа в ее целостности, бесконечности, вечности интересует философа при решении общих онтологических и гносеологических проблем. Когда же философия приближается к человеку, его деятельности, формам общения, то речь уже идет о той части природы, с которой человек вступает в непосредственное взаимодействие и которая является естественным условием человеческой жизни.

Материальная сторона взаимодействия общества и природы аккумулирована в трудовой деятельности человека. Труд в самом широком смысле

ле и есть «процесс отмены веществ между обществом и природой». А отношение человека к природе – частный аспект выбранного им способа бытия в мире, который не может быть адекватно понят без осмысления базисных структур его «Я». Каждому типу сознания соответствует своя «система координат», в рамках которой человек формирует образы мира, отдельных явлений, взгляд на самого себя и нормы своего поведения. Человек не способен произвольным образом менять свое отношение к природе. Такое изменение непременно затрагивает экзистенциальное ядро его личности.

Усилия человека направлены на построение адекватной картины мироздания и на использование природных сил для нужд людей. Такое направление сложилось в науке. Религия же видит свою задачу в том, чтобы указать человеку «путь жизни», сформулировать его жизненные установки и способ поведения. Для этого она предлагает человеку обратиться внутрь себя, именно в глубине души может быть найден непосредственный контакт с первоосновой бытия, с главным принципом жизнеустроения.

Бытие – это величайшее благо для человека. Все остальное, что случается в жизни человека имеет смысл, лишь поскольку, человек уже обладает бытием. Но человек обычно не воспринимает факт своего бытия, как нечто самоценное, превосходящее по своей значимости обладанием любым благом. Лишь отказ от привязанности к благам мира сего от забот о самом себе – лишь это дает возможность соприкоснуться с бытием и природой, как особыми измерениями реальности. Философы выделяют два пути познания природы:

1. Буквальное понимание слов Писания;
2. Непосредственное созерцание природного мира.

В наше время выделяют три этапа соприкосновения бытия природы с человеком.

1 этап: начинается с появления человека разумного. Человек воздействует на природу только самим фактом своего существования. Природа фактически определяла все особенности жизни примитивного человеческого сообщества.

2 этап: продолжается до возникновения буржуазных отношений. Человек начинает активно вмешиваться в природу планировать результаты своей деятельности. Влияние природы на человека уже опосредствуется общественными структурами, человек начинает оказывать разрушительные воздействия на природу. На этом этапе возникает два типа общества – традиционные и техногенные.

3 этап: расцвет техногенного типа общества, начиная с промышленной революции XVIII века в Англии. Признание сверхприродной сущно-

сти человека позволило говорить о возможности подчинения природы человеку. Внешний мир, природа рассматривается лишь как арена деятельности человека, не имеющая самостоятельной ценности.

4 этап: начинается в XX веке и знаменует попытку преодолеть противопоставление человека природе, создать новую невиданную доселе гармонию между ними, согласовать «стратегию природы» и «стратегию человека».

Вопрос изучения бытия природы по-прежнему остается достаточно сложным. Только причастность к миру бытия природы открывает человеку возможность корректировать свое поведение в соответствии с бытийной шкалой ценностей.

И.А.Тульпе

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИИ

Несмотря на то, что религия имеет фундаментальное значение как культуuroобразующий фактор, известные нам религиоведческие работы останавливаются на изучении «как», минуя вопрос «почему». Характерно, что подавляющее большинство учебных пособий по религиоведению страдает этим же недостатком. Мало признать, что религия выражает сущность человека, необходимо выявить, почему именно религия (она и только она или – наряду с другими духовными образованиями).

Новоевропейская философия вопрошает религию и о религии уже несколько веков. Поиски причин религии приводят к различным источникам: Абсолют, психика человека, общество. Разные теории предполагают, что религия или врождена человеку, или привнесена (кем-то или чем-то) или благоприобретена им. Независимо от признания или непризнания объективности сверхъестественного, очевидно, что носителем религии является человек – познающий, чувствующий, волящий, социальный и т.п. Это делает актуальным антропологическое измерение сущности религии и предполагает определение необходимых и достаточных оснований становления и существования религиозной формы бытия человека.

Религия это многоуровневый и многогранный феномен и объект исследования, поэтому работа с «религиозными фактами» необходима (чем и занимаются такие разделы религиоведения, как история, социология, психология, феноменология религии), но ни один из этих «фактов» сам по себе, ни суммирование имеющихся результатов не дают адекватного представления о сути религии, определяющей ее место и роль в жизни челове-

ка, человеческого общества, человечества. Антропологическое измерение социальной стороны религии предполагает смещение акцентов с законов функционирования религии в обществе на проблему религии как социальной потребности и индивида, и социума, появляющейся на определенном этапе исторического развития, когда без этой формы организации сознания и социальности индивида существование человека неадекватно его сущности.

Попытки найти нечто в религии, что присутствует везде и всегда, и может быть оценено как «минимум религии» нельзя признать достигшими своей цели. История человечества, рассмотренная сквозь историю того, что принято называть религией, показывает наличие двух разных культурно-исторических типов мышления (условно – традиционного и новационного). Это давно известное в религиоведении различие мифологического и религиозного кажется более перспективным, т.к. способствует их пониманию не столько в противопоставлении, сколько в собственной определенности.

Мифологическая модель мира, продукт традиционного сознания, содержит в себе в качестве основополагающего принцип преобразования стихийно-природного (хаотического) в культурно-упорядоченное. Люди, боги, предметы однородны по происхождению (как результат космизации). Подлинным бытием обладает всё правильно сделанное и встроенное в миропорядок, который через свои изоморфные элементы, непрерывно самовоссоздается. Находящийся за пределами упорядоченного мира Хаос (состояние и хтоническая зона мира) противопоставлен Космосу и одновременно является его неиссякаемым ресурсом.

Божества мифического мира могут быть удалены от человека на большее или меньшее расстояние, но они достигаемы и, более того, не могут не отреагировать на воздействие. Речь идет не о милости божества, а о заданной ритуалом невозможностью не отозваться. Здесь важно не то, что человек уподобил себе богов, а то, что «понятие бога не может появиться в эпохи, ещё не знающие, что такое качественность»¹, поэтому наличие веры в такого бога не является маркером *религиозного* феномена.

В пределах мифологической модели мира человек с необходимостью осуществляет себя безлично. Решающее значение на пути утверждения самости человека имеет изменение картины мира: от трехуровневого взаимосвязанного мироздания – к модели мира, построенной на оппозиции естественного и сверхъестественного. Так как религия является не только образом мысли, но и образом жизни, сверхъестественное переживается как

¹ Фрейденберг О.М. Комическое до комедии// Фрейденберг О.М. Миф и театр. М., 1988. С.84

цель, которая, находясь за пределами посюсторонней жизни, именно здесь преобразует существо человека.

То есть религия это миропонимание и мировоззрение, в котором человек видит себя в неподлинном бытии настоящего, отделённого от сверхъестественного бытия как подлинной реальности, которая может стать доступной только за пределами этого мира и этого времени. Лишь узнав, что его жизнь здесь неподлинна, человек начинает заниматься осознанным самопостроением. В этом заключается парадоксальность гуманистического содержания религии.

Смена форм «религий» – объективно зафиксированный процесс, суть которого выражена в том, что мифоритуальное сознание было способом становления и формирования человеческого в человеке разумном. В религии происходит перевод объективированной субъективности в качество я-сознания, фундаментальной основы новационного типа мышления (которое может реализовываться не только в религии, но религия была первой, универсальной и наиболее тотальной формой освоения человеком самого себя).

**Ю.Я. Тюрин
А.Ю. Тюрина**

ОНТОАКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ

В православной антропологии «Бог» и «все» разделены, разъединены онтологической пропастью, так как универсум не тождественен Богу, он временен, пребывает, находится в Нем: «Все произошло чрез Него, и без Него не начало быть ничто, что произошло. В мире был, и мир произошел чрез Него» (Ин 1,3,10), но «Божество» не безлично, это «Живой Бог», который «раскрывает», «расколдовывает» перед нами Вселенную как Свое творение, а поэтому в православии преобладают персоналистические, диалогические и коммуникативные аспекты взаимодействия Абсолюта и человека: «Человек – образ и подобие Бога, Бог, неприступный в величии Своем, Бог, превысивший всякого образа, изобразился в человеке, изобразился с ясностью и славою. Так изображается солнце в смиренной капле воды. Существо человека, верховная его сила, которою он отличается от всех земных животных, которою он равен ангелам, дух есть образ существа Божия; свойства духа человеческого служат в состоянии непрочности совей подобием свойств Бога, Которой, начертав всемогущею десницею Свое подобие на человеке, пребывает превыше всякого подобия и сравнения.

Какое же превосходное, исполненное многообразного достоинства, многообразной красоты, существо – человек!

Человек! Пойми свое достоинство.

Взгляни на луга и нивы, на обширные реки, на беспредельные моря, на высокие горы, на роскошные деревья, на всех зверей и скотов земных и рыб, странствующих в пространствах воды, – взгляни на звезды, на луну, на солнце, на небо: это все – для тебя, все назначено тебе в услужение.

Кроме видимого нами мира, есть еще мир, невидимый телесными очами, несравненно превосходнейший видимого. И невидимый мир – для человека.

Как Господь почтил образ свой! Какое предназначил ему высокое назначение! Видимый мир – только предуготовительное преддверие обители, несравненно великолепнейшей и пространнейшей. Здесь, как в преддверии, образ Божий должен украситься окончательными чертами и красками, чтоб получить совершеннейшее сходство с своим всевсестейшим, все совершеннейшим Подлинником, чтоб в красоте и изяществе этого сходства войти в чертог, в котором Подлинник присутствует непостижимо, как бы ограничивая Свою неограниченность, для явления себя своим возлюбленным, разумным тварям» (1, с. 128-129).

Итак, православная антропология, во-первых, исходит из понимания Бога как абсолютной Божественной Личности (Личностной бесконечности, Личностной Сущности), которая едина в тех лицах: «Отец, Слово и Святой Дух, сии три суть едино» (Ин 1,5,7); во-вторых, Бог существует от Самого Себя: «я есмь Альфа и омега, начало и конец, Первый и Последний» (Апокал.22,13); в-третьих, Бог, трансцендентен нашему миру-свету, т.е.:

- Невидим («Бога не видел никто и никогда» (Ин 1,18));
- Непостижим («Велик Господь, и величие Его неисследованно» (Пс. 114,3));
- Неизменяем («У Бога нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1,17));
- Вечен («Прежде, нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, от века и до века Ты – Бог» (Пс. 29,3));
- Беспределен («куда пойду от Духа Твоего, и от лица твоего куда убегу? Взойду ли на небо – ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, – и там твоя рука поведет меня, и удержит меня десница твоя» (Пс.138, 7-10));
- Всеведущ, всемогущ («Все пути мои известны тебе. Еще нет слова на языке моем, Ты, Господи, уже знаешь его совершенно» (Пс. 138, 3-4));
- Премудр («Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудростью» (Пс. 103, 24));

- Всемогущ (Что Мне угодно, Я сделаю. Я сказал – и приведу это в исполнение, предназначтал – и сделаю» (Ис. 46, 10-11));
- Свят («Кто не убоится Тебя, Господи? Ибо Ты один свят» (Апокал. 15,4));
- Праведен, правосуден («Бог праведен и нет неправды в Нем, и все пути Его праведны» (Второзак. 34, 4));
- Терпелив, многомилостив («Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив; не до конца гневается, и не во веки негодует» (Пс. 202, 8));
- Благ («Всевышний благ к неблагоприятным и злым» (Лк. 6, 35));
- Полон любви («Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Возлюбленные! Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (Ин. 4,2-11));
- Верен («Верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил» (1Кор. 10,13));
- Милосерд («Благословен Бог, Отец милосердия и Бог всякогого утешения» (2 Кор. 1,3));
- Истенен («Я есть путь, истина и жизнь» (Ин.14,6)).

Парадигма «Бога – Творца» и «Бога – Вседержителя» в православном вероучении выступает конечным основанием понимания всего существующего (Вселенной, природы, общества, человека и форм его многообразной жизнедеятельности). Всевышний творит мир-свет не в силу необходимого истечения своей полноты, но в свободном волевом акте творения, акте выбора между Самосущим одиночеством и любовным Самоограничением в пользу творения: «Господь сотворил землю силою своею, утердив вселенную мудростью своею, и разумом распростер небеса» (Иер. 10,12)). Для человека жизнь Бога в Себе сокрыта, но он не безутешен, поскольку «во Христе обитает вся полнота Божества телесно» (колос. 2,9), «У нас один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8,6).

Миссия Иисуса Христа является космической, надвременной и особо грандиозной, поскольку Он – Сущий от века, Он человечеству открыл Лик Божий, возвестил Свое Царство и победил смерть: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как единородного от Отца» (Ин.1,14); «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него. Верующий в него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя единородного сына Божия» (Ин. 3,16 – 18).

Перед человечеством Иисус Христос, всемогущий Создатель, предстает одновременно как Богочеловек, т.е. в качестве Бога, умалившего Самого Себя, Сына Человеческого, потерпевшего земную «неудачу», но преодолевшего ее неземной, надвременной и сверхкосмической победой. Бог, ограничивший свою абсолютность ради «тварных» существ, потерпевший божественное унижение, рожденное жертвенной любовью, есть тайна, которая «не от мира сего», так как Бог, сошедший к людям по любви своей, распятый ими и воскресший, оказывается одновременно приближенным к людям и стоящим «над миром», пребывающим вне «мира сего», как сущий, живущий по своим высшим, трансцендентным законам, которые принципиально непостижимы для человеческого разума. Бытие «Божие» и временное существование «человеков» предельно «разведено», несоизмеримо и несопоставимо, а поэтому Иисус Христос над земным социальным порядком: «Вы от нижних, Я от высших; вы от мира сего, Я не от мира сего» (Ин. 2,23).

Абсолютное и неизменное бытие Бога является источником и причиной всякого иного бытия – ограниченного и изменяемого, а все изменяемое сотворено Богом из ничего и все сотворенное изменяется, имеет начало, становление и свой закономерный (Всевышним установленный) конец. Православная антропология противопоставляет божественное и человеческое, ценности «мира горнего» и «мира дольнего», а поэтому мир человека: Вселенная, природа и ее эволюция, общество, человеческая история, бытие самого человека, – это арена отношений «Ценностей ценностей» (т.е. создателя и творца всего сущего) к человеку.

Воплотившийся Абсолют – это любовь Самоотдающаяся, откровение Божие для человека, это человеческий лик бесконечного, необъятного, неисповедимого, неизъяснимого, предвечного и в то же время не «Безымянного и не Непостижимого», но Того, Кто «сопрягает» «небо» и «грешную землю», Кто вместе с нами несет тяготы, лишения, потрясения и всяческие искушения нашей жизни. Именно Богочеловек Иисус Христос в православии является «новым Адамом», Который связывает «горнее» и «дольнее», осуществляет прорыв от Абсолютного сущностные формы бытия Всевышнего к временному, проходящему и преходящему бытию человека, богоуподобления «дитяти и веры» Богу.

Пластика православного вероучения предполагает персоналистскую акцентировку истолкования проблемы бытия человека. Поскольку человек – творение Бога, то его природа, сущностные формы жизнедеятельности, сами истоки коренятся в едином начале. Поэтому человек не имеет самостоятельного смысла в мире, он – образ и подобие Сущего, подлинного бытия. Православие – это поле, континуум смыслов взаимодействия и

взаимоотношений «Бог-человек», а из этого множества смыслов христианское «чувствующее, пульсирующее, надвременное» сознание осуществляет ценностно-ориентированный отбор тех значений, которые, во-первых, ему «даны» (сложились в конкретно-исторических условиях бытия человека); во-вторых, соответствуют чаяниям самого «дитяты веры».

В этой связи напомним, что представления и мире, социуме и человеке христианская антропология получает посредством «проецирования наружу», «онтологизации» социопсихических состояний несвободы, которые, в свою очередь были чувственно порождены массовым, фактически трагическим бытием человека в мире. Именно в эпоху «умирания» древнеримской цивилизации, когда, казалось, все сущее было ввергнуто в процессе неостановимого превращения и деградации, проблемы бытия и небытия, жизни и смерти, смысл и цели человеческого существования ощущались особо остро, так как длительный распад римского общества, кризис обслуживающей этот строй системы ценностей порождал атмосферу страстного ожидания, глубокого недовольства окружающим миром, повседневно чувственное осознание слабости человека, брэнности его бытия и полной невозможности для него собственными усилиями изменять условия этой жизни.

Христианская антропология формировалась, в сущности, как верование о спасении отдельных индивидов, не отделяющих себя от «чувствующего», «переживающего», «страдающего» субъекта, живущего в «превратном мире», фиксирующего явления социальной жизни именно в том виде, в каком они даются, ощущаются, кажутся и переживаются в собственном непосредственно-чувственном, эмпирически-наблюдаемом, практически-духовном опыте. Выражая и закрепляя настроения неверия и отчаяния людей, изверившихся найти в мире и обществе действительные решения своих проблем посредством преобразующей деятельности и созидательных усилий, христианство, испуганное «уродством» социального мира, обращается к вере в «мир горний» и отворачивается от «мира дольнего», так как протест человека против бессердечного мира загоняется «вовнутрь» и переводится в бунт против собственной греховности. Поскольку собственными усилиями люди не в состоянии переделать мир, плоть человеческая подвержена превратности бытия, «вибрируя» между жизнью и смертью, постольку «сей мир» неустойчив, испорчен, «юдоль порока и печали».

Неприятие существующих условий бытия человека и в то же время неспособность преобразить мир, устранить причину страданий трансформируется в психотехнику диалога между «Богом живым» и душой человека. Бунтарство и протест против мук, неустроенности реальной жизни обо-

рачиваются «вовнутрь» человека и перерастают в борьбу против собственной греховности, личной ответственности индивида в «уродстве» мира: «Все согрешили и лишены славы Божией, нет праведного, нет ни одного». Мир погружен во зло, люди более возлюбили тьму, нежели свет, поэтому заботы о мирском и привязанность к благам мира служат препятствием к принятию жизни вечной.

Итак, человеку предлагается психотерапевтическая программа ухода из «мира сего» переноса осуществления и реализацию чаяний, надежд и стремлений в «мир иной, благодать», в котором единственная альтернатива «царству Цезаря» с его принципиально неустранимой «испорченностью»: «Все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от отца, но от мира сего» (1 Ин 2,16).

В результате формируется специфический «язык» христианства, который выступает в качестве рационализированной, обобщенной, тотальной и глобальной модели «униженного и оскорбленного» индивида в несвободном мире. Специфичны, например, в этом отношении характерные для христианской антропологии «Теоантропоморфные концепты», – «Бог», «Богочеловек», «Дух святой», «рай» и «ад», «воплощение», «взрдование», «искупление», «грех» и «вера», «Царство Божие», «церковь Божия» и т.д., а ценность человеческой личности в православной антропологии измеряется тем, насколько в ней проявляется «Божественное», т.е. христианство несет в себе потенциальную возможность «погашения» ценности земного человеческого существования. Следовательно, «снятие», уничтожение, умаление и дезинтеграцию бытия человека.

История человечества в православии, отдельного индивида в частности, – это драма отношений «божества» к человеку, акты которой уже определены кардинальными догматами: творения, грехопадения, воплощения, искупления, воскресения и спасения. Апеллируя к «голосу сердца», «сверхразумной вере», «силе и праведности Творца всего видимого и невидимого», «исторической» памяти и традиции, православная антропология, во-первых воплощает в себе лишь некоторые наиболее общие и значимые «установки», «диспозиции», «ценностные ориентации» – внутренние состояния и реакции людей, которые жестко не связаны с исторически-конкретными, изменчивыми и динамичными условиями бытия, вследствие этого православие демонстрирует способность удивительной «пластичности», «уживаемости» и «выживаемости» в различных социальных, экономических, политических и бытовых, социально-психологических и нравственных условиях и обстоятельствах бытия людей, т.е. эти концепты несут «в себе» константные инварианты бытия человека в мире, обеспечив этим диспозициям качество «вечности, неизменяемости и нетленности»;

во-вторых, трансцендентное качество православных установок «выводит» их за горизонт земного придает им статус абсолютно непререкаемых, непреодолимых земными, уходящими в небытие условиями, обстоятельствами, законами и нравами; в-третьих, специфически-христианское чувство «улавливает» и систематизирует достаточно ограниченный горизонт социальной практики соответствующих общественных отношений, форм общения, ценностных установок и т.д., но эмоционально-ценностная ориентация «детей Христовых» в процессе практически-духовного освоения мира (когда невозможно «утвердить» себя в налично-существующем мире иначе, как «отринув» его) приводит с неизбежностью к тотальной ценностной деполаризации всего сущего, в том числе субъектов бытия и истории, – на «детей света» и «последователей тьмы», а это обеспечивает «включение» в работу социально-психологического механизма «Мы-Они». Православная антропология аккумулирует «психотерапевтический опыт», «опрокидывает» его на весь мир (видимый и невидимый), вследствие этого происходит удивительное «превращение» субъективно-психологических феноменов в супраобъективный, сврехприродный и надсоциальный мир персонифицированных духовных сущностей, которые «не от мира сего», но превосходят его по всем параметрам онтологическим, праксиологическим, аксиологическим.

Связь человека с живым, персонифицированным триединым Абсолютом (связь по вертикали) определяет и генерирует всю совокупность социальных связей «ученика христового» (связи по горизонтали). Более того, для «верного последователя христового» духовная жизнь (потребности, интересы, установки, мотивы поведения и стиля жизни) становится «Богодетерминируемой», а ценность человека чувствуется, переживается и осмысливается только в контексте единения бессмертной души человека с «Божественной сущностью». Поэтому православие – это не этика, но преображение цельного человека, новая жизнь, которая вводит его в бесконечный универсум «Бого-человеко-осуществления». Социальным, экономическим, культурным и практически-обыденным формам жизнедеятельности отводится роль временных, преходящих и внешних феноменов, не затрагивающих сущности бытия человека, которая как частность обнаруживается во внутреннем духовном мире отдельного индивида («чада веры»), а в качестве всеобщности – в трансцендентном, но воплотившемся Абсолюте, Который «присваивается» индивидом: «воплощенный Логос, Сын Божий, по своей божественной природе единсущен с тварным миром. Таким образом, Он служит посредником между Богом и миром и открывает возможность всем тварным существам в меру их любви к Богу вступить в интимное единение с Богом, творить подлинное добро и достигать абсолют-

ного совершенства. Без этого посредничества достижение тварными существами полного совершенства было бы невозможно. В самом деле, если бы не было боговоплощения, то Бог, онтологически несоизмеримый с миром, живя «в свете неприступном», оставался бы совершенно непонятным для нас; наоборот, в Своем воплощении Он становится непосредственно близким нам и понятным; в своей богочеловеческой жизни Он дает увлекательный образ красоты и добра, осуществимого в пределах мира» (2, с.381).

Таким образом, согласно православному вероучению истина о человеке, его бытии, проблемах человеческого существования в мире в своей полноте и глубине открыта нам во Христе, Который выступает идентификационным ядром и генерирующей ценностью «детей света». В этой связи обратим внимание не то обстоятельство, что чем более человек отождествляет свое умонастроение, поведение и стиль жизни в целом с добродетелями, поучениями, жизнедеятельностью Христа, т.е. чем больше идентифицирует себя с «Едиnorodным Сыном Божиим», тем все в большей степени он «преодолеывает» себя самого как психофизическое тварное существо, так как во все возрастающей мере личность становится «открыта» только для «Всевышнего» в мистико-интимной сопряженности с «Божественной» реальностью, чувствуя, переживая и осознавая свое существование, цель и смысл своей жизни, свое предназначение в «мире дольном» с позиции «Богоориентированных» ценностей, построенных по принципу иерархизма: «сверхъестественное – естественное», «Божественное – человеческое», «небесное – земное», где «истинно-Сущее», – это свет, добро, благо, вечная истина и правда, ибо относится к сфере сакрального (самодостаточно и вневременного бытия Абсолюта), Которому сущностно присущи все абсолютно «плюсы», являясь причиной всякого другого бытия. Соответственно «земное и человеческое», т.е. профанное, – это сферы тьмы «века сего», греха, зла, плотских похотей, нечистых устремлений и извращенных чувств, неподлинного бытия и неистинного стиля жизни «падшего» человека. «Мир сей» квалифицируется как сплошной «минус», оценивается как «превратный, суетный, юдоль печали и извечных людских страданий», неискорененных и неуничтожимых собственными усилиями «погрязшего во грехах человека».

Естественно в силу вышесказанного в пределах христианского мировоззрения возможен неоднозначный выбор позиций, довольно-таки широкий «разброс» значений и спектр настроений, мнений и переживаний: от уподобления «Бога» человеку (акцентировка на антропоморфизм и антропоцентризм), до экстатического – только в «боге человекосуществования» (акцентировка на теоморфизм, теоцентризм и теонизм). Для «истинного

чада Божия», прошедшего через очистительное гнило «Христово страдания» (не столько личного, сколько открывшегося ему по «благодати Божией вселенского страдания: «благодатью вы спасены, и сие не от вас, – Божий дар, чтобы никто не хвалились»), важно не настоящее с его повседневными заботами, радостями, достижениями, симпатиями и влечениями, огорчениями и надеждами («Все суета сует и всяческая суета»), не человеческое бытие с его трудностями и маленькими радостями «Все прах и в прах превратиться»), даже не сама жизнь на этом белом свете («Для меня жизнь – Христос, а смерть – приобретение!»), не реально возможное будущее, создаваемое интегральной материально-духовной деятельностью («Какая польза человеку, если он приобретает весь мир, а душе своей повредит?»), но только и только «Богу самовручение», бичевание «греховного», «Я», воспринимаемое субъективно как ни с чем не сравнимое наслаждение единения со «Вседержателем, Промыслителем и Спасителем» бессмертной души каждого в отдельности человека.

По существу, такое единение «Бога» и человека является самовосхождением индивида в орбиту христианской системы регуляции, которая ставит личность в альтернативные ситуации, а именно: регулятивный психофизиологический комплекс «воздаяние – возмездие», подкрепляемый догматическими представлениями об аде и рае, проявляется в человеке как нагнетание отрицательных эмоций (страх и боязнь «Божьего гнева, наказания и суда») и стимуляция положительных эмоциональных состояний (Божественная любовь, милость, благодать). Селодовательно, личность попадает в положение, когда она превращается в добровольного раба своих же эмоциональных состояний. Это «блаженство» растет и увеличивается по мере того, как «чадо света» все в большей степени чувствует и осознает себя особым «Я» «божественного водительства» (посредством пребывания в каждом «дитяти веры» Духа Святого), т.е. «истинный христианин», «ученик Христов» – это особая жизненная позиция человека, которая, во-первых, предполагает исходным пунктом «возрастания в вере», внутренний диалог как форму общения с «Богом Живым и истинным», направляющим мотивационную сферу и специфически-христианские формы теоантропокоммуникации, психофизиологической настроенности и мобилизации сил организма на успешное преодоление «трудных» состояний, а именно: одиночества, монотомии, «болезненной праздности», скуки, стремления и неблагоприятных дистрессовых последствий, тревоги, фрустрации и т.п. «Жизнь по вере» с необходимостью ведет к активному использованию механизмов теоантропорегуляции, например, «ритуальных действий», которые основываются на представлении об аде и рае, суде и вечной жизни, используя аксиопсихофизиологический комплекс «воздаяние – возмездие»

дие», т.е. «нагнетание» и «сброс» нежелательных эмоциональных состояний. В результате запускаются в работу комплексно-цельные подсистемы регуляции: – мимесиса (подражание и воспроизведение в жизнедеятельности христианина образа «спасителя и Искупителя»); – катарсиса («очищение во Христе от «скверны мира»); – самоисповеди («тебе Одному, Господи, согрешил; спаси и помилуй меня»); – самоубеждения («Ивремя течет не останавливаясь, и тело мое при жизни еще постоянно меняется и преходит, и мир весь, как видно по его движению, преходит и как будто поспешает к предложенному концу своему... Где же постоянное? Постоянное то, что все это движет и направляет к своим целям; постоянна первая причина всего сложного и сотворенного, которая сама не сложна и потому не преходяща, вечна; без Бога (без Его вездеприсутствия) не может быть ни одного движения моей мысли и сердца; есть действие – должна быть причина, есть следствие – должно быть начало. Потому-то апостол говорит: не довольны есмь от себя (неспособны) помыслити что, яко от себя, не довольство наше от Бога. Жив Бог, потому именно и жива душа моя».); – самовнушение и самоподкрепление («цели по достоянию величайшее чудо Иисуса Христа, Сына Бога Живого, являемое нам в причащении с верою Его божественным Тайнам»). Во-вторых, это состояние направляет, ободряет и санкционирует «внешнее» в «чаде веры» (действия, поступки, поведение и облик): «Трудитесь во исполнение заповедей Божих, Который приемлет то, – и воздаст каждому по вере и делам», «Сделайся подражателем самого Господа, и утвердит вас господь и сохранит на всех путях земных».

Поскольку человек сотворен по образу и подобию Божию, то его специфические сущностные качества – деятельность, разумность, свобода, совесть и т.д. – есть не только отблески «Божественного» прообраза, но связаны с основой и носителем уникальности каждого отдельного лица (ипостаси), – с бессмертной душой человека, которая оживляет тело, одухотворяет его; тело без души – прах, а поэтому в Священном Писании душа определяется как «дыхание жизни», «дух жизни», «дух».

В силу обстоятельств православная антропология интерпретирует личность (ипостась, персону) как особый мир, замкнутый для других сотворенных (людей, ангелов, демонов) и открытий только по отношению к «Всевышнему Творцу». Именно душа человека получила от бога совершенства, которые приближают ее и делают родственной «Творцу, Хранителю и Спасителю». Качественные отличия души человека состоят в «дарах Божих» человеку: 1) в даре слова; 2) в даре разума; 3) в даре свободы.

Таким образом, онтологическая, аксиологическая, гносеологическая «Богоудаленность» человека от «Всевышнего» «снимается» и замещается благовейным и трепетным «богочеловекообщением», так как «вы, читая,

можете усмотреть мое разумение тайны Христовой, которая не была возвещена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым апостолам Его и пророкам Духом Святым», а Слово Божие дано по вдохновению от Бога-Духа Святого: «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи Духом Святым» (См.: Еф. 3,4 – 5; 2 Петр 1, 21): «Господь любит человека и является ему, как Сам Он изволяет. И душа, когда увидит Господа, то смиренно возрадуется милосердию Владыки, и уже ничего другого не может возлюбить так, как любит своего Творца; хотя она будет все видеть и всех любить, но больше всего любит Господа. Душа знает эту любовь, но передать словами не может: она познается только духом Святым, кому Его даст Господь. Душа вдруг видит Господа и познает Его. Кто опишет эту реальность и веселие? В Духе Святом познается Господь, И Дух Святой бывает во ВСЕМ ЧЕЛОВЕКЕ: ИВ ДУШЕ, И В УМЕ, И В ТЕЛЕ. Так познается Бог и на небе и на земле» (3, с.320).

Христианство – это живая целостность, но только русскому православию свойственно специфически-особенное вероучение о взаимоотношении Священного Писания и Священного Предания. Блаженный Старец Схимонах Силуан в течение сорока шести лет подвизался на Афонской горе в Русском монастыре Святого Великомученика Пантелеймона. Полный благодатной веры, он жил в реальности таинств Церкви, чрез чистую умную молитву подвижник научился великим тайная духа: «он увидел, он знал теперь, что мыслил Преподобный Макарий Египетский, говоря: «Сойди в сердце и там сотвори брань с сатаной». Он уразумел, какая задача стояла перед юродивыми Христа ради, и вообще путь, которым шли великие отцы-аскеты: Виссарион, Герасим Иорданский, Арсений Великий...

О, как милостив Господь; смиренному рабу Своему Силуану Он дает познать тайны Свои, открывает ему пути Жизни; открывает не отвлеченно-рассудочно, но «самой вещью», то есть БЫТИЙНО.

Он познал в опыте жизни своей, что полем духовной битвы со злом, космическим злом, является собственное сердце человека. Он духом узрел, что самым глубоким корнем греха является гордость – этот бич человечества, оторвавший людей от Бога и погрузивший мир в неисчислимые беды и страдания; это подлинное семя смерти, окутавшее человечество мраком отчаяния. Отныне Силуан, выдающийся гигант духа, все силы свои сосредотачивает на подвиге за смирение Христово, которое ему было дано познать в первом Явлении (Духа Святого, – авт.), но которое он не сохранил. Перенесенный духом в жизнь Отцов, он увидел, что введение пути к вечной божественной жизни всегда было в Церкви и что действием духа Святого передается оно чрез толщу веков из поколения в поколение» (3, с.43).

Православное вероучение «преодолевает» феноменологически наблюдаемый дуализм и утверждает основой своего мировоззрения монотеизм: «Чрез три Ипостаси понимаем несложное и неслиянное; с чрез единосущие и бытие ипостасей – одной в другой, и тождество, как воли, так и пониманием неразделимое и бытие единого Бога. Ибо по истине – один бог, Бог и Слово, и Дух Его» (4, с.95).

Несомненно, прав был В.В. Зеньковский, утверждая: «Конечно, можно, и даже с большим успехом, рассматривать все, что оставила нам античная мысль, с точки зрения именно «чистой философии», но, повторяю, исторически это неверно. Но тут дело вовсе и не в истории – идея «чистой философии» есть вообще выдумка и создание мыслителей христианской эпохи – и сама эта выдумка, эта фиктивная идея не случайна именно для христианской эпохи. Логос, это заветное имя для христианского сознания, сам открывает путь для «чистой» мысли, сам способствует, в известных границах, отделению мысли от живой связи с бытием. К тому же ничто так не отрывает нас от этой связи с бытием, как слово, а за словом следует и то, чем оно живо, т.е. разум. Да и не один только разум, но и другие силы духа, по мере созревания, обнаруживают тенденцию к самообособлению, но в том-то и состоит задача христианской культуры, чтобы сохранить связь этих сфер творчества с целостным бытием» (5, с.8 – 9).

Основная идея православного христианства, – исходя из духа Христа, – благословить, осмыслить и творчески преобразить мир. «Вся история христианства есть, собственно говоря, не что иное, как единый и великий поиск христианской культуры, – подчеркивал русский православный мыслитель И.А. Ильин, – Известно, что этот великий поиск выдвигал и крайние учения, одни, готовые отвергнуть во имя Христа земную культуру и самый мир, в пределах которого она создается; и другие, готовые принять слишком много земного и мирского, вплоть до утраты Христова Духа. Но христианская церковь всегда стремилась найти между этими крайностями некий средний, жизненно мудрый путь, который верно вел бы от Христа к миру, – укореняясь во Христе и творчески пропитывая его лучами ткань человеческой жизни. На этом-то пути ныне необходимо утвердиться всякому, кто помышляет о созидании христианской культуры» (6, с.295).

Тысячи и тысячи подвижников взрастила Русь, связанных с реализацией чувственно-осмысленного свободного выбора человеком – достижения единения с Богом и вечного бытия, а основной смысл «разумного подвига» «дитяти веры» суть в «стяжании благодати». Из творений Святых Отцов-аскетов, из Жития Святых, из бесед с духовниками и другими подвижниками Святой Горы, вековым укладом Афонской монастырской жизни, насыщенной непрестанной памятью о Боге, вводился молодой монах

Силуан в «море смыслов Христианских», научался «аскетическим деланиям»: «Сон его по-прежнему прерывчатый – несколько раз в сутки по пятнадцать – двадцать минут, в общей сложности от полутора до двух часов в сутки. В постель он не ложится, но спит сидя на табурете; пребывает в трудах днем как рабочий; несёт подвиг внутреннего послушания – отсечения своей воли; учится возможно полному преданию себя на волю Божию; воздерживается в пище, в беседах, в движениях; подолгу молится умною Иисусовую молитвою – делание наитруднейшее, сокрушающее положительно все человеческие силы, и, несмотря на весь его подвиг, свет благодати часто оставляет его...», но «Жизнь Церкви он сознавал как жизнь в Духе святом и Священное предание как непрерывающееся действие Духа Святого в Церкви. Предание, как вечное и неизменное пребывание Духа святого в Церкви, есть наиболее глубокая основа Её бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его. Отсюда положение таково. Если бы Церковь лишилась Своего Предания, то Она перестала бы быть тем, что есть, ибо служение Нового Завета есть служение Духа, «написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3, 3-6).

Если же предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех своих книг, то есть Ветхого и Нового Заветов, творений Святых Отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему и это новое писание будет выражением всё той же «единожды преданной Святым веры» (Иуд. 1, 3), выявлением всё того же Единого духа, неизменного действующего в Церкви, являющегося Её основой, Её сущностью.

Священное Писание не глубже и не важнее Священного Предания, но, как сказано выше, одна из его форм. Форма эта является ценнейшей и по удобству сохранения её, и по удобству пользования ею; но, изъятая из потока Священного Предания, Писание не может быть понято как должно никакими научными исследованиями» (3, с. 384 81).

«Человек, как духовное существо, всегда ищет лучшего, ибо некий таинственный голос зовет его к совершенству, – отмечал И.А. Ильин (смысловые ударения подчеркнуты им же), – А человек призван быть на земле именно духом – не просто живым существом, наподобие животных и насекомых, и не только одушевленным созданием, удачно соображающим и желающим для себя всякой пользы, капризно и разнообразно чувствующим и нестесненно фантазирующим. Все эти душевные способности даются ему, но не для злоупотребления ими, а для благого и ответственного служения. И вот первое, что необходимо каждому человеку, желающему

творить культуру, это чувство своего предстояния, своей призванности и ответственности. Можно было бы сказать, что люди делятся на две большие категории: одни – безответственно ищут в жизни или своего наслаждения (это люди «поглупее»), или своей пользы (это люди «поумнее!»), другие же чувствуют себя предстоящими чему-то Высшему и Священному, так, что даже не умея сказать, что это за Высшее и где обретается это Священное, они не сомневаются в самом своем предстоянии Ему. Мир не есть для них «вольное пастбище», данное для личного прокормления и устройства; он не есть для них случайное нагромождение «впечатлений», «явлений», удовольствий и неприятностей. Они чувствуют и прозревают великий смысл мирового вращения и своей собственной жизни, и не успокаиваются на том потоке «ничтожной суеты» и «мелкого сора» (А.К. Толстой), в котором тонут столь многие.

Это чувство предстояния и призванности сразу успокаивает их и тревожит: успокаивает – ибо дает им ощущение высшей «водимости» творческой основы, жизненного смысла и собственного достоинства; тревожит – ибо вызывает в них живое чувство духовного задания, высшей ответственности и собственного несовершенства. Это возлагает на них обязанность не мириться со всем тем, что происходит в них и во внешнем мире, обязанность оценивать, искать верных мерил, выбирать, решать и творить.

Такое удостоверение в собственной духовности и приятие её есть первооснова живой религиозности. Ибо то Высшее, чему человек предстоит, есть Господь, Его зовы и Его божественные излучения. И призвание человека определяется именно свыше. И духовное измерение человеческой жизни и всех её дел имеет тот же единый источник. И ответственность человека есть в последнем измерении всегда ответственность перед Богом» (7, с.398 – 399).

В дерзновении веры человек приобщается Божественной жизни в силу обожения твари благодатным действием, т.е. когда ум и сердце «дитяти веры» устремляется ко Христу, тогда и только тогда человек находит самого себя подлинно в своей самой глубокой основе: как дух богоподобный, как ум богообразный, как бессмертная ипостась (лицо), безвидно видит Бога. Причащаясь Божественной жизни по дару благодати, «ученик Христов» становится вечным. Состояние видения суть свет любви Божией, действием этой любви порождаются в душе человека новые чувства, переживания и мысли о Боге и мире. Именно человек – особый вид сущего, ибо «грех» с необходимостью «высвечивает» «тварную» природу его, которая извечно проявляется в его судьбе, жизненном пути. Сотворенный по «образу Божьему» он «вдыхает» дыхание вечности, извлеченный из праха земного», человек суть капля «океана жизни» сотворенной, а поэтому му-

чительно чувствует, ощущает и осознает неизбежность смерти. Личность – это одновременно конечное и вечное, зависимое и свободное создание, в ней, как в капле «высвечиваются» законы «мира сего» и законы Бога. Те, которые живут по заповедям: «держи ум свой во аде и не отчаивайся», «люби Бога всем умом и всем сердцем своим», – это не только призванные, но и избранные. Таков был старец Силуан: «В состоянии видения душа ни о чем не вопрошает. Этот невыразимый акт введения её в Божественный мир совершается не по её воле, потому что она и не может желать того, чего вовсе не ведала раньше, но акт сей не без её участия в том смысле, что в какие-то предварительные моменты она доброю волею горячо стремится к Богу в хранении Его заповедей. Видение предваряется большими страданиями, многими плачем, глубоким покаянным плачем глубокого сердца; горячим плачем, который выжигает в человеке плотскую, и душевную, и духовную гордость.

Не может человек, покамест он во плоти, достигнуть совершенного познания, но то, что ему даёт Бог, есть подлинное, несомненное, бытийно-опытное переживание вечного Царства....

Созданный «по образу Божию» создан для жизни « по подобию». Достигший «спасения» в Боге получает жизнь, подобную жизни Самого Бога. Бог – вездесущий и всеведущий, и Святые в Духе Святом получают подобие вездесущия и всеведения. Бог есть свет, и Святые в духе Святом становятся светом. Бог есть любовь, объемлющая все сущее, и Святые в Духе Святом своею любовью объемлют весь мир. Бог – един Свят, и Святые в Духе Святом святы. Святость же не есть понятие этическое, но онтологическое. Свят не тот, кто высок по человеческой морали или по жизни своей в смысле подвига и даже молитвы (и фарисеи постились и совершали «долгие» молитвы), но тот, кто носит в себе духа Святого. Единый Бог есть истина и Жизнь, и причастники духа Святого становятся живыми и истинными, тогда как отпадающие от Бога умирают духовно и уходят во «тьму кромешную» (3, с.130).

Библиография

1. Аскетические опыты. Т.2 // Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. С.-Пб., 1905. – 414 с.
2. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. – 432 с.
3. Старец Силуан: жизнь и поучения. М., Ново-Казачье, Минск, 1991. – 463 с.
4. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. Ростов – на – Дону, 1992. – 464 с.
5. Зеньковский В.В. основы христианской философии. М., 1997. – 560 с.

6. Ильин И.А. Основы христианской культуры. Т.1. М., 1993. – 400с.
7. Ильин И.А. Путь к очевидности. Т.3. М., 1994. – 592 с.

Ян Феннема

К ВСЕМИРНОЙ ЭТИКЕ ?

Декалог: заповедь «Не убивай»

В Библии читаем, в книге Исхода: «И сказал Господь Каину: «Где Авель, брат твой ?». А он сказал: «Разве я сторож брату моему ?». Эти фразы – классические, знакомые каждому человеку, воспитанному в культурной сфере, чьи корни в районе Средиземного моря. Слова Каина доказывают, что он понял, что никто не имеет права лишать кого-либо жизни. Согласно этому в Декалоге одна из десяти заповедей правило «Не убивай». (Принятый перевод еврейского текста «Не убий !» здесь не подходит.)

Декалог стал базисом еврейской и христианской этики; и в исламской религии, как объявляется в Коране, каждое убийство человека является убийством всех человеческих существ. Наконец, в давнишнем сказании нас учат, что Декалог был переведен на языки всех народов «от начала творения мира».

Согласно традиции десять заповедей были написаны на камне; и как переданное нас учит: были написаны перстом Бога. Для человека написанная заповедь является внешней, «наружной» заповедью. А мы надеемся, что человек следует заповедям, применяет их на практике. И таким образом, может быть, заповеди становятся внутренними для него. Иеремия, пророк из времен Ветхого Завета, даже учит нас, что правила, которые составляют базис этики, по необходимости (станут и) будут внутренними. В одном его видении он предполагает, что будет время, когда «закон» будет написан «на сердце» каждого человека (согласно еврейскому тексту предлог -на- здесь лучше чем -в-), а не на одном внешнем ему камне. Это значит, что в далеком будущем нравственное поведение человека будет результатом того, что он *чувствует*. Так, надо утверждать, что нравственное поведение человека, если оно было искренне, не является результатом нескольких правил, которые он применяет, но добровольно следует из того, что по обыкновению называется «полнотой сердца».

Что мы чувствуем ? Время видения Иеремии еще не пришло. В настоящее время ответ на вопрос «что мы чувствуем ?» двусмысленней. В особенности, незаметно рациональность человека может потерять свою устойчивость и превратить его наилучшие намерения в тиранию, просто в террор. Потому что в человеческом поведении постоянно чередуются доб-

ро и зло. Так в наши дни как всегда возникает основной вопрос: если мы предположим, что человек стремится к добру, удержится его стремление до того, что он примет и сделает добро, или нет? Он – свободное существо? Ответ на этот вопрос касается проблемы поведения человека в зависимости от взаимодействия разных внешних и внутренних влияний, которые тайны и очень сильны.

Левинас: выражение лица человека

В прошлом столетии заповедь «Не убивай» стала краеугольным камнем философии Левинаса. Он, Левинас, убежден, что вся онтология, значит вся философия бытия в качестве бытия, неправильно представляет то, что испытывает человек, когда встречается с другим человеком, кратко, с «Другим». Слово «Другой», здесь написанное с прописной буквы, обозначает человеческое существо, которое наблюдается в качестве существа, у которого *другое* лицо чем лицо его наблюдателя. Если встреча действительно является истиной *встречей* то существо, с которым человек-наблюдатель встречается, не является частью мира, который лежит под рукой наблюдателя, но учреждает сам мир. В связи с этим Левинас предпочитает пользоваться словом «бесконечность», именно чтобы описать воздействие выражения лица Другого на его наблюдателя; и из-за этого точно слово «Другой» было написано с прописной буквы.

Очевидно, что лицо существа, с которым человек-наблюдатель встречается, является открытым лицом, приглашающим или провоцирующим его наблюдателя. Левинас объясняет, что в бездне этого открытого лица всегда лежит прямой призыв «не убий!». Действительно, визави содержит возможность начала мирной связи, так как приобретает взаимное уважение. А слово и действие, это одно целое.

Но призыв в выражении лица Другого может быть незаметным или непонятным и темным, даже в очной ставке. Кроме того, конфликты и столкновения между людьми часто массовы и безымянны, как например в войнах. Несмотря на все это, философия Левинаса важна, например, с точки зрения воспитания индивидуумов и групп. Его философия показывает путь, которому надо следовать, чтобы построить возрожденное общество, то есть, новое общество, которое выходит за горизонт нашего сегодняшнего опыта. Без видения того пути, который есть путь надежды, глаза человечества не будут открытыми, чтобы вовремя увидеть ранние знаки утренней зари.

Открытость человеческого бытия

Как правило, заповедь «Не убивай» сама по себе не делает никакой ссылки на религию. И сущность философии Левинаса, с ударением на

«лицо Другого», не отсылает к религии. Таким образом ясно, что правило «Не убивай» имеет всемирную важность и может стать фундаментальным принципом для каждого человека на свете. Левинас объясняет, что чувство стыда, которое присуще всем людям

с детства в случае прегрешения, вырезает русло в характере человека до того, что он станет восприимчивым и сможет получать впечатление от Другого через выражение его лица. Ибо, воспринимать впечатление от другого человека значит, что принимающий человек не заканчивается каким-либо рубежом. Итак, его бытие является *открытым* бытием; его бытие не закрывается само по себе или совершается внутри какого-либо рубежа. Так, человеческое бытие -относительное существование; то бытие является «эксцентричным», имеет «центр тяжести» вне тела, ограниченно-го его кожей.

Видение Истины

Человек, который замечает мир, является открытым миру. Он наблюдает часть мира перед собой и не раз он сознательно действует или будет действовать вскоре, чтобы лучше узнать часть мира вокруг, которая его особенно интересует. Предположим, что мир проявляется. Проявление (этой части) мира представляет со стороны мира приближение к человеку, который воспринимает впечатление от мира. (Другими словами: человек не «хватает» мир первым, но мир первым «хватает» его; и только потом он интересуется миром.) Появление мира есть его правда, будняя правда или научная и пр., правда его материальных и нематериальных существ, живых или нет. Но все эти пошлые или тривиальные правды могут разоблачаться так, что происходящее из их пустоты сияние открывает глубину всякой (пошлой или тривиальной) правды. Эта «глубокая правда» состоит из правды в качестве «правды» и она называется «Истина»; слово «Истина» здесь нарочно написано прописной буквы. И из определения слова «Истина» следует, что есть единственная Истина, несмотря на множество правд мира.

В связи с этим мир, то есть весь мир, един. Это значит, в особенности, что мир простирается за любой чертой, простирается за всякими ограничениями, которые определяют опыт человека. Следовательно, видеть мир совсем безграничным, означает видеть *бесконечность в ограниченной конечности*. А это обуславливает открытость для видения за пределы всех вещей. Открытость через пределы никогда не терпит отсутствия или скрытности Истины. Так, Истина как просвечивающий свет всегда обнаруживает всю неправду, всю ложность или неверность. Таким образом, уважать честно Истину равняется соблюдению мира, характеризуемому духовностью,

как раньше сказано классическими словами «в духе и истине». Обратно к философии Левинаса: воздействие выражения лица Другого на его наблюдателя – тождественно действию появления присутствующей единственной Истины, которое ее открывает. В особенности, открытость вопросу, который лежит в бездне лица Другого -тождественно открытости появлению Истины в призыве «Не убий!». Этот призыв приводит пример правила «Не убивай», которое лежит в основе этики. Ясно, что оно имеет всемирную важность.

Приложение: интерпретация дискуссий Халкедонского Собора

Наконец, одна заметка относительно христианской традиции. Фундаментальный критерий христианской веры всегда был и есть «следовать за Иисусом», то есть прислушаться к его учению и жить согласно ему. Этот критерий можно же дополнить мыслями богословия и философии. В этой связи, с теоретической точки зрения, христологические дебаты во время Халкедонского Собора (в 451-г.) очень важны. В этих дебатах речь шла о понимании личности Иисуса Христа, которая называлась и человеческой и божеской. Так, по равному праву, Иисус Христос называется «Сыном Человеческим» и «Сыном Божьим».

По-моему, эти дебаты предвосхищали сегодняшнюю антропологию по мере того, как эта антропология характеризует человеческий индивидуум «относительным бытием», то есть бытием, или индивидуумом, которое определяется взаимодействием с другими индивидуумами. Чтобы объяснить свою позицию, нужно сперва сделать несколько определений и потом сопоставить одно определение с другим. Предположим, что «человеческое» в христологических дебатах обозначает самое «человеческое» как в будничной жизни, которым мы нормально владеем, и предположим притом, что «божеское» в этих дебатах обозначает то, что простирается вне всяких возможностей человека и его владычества, как «божеское» в наивном понимании в будничной жизни. В этих двух определениях «человеческое» обозначает что-то ограниченное, означает какую-нибудь *конечность*, а «божеское» обозначает безграничное, означает *бесконечность*. Теперь можно сравнивать «бесконечность», слово, которым Левинас пользуется, чтобы описать воздействие выражения лица Другого на его наблюдателя, с «божеским», словом, которое употреблялось в Халкедонских дебатах в связи с личностью Иисуса Христа. Что следует из этого сравнения? Халкедонские дебаты говорят о личности Иисуса, а Иисуса можно рассматривать как прототип бытия человека, как его суть. Это зна-

чит, что « по сердцу » суть человеческого бытия имеет « божеский » характер, если следовать Халкедонским дебатам, и свидетельствует о безграничном, о бесконечности, если следовать точке зрения Левинаса.

Как резюме мы можем утверждать, что, изучая общий и нерелигиозный путь к всемирной этике, мы находим наконец то, что содержалось и проповедовалось в христианской вере с начала этой веры.

Благодарность

Этот текст никогда не был бы закончен без лингвистической помощи, которую автору оказала Др. Фаина Краверская (Гютерсло, Германия).

П.А. Цапенко

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ В ЯПОНИИ ЭПОХИ ХЭЙАН (по материалам женской дневниковой литературы)

Первая постоянная столица Японии была основана в 710 году в городе Нара. Одними из основных причин строительства новой столицы были охватившие страну в 705-707 годах эпидемия и голод. Город был построен по образцу китайской столицы Чанъань. Там были сооружены самые большие в стране буддийские монастыри и храмы, а также переносились старые храмы. Новая столица сразу стала центром японского буддизма. Вскоре её политическое влияние настолько усилилось, что ради сохранения власти императора столица переносится в 784 году в город Нагаока, а в 794 году – в Хэйан (Киото), где и оставалась на протяжении тысячи лет.

В конце X века усилились два направления в буддизме: Тэндай и Сингон. Тэндай делало акцент на воздаяние за добрые дела – достижения состояния будды в этой жизни. А монахи призваны были удовлетворять обыденные потребности людей, в их деятельность входило исцелять недуги или произносить молитвы для улучшения погоды. Обрядовая практика, тщательно разработанная для разных случаев, была во многом заимствована из учения Сингон, которое выдвигало на первый план сложную заклинательную систему, облегчающую человеку путь к достижению единства с буддой.

Период Хэйан знаменателен и тем, что именно в то время развивались японские традиции в культуре. Своей вершины достигает японская живопись, поэзия и проза. Женщинам из аристократических семей принадлежит заслуга необычайного расцвета японо язычной литературы. И в центре, не-

сомненно, стоят имена Мурасаки-сикибу, Идзуми-сикибу и Сэй-Сёнагон. Одним из самых удивительных творений хэйанской литературы была «Повесть о Гэндзи», которая была написана придворной дамой Мурасаки Сикибу в 1001 году.

Представление о монахах и буддийских службах, в которых участвовали придворные дамы и чиновники, можно увидеть, изучая светскую литературу средневековой Японии. Чрезвычайно распространён в аристократической среде японского средневековья был уход в монашество. Это мог быть и принудительный постриг экс-императоров и членов их семей и слуг, и добровольное пострижение людей, ничем не принуждаемых к этому. Добровольный постриг, или как его называли тогда – «уход от мира», совершался по причине глубокого духовного кризиса, жизненных неудач или смерти близких людей.

Дневниковая литература служит также источником представлений о том, как воспитывались молодые девушки из аристократических семей. Хэйанские женщины были удалены от участия в общественной жизни, с раннего детства девочку готовили к будущей жизни в браке. Но это не касалось знатных придворных дам, которые ежедневно участвовали в праздниках, обедах и публичных чтении сутр. Развлечением же для девушек из аристократических семей служило рассматривание и чтение китайских свитков с картинками, смысл которых пересказывался девицам прислуживающими дамами. Большое внимание уделялось и религиозному воспитанию будущих придворных дам. Каждое семейство в средневековой Японии имело своих монахов, а в храмы неслись роскошные дары: скульптуры будд и бодхисатв, свитки с текстами, переписанные лучшими каллиграфами, и даже утварь. Само же посещение храмов часто превращалось в пышное празднество с участием великолепных музыкантов и танцоров.

С раннего детства в девочках поддерживалась идея того, что постриг в монахини сможет избавить их от душевных мук. Поэтому когда женщины совершали «уход из мира» он хоть и казался им трагедией, ведь при этом они расставались с семьей, но воспринимался вполне естественно. Например, Мать Митицуна, автор «Дневника эфемерной жизни», думает скорее о том, какое впечатление она сможет произвести уходом в монахини или долгим отшельничеством, нежели о молитвах и религиозной аскезе.

Сэй-Сёнагон, автора «Записок у изголовья», под руководством отца с детства приучалась к китайской литературе, японской поэзии и миру буддийской религии, читала священные книги, учила наизусть сутру Лотоса. Хотя надо заметить, что в храмах она любовалась красивыми обрядами и часто подмечала смешное и нелепое в поведении проповедника и людей,

пришедших в храм. С тех пор Сэй-Сёнагон в своём творении ни раз обращает внимание на монахов и адептов буддийской религии. Она высказывает своё личное отношение к монахам и уходу в монахи, тонко чувствуя отношение окружающих людей и не скрывая собственного непонимания аскетического образа жизни. Сэй-Сёнагон относится к монахам как государственным служащим, занимающим тот или иной пост. А вид проповедника не связывается у неё с понятием святости.

Авторы дневников относятся к буддизму как к спасительному мировоззрению, а к уходу в монахи – как к очередному жизненному этапу. Такое отношение было результатом воспитания их в буддийской среде. Обряды, связанные со служением Будде, являлись неотъемлемой частью жизни всех знатных семей, поэтому дети с раннего возраста были приучены к мысли о необходимости обращения к Будде в тяжелых жизненных ситуациях.

К.С. Шаров

РОЛЬ БИБЛЕЙСКИХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ В ФОРМИРОВАНИИ ДРЕВНИХ НАРОДНОСТЕЙ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

В библейских сюжетах можно найти множество свидетельств тому, что древние народности (иудейская, ассирийская, вавилонская, персидская, и т. д.) иногда формировались при непосредственном включении в этноцентристские программы музыкальных религиозных традиций.

Вполне уместно предположить, что образование народностей началось сразу же после появления человеческого рода. Так, потомки Каина создавали городскую культуру, а потомки Сифа – сельскую, а было это, когда еще жил Адам (Быт. IV, 17 – V, 29), в допотопную эпоху и в прямом, и в переносном смысле. Дети Каина и Сифа представляли собой живущие отдельно огромные общины, с одной стороны друг друга ненавидевшие и презиравшие, а с другой – всячески превозносившие сами себя. Поэтому они никак между собой не общались, кроме как во время войны. Таким образом, можно сказать, что уже тогда присутствовали зачатки этноцентризма «до наций» и «до народностей», поскольку уже тогда человек был способен осмысленно выбрать себе сообщество, членом которого он становился.

Идеи зарождающегося этноцентризма первоначально существовали в виде отвлеченных идей, но затем материализовались в культуре, в том числе, в музыкальной. Некий Иувал, потомок Каина, отделившийся от сво-

Удалено: только

Удалено: поспешив

Удалено: ться

Удалено: но не просто в культуре, а именно

ей первобытной общины и вошедший с ней в непримиримый конфликт, монополизировал право на занятия музыкой и подчеркивал свою избранность, запрещая другим родам петь и играть на гусях и свирели (Быт. IV, 21).

В качестве примера националистической музыки как ярко выраженной религиозной доктрины можно привести музыку древних евреев. Основная ее роль в Израиле испокон веков была религиозной, иудеи брали в руки инструменты для прославления Бога еще начиная со времен пророка Моисея и освобождения от египетского рабства, при этом сам Бог предписал им хранить чистоту веры и не становиться идолопоклонниками, живя в соседстве с языческими народами. Поэтому музыка у иудеев, естественно, сразу приобрела националистический оттенок и стала служить для подчеркивания их превосходства над всеми этносами Ближнего Востока, хотя такое положение вещей никоим образом не было узаконено на уровне государственной власти, постоянно склонявшейся к язычеству, ни в Иудейском, ни в Израильском царстве. Начало этой традиции – разрушение иерихонских стен по Божьему повелению с помощью игры музыкантов на семи юбилейных трубах шофар (Нав. VI, 1 – 15; 19).

Иисус, сын Сирахов, подтверждая то, что только преданные своему народу люди могли сочинять официально признанные религиозные музыкальные произведения, говорит в своей книге Премудрости: «мудрые слова были в учении их; они изобретали музыкальные строи и гимны предали писанию» (Сир. XLIV, 5).

Очевидность для простых обывателей иудейского, как, впрочем, и многих других музыкальных национализмов, подчеркивалась их материальным проявлением, овеществлением на феноменологическом уровне и часто выражалась в ряде музыкальных «табу» – строжайших запретов, узаконенных религией. Некоторые иудейские инструменты, такие как восьмиструнная псалтирь, гефское орудие, шошан, шушан-эдуф, аламоф, предназначались исключительно для священных целей – торжественных служб в храме, поэтому всем иноземцам и неверующим было запрещено даже дотрагиваться до них. Не вызывает удивления, что во времена вавилонского плена и уничтожения Иерусалима Навуходоносором многие скорбели об утерянных инструментах, как о попорченной и оскверненной святыне. После второго разрушения Иерусалимского храма войсками императора Веспасиана и изгнания иудеев из Палестины традиция ветхозаветной музыки закончилась, и современная еврейская музыка имеет мало общего с музыкой Моисея и царя Давида.

Этот любопытный факт свидетельствует о том, что связь национализма с музыкой достаточно крепка: при всеобщем смятении и разрушении

Удалено: и

теоретических и практических основ социальной жизни, при исчезновении этноцентризма как этнической доктрины его непосредственное орудие – музыкальная культура – теряет свои националистические особенности.

М. Юсим

О ФРАНЦИСКАНЦАХ И КОЛОКОЛАХ

Речь идет о недавно изданной на русском языке “Хронике” брата Салимбене из Пармы, францисканца второго-третьего поколения, если считать от основания ордена. Наиболее крупная (и почти единственная) работа на русском языке, посвященная Салимбене, принадлежит П.М. Бицилли, известному российскому историку, много лет проработавшему в эмиграции. (Монография о Салимбене вышла в 1916 году).

В своей книге Бицилли, основываясь на работах предшествовавших ученых – Дове, Гольдер-Эггера и Шмейдлера, разбирает принцип построения “Хроники”, в частности, принятый автором порядок изложения. “При первом чтении хроника Салимбене производит несколько удручающее впечатление своей беспорядочностью. ... кажется, что у Салимбене нет во все никакого плана”. Далее Бицилли отмечает, что “в хронике есть известный порядок и разумная последовательность изложения”. Салимбене, по мнению русского историка, “колеблется между двумя приемами изложения – во временной последовательности и в прагматической связи”. Тем не менее, замечает Бицилли, ~~в~~ ~~о~~ ~~б~~ ~~з~~ ~~р~~ ~~и~~ ~~з~~ ~~л~~ ~~о~~ ~~к~~ ~~е~~ ~~т~~ ~~с~~ ~~я~~ ~~к~~ ~~а~~ ~~к~~ ~~о~~ ~~л~~ ~~о~~ ~~к~~ ~~о~~ ~~л~~ ~~а~~ ~~х~~ ~~М~~ ~~О~~ ~~Н~~ ~~у~~ ~~б~~ ~~з~~ ~~д~~ ~~л~~ ~~а~~ ~~М~~ ~~О~~ ~~Л~~ ~~М~~ ~~а~~ ~~б~~ ~~з~~ ~~з~~ ~~у~~ ~~п~~ ~~р~~ ~~а~~ ~~с~~ ~~к~~ ~~Б~~ ~~и~~ ~~ц~~ ~~и~~ ~~л~~ ~~л~~ ~~и~~

щенная под 1285 годом, была сделана на самом деле позднее; русский историк считает, что Салимбене просто ошибся, решив в 1285 году, что колокол для церкви уже готов, по аналогии с другим колоколом. “С колоколами у него вообще вышла путаница”, – заключает Бицилли.

Внимательное прочтение тех мест, которые относятся к истории с колоколами, в общем контексте этих и соседних глав хроники тем не менее позволяет если и не устранить полностью эту путаницу и несоответствия в деталях, то хотя бы лучше понять логику и ход работы ее автора.

Салимбене, судя по всему, привязывает свой рассказ к другой сюжетной нити, для него гораздо более важной: к истории взаимоотношений горожан, жителей его родного города Пармы, с представителями его же ордена, францисканцами. Такая привязка объясняет не только ход мысли Салимбене, но и способ восприятия им событий, их воспроизведения в своем повествовании; иллюстрирует подход францисканского монаха, а в известной мере и шире, средневекового человека вообще, к построению своей картины миропорядка, в первую очередь, картины разворачивающейся во времени жизни социума.

Строго говоря, Салимбене не писал “хронику”, точнее, он не предназначал свой труд для широкого читателя – и поэтому мог меньше считаться с некими канонами, прилагаемыми к подобной работе. Но эта определенная вольность в отношении к материалу и жанру лишь подчеркивает особенности мировоззрения и литературного поведения средневекового историка, присутствующие и в других хрониках и летописях, но в них иногда менее заметные. Эти черты многократно обращали на себя внимание исследователей: о них и сейчас часто говорят историки. Присутствие в истории сверхъестественного начала, нравоучительность, первенство аллегорического и провиденциального подхода перед причинно-следственным – все это в конечном итоге ведет к замене чисто хронологического восприятия исторического процесса как последовательности событий во времени ее “качественным” пониманием, то есть чередованием в истории (в данном случае истории отдельного города или страны) отрезков времени разного “качества”. Причем этот принцип проводится подспудно – не в том смысле, что бессознательно, а, вероятно, как наполнение текста некоторым внутренним смыслом, притчевым наставлением, понятным только для мудрого или посвященного.

Иногда, а в наше время даже очень часто, именно незначительные на первый взгляд детали и несуразности, то, что кажется сегодня противоречивым и нелогичным, позволяют прийти к любопытным выводам и лучше понять людей прошлого.

SCIENCE AND TECHNOLOGY IN ANCIENT AND MEDIEVAL INDIA

Therefore, you mostly find that even the so-called Scientific Theorems of the Hindus are in a state of utter confusion, devoid of any logical order, and in the last instances always mixed up with the silly notions of the crowd. e. g. immense numbers, enormous spaces of time, and all kinds of religious dogmas, which the vulgar belief does not admit of being called into question. Therefore, it is a prevailing practice among the Hindus jurare in verba magistri, and I can only compose their mathematical and astronomical literature, as far as I know it, to be a mixture of pearl shells and sour dates, or of pearls and dung, or of costly crystals and common pebbles. Both kind of things are equal in their eyes, since they cannot raise themselves to the method of scientific deductions.

Al-Beruni¹

According to their own belief, there is no other country on earth but theirs, no other race of man but theirs and no created beings besides them have any knowledge or science whatsoever. Their haughtiness is such that if you tell them of any science or scholar in Khurasan and Persia, they will think you to be both an ignoramus and a liar.

Al-Beruni²

The Numerate Harappan Culture

Archeological excavations in 1921 and subsequent researches at two major ancient urban centers, namely Harappa and Mohenjo-Daro on the bank of river Indus has given evidence for the existence of an advanced and technically developed society. This society was widely spread across an area of about 1.2 million square kilometers, including other prominent river surroundings in the states of Gujarat, Utter Pradesh, Punjab and the northern areas of the ancient Persian or present day Iranian border.³ Let us call this culture as Harappan, basing on the important archaeological site. The excavations over a wide spectrum of places denote that the culture was highly organised and their society lived in a well-planned city with standardised architecture. The city dwellers were supported by the agrarian villages surrounding the city where irrigation was regulated and people raised livestock. Basing on the excavated artefacts we can de-

¹ *Al-Beruni: India*, edited with notes and Indices by Dr. Edward C. Sachau, vols I & II, Oriental Reprint, New Delhi, Munshiram Manoharlal 1983. P. 24. Hereafter referred to as Al-Beruni.

² Al-Beruni, p. 23.

³ J.M. Kenoyer, *Ancient Cities of the Indus Valley Civilisation*, New Delhi, Oxford University Press, 1998.

termine the mathematical and scientific status of the society. The archaeological findings denote a highly numerate culture.

Metric system

Through out the vast area of the archaeological sites, spherically shaped bob of uniform size and weight are discovered. For almost 500 years there occurred no change for this system. One bob approximately weighs 27.584 grams that seems like standardised. The other combination of the weights are if the bob is considered as 1, 0.05, 0.1, 0.2, 0.5, 2, 5, 10, 20, 50, 100, 200 and 500. Thus they had a highly centralised system of weights and measures. Such standardisation and durability according to experts are the indication for a highly numerate culture.¹

A scale of 66.2 mm long, with nine equally spaced parallel lines on an average distance 6.7056 apart is discovered at Mohenjo-Daro. The accuracy of the parallel lines is extremely high with an error record of only 0.075mm. One of the lines is marked with a hollow circle and the sixth line is marked with a dot. The distance between them is 1.32 inches or 33.5mm and has been named as an 'Indus inch'. In North-India a measuring scale known as *gaz* equals 25 Indus inches.² The development of a decimal scale of measurement indicates the numerical culture of the society.

Bricks – Building Material

An extensive use of kiln-fired bricks with a precise optimal three dimensional ratio of 4:2:1 is discovered in the sites. They contain no binding material and it is said that even today they remain as strong. Almost fifteen different sizes are discovered and they all hold this optimal ratio. The unavailability of stone and other natural building materials prompted the Harappan culture to develop the kiln-fired bricks and their use was extensive in making streets, public baths, temples and granaries. This brick-making technology again indicates the highly technical nature of the society. According to Chattopadhyaya, a deeper study on the brick making technology will yield the direction and character of the ancient mathematical developments in ancient India.³

¹ S.R. Rao, *Lothal and the Indus Civilisation*, New York, Asia Publishing Co. 1973.

² George Gheverghese Joseph, *The Crest of the Peacock: Non european Roots of Mathematics*, New Delhi, Affiliated east-West Press, 1995. p.222-23 Here after referred to as The Crest of the Peacock.

³ D. Chattopadhyaya, *History of Science and technology in Ancient India: The Beginnings*, Calcutta, Firma KLM PVT, 1986.

It is also discovered that there is a quantitative relationship between the Indus scale and brick sizes. The bricks of different shapes are integral multiples of the respective scales and the proportion for the dimensions again indicate the advanced numeric nature of the society.¹

Sulabhasutras

An important part of the ancient history of science can be derived from the *Vedangas* or appendix to *Vedas*. The precise articulation of the *mantras* led to the development of phonetics – *siksha*, meticulous performance of the rituals needed the development of rubrics, – *kalpa* – the precise statement of the mantras developed into grammar – *vyakarana* – the correct chanting developed into metrics – *chanda*- calculation of the auspicious time formed astrology – *jyotisha*. These disciplines developed as part of mastering the *Vedas*. Thus *Sulabhasutras* are part of the *Kalpasutras*, providing instructions for rituals at home and in community. The term *Sulbha* is referred to the chord or rope measuring the sacrificial altars or *Vedi*, and later meant rules governing sacrificial rites. A *Vedi* is a specified raised area on which the sacrifice is to be performed and on which persons performing the ceremony, namely the sacrificer, the *hota*, the *adhvaryu*, the *rtvik* and others are to take their seats. Some of the main vedis are the *mahavedi*, *darsapaurnamasa* vedi, the *paitruki* Vedi, the *uttara* vedi, and the *asvamedha* vedi. *Agnivedi*, fire-altars are of two types, the *nitya* –perpetual and the *kamya*, optional. The construction of these different types of Vedis or sacrificial altars for attaining results are meticulously given in the *Sulabhasutras*. A geometry grew out of the need to ensure strict conformation to the altar constructions prescribed by the Vedic literature. Such precise constructions were necessary for the efficacy of the rituals.

Square and circular altars were constructed for household worship while more sophisticated altar constructions integrating rectangles, triangles and shapes of birds and animals were used for public worship. A prominent public altar was constructed in the shape of a falcon about to fly with spread wings and the tale. Such an altar is called *suparna garutman* in *Taittiriya Samhita*.²

Sacrifices on such altars would enable the supplicant to attain the heavens with immediacy. According to George, *Sulabhasutras* might be the link between the Harappan culture and the Vedic culture.³ However, there is no scholarly consensus on this regard. Some historians and archaeologists are of the view that a

¹ V.B. Mainikar, Metrology in the Indus Civilisation” in *Frontiers of the Indus Civilisation*, B.B.Lal and S.P. Gupta (eds.), New Delhi, Motilal Banarsidas, 1984.

² Taittiriya Samhita, 8.5.4.II.1

³ The Crest of the Peacock, p.226

direct link between the Harappan culture and the Vedic cults cannot be related.¹ Others are of the view that they are the outcome of a continuous process of intellectual evolution.² However the brick-making and laying technology in the Vedic period seems to be concerned about the design and construction of altars or vedis.

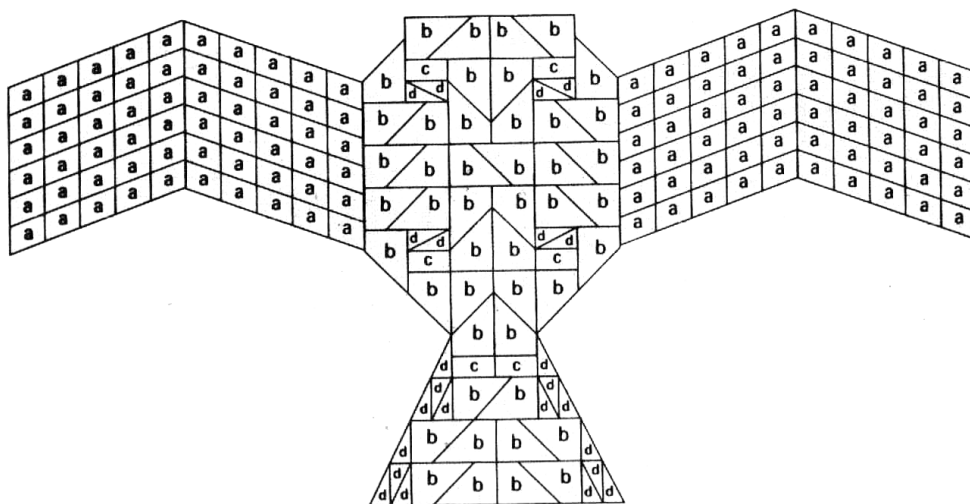


Figure 1

To overemphasise the religious and ritual features of altar design and construction at the expense of technological aspects is to diminish the role of craftsmen in ancient Indian society, at the same time buttressing the stereotypical view of a society dominated by priests and overwhelmed by ritual.³

Baudhayana, Apastamba and Katyayana were from South India who wrote the three important *Sulabhasutras* and are therefore known as *Sulabhakaras*.⁴ They may be multi-faceted geniuses performing pujas (sacrifices) on self constructed pujavedi's. So they could be craftsmen as well as priests and authors. The dates of the text recorded by Baudhayana could be between 800 and 600 BC. It contains a general statement on the Pythagorean theorem, an approximation procedure for obtaining the square root of 2 to five correct decimal places, and a number of geometric constructions. Apastamba elaborates the texts of Baudhayana and Katyayana adds little to the already established facts.

¹ Michael Witzel, "Horses, logic and evidence" May 21, *The Hindu*, 2002.

² N. Nagaswamy, "From Harappan horse to camel", *The Hindu*, July 2, 2002.

³ *The Crest of the Peacock*, p.226

⁴ S.N. Sen and A.K. Beg, *The Sulabhasutras*, New Delhi, Indian National Science Academy, New Delhi, 1983. Hereafter referred to as Sen.

Geometry in the Sulabhasutra

An explicit geometry can be deduced from the Sulabasutras. They explicitly state geometrical theorems like that of the Pythagorean and detailed descriptions of constructing altars with different shapes and orientations and supportive algorithmic devices for theorems and altar designs to attain the desired results.

<i>Agni</i> ¹	<i>Geometric Figure</i>	<i>Desired Results</i>
Chandascit	in the form of a bird	Attaining Cattle
Syenacit	“	Attaining heaven
Kankacit	“	“
Aljacit	“	Attaining help from heaven
Prauga	isosceles triangle	Annihilation of rivals
Ubhayata prauga	rhombus	“
Rathacakracit	form of a Chariot wheel	“
Dronacit	form of a trough	Gaining food
Paricayyacit	form of a circle	Desiring land
Smasnacit	isosceles trapezium	Attaining the land of the deceased fathers

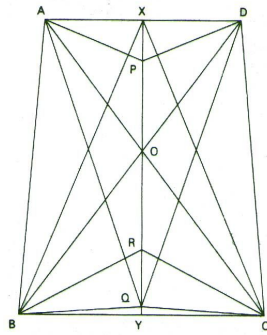
It is exciting to see the widely known Pythagoras theorem stated in both Baudhayana and Apastamba *Sulabhasutras*. Baudhayana states that²

the rope which is stretched across the diagonal of a square produces an area double the size of the original square” while Katyayana states that “the rope [stretched along the length] of the diagonal of a rectangle makes an [area] which the vertical and horizontal sides make together.

This instruction is used for the construction of a *smasana vedi* (cemetery altar). The altar had to be constructed by meticulously following the instructions so that the sacrifice might bear fruit. The vedi looks like an isosceles trapezium ABCD where AD and BC are 24 feet and 30 feet respectively. The altitude of the vedi is 36 feet. There are twelve right-angled triangles involved in it. Thus the *Sulabhasutras* can be considered as instruction manuals for constructing geometrical figures like squares, rectangles, trapeziums, and circles. They also give instructions in converting a square into a circle and a circle into a square. Approximate details are only given for such constructions.

¹ Sen. p.6.

² S. Suleman Nadavi, *Arab aur ke Ta'aluqat*, Ma'arif, Azamgarh, 1993, quoted in Wazir Hasan Abdi, “Glimpses of mathematics in Medieval India”, in A. Rahman, *History of Indian Science, Technology and culture AD 1000-1800*, New Delhi, Oxford University Press, 1999. P.67. Hereafter this book is referred to as A. Raman. The Crest of the Peacock, p.229



AX = XD = 12 padas
 BY = YC = 15 padas
 Xp = 5, PR = 23 padas
 RQ = 7, QY = 1 padas
 XY = 36 padas

Figure 2

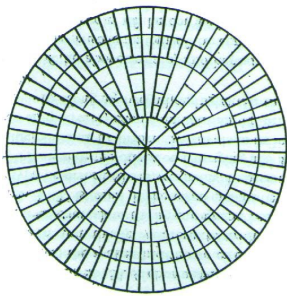


Figure 3

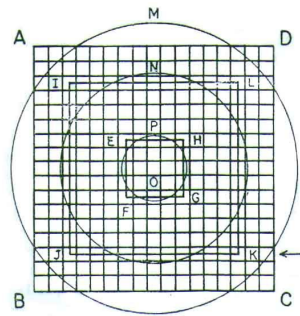


Figure 4

Another outstanding achievement of the Sulabhasutras is the evaluation of square roots with a high degree of precision. The problem might have arisen out of an attempt to construct an altar twice the area of a given square altar. The procedure stated in Apastamba and Katyayana is as follows. “Increase the measure by its third and this third by its own fourth less the thirty-fourth part of that fourth. This is the value with a special quantity in excess.”¹ Considering 1 unit as the dimension of a side, the diagonal of the square can be stated by the formula

$$\sqrt{2} = 1 + 1/3 + 1/(3)(4) - 1/(3)(4)(34) = 1.4142156$$

The Sutras do not give the proof for the formula. Datta demonstrates how the doubling of the square can be achieved by following the instructions.²

¹ The Crest of the Peacock, p.234

² B. Datta, *The Science of the Sulabhas: A Study in Early Hindu Geometry*, Calcutta, Calcutta University Press, 1932.

The Science behind Sriyantra

The Sriyantra, described in *Atharvaveda* is a meditation device mainly used in the Tantric tradition. The diagram as shown is consisting of nine interwoven isosceles triangles, four pointing upwards representing the dynamic female principle Sakti while five pointing downwards representing Siva, the static energy of the male principle. There altogether 43 subsidiary triangles at the midst of which there is a point called *bindu*. These triangles are enclosed in an eight petalled lotus which enshrined in another sixteen petalled lotus surrounded by three concentric circles which is enclosed in a square with four doors, one on each side. The square represents the boundaries from the outside world of chaos and disorder. An outward and an inward journey is possible by concentrating on the *bindu*. The evolutionary or the outward contemplation is constructive while the inward is destructive according to the Tantric tradition.

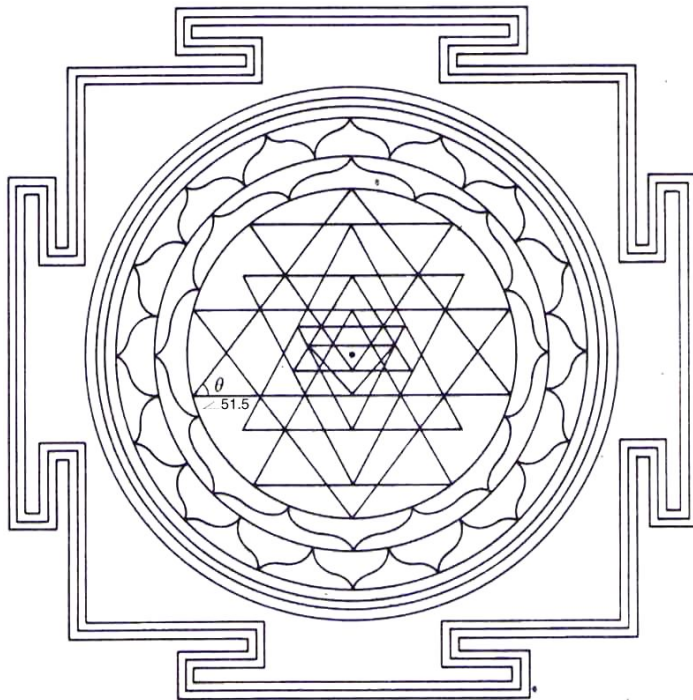


Figure 5

The mathematical interest lies in the construction of the largest triangles' vertices touch on the circumference of the enclosing circle. The base angle of the largest triangle will always be $51\frac{1}{2}^{\circ}$ which is exactly the same as that of the base angle that of the great pyramid in Egypt.¹

¹ A.P. Kulachev, "Sriyantra and its mathematical properties", *Indian Journal of History of Science*, 9, 279-92, 1984.

The Indian Numerals

India is said to have developed the present widely used numerical system. It was often named after the Arab traders who popularised it in the West as Arabic numerals. But the Arabs irrespective of Eastern or Western, unanimously called it as Hindu numerals (Al-Arqaan-al-Hindu).¹ The route of its wide spread usage is definitely through the Arabs. The Abbasid Khalifs (Al-Mansur, Al-Rashid, Al-Mamun) of Baghdad constructed a centre for studies to which they invited scholars from every where. At this Bait-al-Hikamah (House of Wisdom) was headed by Musa Al-Khwarizmi (AD 780-850) who was by birth from Khwarizm. He belonged to the Kushan Empire which united the a considerable area of central Asia with that of North India. Khwarizm was part of the Empire and imbibed its deep tradition and culture. Bhaskara II's meritorious work *Sidhanta Siromani* consisting of *Lilavati* – on arithmetic and *Bijaganita* – algebra –was translated by Al-Khwarizmi entitled *Kitab-e-mukhtasar fi Hisab aljabar wa Muquabala* (A short Book on the Calculations of Aljabar and Almuquabalah). West Asia readily accepted the numerical system and the Arabs taught this system at their centres of learning such as Cordova and Granada where students from all over Europe studied. Leonardo Fibaonacci wrote the book *Liber Abaci* in 1220 and revised it in 1228. The Europeans resisted the change to the new numerical system from their habitual Roman system. But the writings of Leonardo and others succeeded in silencing the critics and it took almost two centuries to be accepted. By the middle of the fifteenth century, Indian numeral system was generally accepted.² Ginsburg described the route of the Indian numerals to Europe in the following way.³

The Hindu notation was carried to Arabia about 770 AD by a Hindu scholar named Kanka who was invited from Ujjain to the famous Court of Baghdad by the Abbaside Khalif Al-mansur. Kanka taught Hindu astronomy and mathematics to the Arabian scholars; and, with his help, they translated into Arabic the Brhama-Sphuta-Sidhanta of Brhamgupta. The recent discovery by the French savant M.F. Nau proves that the Hindu numerals were well known and much appreciated in Syria about the middle of the 7th century A.D.

¹ B.B. Dutta, "the present mode of expressing numbers" in *The Indian Historical Quarterly*, vol.3, pp. 530-540.

² Suleman Nadavi, *Arab aur ke Ta'aluqat*, Ma'arif, Azamgarh, 1993, quoted in Wazir Hasan Abdi, "Glimpses of mathematics in Medieval India", in A. Rahman, *History of Indian Science, Technology and culture AD 1000-1800*, New Delhi, Oxford University Press, 1999. p.55.

³ Ginsburg, "New Light on our numerals" *Bulletin of the American mathematical Society*, Second Series, vol. 25, pp.366-369.

The earliest form of numerals are known as Kharoshi numerals that are found in stone inscription dated as far back as fourth century BC. Special symbols were used to represent numbers 10 and 20 and thus numbers up to 100 are built up additively. Larger numbers are obtained by the multiplication of 10. The Brhmi numerals are in a better-developed form using separate symbols for from one to 9 and the higher powers of ten. The earliest reference is to Nana Ghat near Poona where these descriptions are found in a cave that was frequented by the travellers. From the Brhmi system developed the Bakhshali system from which the Gwalior system derived. The Gwalior system dates back to AD 850, and is more akin to the modern number system. An inscription found in Gwalior dating back to AD 876. The similar inscriptions were found in South East Asia at Palembang in Sumatra where the numbers 60 and 606 are written. These inscriptions were of the period of AD 684 and the another number 605 discovered at Sambor in Cambodia belonging to the period of AD 683. Considering the Bakhshali manuscript, it can be said that a highly evolved number system was prevalent in India even from the third century onwards.

From the Harappan culture onwards, the number system was based on ten and in Ramayana the number of armies belonging to Rama and Ravana as given in powers of ten.

Ravana had soldiers to the tune of

$$10^{12} + 10^5 + 36(10^4)$$

while Rama had to the tune of $10^{10} + 10^{14} + 10^{20} + 10^{24} + 10^{30} + 10^{34} + 10^{40} + 10^{44} + 10^{52} + 10^{57} + 10^{62} + 5$.

Though these are imaginative numbers, the existence of powers of ten up to 62 indicates the large numbers to which the Vedic Indians are accustomed. During this period of time the Greeks had only the knowledge of up to the fourth power of ten. This shows that the Indians were capable of conceiving and manipulating very large numbers. In the Jain tradition we find huge numbers. The following description of time is quite fascinating because of its enormity.

$$1 \text{ Purvis} = 750 \times 10^{11} \text{ days}$$

$$1 \text{ Shirsha Prahelika} = (8\,400\,000)^{24} \text{ days}$$

This number contains 194 digits. In his commentary on *Aryabhatiya*, Bhaskara I enumerated the elapsed time from the beginning of time as 1986120000 years, again an enormous number.¹ When such large numbers were

¹K.S. Shukla, (ed.,) *Aryabhatiya of Arybhata;with the Commentary of Bhaskara and Someshwara*, New Delhi, Indian national Science Acadmy, 1976.p.xx. Hereafter the book will be referred to as Shukla.

encountered, the alphabetical style of describing numbers had to be replaced by some other forms and thus numerical system developed. Contemplation of such large numbers led the Jains to the development of infinity. The term *rajju* a cosmological measure of length, approximately 3.4×10^{21} km. Jains divided the numerical system into three, the enumerable, innumerable and infinity which was again subdivided. Five different types of infinity were discovered such as, infinite in one direction, infinite in two directions, infinite in area, infinite everywhere and infinite perpetually. As an example of infinity, the following example is given.¹

Consider a trough whose diameter is that of the earth (100,000 *yojanna*-1 *yojanna* = 10 KM) and whose circumference is 316 227 *yojanna*. Fill it up with white mustard seeds counting one after the other. Similarly fill up with mustard seeds other troughs of the sizes of the various lands and seas. Still the highest enumerable number has not been attained.

In the period of the Sulbhasutras itself, the decimal scale of applying values to the place existed. The concept of zero was also discovered during this period and it is described alphabetically as *sunya*, *ambara* or *akasa*.

Permutations and combinations were the favourite topics of Jain mathematicians. Permutation is the ordering of numbers while combination is the selection of numbers. Permutation and combination can be traced back to the Vedic period where *Sushruta* gives 63 combinations from 6 different tastes. Jains also gave treatises on sequences and progressions in connection with their philosophical theory of cosmological structures. In the Jain canonical text *Trilokapranjapti* describes various arithmetical progression.

Vedic Mathematics

Swami Bharati Krishna Tirthaji, the Sankaracarya of Govardhana Matha, Puri publicised a form of calculation device which he ascribed to an appendix of *Atharvaveda*. *Vedic Mathematics*² was a compiled form of his articles on various calculation devices that was published in 1965 posthumously. There are sixteen sutras and their corollaries given in this book. These sutras are collected and summarised from the scattered writings of the Swamiji and no direct reference to the original text *Atharvaveda* is given. Though it is claimed by Swami Bharati that all these sixteen sutras and thirteen sub-sutras belonging to the *parisista* – appendix of *Atharvaveda*, no one has been able to locate it. Though historical evidence is lacking, the method introduced by him is lucid. Multiplication,

¹ *Anuyogya Dwara Sutra*, quoted in *The Crest of the Peacock*, p.251.

² Jagatguru Swami Sri Bharati Krishna Tirthaji Maharaja, *Vedic Mathematics*, Delhi, Motilal Banarsidas, 1965.

division, factorisation, integration, discovering square roots, cube roots, etc are given in the book in detail with examples. For multiplication, the number is broken into the powers of ten and depending on the deficiencies or surpluses different formulae are used to calculate the result.

Multiplying 88 and 96, the formula $(x-a)(x-b) = x(x-a-b) + ab$; i.e., $(100)(100-12-4) + 12 \times 4 = 8488$ where x is the power of 10, 100 and a and b are numbers subtracted from 100. All other calculations can also be easily done by variant methods. This method is highly publicised by the right wing Hindutva forces while it is criticised by its detractors. However, it is to be said that a refreshing approach was introduced by Swamiji for tedious mathematical manipulations.

Classical Period

Arybhata I (476-

The first well known Indian scientist is Aryabhata I. About his birthplace there are many conjectures. According to his work *Aryabhatiya*, he wrote the book while he was at Kusum Pura, present day Patna in the State of Bihar.¹ According to Jaina traditions, there existed a famous school of mathematics and astronomy at that place. *Aryabhatiya* is a systematic compilation of the older mathematical and astronomical treatises. The book is divided into four *Padas* or chapters. *Pada* I consists of 13 stanzas that presents basic definitions and astronomical parameters and tables. Definitions of time, circular units, linear units or distance, the revolutions and rotations of the planets and sun are described in this chapter. *Pada* II consists of thirty three verses and they depict the mathematical treatises such as quadratic and linear equations. *Pada* III with 25 stanzas, is the astronomical treatises describing the positions of the planets and the sun. *Pada* IV with 50 stanzas, deals with the motion of the sun in the celestial sphere. Aryabhata calculated the circumference: diameter ratio $\pi = 3.1416$ (62832/2000). Arybhata considered that Earth is not static but rotates about its axis. He calculated the rotation of the earth as $23^{\text{h}} 56^{\text{m}} 4^{\text{s}} 1^{\text{2}}$. The modern value is $23^{\text{h}} 56^{\text{m}} 4^{\text{s}}.091$ and this comparison shows the remarkable measurement of Aryabhata. The work gives in detail the alphabetical-numeral system, rules for mathematical operations, rules for solving first-degree quadratic equations and values for Sine functions. He also gave general rules for computing the sum of natural numbers, and of their squares and cubes. This became a foundational work and many other prominent mathematicians and astronomers gave interpretations or commentaries to this work. The followers of Aryabhata named him as

¹ Shukla, p. xviii.

² *Aryabhatiya*, Gitika-pada, vs 3.

Bhagvan or Prabhu and his teachings were held in the highest esteem. Aryabhata's importance lies in the impetus he had given to mathematical and scientific research. He was a pioneer and premier mathematical prodigy produced by India.

Varahamihira and Bhaskara I were the exponents of Aryabhata's contributions and gave further expansions. Varahamihira concentrated on trigonometry and his contributions are exposed in the next session on trigonometry. Bhaskara I was the best exponent of *Arybhatiya* and through this work, he influenced another prominent mathematician Brahmagupta.

Brahmagupta (598-

Brahmagupta belonged to the Ujjaini school of mathematics and his magnum opus is *Brahma Sputa Sidhanta*. The twelfth chapter named *Ganita* discusses on arithmetical series and geometry. The eighteenth chapter deals with algebra. In his second book Brahmagupta concentrates on trigonometry. His books were translated by the Arabs and through them Indian numerals and mathematics reached a wider spectrum.

Mahavira

Mahavira belonged to the Jaina tradition and through his work *Ganita Sara Samgraha* refined the Jaina mathematical theories and established the school of mathematics at Mysore, which was a Jain centre. He introduced the operations with fractions, decomposed integers and fractions into unit fractions, expanded Jaina theories on permutations and combinations for which he provided general formulae, given solutions to quadratic equations, and extended the study on indeterminate equations and derived formulae for calculating the area of an ellipse. His work was translated into regional languages and hence received wider circulation. As the title of his work denotes, Mahavira summarised and extended the works of his great predecessors like Aryabhata, Bhaskara and Brahmagupta. Also his work became the climax of the Jaina mathematical tradition. Mahavira humbly introduced his work bowing before the great sages who enabled him to drink from the vast ocean of knowledge and the little knowledge he was able to receive from them. He was also aware about what he was able to contribute because of the power of his intelligence.¹

With the help of the accomplished holy sages, who are worthy to be worshipped by the lords of the world.... I glean from the great ocean of the knowledge of numbers a little of its essence, in the manner in which gems are [picked] from the sea, gold from the stony rock and the pearl from the oyster shell; and I give out according to the power of my intelligence, the Sara Samgraha, a small work on arithmetic, which is [however] not small in importance.

¹ The Crest of the Peacock, p.268.

Bhaskara II (1114-)

Bhaskara is popularly known as Bhaskaracharya, the illustrious mathematician-astronomer of the the Ujjaini school of learning. *Lilavati*, *Bi-jaganita and Sidhanta Siromani* are his masterly works. *Lilavati* is a compilation of the works his great predecessors and extends them to unknown horizons and thus it became a culmination of 500 years of mathematical and astronomical tradition. 29 commentators had made translations and commentaries made from the time of the writing of the book till the 19th century, shows the importance of the book.¹ His thoughts and works were so influential that his works were studied even in the nineteenth century.

Madhava of Sangamagramma (1340 – 1425)

Madhava is the transition figure from the medieval to the modern science. He developed the mathematical and the astronomical treatises of the ancient masters and gave a vital impetus to further research through his lasting contributions. His important work is *Venuvaroha*.² His contributions will be elucidated on the section detailing the Malabar contributions on science and technology. Madhava belonged to the Sangamagramma situated near cochin in Kerala. Later mathematicians called him Golavid, because of his contributions on geometry. He influenced the later mathematicians and astronomers.

Nilakanta Somayaji (1445 – 1545)

Nilakanta, an admirer of Madhava illustrated and expanded the works of Madhava and through his work *Tantra Samgraha* and *Aryabhatiyabhasya*. we come to know about the substantial contribution of Madhava. He was from south Malabar, Trikantiyur, near Tirur.³

Trigonometry⁴

All the important astronomers of India dealt with trigonometrical problems. Bhaskaracharya in his *Sidhanta Siromani* commented that the title *acharya* in astronomy could only be conferred on people who possessed sufficient

¹ A.K. Bag, *Mathematics in Ancient and Medieval India*, Varanasi, Chaukhamba Orientalia, 1979.p.31. Hereafter as Bag.

² K.V. Sarma, (ed.,) Ravivarma Samskruta series no.7, Trippunithura, 1956. A commentary in Malayalam given by Achuta Pisharati is also included in the edition.

³ Bag. P. 40.

⁴ Trigonometry is the systematic study on the relationships between angles of a circle, triangle and other conical figures and the founding father of this study is said to be Hipparchus of Alexandria around 150 BC. Ptolemy in AD 150 gave a new orientation to it and developed his own formulae. Aryabhata seems to be the founder of trigonometry in India.

knowledge of trigonometry.¹ Brahmaguptha's *Brhma Sputa Sidhanta* and Varahamihira's *Pancha Sidhanta* are systematic and comprehensive study of trigonometry. The trigonometrical studies have also an Indian touch. The Sine and Cosine functions are calculated from the stretched ready to be flown bow string. The following picture depicts the different trigonometrical formulae derived from this daily experience.

$$\text{(Bow string)Jya } \alpha = AM = r \sin \alpha$$

$$\text{(Curved end of the bow)Ko(ti)jya } \alpha = OM = r \cos \alpha$$

$$\text{(Reversed Jya)Ukramajya } \alpha = MC + OC - OM = r - r \cos \alpha$$

$$\text{Jya } 30^\circ = \frac{1}{2} r, \text{ Jya } 60^\circ = \frac{1}{2}\sqrt{3}r, \text{ Jya } 90^\circ = r$$

Bhaskara I in his *Maha Bhaskariya*, gave the following formula for calculating the Sine angle without a table. Bhaskara attributes for the development of this formula to Aryabhata I.²

$$r \sin \alpha \approx r(180^\circ - \alpha) \alpha / (r/4)[40500 - (180 - \alpha)\alpha]$$

which is equivalent to

$$\sin \beta \approx \frac{16}{5} \beta (\pi - \beta) / \pi^2 - 4\beta(\pi - \beta)$$

Where β radians correspond to α degrees. If $\beta = \pi/3$ and then $\pi/7$, $\sin(\pi/3) \approx 0.8643$ and $\sin(\pi/7) \approx 0.4314$ which are very accurate. Through this approximation formula other values of sine functions can also be obtained. A few more very interesting trigonometrical formulae were derived by the Indian masters.

$$\sin(n+1)\alpha - \sin n\alpha = \sin n\alpha - \sin(n-1)\alpha \quad (1/225) \sin n\alpha$$

Aryabhata I

$$\cos \alpha = \sin(\frac{1}{2} \pi - \alpha)$$

Varahamihira

$$1 - \sin^2 \alpha = \cos^2 \alpha = \sin^2(\frac{1}{2} \pi - \alpha)$$

Brahmagupta

$$\sin(\frac{1}{4} \pi + \frac{1}{2} \alpha) = \sqrt{\frac{1}{2}(1 + \sin \alpha)}$$

Aryabhata II

$$\sin(A \pm B) = \sin A \cos B \pm \cos A \sin B$$

Baskaracharya

¹ The Crest of the Peacock, p.281.

² The Crest of the Peacock, p.282-3

Varahamihira in his *Pancha Sidhata* and Aryabhata in his *Aryabhatiya* calculated the values of Sines and they are very close to the present values. The Kerala mathematicians developed further on these masters' works.

Mathematical Contributions from the Malabar Coast

Kerala played a conspicuous role in the reconstruction of medieval Indian mathematics. As the seminar concentrates on the theme Maritime Malabar and the Europeans, I am happy to present a special reference to the Malabar scenario of Science and Technology. Through trade and religious interaction, ideas were interchanged and this theme could be a good choice for further research. I hope to pursue this preliminary study further into depth research. It was often observed that after the era of Bhaskara, no new mathematical discoveries were made¹.

Mediocre mathematicians wrote commentaries on commentaries on the works of their predecessors until the arrival of the British who introduced the new educational system that contained an elaborate system of mathematical techniques. Though this may be partially true for the rest of India, between the fourteenth and seventeenth centuries, a high level of mathematical and astronomical development had taken place in Kerala.² The Kerala mathematicians anticipated even some of the later discoveries of the European mathematicians a few centuries earlier.³ The Maritime trade between Europe and Malabar exchanged technology and products and it is highly probable that Kerala mathematics influenced the European science. According to Lach⁴ there is some evidence for the transfer of mathematical knowledge from Kerala to Europe. A thorough research on the archival material on maritime Malabar such as commercial and religious sources can shed light on the transfer of technology from Kerala to Europe.

¹ C.B.Boyer, *A History of Mathematics*, reprint, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1985. In page 244 he commented that 'Bhaskara was the last significant medieval mathematician from India, and his work represents the culmination of earlier Hindu contributions'. H. Eves observed that "Hindu mathematics after Bhaskara made only spotty progress until modern times". H. Eves, *An Introduction to the History of Mathematics*, 5th edition, Philadelphia, Saunders, 1983.p.164.

² The Crest of the Peacock, p. 287.

³ The Crest of the Peacock, p.287.

⁴ D.F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, 2 Volumes, Chicago, IL, Chicago University Press,1965.

By the middle of the nineteenth century Charles Whish¹ published an article in which he referred to the important mathematical and astronomical texts of Kerala. Nilakanta's *Tantra Samgraha*, Jyesthadeva's *Yuktibhasa*, Putumana Somayaji's *Karana paddhati* and Sankara Variar *Sadratnamala* were considered by him as the influential mathematicians from Kerala who contributed substantially to the subject. According to him Nilakanta (1445-1555) laid the foundation for calculus (fluxion as described by Newton) which was independently discovered by both Newton and Leibnitz. Sankara Varman compiled a number of earlier mathematical works in which there are numerous series forms of calculus that could not be discovered anywhere else. The later European discoveries like Gregory and Leibnitz series for the inverse tangent, the Leibnitz power series for Pi, the Newton power series for the sine and the cosine, trigonometric functions like Taylor series, are described in this book. Jyesthadeva wrote in Malayalam, on the mathematical treaties on geometrical theorems and derivations widely used at that time. The work is divided into two parts, the first comprising arithmetic, geometry and algebra and the second exclusively devoted to astronomy and spherical trigonometry.² It heavily relied on Nilakanta's *Tantra Samgraha*. Achuta Pisharati (1550-1621), a disciple of Jyesthadeva was a non Brhmin who wrote the work *Uparakriyakrama*. Sankara Varman summarised the contributions of the Kerala school without describing the proofs. Madhava, who is another legendary Kerala mathematician's works are discussed in the *Kriyakramakari* – a commentary on the Lilavati of Bhaskaracharya, giving proofs for the theorems and formulae – was written by Sankara Variar (1500-1560) and Narayana(1500-1575). Madhava of Sangamagramma, seems to be the luminary among the Kerala school and he was reverentially mentioned in Nilakantha's and Jyesthadeva's works. So keeping with the Indian tradition, contributions of other unknown mathematicians might have also superimposed on Madhava. Because of his extra ordinary intuition and mathematical discoveries, he is equated with the twentieth century legendary mathematician, Srinivasa Ramanujan.

Madhava-Gregory Series.³

Madhava is considered as the founder of mathematical analysis and power series.

¹ Charles Whish, "On the Hindu quadrature and infinite series of the proportion of the circumference to the diameter exhibited in the four *Sastras*, *the Tantrasangraham*, *Yukti-Bhasya*, *Carana Padhati* and *Sadratnamala*' *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1835, 3 Part III, 509-23.

² Bag, p.44.

³ T.A. Sarasvati Amma, *Geometry in Ancient and Medieval India*, Motilal banarsidas, Delhi, 1979. Hereafter as Sarasvati. The Crest of the Peacock, p.289-291.

The product of the given sine-chord and the radius, divided by the cosine chord, is the first result. Then a series of results are to be obtained from this first result and the succeeding ones by making the square of the sine-chord the multiplier and the square of the cosine-chord the divisor. When these are divided in order by the odd numbers 1, 3, etc., the sum of the terms in the even places is to be subtracted from the sum of the terms in the odd places to get the arc. The smaller of the sine and cosine-chords is to be used for this calculation. *Kriyakramakari* 692-693.

The power series is

$$\tan^{-1} x = x - x^3/3 + x^5/5 - \dots \text{ for } x \leq 1.$$

This series is generally known as Gregory series discovered by the Scottish mathematician, Gregory in 1667. Jyesthadeva and Narayana gave the above series in the following way.

$$\theta = \tan\theta - \tan^3\theta/3 + \tan^5\theta/5 - \dots$$

This is equivalent to the Gregory series for the inverse tangent that can be proved.¹ When x is given the value of 1, or $\pi/4$ the series reduces to that of the Euler's series which is described in both Putumana and Nilakanta.

$$\pi/4 = 1 - 1/3 + 1/5 - 1/7 + \dots$$

By replacing the value of $x = 1/\sqrt{3}$ or $\theta = 30^\circ$ we get an approximation for π that can be obtained in terms of a series. Nilakantha attributes this series to Madhava.

$$\pi d = 4d - 4d/3 + 4d/5 - \dots -/+4d/2n-1 +/- 4dn/2n)$$

Where d is the diameter of the circle and n the number of terms. Madhava calculated the value of π correct to 11 decimal places – 3.141 592 653 59 – as reported by Sankara Variar. For a circle of diameter $d = 9 \times 10$ and $n = 75$. The circumference of such a circle is calculated as 2 827 433 388 233 and is described as

Gods(33), eyes (2), elephants(8), snakes(8), fires(3), three(3), qualities(3), vedas(4), nakshatras(4), elephants(8), and arms(2) – the wise say that this is the measure of the circumference when the diameter of a circle is 900 000 000 000.

Such approximations in mathematical studies are extremely rare and perhaps unique to Kerala style alone.

¹ Proofs are given in Sarasvati.pp.182-185.

Madhava-Newton series¹

The sine and cosine series were also anticipated by Madhava. Newton wrote to the Secretary of the Royal Society in 1676.

$$\sin x = x - \frac{x^3}{3!} + \frac{x^5}{5!} - \frac{x^7}{7!} + \dots$$

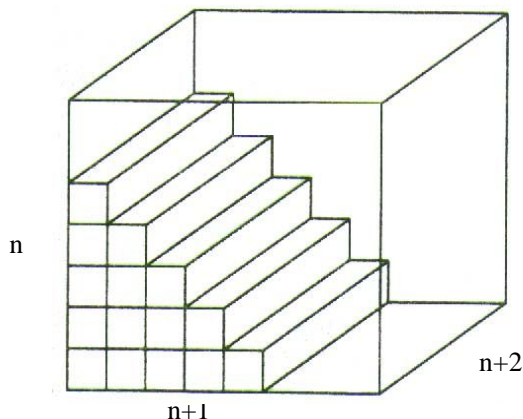
This expansion is attributed to Madhava by Jyesthadeva and the complicated derivation of the series is given by Rajagopal and Venkataraman.² Approximations for sine and cosine functions to the second power are also attributed to Madhava.

$$\sin(x+h) \approx \sin x + (h/r)\cos x - (h^2/2r^2)\sin x$$

$$\cos(x+h) \approx \cos x + (h/r)\sin x - (h^2/2r^2)\cos x$$

These expansions are approximations of the special series known as Taylor series named after the mathematician Brook Taylor.

Another important contribution by the Kerala mathematicians are the representation of arithmetic series through diagrams. Nilakanta gave the following arithmetic series the following geometrical representation. If a and f are the first and last terms of the series, the area of the geometrical figure will be $1/2n(a+f)$. This figure will be equivalent to the geometrical figure of $\sum n(n+1)/2 = n(n+1)(n+2)/6$. One of them can be represented as



Narayana and Paramesvara, noted that using the cyclic quadrilateral, a number of trigonometric equations such as

¹ The Crest of the Peacock, p. 291-293.

² C.T.Rajagopal and A. Venkataraman 'The sine and cosine power-series in Hindu mathematics', *Journal of the Royal Asiatic Society*, Bengal Branch 25, (1), 1-13, 1949.

$$\sin^2 A - \sin^2 B = \sin(A+B) \cdot \sin(A-B)$$

$$\sin A \cdot \sin B = \sin^2 \frac{1}{2}(A+B) - \sin^2 \frac{1}{2}(A-B)$$

Could be derived. The radius r of the circle in which a cyclic quadrilateral of sides, a, b, c , and d is inscribed could be found out by the formula

$r = \frac{abc}{4\Delta}$ Such mathematical formulae were represented in European mathematics in a much later stage, namely by the work of l'Huilier in 1782. Nilakanta derived an expression for the differential of an inverse sine function while Achyuta Pisharadi (1550-1621) gave the rule for finding the differential of the ratio of two cosine functions. The Kerala school thus expanded the works of the great astronomers and mathematical geniuses and added their own brilliant and long lasting contributions.

Development of Chemistry

Pottery was the first development in the chemical activity. Colours were added to the pots by baking the pots with metals ores. Iron ores gave red and brown colours, copper ore for blue and green, manganese ore for black and maroon shades. In Mohenjo-Daro even glazed pottery were also unearthed showing the highly advanced technology used by the Harappan culture. Geometric and artistic designs also decorated the pottery. Copper, lead, silver, gold and alloys like bronze were widely used in the Harappan culture. Thus metallurgy was also in an advanced form in India.

In the Vedic period also metals like gold, silver, copper and bronze used widely and references are given in the Rigveda. Tin and lead are mentioned in Yajurveda. Atharvaveda is mainly a text on the Ayurveda.

In fourth century BC, Chanakya, the prime minister of Chandragupta of the Maurya empire, in the *Arthashastra* gave detailed references to the separation of gold from its ores. He described the duties of a mining minister, the various method of separating different metals from their own ores and the rules pertaining to the business of gold. In the first century AD, Caraka wrote *Caraka Samhita* that gave details on chemicals used in Ayurveda medicine. In the second century, Susruta wrote on Ayurveda known as Susruta Samhita that used burnt ashes of plants and preparations of alkaline and acidic medicines. Arsenic oxide and arsenic sulphide were recognised as poisons by Susruta. Archeological excavations at the Buddhist university sites of Nalanda and Taxila gave indications of the metals and other materials used at that time. They knew glass making, jewellery making, metal-working, dyeing of clothes, tanning of leather etc. This scientific temper declined in the medieval period and later collapsed due to the competition from the industrialised nations.

Style of Indian Science

In modern science, formulae or law statement condenses knowledge. Those who are trained in the respective tradition can only understand the meaning of technical terms and the theory. It is therefore practically confined to the initiated. The style and language of Indian science was also the same. Most of the scientific knowledge was written down in *sloka*, a poetic form. Poetic expression and the meter were major considerations rather than clear and distinct expression. D. D. Kosambi, a historian on ancient Indian history comments that “mathematical and astronomical works put into *karika* form are merely memorised, but incomprehensible to the uninitiated because each number and operation is denoted by many different words which have other meaning in ordinary usage.”¹ Al-Beruni who was a keen observer also comments critically on the *sloka* form because of its unclear expression and unintelligibility to the uninitiated.²

Most of these books are composed in *shloka*.. If the Hindus happen to get some book, which does not yet exist amongst them, they set to work to change into *shlokas* which are rather unintelligible, since the material forms entails a constrained, affected style.

The poetic form condenses knowledge and only the initiated could understand the meaning. Sometime instead of ordinary words, lengthy substitutes were used to suit the metre making its intelligibility clumsier. As an example zero was expressed by ‘sunya, kha, gagana, ambara, akasa, antariksa’ etc and the number 1230 could be written in alphabet as “akasa-kala-netra-dhara and kha-lok-karna-candra”. So the concepts and the numbers could be easily manipulated for the sake of keeping the meter. Thus poetic forms were used instead of plain words and this approach denied an easy and direct understanding of the conveyed meaning. As an example, in the Mahabhaskariya of Bhaskara I, instead of saying simply moon, he writes “the moon who is the mirror for the faces of the directions and who exhibits all excellent phases and whose round body looks like the face of a damsel and is marked by the figure of a hare.”³ The poetic form had also an advantage. It is easily memorable. Often the form of education in India was in Gurukula style where the master – Guru and student – sishya lived together and the student memorised the text heard from the mouth of the teacher and the poetic form thus best suited for the purpose. Also it has

¹ D.D Kosambi, *Introduction to the study of History*, Popular Prakashan, Bombay, 1956,p.236

² Al-Beruni, p. 137.

³ Shukla, p.xli

another advantage that the knowledge could be withheld from the uninitiated. The social structure prevalent in India confined the knowledge to the Brhmanas alone and the *sloka* structure might have best suited for it. Since the sishyas memorised the *slokas* without understanding the concepts and its significance and might have come in the way of development. Though there are many Sidhantas, according to Brhmagupta who was quoted by Al-Beruni, that “they differ only in words, not in the subject matter.”¹ The sishyas, instead of developing and advancing the scientific methods and the concepts merely deviated to change the words and meter and have a new commentary. This two seriously affected the growth of Indian science that the withholding of knowledge to the special class and making commentaries just for the sake of changing the meter and the words. Original creative works in science really lacked except a few and the further developments centred on just a change in style rather than substance.

Indian Science, Yesterday, Today and Tomorrow

In the Harappan culture the nascent developed science and technology was at the service of the society by constructing houses and dams to control floods and was definitely at the service of the society. However, as it turns to the Vedic period, science became at the service of religion in constructing the various fire altars and meticulously laying the bricks in order to attain the expected religious blessing. The knowledge was confined to a particular class alone and they restricted the knowledge for the religious purpose alone. Al-Beruni reveals this confinement in a harsh way.²

They are by nature niggardly in communicating which they know, and they take the greatest possible care to withhold it from men of another caste among their own people, still much more, of course, from, any foreigner.

The religious trend led the Indian science totally to be integrated with the philosophical, religious and mythological views. The physical world view was built around religious philosophies and the schools of thought within them. Religious ethos from the Vedic literature overpowered the scientific rationality and those ideas that are not in conformity with the religious ideals were rejected. The theories of atheist philosopher-scientist like Charvaka and Uddalaka, though were able to present their Nasthika theories, on the whole their study of physical reality and the conclusions drawn from it were not promoted and widely accepted. The rationality of enquiry, separated from the religious ethos was not condemned but kept in the periphery of the mainstream of thought. Thus an inherent bend toward the mythical and religious was underpinning the Ancient and

¹ Al-Beruni, p. 154-154.

² Al-Beruni, p.22

Medieval Indian science, a mix up of the natural and the supernatural. Astronomer's like Brhmagupta calculated the diameter of the moon to explain the solar eclipse. However, he also accepted the mythological Rahu-ketu theory of eclipse though gave a scientific twist to it. Mathematician, Varahamihira remarked that 'what then are we to say of Brhaman, if he combines with his purity the height of science'. The elite failed to resist the conservative religious forces and to diffuse the scientific rationality among the people at large. This failure led to the mixing up of the rational and the religious, natural and the supernatural made Al-Beruni to comment that Indian science is a mix up of dung and pearls. However, the scientific rationality of today because of the received educational system, separated the mythos and logos (religious ethos and reason) and made quantum leaps. The concluding remark I would like to make is that the awareness about the past history of science in India must steer the contemporary scientific policies on Indian science. Interpolation of the mythic traditions into the rational scholarship of the society will again kill the already booming Indian science and technology. The introduction of Astrology in the universities and uncritical appreciation of the past glory of Indian science will bring again another decadence of Indian science. Let us remember the prophetic words of Lord Acton, 'those who forget history is condemned to repeat it'.

BIO-DATA

Name : Chandrankunnel, Mathew

Date of birth : 26th April 1958

Date of first profession : 11th May 1978

Date of ordination : 5th May 1987

Academic background : M.Ph., M.A.(1992-1993Louvain),
Ph.D. (Defence in the University of Leu-

ven, Dissertation – *In Search of a Causal Quantum Mechanics*, 30th January, 1998 Louvain)

Positions in DVK

Lecturer since 1989

Director, Centre for the Study of World Religions

Registrar (October 1999-

Positions held/holding outside DVK:

1. Member, McGill-Montreal Chapter of SigmaXi, Canada. March 18, 2001 onwards.
2. Organiser, Science-Humanity National Summit, Indian Institute of Science, Bangalore, December 2000.
3. Co-Chairman, Press and Publicity, Jesu Krist Jayanti National Seminar at DVK, Bangalore September 20-24, 2000.
4. Chief Editor, National Yesu Krist Jayanti Souvenir, India.
5. Member, International Catholic Journalists Association, Geneva, 1984 onwards
6. Member, Christian Writers Forum, Bangalore 1999-
7. Spiritual Director, Karnataka Malayali Catholic Association, Bangalore, 1999-
8. Spiritual Director, St Sebastian's Welfare Association, Ulsoor, Bangalore, 1999-
9. Member, Association for Science and Religion, Poona, 1999-
10. Spiritual Director, Bangalore Malayali Catholic Association, 2001
11. Visiting Professor, Theoretical Physics, Cochin University of Science and Technology, Cochin, Kerala, 1999-
12. Founder Secretary, Society for Science and Religion, Bangalore, 1999-
13. Science Editor, Deepika Daily, Kottayam, 1983-84.
14. Correspondent, Deepika Daily, Bangalore, 1984-92.
15. Executive Committee Member, Ecumanical Christian Centre, Whitefield, Bangalore.
16. Governing Body Member, School of Art for Peace – Jyothi Sahi, Silvepura, Bangalore.

Awards:

CTNS-Templeton Award for Science and Religion, 2000.

Publications:

Books:

1. Philosophy of Physics, Anmol Publications, Delhi, 2000.
2. The Wonders in the Sky, Deepanalam, Pala, 1987.
3. Second World War, Janata Books, 1988.

Books in the Offing:-

A Course Book on Philosophy of Science

A source book on the Philosophy, Science Interaction discussing the cosmological, biotechnological discoveries that have bearings on the religious dimensions of contemporary human person.

Science and Spirituality

Short reflections on scientific discoveries and its metaphorical influence in spirituality. A collection of homilies and talks given to various groups.

Contemporary Leaders in Religion Contemporary Leaders in Religion

Critically introducing contemporary religious leaders like Sri Sri Ravankar, Sai Baba, Osho Rajaneesh, Maharshi Mahesh Yogi etc.

Articles:

Religion, Science and Culture: Anknupungspunkte with the Reality, *Religion and Society*, June 1998

Exhuming Stories of Valour, Deccan Herald, Weekend Edition, 1999 July.

Onam – A symbol of Sacrifice, United Theological College Annual, Bangalore, 1998.

Editorials of DVK Bulletins (4 issues) from 1999-

“Sr. Clare, A Brush in the Hand of the Lord”, Third Millennium, April-June 2001.

In Search of a Holistic A-Temporal Eschatology, Third Millennium July – September, 2001.

“Faith and Science: From Collision to Collaboration” Jeevadhara, June, 2001.

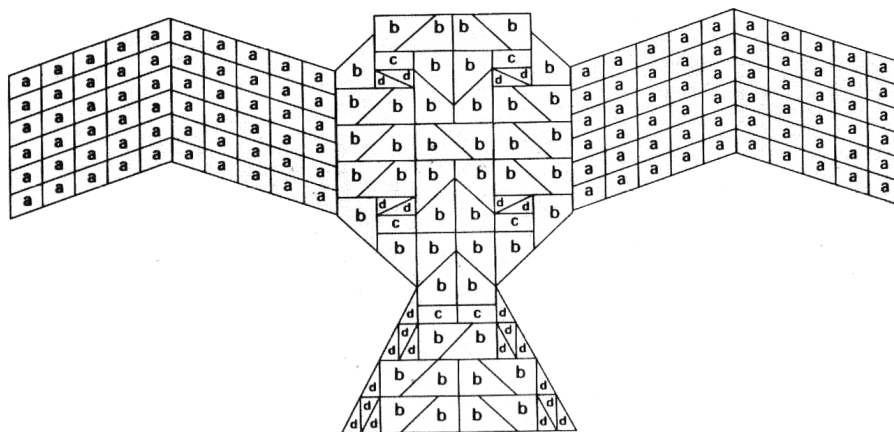
Papers presented:

1. Philosophical Foundations for a New World Order, Sacred Heart Seminary, Chennai, January 1999.

2. Interaction between science and Religion, Ecumenical Christian Centre, Bangalore, May 1999.

3. Science, Faith, Technology, Ecumenical Christian Centre, Bangalore, June 2000.

4. Foundational Problems in Quantum Mechanics, Cochin University of Science and Technology, Cochin, Kerala, February 1999.
 5. Interpretational Problems in Quantum Mechanics, Refresher course, University Grants Commission, Bangalore, 2000.
 6. Complementary Nature of Science and Religion, Centre for Theology and Natural Sciences, Chicago, USA, June 2000.
 7. Science, Faith, Religion, A Web of Relationship, University of California, Berkeley, USA, July 2000.
 8. Cosmos, Church and Galileo, Discussion with Prof. Owen Gingrich, Smithsonian Astronomer, Harvard University, Boston, USA, July 2000.
 9. Miracles and Science, Atmodaya, DVK, Bangalore, December 1999.
 10. Structure of Matter, National College, Bangalore, December 2000.
- Science and Culture, Indian Institute of Science, Bangalore, December 12, 2000.
- Participated in the Sigma Xi International Conference on Science, the Arts and the Humanities, held in North Carolina, Nove.9-11, 2001.
- Participated in "Proclaim Liberty" Philadelphia University, Nov. 13, 2001.
- Discussed with Dr. John Balachander, Prof. Engineering, University of California, Nov. 24, 2001.
- Science, Technology, Ethics, discussion with Prof. Max Stackhouse, Princeton, USA. Nov. 2001.
- The Primacy of Reason in the Faith Formation for Contemporary Times, Dharmaram Vidya kshetram, Bangalore, Oct.1, 2001.
- Section Chairman, Science, Technology and Values, International Seminar – Organised by Templeton Foundation, Poona, December 29, 2001, January 2nd 2002.
- "The Ancient and Medieval History of Science in India" maritime Malabar, International Seminar, Telicherry, Kerala, 13-18 january, 2002
- Science and Religion, Lecture, East Parade Church, Bangalore, March 14.



Раздел 2. СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Т.В. Андрякова

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОСТИ

Термин «религиозность» наделен самым разнообразным смыслом у авторов, относящихся к тем или иным областям гуманитарного знания. Параллельно с собственно религиозными попытками понять религиозность формировались и философские, рационально-универсальные подходы. Неудовлетворенность узкими конфессиональными рамками или даже религиозной философии в целом приводила религиозных и верующих авторов к необходимости светского, внеконфессионального и внетрадиционного рассмотрения феномена субъективной религиозности как таковых. В целом, следовательно, будет корректно говорить:

1) о религиозности как способности к трансцендированию, присущей человеческому сознанию как таковому вообще, не имеющейся у животных; таковая явно или скрыто присутствует во всех культурно-исторических формах мировоззрения и фиксируется социологическими исследованиями даже у тех респондентов, которые сами себя относят к категории «совершенно неверующих» или «атеистов» (ибо, видимо, все они, так или иначе, на протяжении личностного становления, постоянно или от случая к случаю – «на войне атеистов не бывает» – обращаются за помощью к неким «силам», что связано даже с традиционным словоупотреблением – как это высказывают, восклицая «Боже мой!», «Черт попутал» и т.п.).

2) о религиозности в строго конфессиональном понимании, которая может быть относительно объективно измеряемой социологическими исследованиями, хотя по сути своей, безусловно, таинственной мистико-целостной принадлежности к традиции (идентификации и идентичности с ней). В этом случае возникает проблема подлинности этой религиозности, которая может отрицаться (вспомним приведенные выше высказывания Кьеркегора, Ильина и Боа, отмечавших несоответствие между внешней

идентификацией многих людей, даже народов с той или иной религиозной традицией и отсутствием внутреннего религиозного опыта, непониманием сущности своей религии, безнравственного поведения и т.п.) и у тех даже, кто сам себя искренне считает принадлежащим к конкретной церковной традиции и строит всю свою жизнь в соответствии с ее нормами.

Научный анализ религиозности показывает, что необходимо выделять:

1. Субъективную религиозность, фундаментальное религиозное измерение мировоззрения каждого человека, заключающееся в ощущении, переживании и осознании причастности сущему, миру, и, одновременно, отчуждения от него (определяемого, например, как результат грехопадения в христианстве, или связанного с особыми, отсутствующими у животных, рациональными или чувственными способностями человека в разнообразных антропологических и гуманистических теориях), а отсюда вытекающем полагании своей зависимости от внешнего себе бытия, страх перед силами этого бытия и желание эти силы освоить, установив с ними гармоничные отношения.

2. Объективную религиозность, поляризующуюся в конкретных культурно-исторических условиях на эмпирические формы, доступные научному (социологическому и антропологическому) анализу:

а) индивидуальную и коллективную (по степени общности, к примеру: в одной и той же конфессии будут различаться мировоззрение, выражаемое соборным или каноническим положением и высказываниями отдельных верующих, или их групп);

б) неразвито-интуитивную и профессионально-детализированную (по степени развитости, сложности или эклектичности, синкретичности, к примеру: в одной и той же конфессии будут различаться мировоззрение пятилетнего ребенка и взрослого, или неграмотного крестьянина и высокообразованного патриарха);

в) ортодоксально-традиционную и новационно-реформационную (по степени преемственности между поколениями и/или группами верующих, к примеру: в одной и той же конфессии – до определенного предела, за которым следует разрыв, будут различаться по своему мировоззрению: реформаторы, обновленцы, диссиденты, протестанты, заблуждающиеся, отступники, раскольники, двоеверы, еретики, сектанты, иноверцы, язычники, безбожники, атеисты и т.п.);

г) глобально-макро-осевые (в целом, с позиций общечеловеческой истории, философы и ученые различали следующие мировоззренческие макроформы: мифологическую, религиозную, философскую \Трубецкой\; ма-

гическую, религиозную, научную \Фрезер\; доосевую и осевую \Ясперс\; доисторические и исторические \Элиаде\ и т.п.).

Литература

1. Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998.
2. Боа К. Лабиринты веры. М., 1992.
3. Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере// Вопросы философии. – 1998. – № 5.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1, М., 1976.
5. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. С.-Пб., 1992.
6. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. М., 1993, с.34.
7. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
8. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М, 1990.
9. Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т.2. Магизм и Единобожие. М., 1991.
10. Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997.
11. Норт Г. Марксова религия революции. Возрождение через хаос. Екатеринбург, 1994.
12. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1987.
13. Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990. Ельчанинов А., Эрн В., Флоренский П., Булгаков С. История религий. М., 1991.
14. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995, с.172.
15. Элиаде М. Священное и мирское. С.15, 128–132.
16. Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994.
17. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с.76.

Е.И. Аринин

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Прошлый XX век стал испытанием для религии и науки. В его начале продолжалось их очевидное противопоставление в войне «до полного уничтожения противника», большая часть интеллигенции, духовной элиты

нации в России были атеистами (позитивистами и марксистами). о.Павел Флоренский еще в 1921 году писал, что «вся Русская правящая Церковь никуда не годна. Все принадлежат к нецерковной культуре. В существе все, даже церковные люди, у нас позитивисты». Вместе с тем, в начале века происходит «революция в физике», концептуализируются «космическая религия» А.Эйнштейна, «интуитивизм» философии жизни А.Бергсона, символизм Э.Кассирера, феноменология Э.Гуссерля, «философия (теология) процесса» А.Уайтхеда, психоанализ З.Фрейда. Научная картина мира релятивизируется и динамизируется.

Мировоззрение от противостояния деспотизма метафизических систем атеизма и теизма начинает поворачиваться к И.Канту, восстанавливая свой статус собственно процесса «миросозерцания», вслушивания в бытие и рассматривания действительности как «игры познаваемой реальности» (Флоренский). В творчестве о.Павла сама наука начинает говорить о Боге, академический категориальный аппарат становится средством феноменологического рассмотрения действительности «по ту сторону от «-измов»». Здесь нет места для поверхностной миссионерской пропаганды или навязывания теистической идеологии, что тогда вызывало и продолжает вызывать сегодня недоверие и непонимание со стороны некоторых церковных авторов и структур. Сам объективистский характер научной терминологии породил критику в отвлечении от проблем личности, греха и творчества (В. Зеньковский).

Смирно принимаемое о.Павлом непонимание новаторства его идей и подходов, трагизм действительной сложности связывания науки, религии и философии в подлинное «всеединство» (В.Соловьев), близость самого замысла к устремлениям эзотерики (магии, мистики, паранауки и оккультизма) со всей очевидностью раскрываются сегодня, в начале XXI века, когда человечество столкнулось с новыми духовными вызовами. Не меньшее смирение необходимо и нам, чтобы человечество и сама планета сохранились как феномены, заслуживающие не навязывания готовых схем, но вдумчивого вслушивания и диалогичного истолкования. Большое значение в этом играют социологические исследования, позволяющие, при корректном применении, показать всю сложность и неоднозначность процесса «духовного возрождения». Сегодня идет много споров о проблемах религиозного возрождения в России и вопросах религиозной идентичности.

На бытовом уровне, многократно растиражированном некоторыми СМИ, духовное возрождение, с одной стороны, видится как непосредственная «воцерковленность», как более или менее возрастающее и углубляющееся самоотверженное участие в жизни церковной организации, од-

нако, с другой, при этом молчаливо или громогласно предполагается, что это возрождение связано отнюдь не с любой организацией, но только с православной, причем тоже не любой, но именно принадлежащей к юрисдикции Московского Патриархата. На этой основе делаются многочисленные попытки утверждения нового образа «Иного», часто связанного с новым «антиамериканизмом» и «антизападничеством». В СМИ, светских и церковных управленческих структурах порой практикуется отношение к «раскольникам», «старообрядцам», «зарубежникам», а тем более к «инославным», «иноверным», «атеистам» и вообще инакомыслящим в лучшем случае в форме скрытого отчуждения, когда их лишь временно или внешне терпят. Такая неискренняя «политкорректность» и «толерантность», периодически сменяется обнажением подлинного отношения к иному в актах осквернений храмов, кладбищ и памятников, в оскорблениях, избиениях и даже убийствах инаковерующих (особенно иностранцев или представителей иной национальности), в террористических изуверствах и исковерканных судьбах молодого поколения, растерявшегося в открывшемся жутком «многообразии религиозного опыта».

После 11 сентября и Беслана социология, светская гуманитарная наука в целом (особенно религиоведение), с одной стороны, и теология (теологии), с другой, должны сформировать универсально-легитимное понимание религиозной идентичности, критически направленное против предрассудков обыденного мнения, его стереотипов и бессознательных тенденций, нередко позволяющих манипулировать страстями, агрессией и желаниями огромных масс людей. Действительно ли мы обречены делать выбор между пафосом газеты «Черная Сотня» и выставки «Осторожно: религия!» ?

Анализ работ русских религиозных философов, таких как о.Павел Флоренский или С.Н.Булгаков, здесь очень плодотворен, поскольку личный опыт осмысления того переломного этапа в жизни страны и перехода в православные священники, проблем этой религиозной идентификационной трансформации еще далек от полного осмысления. Наше небольшое исследование тоже не претендует на исчерпывающий анализ, однако, считая важным отметить необходимость дальнейшей разработки этой чрезвычайно актуальной проблематики.

Сергей Николаевич, сам из семьи священников, получая профессиональное религиозное семинарское образование, как и многие другие семинаристы того времени, остро переживавшие несоответствие социальной реальности и евангельской проповеди (и значительной своей части ставшие революционерами), разочаровался в формально и казенно препода-

ваемой православной религии, искренне уверовав в догматику атеизма, утверждающую что «Бога нет». Позднее он критически оценит сам этот феномен «русского атеизма», как повсеместной «веры интеллигенции», некритично воспринявшей принесенные из Европы философские учения натурализма, позитивизма, агностицизма и материализма, в качестве наивно-го, но по-своему, внутренне, тоже религиозного явления, или, точнее, «парарелигиозного». Переболев такой искренней увлеченностью, он выздоровел под воздействием практики первой русской революции. Подобно тому, как сам его первоначальный интеллигентный атеизм стал нравственной реакцией на бездушие официоза светских и церковных властей, так и в ходе революции, то же здоровое нравственное чувство помогло ему освободиться и от чар атеизма. В отличие от ответного усиления фундаментализма и консерватизма многих своих современников, он открывает новую страницу формирования российского (и мирового) интеллигентного богословия (теологии), считая любой атеизм (наряду с языческим народными верованиями, буддизмом, философскими и теологическими системами и т.п.) проявлением фундаментальной религиозности, которая может иметь разнообразные формы, при этом все эти формы несовершенны. Религиозность здесь не отождествляется с принадлежностью к конкретной конфессии (церкви, юрисдикции), ей противопоставляется не иноверие, но «иррелигиозность», или «духовное мещанство».

Важно отметить, что термин «атеизм» является одним из самым запутанных и многозначных в истории человечества, оказываясь неразрывно связанным с не менее многозначным термином «религия». Возникнув в Древней Греции, он встречается еще у Гомера, первоначально обозначая людей несчастных, отверженных богами, затем приобретая контекст натурфилософского критического отрицания самих гомеровских преданий об олимпийском пантеоне. Наиболее последовательными и критическими его античными формами стали учения о бытии софистов и атомистов, но и их критик Сократ был обвинен в атеизме именно в том же смысле «непочитания традиционных богов», да и гораздо позднее на том же основании сами христиане обвинялись в атеизме чиновниками Римской империи, поскольку и они отрицали общепринятых богов местного пантеона. Победившее христианство расценило как «атеизм» и «язычество» уже, в свою очередь, античные религиозные и философские системы, но само, расколовшись на православие, католицизм и протестантизм, превратилось в полемизирующее (нередко военным путем) сообщество, где «атеизмом», или ложным и неверным богопочитанием, могли назвать (и называли) каждое из этих направлений. Епископ Дж.Беркли в XVIII веке начинает рассматривать нату-

204

ралистический атеизм некоторых аристократов и ученых своего времени как особую форму теологии (религии), а Д.Юм писал о фактическом атеизме древних верований и суеверий. В этих примерах очевидно наличие дух тенденций в понимании атеизма, который, во-первых, понимался как собственно критически-отрицательное отношение к сложившимся и бытующим религиозным представлениям и, во вторых, как критически-позитивное и конструктивное отношение к пониманию оснований бытия, направленное на переосмысление, уточнение и углубление прежних представлений о Сакральном, Божественном, Подлинном.

Сергей Николаевич в работах до принятия священства показывает, что эмпирическая и часто внешняя самоидентификация с конфессией сама по себе еще ничего не решает: «Мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но ему служащие и творящие волю Его, и наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые...».¹ То, что сегодня многим кажется единственным средством обретения духовного возрождения страны – тотальное воцерковление, строгая конфессиональная идентичность (слишком уж напоминающая членство в бывших комсомоле и КПСС), в действительности, еще 100 лет назад, уже ясно осознавалось только как одна из возможностей оформления своей интуитивной религиозности, но отнюдь не идеальная действительность – поскольку в человеке, искренне именуящем себя «атеистом», часто просвечивает самоотверженный и бескорыстный теист, а в собственно «теисте», члене церкви – иррелигиозный и неверующий атеист, приземленный и самодовольный мещанин.

В XX веке многие другие авторы отмечали, что истинная религиозность состоит, прежде всего, не в принятии номинально, «де-юре» конфессиональной ортодоксии, но в субъективном единстве разума и чувств индивида, в цельности и нравственной зрелости личности. И.Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» писал, что «современное человечество изобилует “православными”, “католиками” и “протестантами”, которым христианство чуждо и непонятно; мы уже привыкли видеть в своей среде “христиан”, которые суть христиане только по имени, которые лишены религиозного опыта и даже не постигают его сущности».² Близок к нему и современный протестантский теолог К.Боа, отмечающий, что «мы знаем людей, утверждающих, что они христиане, а ведущих себя как варвары. Целые народы, называющие себя христианами, являются закоренелыми язычниками».³

¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/Сост., вступ.ст., коммент. С.М.Половинкина. – М: Русская книга, 1992. – С.55.

² Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. – М., 1993. – С.34.

³ Боа К. Лабиринты веры. – М., 1992. – С.4.

Другой известный православный богослов, А.Мень, писал, что «религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности».¹ Данная Сущность может преломляться многообразно, порождая историко-географическое множество религий как символических форм этого отношения, мистически тождественных, но неравноценных в плане целостного выражения Бытия. С таких позиций на первый план выступают уже не столько различия между разнообразными конфессиями, сколько противостояние религии (для А. Мень – православного христианства, которое видится ему наиболее целостной формой религии как таковой) и атеизма – или «религии» в кавычках.²

Соответственно и «коммунизм» («воинствующее безбожие», «марксизм», «большевизм») нередко определяется как «религия»,³ а А.Ф. Лосев в знаменитой «Диалектике мифа» характеризовал материализм «именно как особого рода мифологию и как некое специальное догматическое богословие»⁴. Верховный Суд США в ряде сравнительно недавних дел официально квалифицировал светский гуманизм в качестве «религии», и, по словам Гарольда Дж.Берри, «атеистический светский гуманизм быстро становится – если уже не стал – неофициальной государственной религией Соединенных Штатов, поскольку его пропагандируют через систему общественного образования на всех ее уровнях – от детского сада до университета»⁵, что ставит его в привилегированное положение в сравнении с другими исповеданиями.

В современной философии исследование проблематики общей рефлексии над конкретными философскими системами, или «философия философии», получило название «метафилософии»⁶. В методологии науки ведется дискуссия о «метанаучном» статусе концепций философии науки, ее происхождения и функционирования, о «металогике», «метатеории» и т.п.⁷ Соответственно иногда и часть философского религиоведения пони-

¹ Мень А. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991. Т.1: Истоки религии. С.33.

² Там же. С.16.

³ Соловьев Э.Ю. Даже если Бога нет, человек – не бог //Освобождение духа. М., 1991. С.318; Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С.77.

⁴ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М, 1990. С.510.

⁵ Берри Гарольд Дж. Во что они верят. М., 1994. С.204, 205.

⁶ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник для ВУЗов. М., 1996. С.3.

⁷ Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С.355–356, 358.

мается как «метатеология» в силу ее неразрывной связи с анализом теологических утверждений,¹ что порождает ряд методологических проблем. С одной стороны, статус теологии как предельно общего постижения бытия человека в мире, делает теологию своего рода «метанаукой» и «метафилософией» не только верующих, но и людей как таковых (и атеистов, и религиоведов, т.н. «отстраненных» исследователей), что и позволяет, по мнению Н.Лобковица, задать вопрос: «не является ли истинным сердцем религиоведения некая теология (почти неизбежно христианская)?»². С ним в определенной мере согласен и А.В.Михайлов, утверждающий, что даже «заведомо атеистическая», вообще «любая серьезная философская мысль заключает в себе теологические импликации» и в этом смысле она всегда есть «известное богословие».³ Теологии здесь тоже придается статус особой предельно фундаментальной формы миропостижения. За метанаукой и метафилософией усматривается некоторая глубинная метатеология, но и собственно теология имеет за собой метанаучную и метафилософскую ипостась.

Эта традиция восходит к концепции всеединства В.Соловьева, к которой примыкает и митрополит Антоний (Сурожский), подчеркивающий многообразие способов «спасения» личности и прихода к Христу, то есть вообще не противопоставляя атеизм – православие, «светскость» – «воцерковленности», но подчеркивая таинственность самих «решений» Бога, всегда действующего ведомым только Ему способом и единственно способного подлинно судить каждого. Он подчеркивает «разницу между реальностью и ее выражением», ибо именно такое методологическое требование только и может способствовать преодолению безнадежной вражды и ненависти не только между верующими и неверующими, но и среди самих верующих, ведущих к расколам и кровопролитиям.⁴

Верующих, как это ни парадоксально, разъединяет именно то, «что должно было бы нас соединять в духе изумления о том, сколько мы можем знать о Боге, и глубочайшего смирения перед тем, как Он остается непостижим». В этой связи он высказывает мысль о необходимости преодоления страха перед «сомнением», обычно воспринимаемом как разрушитель

¹ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С.190.

² Лобковиц Н. Предисловие //Классики мирового религиоведения. Антология /Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. М., 1996. Т.1. С.14.

³ Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С.XLVII.

⁴ Митрополит Антоний Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия //Церковь и время. 1991. № 2. С.14.

веры, трактуя его как «со-мнение», то есть сопоставление двух мнений и выбор между ними. Этим достигается не упадок веры, но преодоление одной, изжившей себя «мнимости» в другой, кажущейся менее «мнимой» и более достоверной, правдоподобной, что служит совершенствованию самой веры: «Не думайте, что это ставит под вопрос Бога, или небо, или землю, или человека, или науку. Это только вам говорит, что кафтан стал тесный, что вчерашнее твое мировоззрение начинает жать справа и слева, что тот образ, который ты создал себе о Боге и о мире, стал слишком мал для того опыта Бога и мира, который в тебе развился. И радуйся, продумывай и строй более широкое, более углубленное, более умное и более духовное мировоззрение. И тогда вырастет человек, который во всех областях – на своем месте, который может быть первоклассным ученым или деятелем земли, и одновременно гражданином неба, Божиим человеком на земле»¹.

С таких широких позиций утверждается и имманентная включенность атеизма в подлинное богословствование, свидетельством чего видится «реальный опыт потери Бога, который только и делает смерть Бессмертного возможной», то есть «Христос глубже всякого безбожника испытал опыт без-божия, обезбоженности». Тем самым спасение возможно и «без Христа» в смысле не знания буквального Евангельского Христа, незнакомства с текстами или преданиями, проповедями: «Вы не можете ставить под вопрос вечное спасение человека только на том основании, что он родился в Центральной Африке в эпоху, когда там не было ни одного миссионера; тогда спасение определялось бы географией и историей. ... Другое дело, если перед вами станет Истина, и вы пройдете мимо...». В этой связи он вспоминает, что выслушанная им самим в молодости казенная проповедь о Христе возбудила в нем такое «омерзение и негодование», что побудила его самого взять в руки Евангелие, которое только и смогло изменить его как личность.²

Здесь мы видим богословское признание возможности спасения людей, принадлежащих к иным конфессиям или мировоззрениям: «Я долго жил среди людей инакомыслящих, и в течение очень долгого периода у меня было такое радикальное отношение: только Православие – и все. А постепенно, особенно на войне, я посмотрел, как люди инакомыслящие себя ведут: христианин, может быть ляжет за кустом, когда стреляют, а безбожник выйдет из укрытия и принесет обратно раненого. И тогда ставишь вопрос, кто из них подобен доброму самаритянину и Христу Спасителю.

¹ Там же. С.18.

² Там же. С.27–28.

Меня всегда поражает притча о Страшном суде в этом контексте.... Христос...не спрашивает людей, веруют ли они в Бога, не спрашивает ничего о том, как они к Нему относятся, Он их спрашивает: «Одел ли ты нагого? Накормил ли голодного? Посетил ли больного?...». Мне кажется, что мы так должны бы относиться ко всем людям, которые во что-то верят. Даже материалист верит в человека по-своему. У него образ человека с нашей точки зрения очень несовершенный, неполный, но он верит во что-то. И вот – слушай, во что он верит. Часто он верит в какую-то нравственную правду, цельность, которую мы нередко заменяем благочестием. Знаете, гораздо легче человеку, который говорит: «Я голоден», ответить «Иди с миром, я о тебе помолюсь», чем разделить с ним то малое, что у тебя есть.... мне кажется, что не нравственное совершенство, не житейское совершенство, а внутренняя правда человека играет большую роль. И поэтому иноверный, инославный, язычник по нашим понятиям, неверующий – если он всем сердцем и умом живет согласно своей вере и верит в то, что говорит, может сказать слово правды, и мы можем научиться чему-нибудь».¹

С этих позиций «религиозность» не определяется формальной «принадлежностью» к исповеданию, она предполагает глубокое и целостное преобразование и самопреобразование личности, ее отношения с миром, смену образа жизни.² Здесь уже можно говорить не о религиозном мировоззрении как о чем-то доктринально устойчивом, консервативном, превращающем человека в фанатика и делающего его слепым инструментом утверждения и поддержания религиозных норм, но о непрерывном и открытом религиозно-философском поиске истинного бытия человека и путей обретения таинственной Подлинности, Правды, Истины.

Под религией и религиозностью С.Н.Булгаков понимает «...те высшие и последние ценности, которые признает человек над собой и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину – значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное. В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозного, и у сознательно отрицающего всякую определенную фор-

¹ Митрополит Сурожский АНТОНИЙ О встрече. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С.69, 70, 72.

² Аринин Е.И. Философия религии: Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998. – С.22.

му религиозности».¹ Здесь, однако, мы сталкиваемся с фундаментальной проблемой различения внешнего и внутреннего в религиозной сфере понимания явлений, которая и сегодня не имеет корректного решения: действительно, с одной стороны, кажется очевидным, что только адепт религии («истинно верующий») способен быть ее адекватным представителем, тогда как «неверующий», т.е., посторонний человек, всегда может быть лишь примером ее искажения, ибо, кто из современников был религиознее – патриарх Тихон или Емельян Ярославский, руководитель «Союза воинствующих безбожников»? Тот и другой не относились к «мещанству», искренне борясь за свои интерпретации Подлинного...

Здесь сразу же возникает вопрос, кого считать собственно «адептом истинной веры», чья интерпретация Подлинности бытия более адекватна? Здесь мы видим еще меньше согласия не только между теми, кого на обыденном уровне мы именуем «верующими» и «неверующими», но и в среде собственно «верующих», христиан, не говоря уже об «иноверцах». Действительно, кто прав в понимании Вальпургиевой ночи (христиане или язычники), Троицы (ариане или никейцы), Филиокве (православные или католики), Крестовых походов (христиане или мусульмане), Варфоломеевской ночи (католики или гугеноты), Соловецкого восстания (староверы или никониане) и т.п.? Можно ли называть верующим человека, сознательно убежденного в том, что он неверующий или атеист, который не хочет, чтобы его считали «верующим»? Можно ли навязывать личности чуждые ей классификации ее же собственных убеждений? Можно ли человека вообще свести к той или иной «рубрикации»?

Очевидно, что данная проблематика имеет несколько уровней рассмотрения. На субъектном уровне личность может иметь атеистические, православные и т.п. убеждения, которые с позиций более широкого, надличностного, метасубъектного уровня рассмотрения могут быть расценены совершенно иначе. Булгаков здесь поднимается на метафилософский и метатеологический уровень исследования, отмечая «...в Марксе, наряду с работой господней, энергию совсем иного порядка, зловещую и опасную, – он загадочно и страшно двоится».² Признание духовной родственности корней, истоков атеизма, православия или нацизма отнюдь не снимает их кардинальных различий «по плодам». Атеизм в целом признается им «парарелигиозным», но и в воинствующем атеисте просвечивает страстный

¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/Сост., вступ.ст., коммент. С.М.Половинкина. – М: Русская книга, 1992.- С.54.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество/Сост., вступ.ст., коммент. С.М.Половинкина. – М: Русская книга, 1992. – С.104.

теист «человекобожия», а в действиях безбожников – энергия Бога. В целом двойится российская интеллигенция (на «черносотенство и красносотенство»¹), да и вообще каждый философски осмысливающий бытие человек.

В этом контексте происходит и переоценка роли философии и атеизма в истории культуры и религии, предпринимаемая целым рядом современных философов и богословов. Исторически современный атеизм возникает как личностный отказ от различных форм конфессиональной веры. Н.А.Бердяев писал, что «философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии»,² а архимандрит Ианнуарий (Ивлев) отмечал, что «современный атеизм должен стать для религии и особенно для христианства ...поводом испытания их совести... Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставлялось без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии»³. Некоторые западные теологи тоже отмечают позитивную для религии «функцию атеизма», поскольку тот «помогает религии избавиться от антропоморфных представлений о Боге и утвердить истинную веру»⁴.

На метатеологическом и метафилософском уровне С.Н.Булгакову становится очевидно, что «...в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, ...всякая подлинная философия ...религиозна».⁵ Она есть «...богословствование», являясь «естественным богословием ввиду того, что тайны мира и Бога здесь раскрываются логически, через развитие мысли». Вместе с тем, и одновременно, с богословских позиций «...история философии ... представляется как трагическая ересеология».⁶ Еретизм (как неизбежное впадение в односторонность) философии проистекает из ограниченности и неотъемлемой свободы, которая «как и всякая свобода, имеет в себе известный риск, но в свободе и состоит ее царственное достоинство».⁷ Здесь и есть корни собст-

¹ Там же. – С.166-167.

² Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения //Мир философии. М., 1991. Т.1. С.101.

³ О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С.29.

⁴ Идеализм и религия. Реферативный сборник. М., 1972. С.158.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С.77.

⁶ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 1. – М.: Наука 1993. – С.328.

⁷ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С.80.

венно атеизма, ибо «в царственной свободе, предоставленной человеку, полноте его богосыновства ему предоставлено само бытие Бога делать проблемой, философски искать его, а следовательно, предоставлена и полная возможность не находить и даже отвергать Его...».¹ Атеизм, как феномен, должен и может быть понят именно в контексте метафилософии и метатеологии теизма.

В рамках собственно религиозных, «внутренних» попыток понять религиозность формировались и собственно философские, надконфессиональные или внеконфессиональные, «внешние», рационально-универсальные подходы. Именно неудовлетворенность узкими рамками апологетики той или иной конфессии, или даже религиозной философии, «теизма» в целом, поскольку они не дают искомым результатов, приводила и до атеистической революции 1917 года религиозных и верующих авторов к необходимости философско-светского, внеконфессионального и внетрадиционного рассмотрения феномена субъективной религиозности как таковой.

Так, православный философ С.Н.Трубецкой, определяет религию не как единственно православие, но как вообще «организованное поклонение высшим силам» (включающее в себя три общих элемента – веру, представления и культ).² Он делает попытку вычленить объективные характеристики, позволяющие понять христианство, языческие мифы и светскую философию в свете соотношения трех элементов, где полноте христианства (единства веры, представлений и культа) противостоят «ограниченность» как языческой мифологии («представления и культа», без «веры»), так и философской метафизики как абстрактных «представлений» (без «веры» и «культа»).

Здесь ставится проблема возможности и корректности, адекватности сведения «мифологии», «христианства» и «философии» к некоторому одному сущностному тождеству, к «одинаковости», «сходству», что в принципе невозможно для строго ортодоксальной теологии.³ Конечно, и Трубецкой подчеркивает преимущество христианства над мифологией и философией, но это уже не наивная или слепая апологетика собственного православия, а значительно более широкий взгляд на религиозность вообще, попытка феноменологически рядоположить разные духовные феномены и непредвзято сопоставить их между собой. Это можно видеть у

¹ Там же. – С.82.

² Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.ХХVI-а. – С.-Пб., 1899. – С.539.

³ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск, 1998. – С. 20-21.

С.Н. Булгакова, П. Флоренского, других русских религиозных философов рубежа XIX – XX веков.

Истинность собственной религиозности начинает защищаться логикой общеприемлемых аргументов. Однако особенностью научного подхода является принципиальная незаинтересованность и непредвзятость к получению тех или иных выводов, в связи с чем в философии религии постепенно утверждается позитивный подход к рассмотрению любых мировоззренческих систем – мифологии, религии, или философии (теизма, скептицизма, агностицизма или атеизма). Он опирается на сознательный отказ априори считать то или иное мировоззрение высшим или низшим, спасительным или губительным, истинным или ложным. Более того, С.Н.Булгаков утверждает, что его богословие, философия религии или религиозная философия – это именно мифотворчество: «...мифу присуща вся та объективность или кафоличность, какая свойственна вообще «откровению»: в нем, собственно, и выражается содержание откровения, или другими словами, откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно в мифе, он есть те письмены, которыми этот мир начертывается в имманентном сознании, его проекция в образах ...сознание, что в человека входит нечеловеческая сила и в нем совершаются превышающие его собственную меру события, одно только и создает жизненную убедительность мифа»¹.

Для идеологического атеизма, претендующего на единственность научности и истинности, вызовом является фундаментальный вопрос: «как возможна религия...если она есть»,² затрагивающий «трансцендентальную проблему религии», которую необходимо рассматривать собственно научно, объективно и свободно от всякой «предубежденности».³ Религия и религиозность даны объективно: «Вера в Бога рождается из присущего человеку чувства Бога, знания Бога, и, подобно тому, как электрическую машину нельзя зарядить одной лекцией об электричестве, но необходим хотя бы самый слабый заряд, так и вера рождается не от формул катехизиса, но от встречи с Богом в религиозном опыте...».⁴ Вообще «...религия есть в высшей степени *личное* дело, а потому она есть непрерывное творчество. Она не может сообщаться внешне, почти механически, как знание, ею можно лишь заразиться – таинственным и неисследимым влиянием одной

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С.57-58.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С.10.

³ Там же. С.11.

⁴ Там же. С.29.

личности на другую; в этом тайна значения религиозных личностей, – про- роков, святых, самого Богочеловека в земной Его жизни».¹

От такой религии следует различать «неверующий догматизм», кото- рый борется с наукой и знанием, тогда как на деле «вера не ограничивает разума, который и сам должен знать свои границы, чтобы не останавли- ваться там, где он еще может идти на своих ногах».² В целом «зачинатель новой религии полагает свой личный религиозный опыт в ее основу, затем этот последний обрастает созвучным соборным опытом ее последователей, каждый религиозно живой человек приносит камешек за камешком для этого здания, коллективность перерождается в кафоличность, переплавля- ется в церковность, возникает религия, «вера».³ Такая «вера необходимо родит догмат», но это не означает одобрения им «догматического легко- мыслия», ибо «...религии не сочиняются по отвлеченным схемам одно- ким мыслителем, но предполагают собой своеобразный религиозно- исторический монолит или конгломерат, имеющий внутреннюю связность и цельность. Существующие религии являются как бы готовыми уже сис- темами догматов или своеобразными догматическими организмами, жи- вущими своей особой жизнью».⁴ В догматах следует видеть две стороны – историческую, вызванную «потребностью борьбы с какой-либо ересью», и живое творческое основание, которое и «порождает догматическую фор- мулу».⁵

Другим методологическим следствием «конфессиоцентризма» являет- ся сама парадоксальная природа веры, ибо «не только каждый тип веры не доступен никому, кроме его исповедующих, но и сама вера не доступна пониманию как таковая».⁶ Верующие и сами не «ведают» всей содержа- тельной глубины собственной религии, вера вообще не может быть пред- ставлена как однозначная, законченная и ясная рациональная система, ко- торой можно «овладеть», ибо она всегда предполагает «тайну». Соответст- венно каждая конфессионально определившаяся форма религии внутри самой себя всегда имеет множество интерпретаций, реально существую- щих и сталкивающихся «убеждений» и «пониманий» ее собственными

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С.30.

² Там же. С.30.

³ Там же. С.54-55.

⁴ Там же. С.54.

⁵ Там же. С.56.

⁶ Bleeker C.J., *Epilegomena/Historia religionum*. v.2, Leiden, 1971, p. 646–647.

адептами, которые, в свою очередь, так или иначе сталкиваются еще и с «иноверцами».¹

Научный анализ религии и религиозности невозможен без критического отношения к конфессиональной апологетике, к категориальному аппарату вероучительной системы, что предполагает отказ от обсуждения вопроса об абсолютном приоритете и априорной истинности исповедания той или иной конфессии.² Данная тенденция прослеживается в философских и научных публикациях начиная с Возрождения и Нового времени. Пантеизм Николая Кузанского и Бенедикта Спинозы положил начало поискам истинной религии вне противостоящих богословских систем. И.Кант за историческим многообразием веры стремился увидеть «живую веру» всеобщей религии. Согласно Гегелю, философия и религия – одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они – «служение Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления.³ Булгаков видит в Канте и Гегеле величайших мифотворцев и атеистов, хотя сами они, конечно же себя таковыми не считали.

Для Гегеля, которого именуют «отцом философии религии», конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной».⁴ Он одним из первых подчеркивал важность в «ином» увидеть «свое», в низшем – высшее, в «псевдорелигии» – истинную религию, тем самым снимая сущностную оппозицию «религии» и «псевдорелигии» как «своей» и «чужой» веры. Для Гегеля «понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной».⁵

Попытки осмыслить религиозность в самом широком плане продолжают и сегодня. Так, по мнению известного современного социального философа и социолога П.Бергера, в современном секуляризованном обществе необходимо сделать «повторное открытие трансценденции», которая обнаруживается прежде всего в тех областях человеческой деятельности,

¹ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.21-22.

² Лобковиц Н. Предисловие // Классики мирового религиоведения: Антология. Т.1. – М. – 1996. – С.11.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. – М., 1976. – С.230; Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С.58.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. – С.265.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. – С.265.

где преодолевается случайность, обеспечивается порядок и стабильность. Установление порядка и стабильности подобно деятельности Космиурга и необходимо человеку для того, чтобы чувствовать себя в безопасности.

Родители выступают для своих детей как «строители мира» и как «охранители мира», формирующие космос, т.е. мир, находящийся в состоянии порядка, а этот мир должен обеспечить ребенку защиту. Они питают «изначальное доверие» без которого ребенок не может развиваться. Организация и упорядочивание мира выступает «измерением религиозности» в повседневном бытии. Эта, обнаруживаемая в обыденной жизни приватно-субъектная религиозность жизненно необходима для человека. Подобная религиозность может даже не считаться таковой, но она образует «индивидуальный религиозный опыт повседневности», на основе которого формируется «индуктивная вера».¹ И здесь религия понимается не как нечто конфессиональное, устоявшееся, но именно как некоторое живое основание, упорядочивающее мировоззрение.

У Т.Лукмана «трансцендирование», как центральное понятие концепции религии, трактуется как снятие ограниченности биологической природы человека путем выхода за её пределы посредством конструирования «смыслового универсума». Трансцендирование – неотъемлемый аспект всякой жизнедеятельности человека, наиболее отчетливо проявляющийся в институциональной религиозности. Т.Лукман констатирует упадок в современном обществе «церковно-ориентированной религии»² и утверждает, что в современном обществе в то же время сохраняется и растет внецерковная религиозность.

В философском академическом контексте понятия, через которые выражается религиозность, необходимо рассматривать не как абсолютные формы постижения полной истины, но как нейтральные принципы, которые сами по себе ни истинны, ни ложны, но «удобны», выступая как «соглашения и скрытые определения».³ За понятиями и категориями всегда нужно видеть их автора и те сознательные и бессознательные предпосылки, или внешне заданные позиции, которые обусловили данную концептуализацию. Такое понимание категорий («религиозность», «вера») позволяет осмыслить их контекстуальную нагруженность, преодолеть стереоти-

¹ См. Основы религиоведения / Под ред. И.Н.Яблокова. – М., 1994. – С.17.

² См. Там же. С.17.

³ Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. – М., 1997. – С.32–33.

пы веками складывавшихся межконфессиональных и идеологических противостояний, выйти на новый уровень их понимания.¹

Некоторые современные социологи начинают разделять «нормальную», или «традиционную» и нетрадиционную, или «псевдорелигиозную», религии и религиозность.² Следует отметить, что понятие псевдорелигии понимается очень многообразно и, нередко, пристрастно. Под псевдорелигией может выступать любая объединяющая общество идеологическая система (в том числе и советский атеизм), если она обставлена присущими любой религии, то есть, «организованному поклонению высшим силам», по упоминавшемуся выше определению С.Н.Трубецкого, элементами – верой, представлениями и культом.³

Значительно более широкий подход утверждает, что научная объективность не является принципиально невозможной для истинно верующего человека, религиозность не является противоположностью научности, в том числе и религиозоведческой. Важнейшим критерием светской культуры и светского (секулярного) мировоззрения является опора на науку, универсальные, надконфессиональные (общеконфессиональные) истины, а не антицерковность сама по себе, как это видится некоторым церковным авторам.

Э.Фромм уже с точки зрения психологической науки расширительно толкует понятие «религия». Он считает неправомерным сводить религию только к тем системам, в центре которых находятся Бог и сверхъестественные силы; кроме монотеистических существовало и существует множество иных религий. И светские системы, такие, как современный авторитаризм, психологически необходимо отнести к религиозным. Под «религией» Э.Фромм понимает «... любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения».⁴ Религиозность усматривается в любом служении идеалам, независимо от того, чему или кому поклоняется человек, как-то: богам, святым, духам, природе, вождям, классу, нации, партии, успеху, богатству или силе. Любой человек является религиозным, а религия – неизбежно присущей всем обществам и историческим эпохам.

¹ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.32-33.

² Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – № 6. – 1997. – С.46–47.

³ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVI-а. – СПб., 1899. – С.539.

⁴ Фромм. Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990. – С.236.

В психологии религии, отмечает Л.Браун, тоже различают «религию» как объективный социальный феномен конфессиональной организованности верующих от субъективной «религиозности», но здесь констатируется, что «существует крайне мало простых линейных связей между религией и личностью».¹ Здесь невозможна классическая индукция – восхождение от единичного к общему. Субъективная религиозность сама по себе носит эмоционально-чувственный характер, она чрезвычайно аморфна, является своего рода «вещью-в-себе», ускользающей от исследователя, а потому и не может быть до конца осмыслена. Она не поддается строгой каталогизации и типологизации вне связи с традиционными историческими конфессиями. Именно поэтому индивидуальная религиозность в практике социологического анализа, как правило, осмысливается только в свете соотнесения респондента с определенной конфессией или региональным поликонфессиональным сообществом.

Исследования религиозности невоцерковленного населения, в контексте отделения от конфессиональных особенностей, посредством обращения к внутренним переживаниям индивида, показывают, что интуитивное чувство «приобщенности к высшей истине», обычно полагаемое основным субъективным элементом, характеризующим религиозность, в действительности, как отмечал еще в начале века В.Джемс, может одинаково ярко переживаться (в субъективно-психологическом плане) в качестве «очищения и просветления» не только в разных конфессиях, но и в протестующем против любой конфессиональности гуманизме и светском атеизме.²

Еще один аспект понимания псевдорелигиозности раскрывает современная феноменология религии. Радикальный традиционализм «ностальгии по истокам», по подлинности, провозглашает один из классиков современного религиоведения Мирча Элиаде, отрицающий вообще все объективно-центрированное «историческое» ради вневременного и субъектоцентрированного «мифологического». Он понимает «религию» как фундаментально противостоящий современности тип мироотношения, выражающий непосредственность «встречи» индивида с Космосом как проявлениями Сакрального, где верования охотников и земледельцев оказываются гораздо ближе друг другу, противопоставляясь верованиям исторических христиан и «мирских» горожан.³ С точки зрения М.Элиаде, под «ре-

¹ Цит. по: Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. Дисс. на соискание уч. степ. д.ф.н. – Архангельск, 1998. – С.31.

² Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – С.-Пб., 1992. – С.43.

³ Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С.20–21.

лигией», или «космическим христианством»,¹ в данном случае понимается целостный и органичный образ личностной жизни, выступающий как высшая подлинность, истинное бытие. В его концепции различие исторического христианства и «язычества», традиционно трактуемое как различие высшего и низшего, религии и мифологии, оборачивается на противоположное.² На культурную значимость «язычества» обращают внимание и другие современные авторы³. Если К.Ясперс, в традиции прогрессизма, различает духовность или религиозность двух типов – «осевую», современную, собственно человеческую и архаичную, дочеловеческую, «доосевую»,⁴ то Б.Малиновский религию, магию и науку рассматривает как со-вечные измерения отношения человека и мира.

По Булгакову, толерантность или «терпимость может быть добродетелью, и становится даже высшей добродетелью, чем нетерпимость, лишь тогда, когда она питается не индифферентным «плюрализмом», т.е. неверием, но когда она синтетически...вмещает в себе относительные и ограниченные полуистины и снисходит к ним с высоты своего величия, однако отнюдь не приравниваясь к ним, не сводя себя на положение одной из многих возможностей в «многообразии религиозного опыта»... Любовь не есть «терпимость»». ⁵ Действительно, нельзя быть терпимым к невежеству, безнравственности или дикости. Обычно восхваляют «фанатиков науки» и враждебно презрительны к «фанатизму» веры. Но ведь истина всегда нетерпима и несговорчива, и недорого стоит иная терпимость.

Под «религиозностью», таким образом, может выступать:

- эмпирически фиксируемая «воцерковленность» (конфессиональность), идентификация индивидом себя с адептом некоторого объединения (церкви) как институализированного социального феномена (разных степеней: от простого и ни к чему не обязывающего признания себя «православным» в ответе на вопрос социологической анкеты, до полной включенности в богослужebную жизнь общины);

- непередаваемое другим переживание «встречи» индивида с проявлениями Сакрального (бытия), непосредственного единения с Ним в конкретном месте и в конкретное время; собственно субъективная живая «ве-

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 1995. – С.172.

² Элиаде М. Священное и мирское. – С.15, 128–132.

³ Гуревич П. Спасение – в неоязычестве // Общая газета. – № 38. – 1997. – С.7.

⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.76.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С.51-52.

ра» как неуловимый феномен глубоко интимной устремленности личности к Сакральному (бытию);

Только в первом случае религиозность будет выступать одним из оснований для формального разделения мировоззрений на религиозный и нерелигиозный (например, философский, научный или «атеистический») типы в зависимости от социологически фиксируемой самоидентификации по принадлежности к той или иной конфессии или светской институциональности. Вместе с тем, когда говорят о религиозности в строго конфессиональном понимании, которая по своему самопониманию, безусловно, является таинственной мистико-целостной принадлежностью к традиции (идентификации и идентичности с ней), неизбежно встают сложные проблемы оценки этой принадлежности, поскольку, строго говоря, оценивает только Бог. Действительно, если совсем не атеист Л.Толстой был отлучен от церкви, то Ленин и Сталин до сих пор считаются православными...

Во втором – субъективно переживаемое откровение встречи с необычным, которое невозможно ни научно измерить, ни доказать, ни конфессионально идентифицировать. История церкви знает много случаев обвинений в ереси, отлучений, гонений и преследований именно мистиков и пророков... Этот случай связан с исследованием личной веры в Бога (Сакральное или бытие), которую также можно лишь косвенно фиксировать при проведении социологических опросов или других исследований, причем этот феномен носит неконфессиональный характер. Здесь религиозные переживания выступают в форме эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства бытия Сакрального, Нуминозного, Святого (даже если оно понимается как нечто *подлинно бытийствующее, первоначальное*, что имеет место в атеизме буддистском, натуралистическом или марксистском).

Здесь можно говорить о религиозности как способности к трансцендированию, присущей человеческому существу как таковому вообще, не имеющейся у животных; таковая явно или скрыто присутствует во всех культурно-исторических формах мировоззрения и фиксируется социологическими исследованиями даже у тех респондентов, которые сами себя относят к категории «совершенно неверующих» или «атеистов» (ибо, видимо, все они, так или иначе, на протяжении личностного становления, постоянно или от случая к случаю – «на войне атеистов не бывает» – обращаются за помощью к неким «силам», что связано даже с традиционным словоупотреблением – как это высказывают, восклицая «Боже мой!», «Черт попутал» и т.п., но это не значит, что все русскоговорящие члены мирового сообщества – православные христиане, особенно если это рус-

скоговорящие «воинствующие безбожники», расстреливавшие русскоговорящих «православных»...).

В этой связи представляется важным охарактеризовать религиозность как универсальный феномен, имеющий многочисленные уровни проявлений в диапазоне от строго-конфессиональной идентичности, до смутного переживания эмоционально-психологической индивидуальной вовлеченности в отношения с трансцендентным, интуитивного чувства бытия или присутствия Подлинного (Бога, Сакрального, Нуминозного, Святого, бытия). Вне такой субъективно-центрированной основы религиозность вообще не существует, здесь ее живые и самовоспроизводящиеся корни, ее подлинная субстанция.

Уровни религиозности простираются в широчайшем диапазоне от благожелательного ответа на вопрос анкеты «Считаете ли Вы себя православным, ...», выражающего ни к чему не обязывающее предпочтение той или иной конфессии, или недолговечного «мгновенного обращения» героя Андрея Миронова в «Бриллиантовой руке» при виде «идущего по водам» мальчика, до самоотверженной преданности «до смерти», добровольного самоотречения от «мира», проявляющегося в уходе в монахи или священнослужители. При этом, однако, встает вопрос о еретиках, отступниках, раскольниках, неофитах, учениках, последователях, приверженцах и вообще атеистах (антиклерикалах, воинствующих безбожниках и т.п.), которые тоже могут быть очень самоотверженны. Вообще в проблеме бытия «неверующего», «атеиста» существенным аспектом является их «инаковость» – Сократ, ранние христиане и многие религиозные реформаторы, философы воспринимались как «атеисты» для их обществ, хотя все они были так или иначе верующими в некоторую духовно-нравственную основу бытия и, как правило, теологическую картину мира. В этой связи и квалификация населения по категориям «верующие-неверующие» в принципе очень относительна. Хотя социологам легче изучать религиозность, исходя из признания именно конфессиональных объединений в качестве носителей религиозности, тем не менее, очевидно, что нет объективных оснований считать, только конкретные конфессионально-нормативные формы религиозности могут быть научно признаны собственно «религиозностью» как таковой, а не сектанством или язычеством как «псевдорелигиозностью», поскольку и само христианство возникало как «иудейская секта», да и сами верующие (адепты конфессий) признают, что возможен феномен «неконфессиональных верующих» (С.С.Аверинцев).

Собственно это признают такие разные философы как М.Фичино, Б.Спиноза, Ф.Шлейермахер, И.Кант, Гегель, С.Кьеркегор, О.Конт,

К.Маркс, У.Джеймс, Р.Отто, З.Фрейд, М.Хайдеггер, Э.Фромм и многие другие. Но если одни (как, например, М.Фичино, Ф.Шлейермахер и Р.Отто) считают саму религиозность особым фундаментальным антропологическим фактором, то другие (О.Конт, Э.Дюркгейм и К.Маркс) – только особым выражением, проявлением социально-исторических отношений: развития познания (Конт), социальности (Дюркгейм) или экономики (Маркс), т.е. проявлением иного, внерелигиозного содержания.¹

В последнем случае религиозность рассматривается как объективно-внешнее субъекту отношение, причем здесь в определенном плане совпадают позиции науки и теологии. Для теологии – это вообще независимая от воли субъекта встреча с Сакральным (Откровение конкретной конфессии – это послание Бога людям), для науки – это то же встреча, но только с социальной средой, навязывающей или приобщающей индивида к конкретной признаваемой и/или легитимной профессиональной или секулярной (как марксистский атеизм) нормативной традиции. Именно в этом случае становится возможным научно исследовать особенности мифологического, религиозного и философского мировоззрения как внешних личности типов и форм адаптации к реальности.

Концепции исторически преходящих типов мировоззрения выявляют особенности предельно общих типов понимания мира и человека, очевидно отличающих в общем античную культуру от культуры господства христианской церкви и от современной светской культуры. Не менее очевидно, однако, что античность и современность отнюдь не являются «безрелигиозными» эпохами, как это следует из формального понимания приведенной выше классификации, а язычество и христианство – вненаучными, или внефилософскими, так же как и христианство и философия – внемифологическими и внефилософским. Тем самым проблема категоризации феномена религиозной идентичности еще ждет своего тщательного научного анализа.

Для Булгакова, научное религиоведение, отделившееся от теологии, «неоспоримо расширяет знание о религии и этим, хотя и посредственно, влияет и на религиозное самосознание. Однако это знание о религии остается внешним... Конечно, через внешнее просвечивает и внутреннее. Когда заканчивается чисто научная задача систематического собирания материала по истории религии, которое, конечно, безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека, тогда неизбежно ставится задача и

¹ Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск, 1998. – С.13-61.

религиозного дешифрирования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов».¹ Наука не антирелигиозна по своей природе, она «приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, ей чужда любовь сердца, но... и ей присуща добродетель, соответствующая этой любви – интеллектуальная честность, вместе с неусыпным тружничеством, аскезой труда и научного долга».² Более того, то «обстоятельство, что научное исследование нередко связывается с настроениями, враждебными религии, не должно закрывать того факта, что в науке религия получает новую область жизненного влияния»,³ сам «...факт развития науки о религии» видится ему как «особое проявление религиозной жизни».⁴

Позднее М.Хайдеггер развивал традицию противопоставления религиозной «мудрости» (бытийственного «ведения») и «разума» (прагматичных «махинаций», в том числе в рациональных формах науки и теологии). Привычное возведение Бога и религии в ранг «высшей ценности» он считал богоухульством и богоубийством, ибо при этом Бога мыслят не на основе бытия, но лишь как нечто только полезное, субъективно или социально значимое. Познание вообще имеет тенденцию к овладению миром, носит прагматичный характер, тогда как Бог вообще являет собой то, чем нельзя «овладеть» в принципе.

Мудрость, или подлинная святость, по Хайдеггеру, «кротки», ибо они не претендуют на «овладение» Богом, характерное для разума и рационализма. Они только «вопрошают», осознавая недостаточность всего познанного для постижения Бога и стремятся «найти» Его.⁵ Такой радикальный субъективизм вступает в конфликт с общепринятыми конфессиональным и научным подходами, ориентированными на понимание религии как объективного конфессионального явления. Он, однако, дает возможность высветить глубинные антропологические основания надсубъектной религиозности. Для этого подхода не только «язычество» и Церковь являются

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С.83.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С.85.

³ Там же. С.85-86.

⁴ Там же. С.86.

⁵ Михайлов А.В. Вместо предисловия //Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С.XXX, XXXV.

формами внешнего бытия фундаментальной религиозности, но и «атеизм» выступает ее особой закономерной формой.

Хайдеггер утверждает, что «есть более строгое мышление, чем понятийное», и это мышление, которое продумывает сами «рубрики», это «мысль, которая спрашивает об истине бытия»¹. временно. «Существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково», вечно признавая бытие вечно достойным осмысления². Гегель выступает как завершитель собственно «философии», В этих случаях «религиозность» отделяется от «конфессиональности», обретая универсальное значение. Другие западные богословы, как например, Э. Жильсон пишут о «христианстве до христианства»³, а П.Тиллих отмечает, что «число верующих людей в т.н. «иррелигиозный» период может быть большим, чем в «религиозный»⁴. Он убежден, что «сознание присутствия безусловного пронизывает и направляет все функции и формы культуры. Для такого состояния разума божественное – не проблема, а предпосылка. ... Религия есть животворящий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни», ибо «сакральное» ...возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования»⁵.

С.Б. Бондаренко

МИРОВОЗЗРЕНИЕ УЧЁНОГО

Присущи ли мировоззрению учёного специфические черты? Или же мировоззрение учёного может быть любым и не имеет существенных отличий от мировоззрения инженера, юриста, врача, учителя писателя, рабочего, политика, бизнесмена? Общим элементом мировоззрения учёного является система основных принципов методологии науки, без реализации которых невозможна исследовательская деятельность.

По мнению автора, ядро любого мировоззрения – это форма космологии, состоящая из трёх взаимосвязанных частей: оснований, метода по-

¹ Там же. С.216–217.

² Там же. С.220, 390.

³ Жильсон Э. Дух средневековой философии //Работы Э.Жильсона по культурологии и истории мысли. М., 1987. Вып.1. С.146–153.

⁴ Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С.227.

⁵ Там же. С.227–228.

строения Вселенной (или картины мира) и модели Вселенной¹. Форма космологии сохраняется и модифицируется в сознании индивида с помощью особого механизма².

Специфика мировоззрения учёного определяется характером взаимоотношений и взаимовлияния формы космологии и системы методологических принципов. Важно подчеркнуть следующее. Форма космологии и методологические принципы активно взаимодействуют между собой. Учёный критически оценивает содержащиеся у него в сознании основания формы космологии и соответствующую картину мира.

В сознании учёного протекает процесс глубокой «притирки» формы космологии с методологическими принципами, оказывающий решающее воздействие на его мировоззрение. Мировоззрение учёного допускает разнообразные комбинации элементов, трактуемых субъектом с помощью индивидуальных приоритетов и функционирующих в науке моделей. Совокупность элементов не является заданной и варьируется в зависимости от широты мировоззрения.

Таким образом, взаимовлияние форм космологии и методологических принципов объясняет плюрализм мировоззрений учёных и отвечает на поставленный вначале вопрос.

В число наиболее важных методологических принципов включаются следующие. Принцип дуализма, утверждающий, что существует материальный мир и духовная жизнь человечества, выполняющего функцию коллективного субъекта науки. Принцип познаваемости, требующий от учёного описания и объяснения исследуемого предмета. Принцип причинности, признающий, что всё происходящее порождено действием адекватных факторов и законов. Принцип автономности, утверждающий самостоятельность научных знаний и методов. Принцип дисциплинарного единства, включающий в себя жёсткое требование использовать язык науки. Принцип доказательности, обязывающий учёного доказывать утверждения по принятым научным сообществом стандартам. На сегодняшний день нет какого-то списка (или перечня) методологических принципов.

Мировоззрение многих учёных содержит совокупность комбинаций распространённых в научной среде взглядов. Крупные учёные часто предпринимали попытки создать свою особую систему мировоззрения.

¹ Бондаренко С. Б. Космология и культура. Курск, 2000.

² Бондаренко С. Б. Феномен устойчивости форм космологии в сознании индивида // Взаимодействие науки, философии и религии на рубеже тысячелетий: Материалы XII Международного конгресса. СПб., 2002.

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И СОЦИОЛОГИЯ ЦЕРКВИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МЕТОДОЛОГИИ

"Церковь – не клуб, – закричал он. – Если из клуба все уйдут, его просто не будет. Но Церковь есть, даже когда мы не все в ней понимаем. Она останется, даже если в ней не будет ни кардиналов, ни папы, ибо они принадлежат ей, а не она – им..."

Г.К. Честертон "Шар и крест"

В социологических исследованиях религиозной сферы и института Церкви, проводимых в последнее десятилетие в Беларуси и в целом в постсоветских странах Восточной Европы, сложилась определенная методология и инструментарий изучения данного феномена. Дискурс таких исследований во многом сформировался под влиянием устоявшегося в социологии и в социологии религии позитивистского подхода.

Если попытаться ответить на вопрос, что лежит в основе традиционной методологии исследования религиозной сферы, в том числе религиозности личности, то в качестве ответа можно назвать следующие наиболее общие характеристики:

- акцент на изучении религиозного феномена в рамках *макросоциологического* подхода;
- *внутридисциплинарная замкнутость* при составлении инструментария и анализе данных социологического исследования;
- *неинституционализированность* исследований сферы религиозного;
- использование преимущественно *количественных* методов исследования;
- высокий процент *субъективизма* получаемых ответов;
- практическая *невостребованность* исследований;
- *заданность* социальной типологии объекта.

Основная причина существования такого подхода и сегодня заключается в том, что до сих пор в социологии не существует общих теорий, которые могли бы адекватно описывать "религиозную сферу", учитывая различия в религиозности, например, христиан и мусульман. Внутри самого христианства существуют разные традиции религиозного мировоззрения, воспитания и образования. Это тот момент, на который указывал еще М. Элиаде – необходимости дифференциации термина "религия". В против-

ном случае сферу религиозного и саму религиозность становится сложно описывать социологическим языком, т.к. не может быть найдено единых индикаторов, например, для описания религиозности православных христиан и протестантов.

Если обратиться к опыту западных исследователей, то можно обнаружить, что существование "Area studies", в рамках которых осуществляется, например, Islamic studies, дает возможность целостного изучения ислама в рамках социально-гуманитарных дисциплин.

В социологии религии до сегодняшнего дня Церковь рассматривается лишь как форма организации религиозного. Целостного анализа феномена Церкви с позиции разных дисциплин не производится. Социологи работают отдельно, историки отдельно, культурологи отдельно.

В рамках социологии религии вышеуказанный подход означает, что Церковь, во-первых, воспринимается как некая *ассоциация*, общность верующих, во-вторых, Церковь воспринимается только в плане *социальных проявлений и последствий*, представляя собой один из социальных институтов, влияющих на социализацию личности. Очевидно, что в этом случае "религиозное" оказывается детерминированным социальными отношениями; является одной из форм таких отношений, причем социология изначально ограничивает область исследования приемом «методологического атеизма». В свою очередь, «методологический атеизм» оказывается необходимым лишь в контексте сохранения эмпирического метода исследования, принципиально важного для науки Нового времени.

Для наиболее адекватного описания феномена Церкви нами вводится понятие "*квази-социальный институт*", характеризующееся репрезентацией, общностью, системой норм и ценностей. Существование Церкви не обусловлено необходимостью оформления сакральных отношений, но берет свое начало в формировании особых связей между членами социума и сакральными объектами, выступающими в этом случае как реальные члены социума, определяющие систему его норм и ценностей. Потому Церковь в полной мере нельзя отнести к социальному институту в традиционном понимании; она в первую очередь является репрезентацией сакральных субъектов, и лишь во вторую – социальной проекцией этой Репрезентации.

Именно потому всякое описание Церкви как социального института и Церкви как ассоциации являются частичными и ограниченными, что может быть оправдано в областях специальных исследований и не может быть оправдано в исследованиях общего характера.

Церковь, представленная в таком смысле, оказывается не зависящей от человеческих причин и обстоятельств, она является даром и ценностью по преимуществу. Потому она не противостоит иным ценностям, не противостоит иным институтам, не противостоит иной власти, но содержит в себе все ценности, являет мерило иных институтов, и властей. Такое понимание Церкви обуславливает возможность конвергентности иных человеческих ценностей и призваний с христианскими ценностями, реализации через них христианской жизни и христианского призвания.

Таким образом, существование субстанциональных религиозных институтов позволяет скорректировать понимание функций религии: религия является функцией социального и индивидуального и обеспечивает органичное существование социальной целостности; Церковь же, как субстанциальный институт, преимущественно обеспечивает личностное существование человека и в процессе социализации выступает в двух качествах:

§ как квази-социальный институт. В таком случае Церковь являет себя как репрезентация Абсолютного "Ты", представленного не как идея, а как Личность, Таинство, факт. Фактичность Церкви преодолевает различие между сакральным и обыденным, человек призывается к преобразению всех сторон социальной и индивидуальной жизни своей соотнесенностью с Абсолютным "Ты";

§ как социальный институт. В таком случае Церковь воспринимается в обществе в качестве религии, ценности, общины, керигмы, иерархии, права, нравственности. Церковь является определенным правовым порядком, вступающим во взаимодействие с другими социальными фактами и во взаимодействие с отдельными людьми. Для человека эта форма означает определенный образ жизни, определенное социальное действие, для социума – социальный порядок, который особым образом реализует присутствие квази-социальных факторов в своей истории.

Именно такой подход к изучению Церкви как к квази-социальному и социальному институту одновременно должен определить будущие социологические исследования в этой области. Такое направление в социологии может получить название социологии Церкви, не сливаясь с теорией социологии религии, но объединяя принципы христианской антропологии, феноменологии, социологии религии, социологии организаций и пр. Церковь, являясь уникальным и самостоятельным институтом, имеющим длительную историю и важное значение в общественной и индивидуальной жизни, нуждается и в адекватной методологии ее описания, и специальной теории – социологии Церкви.

В качестве предмета социологии Церкви могут выступать три уровня отношений:

§ между Церковной институциональной структурой и иными социальными институтами,

§ между Церковной институциональной структурой и личностью,

§ между личностью христианина и социальными институтами.

На первом уровне анализа Церковь представлена как религиозная ассоциация. Вторая модель отношений представляет Церковь как определенную культуру и мировоззрение, благодаря чему мы можем анализировать отношения внутри ассоциации. На третьем уровне происходит собственно Церковное репрезентативное действие – личное действие, которое производит необходимое внутренне влияние на социальные институты.

Литература

1. Бреская О.Ю. Основания методологии социологического исследования сферы религиозного в Беларуси. // Сборник материалов международной конференции "Методология социологического исследования: проблемы и новые тенденции". – Минск, 2004.– С. 73-78.

2. Дюркгейм Э. Священные объекты как символы. / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996.

3. Кларк П., Касьяненко А. Беларусь: пойдем себя и будущее. // Христианство и современные социальные вызовы / Материалы экспертно-аналитического семинара. – Брест, 2003.

4. Лобье П., де. Социология религиозного феномена: Э. Дюркгейм, М. Вебер. В. Шмидт. – М.: РГГУ, 2000.

5. Любак А., де. Драма атеистического гуманизма. – Милан-Москва, 1997.

6. Мануйлова Д.Е. Церковь как социальный институт. – М: Знание, 1978.

7. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное. / Социо-Логос. – М., 1991.

8. Монсон П. Современная западная социология. Теории, традиции, перспективы. – СПб.: Нотабене, 1992.

Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления: социологический аспект. – Минск, 2001.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ В РОССИИ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ РОБЕРТА БЕЛЛЫ

По мнению Р. Беллы, обращение к анализу религиозной жизни происходит лишь в том обществе, в котором традиционные религиозные системы разрушаются, и начинается брожение умов¹ (в такой ситуации мы сейчас и пребываем). Однако не следует забывать, что подобное обращение встречает сильное противодействие, как явное, так и подсознательное; ведь религиозность многими осознается как нечто самое сокровенное, святое, и потому любые попытки разобраться в религиозной жизни народа либо страны почти с необходимостью приводят к или к всеобщему отрицанию результатов, полученных учеными, или же – к искажению позиций самого исследователя в ходе работы.

Белла формулирует определение религии как символической модели, формирующей человеческий опыт – как познавательный, так и эмоциональный². Человек – это животное, разрешающее проблемы. Что делать и что думать, когда отказывают другие способы решения проблем – вот, по Белле, сфера компетенции религии. Следовательно, можно сказать, что религия (особенно в аспекте религиозной символики) представляет собой один из мощнейших, если не самый мощный, инструмент, так сказать, решения проблем, причем, как человеком, так и обществом либо государством. Отсюда с возможностью следует, что религия может выступать в качестве вдохновляющей идеи³, как для отдельных личностей, так и для социальных групп.

В наше время, согласно концепции эволюции религии, предложенной Беллой, в обществе происходит сдвиг от т.н. исторической к раннесовременной форме религии⁴. Применительно, например, к России, это значит, что, с одной стороны, ортодоксальному православию в лице Русской Пра-

¹ Белла Р.Н. Социология религии // Американская социология: перспективы, проблемы, методы / Пер. с англ. В.В. Воронина и Е.В. Зиньковского; ред. и вступ. ст. Г.В. Осипова. М.: Прогресс, 1972. С. 265.

² Там же, с. 267. Близко к подобному другое определение религии «как совокупности символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования» (там же, с. 268).

³ О том, должна ли она, на наш взгляд, выступать в качестве таковой, см. гл. 3.

⁴ Bella R.N. Religious Evolution // American Sociological Review. XXIX. 1964, #3.

вославной Церкви Московского Патриархата¹ идеологически противостоят религиозные движения и организации, ведущие происхождение от различных вариантов протестантизма – от лютеранской церкви до включаемых зачастую в совокупность т.н. «новых религиозных движений» мормонов² и иеговистов³. С другой стороны, сама Русская Православная Церковь [далее – Церковь] пытается «осовремениться», в противовес мотивации продолжения традиции, характерной для исторических религий, стремится включиться в государственную систему и снова стать одной из доминант общественного развития, главной государственно поддерживаемой религиозной традицией России⁴.

В обратной ситуации, когда традиционная для региона конфессия никак (или неудовлетворительно) отвечает на вызовы современного мира, она теряет свое влияние; по этому поводу Белла констатирует: «порой мыслящие люди, видя неспособность своей традиционной культуры справиться с проблемами современного мира, настолько разочаровывались в ней, что отрекались от веры»⁵, провозглашаемой традиционной, в пользу какой-либо иной идеологии. Подобные процессы также характерны для современной России («мода» на католичество в середине 1990-х, «мода» на буддизм в конце 1980-х и начале 1990-х, всё увеличивающийся прирост приверженцев «новых религиозных движений»).

По Белле, именно сейчас, в конце XX в.⁶, во многих странах (в том числе в России) всё сильнее раскручивается маховик модернизации религии, что может быть описано как раз как преобразование исторической

¹ Наряду с РПЦ МП существует, конечно, и неортодоксальное православие, например Русская Православная Автономная Церковь с центром в Суздале, или Православная Церковь Божией Матери Державная (т.н. «богородичный центр»).

² Самоназвание: «Церковь Иисуса Христа святых последних дней».

³ Самоназвание: «Свидетели Иеговы» («Общество Сторожевой башни»).

⁴ Вообще, следует, конечно, сказать, что в современной России сильно трансформировалось понимание идеологической и общественной традиции применительно к религиозным образованиям. В соответствии с «Законом о религиозных объединениях и о свободе совести» юридически была оформлена, по сути, та же дореволюционная концепция традиционных (христианство, ислам, буддизм, иудаизм) конфессий, заставляющая задуматься, так ли уж нереализуема идея о скором введении идеи о т.н. «титულных» религиях Российской Федерации в юридическое поле понятий. Традиционно на территории России существовали именно упомянутые конфессии, но настаивает отождествление традиционности с правомочностью, начавшееся как раз с принятия данного закона.

⁵ Белла Р.Н. Социология религии, с. 276.

⁶ И начале XXI в.

формы конкретной религии в раннесовременную, более заинтересованную проблемами посюстороннего мира, нежели темой посмертного спасения. Что для этого должна сделать религиозная общность?

Во-первых, перекодировать религиозную мотивацию к деятельности в русло повседневных дел, войти как полноправный игрок в социальную сферу деятельности общества. Во-вторых, раннесовременная религиозная общность по определению должна способствовать развитию интегрированной национальной общности. В третьих, данная общность не должна ни санкционировать себя в качестве центральной национальной идеи¹, ни выходить за пределы роли частной добровольной ассоциации. Конечно, ни одна историческая религия «не преобразовывалась подобным образом, да и вряд ли какая-либо из них смогла бы полностью сделать это. Некоторые религии в силу самого характера их системы религиозных символов скорее погибли бы, чем изменились»².

Попробуем приложить описанный аспект белловской концепции религии к интересующему нас положению дел. Безусловно, Церковь сейчас является одной из мощных социальных сил. Во-вторых, следует отметить, что Церковь ведет определенную политику сакрализации национальной идеи, точнее могущую быть описанной в качестве стремления отождествить «русское» (вариант «российское» встречается куда реже³) с «православным». Однако третий признак идеальной трансформации религиозной общности по Белле явно не отвечает нашей наличной ситуации. Конечно же, Церковь в наши дни, по сути, не является ни плюралистичной⁴, ни толерантной⁵. Но только «погибать» она тоже не собирается. Своеобразный маятник общественного развития переместил православную идеологию на место наиболее подходящей государственной идеологии (по византийскому принципу), и эту функцию, вероятно, Церковь уже не уступит⁶.

¹ Белла Р.Н. Социология религии, с. 276.

² Там же, с. 277.

³ Понятно почему; Российская Федерация – это многонациональная страна, и поэтому призвать татар, ингушей, бурятов, калмыков либо тувинцев к православию как российской идее представляется, очевидно, абсурдным.

⁴ Достаточно вспомнить ряд скандалов, связанных с попыткой Папы Римского посетить Россию. Церковь воспринимает российскую Федерацию в качестве своей «канонической территории» и не приемлет никаких «посягательств» на эту территорию.

⁵ По этому тезису можно обратиться к материалам, иллюстрирующим отношение Церкви к «новым религиозным движениям», которое можно охарактеризовать только как разжигание межконфессиональной розни.

⁶ Попробуем, впрочем, представить: какая идеология может встать на место православной? В настоящее время единственным конкурентом православной идеологии может

В России, как и в ряде других развивающихся стран, наиболее подходящими, как справедливо замечает Белла, оказываются категорические религиозные или идеологические формулировки со сравнительно ясными и простыми мировоззрениями и непосредственной императивной установкой к действию¹. На данный момент, как нам кажется, в России не существует постоянно расширяющейся и влиятельной группы образованных личностей², которым требовались бы утонченные, недогматические системы мысли с высоким уровнем самопознания, что характерно для развитых обществ.

Предлагаемая Беллой концепция гражданской религии, чьими символами составляющими служат государственные символы, как нам кажется, не может по ряду причин быть применена к российской ситуации, главным образом потому, что примат одной повсеместно «рекламируемой» конфессии не способствует ни развитию гражданских ценностей, ни продвижению на место генетически религиозной символической системы любой иной.

И.Е. Викулов

К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ «РЕЛИГИЯ» И «РЕЛИГИОЗНОСТЬ»

Понятие «религия», имеющее такие разнообразные интерпретации, как «поклонение высшим силам», «вера», «взаимоотношения между Богом и человеком», «форма общественного сознания, основанная на фантастическом отражении действительности», «мировоззрение и поведение людей, сопряженное с верой в существование сверхъестественной сферы» и многие другие (зафиксировано более 300 дефиниций), по убеждению многих исследователей принципиально неопределимо, если следовать логике выделения родо-видовых признаков. В то же время в религиоведении существует мнение, что следует вовсе отказаться не только от определения понятия «религия», но и от использования этого понятия. Так, Уилфред К. Смит полагает, что термины «a religion» и «religions» исчерпали себя, т.к.

служить идея национальная. Однако беспроектный ход слияния этих идей (наподобие классической триады «самодержавие – православие – народность»), практикуемый Церковью в настоящее время, несмотря на явные внутренние проблемы (куда «деть» неправославные народы России и пр.), фактически не оставляет обществу выбора.

¹ См. Белла Р.Н. Социология религии, с. 278.

² Если не вводить тот или иной вариант теории «всемирного заговора».

они отвечают исключительно стороннему взгляду, взгляду наблюдателя, и необходимо отказаться от их использования при исследовании тех или иных явлений, связанных с верой, исполнением культа и т.п. Причем это весьма распространенное мнение в теологических или «религиозных» кругах. Так, знаменитый теолог XX века Карл Барт противопоставлял понятия «религия» и «вера», считая, что первое более соотносимо с неверием. Эмиль Брюннер также противопоставляет эти понятия, называя религию «результатом слепоты грешного человека». Еще более резко высказывается английский писатель и теолог Клайв Льюис: «"Религия" – какое отвратительно слово, почти никогда не используется оно в Писании, как трудно представить его в устах нашего Господа». Очевидно, что здесь имеется в виду противопоставление живого непосредственного религиозного опыта отдельного человека, веры как образа жизни, с религией как концептом, религией как идеологией и социальной системой. Таким образом, для многих людей понятие «религия» не может вполне отвечать обозначаемому явлению. Как говорит Уилфред К. Смит, концепция религии не имеет ничего общего с религиозностью «religiousness» конкретного человека.

Понятие религиозности разрабатывалось и в нашей науке. Так, Д.М. Угринович считает, что «религиозность» – определенное состояние отдельных людей, групп и общностей, как субъектов религиозных отношений, в то время как «религия» более общее, отвлеченное понятие. Л.Н. Ульянов, рассматривает религиозность как «некое свойство личности, выражающее её религиозную направленность, определенное качество личности и даже группы, проявляющееся в индивидуальном и даже групповом сознании и поведении». Таким образом, религиозность можно понимать как свойство и качество сознания и поведения личности. А.И. Демьянов под религиозностью понимает «степень приверженности индивида к религии, сформировавшейся в его сознании в результате ложного отражения действительности и проявляющейся в его отчуждении и самоотчуждении. М.Г. Писманик полагает, что понятие «индивидуальной религиозности» есть лишь «грамматическое преобразование», где вместо множественного числа используется единственное. Индивид, по его мнению, является лишь элементарным компонентом социальных процессов, а не субъектом религиозности. В.И. Гараджа определяет религиозность как субъективную сторону религии, проявляющуюся в социальных связях индивида. Она выражается в: религиозных представлениях, религиозном поведении и религиозных отношениях. Деление на подобные элементы относит нас к определению структуры самой религии. Согласно И.Н. Яблокову выделяют следующие составляющие структуры религии: религиозное сознание, религи-

озную деятельность, отношения, а также институты и организации. В целом, очевидно, что в понятии религиозности представлены те же элементы (за исключением институтов и организаций, которые не могут быть выражены иначе как в форме социальной общности). Таким образом, определение религиозности как качества, состояния индивида (группы), выраженное суммой характеристик религиозного сознания, поведения и отношений в научном плане, в отличие от теологического, непосредственным образом связано с определением самой религии, с её структурой.

В.А. Вовченко

**РЕЛИГИОЗНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ
МОЛОДЕЖИ В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ
(на примере опроса студентов вузов г. Орла)**

Проблема исследования религиозности студенческой молодежи, призванной в скором будущем составить интеллектуальную основу российского общества во многом остается важной и актуальной. Немногочисленные и разрозненные исследования уровня и характера религиозности учащихся вузов не позволяют создать всеохватывающую и адекватную картину мировоззренческих ориентиров современного студенчества. Тем не менее, даже собранные в отдельном регионе данные позволяют выявить некоторые особенности и тенденции в развитии религиозного сознания студенческой молодежи.

Зимой 2005 года в городе Орле было проведено социологическое исследование религиозности молодежи среди студентов 4 вузов. Было опрошено 750 респондентов со всех курсов различных факультетов методом случайной выборки. В ходе исследования были установлены следующие особенности отношения студенчества к религии:

- выявлен очень высокий уровень религиозности студенческой молодежи при определении своей мировоззренческой позиции. 82,4 % студентов отнесли себя к категории верующих. Отмечен рост количества студентов, заявляющих о своей вере в Бога. В 1998 их было 67,8 %, в 2005 – 75,3 %, что заметно превышает этот показатель в целом среди молодежи;

- гендерный анализ показывает трехкратное преобладание среди юношей неверующих и атеистов, по сравнению с девушками (29,2 % и 9 %), при некотором превышении количества глубоко верующих среди юношей (3,4 % и 2,2 %), в тоже время среди девушек больше распространена вера в Бога, а среди юношей вера в высший разум и сверхъестественные силы;

- при учете возрастного признака оказывается, что студенты младших курсов демонстрируют большую радикальность мировоззренческих установок. Среди них больше заявило о своей глубокой вере, по сравнению со старшекурсниками (3,6 % и 1,5 %). Больше среди них одновременно и соблюдающих, и не соблюдающих религиозные заповеди, а также тех, кто регулярно посещает храм и не посещает его никогда;

- выявлена размытость, неопределенность мировоззренческих ориентаций студенческой молодежи. Среди тех, кто заявил о своем неверии или атеизме 15,9 % верят в Бога, 17,5 % в высший разум, 10,3 % в сверхъестественные силы, что позволяет отнести к действительно неверующим не больше 6,9 % студентов;

- отмечена достаточно высокая степень конфессиональной однородности студенчества г. Орла, среди которого 88,1 % отнесли себя к православию, а представители других традиционных конфессий составили лишь 1,9 %. При этом явно наблюдается смешение мировоззренческого и национально-культурного контекста, когда 63,5 % неверующих и атеистов отнесли себя к православию, что было выявлено и в более ранних исследованиях;

- при рассмотрении содержания религиозной веры выясняется, что даже основные элементы христианского мировоззрения не находят признания у православных студентов. Верят в бессмертие души лишь 38,3 % православных, в приход Спасителя – 18 %, в воскресение человека – 9,4 %. При этом каждый пятый неверующий и атеист верит в бессмертие души, а каждый восьмой в религиозные чудеса;

- выявлен достаточно высокий уровень содержания элементов языческого сознания у студентов, особенно у православных, которые больше верят в приметы (60,4 %), колдовство (34,9 %), гадания (34,5 %), астрологию (26,8 %) и другие магические явления, чем в Страшный Суд (18,2 %) и Конец Света (8,8 %). Не значительно отстают от них и неверующие, среди которых только каждый пятый не признает сверхъестественные явления;

- религиозное поведение студентов так же сильно не соответствует их мировоззренческому выбору, как и содержание их веры. Священное Писание прочитали 2,9 % православных, и еще 9,8 % продолжают его читать. Каждый четвертый православный не читал Библию, не назвал ни одной заповеди, вообще не молится. Каждый пятый студент не знает ни одной молитвы и не посещает храмы. Только каждый пятый православный студент соблюдает посты хотя бы частично. Регулярно посещают храм (1 раз в месяц и чаще) лишь 13,6 % православных. Больше половины православных вообще не причащаются, но при этом каждый второй попробовал что-то из оккультных практик.

Таким образом, реальностью сегодняшнего дня остается яркий синкретизм религиозного сознания современного студенчества, в котором сочетаются элементы христианского и оккультно-магического мировоззрения. Завышенная самооценка при определении своей мировоззренческой позиции сочетается с неопределенностью и размытостью ее содержания. Растущая конфессиональная определенность не обособляется от национально-культурной самоидентификации и пока не свидетельствует о стремлении студентов к реализации на практике своих мировоззренческих убеждений в рамках традиционной институциональной религиозности.

С.А. Жарков

РЕЗУЛЬТАТЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ И ПРОБЛЕМ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЯ 2004 г.

Социологическое исследование религиозной ситуации и проблем духовной жизни Владимирского края проводилось кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова совместно с кафедрой философии, религиоведения и психологии Владимирского государственного университета и Советом по вопросам религиозных объединений при администрации Владимирской области в 2004 г.

Основной целью исследования является анализ религиозной ситуации в регионе. На первоначальном этапе ставилась задача отслеживания зависимости религиозности и нерелигиозности населения от половозрастных характеристик, чем и определяется специфика выборки.

Выборка составлена на основе данных Областного комитета государственной статистики по половому и возрастному составу населения Владимирской области за 2003 г. Эти данные рассматриваются в качестве базовых показателей генеральной совокупности.

Выборочная совокупность исследования составила – 1000 респондентов, проживающих во Владимирской области. Репрезентативность выборки и пропорциональный состав заданы соответствующими показателями генеральной совокупности.

Как показывают данные исследования количество респондентов, которые считают себя верующими составляет 57,6 % от числа опрошенных. Затруднились с ответом 27,4 %; не считают себя верующими 15 %.

При рассмотрении этого вопроса относительно пола можно выявить следующие тенденции: число респондентов затруднившихся с ответом примерно одинаково (27,8 % мужчин, 27,1 % женщин); проявление атеизма более свойственно мужчинам – количество неверующих среди мужчин 18,8 %, среди женщин 11,9 %.

Таблица 1

Ответы на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим?» относительно пола

Считаете ли вы себя верующим		Пол	
		Мужской	Женский
Считаете ли вы себя верующим	Да	53,4 %	61,0 %
	Затрудн. ответить	27,8 %	27,1 %
	Нет	18,8 %	11,9 %

Если рассмотреть количество относительно возраста и пола, то самая большая степень религиозности наблюдается в группе «женщины в возрасте 25-34 года» – 68,7 %. В этой же группе наименьшее проявление атеизма – 5,1 %. Более детально можно увидеть эти показатели в таблице 2.

Таблица 2

Ответы на вопрос: «Считаете ли Вы себя верующим?» относительно возраста в процентном соотношении с полом

Считаете ли вы себя верующим			Пол		Total
			Мужской	Женский	
Возраст			Мужской	Женский	Total
16 – 24 года	Считаете ли вы себя верующим	Да	53,3 %	62,4 %	58,0 %
		Затрудн. ответить	29,3 %	26,7 %	28,0 %
		Нет	17,4 %	10,9 %	14,0 %
	Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %	
25 – 34 года	Считаете ли вы себя верующим	Да	58,8 %	68,7 %	63,7 %
		Затрудн. ответить	27,5 %	26,3 %	26,9 %
		Нет	13,7 %	5,1 %	9,5 %
	Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %	
35 – 49 лет	Считаете ли вы себя верующим	Да	51,7 %	55,9 %	54,0 %
		Затрудн. ответить	26,2 %	30,7 %	28,7 %
		Нет	22,1 %	13,4 %	17,4 %
	Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %	
50 и более	Считаете ли вы себя верующим	Да	50,5 %	61,1 %	57,2 %
		Затрудн. ответить	29,1 %	24,0 %	25,9 %
		Нет	20,4 %	14,9 %	16,9 %
	Total	100,0 %	100,0 %	100,0 %	

Для респондентов был предложен вопрос: «В кого (во что) Вы верите?» на который были получены следующие ответы: в единого бога – 65,0 %, в многочисленных богов – 2,1 %, в гадалок и гадания – 1,1 %, в сглаз, порчу и т.д – 4,5 %, в переселение душ – 1,5 %, в НЛЮ – 2,8 %, в магию, оккультные силы – 0,7 %, в сатану – 0,6 %, другое – 21,7 %. Можно отметить, что переселение душ верят в основном мужчины 2,2 % против 0,9 % женщин, а вот в гадалок верят только женщины (2,2 % и 0 % мужчин). Количество опрошенных, имеющих иные представления о вере составляет 26,5 % мужчин и 17,9 % женщин. Приверженцев политеизма больше среди женщин 2,3 %, и 1,8 % мужчин. Число верующих в НЛЮ составляет примерно 3 % респондентов. В порчу и сглаз в основном в возрасте 16 – 24 года – 8,8 %. В этой же возрастной группе количество верящих в сатану 1 %, и это в 2 раза больше чем в других возрастных группах.

Таблица 3

Ответы на вопрос: «В кого (во что) Вы верите?» относительно пола

В кого (во что) Вы верите		Пол	
		Мужской	Женский
В кого (во что) Вы верите	В единого бога	61,7 %	67,7 %
	В многочисленных богов	1,8 %	2,3 %
	В гадалок и гадания	,0 %	2,0 %
	В сглаз, порчу и т.д.	3,4 %	5,4 %
	В переселение душ	2,2 %	,9 %
	В НЛЮ	2,9 %	2,7 %
	В магию, оккультные силы	,9 %	,5 %
	В сатану	,7 %	,5 %
	Другое	26,5 %	17,9 %

Таблица 4

Ответы на вопрос: «В кого (во что) Вы верите?» относительно возраста

В кого (во что) Вы верите		Возраст			
		16 – 24 года	25 – 34 года	35 – 49 лет	50 и более
В кого (во что) Вы верите	В единого бога	60,6 %	74,6 %	63,1 %	63,3 %
	В многочисленных богов	1,6 %	1,5 %	2,4 %	2,5 %
	В гадалок и гадания	2,1 %	,5 %	1,2 %	,7 %
	В сглаз, порчу и т.д.	8,8 %	5,0 %	3,7 %	2,2 %
	В переселение душ	4,7 %	,0 %	,9 %	1,1 %
	В НЛО	4,1 %	2,5 %	1,5 %	3,6 %
	В магию, оккультные силы	,0 %	1,5 %	,3 %	1,1 %
	В сатану	1,0 %	,5 %	,6 %	,4 %
Другое	17,1 %	13,9 %	26,2 %	25,2 %	

При изучении того, как часто жители Владимирской области посещают церковь (религиозную общину, организацию) можно выделить следующее: что посещают церковь «от случая к случаю» – 40,8 %; «один раз в неделю и чаще» – 4,9 %, «не реже одного раза в месяц» – 7,9 %, «несколько раз в год» – 15,5 %, «по праздникам» – 14,1 %, «никогда» – 16,8 % респондентов. Можно с уверенностью сказать, что женщины посещают церковь чаще чем мужчины: «от случая к случаю» – женщин 41,2 % и 40,4 % мужчин; «один раз в неделю и чаще» – 6 % женщин против 3,6 % мужчин, «не реже одного раза в месяц» – 8,3 % женщин и 7,4 % мужчин, «несколько раз в год» – по 15,5 % как женщин, так и мужчин, «по праздникам» – 13,2 % женщин против 15,2 % мужчин, «никогда» – 15,9 % женщин и 17,9 % мужчин (см. таблица 5).

Таблица 5

Ответы на вопрос: «Как часто Вы посещаете церковь (религиозную общину, организацию)?» относительно пола

Как часто Вы посещаете церковь		Пол	
		Мужской	Женский
Как часто Вы посещаете церковь	Один раз в неделю (и чаще)	3,6 %	6,0 %
	Не реже одного раза в месяц	7,4 %	8,3 %
	Несколько раз в год	15,5 %	15,5 %
	По праздникам	15,2 %	13,2 %
	От случая к случаю	40,4 %	41,2 %
	Никогда	17,9 %	15,9 %

Если проанализировать этот вопрос относительно пола и возраста, то можно выделить следующие ярко выраженные показатели.

1. Самое большое количество давших ответ на вопрос «никогда не посещаю» принадлежат к группе респондентов «мужчины старше 50 лет» – 23,4 %. Для сравнения показатель у мужчин в возрасте 35 – 49 лет, которые никогда не посещают церковь в два раза меньше (11,7 %).

2. Самый высокий процент респондентов которые посещают церковь «один раз в неделю и чаще» – «женщины 25 – 34 года» – 8,1 % и «женщины старше 50 лет» – 8 %. Молодежь в возрасте 16 – 24 года реже других посещает церковь: «один раз в неделю и чаще» – 2,2 % женщин против 3 % мужчин, «не реже одного раза в месяц» – 5,4 % женщин и 8,9 % мужчин, «несколько раз в год» – по 9,8 % женщин и 23,8 % мужчин, «по праздникам» – 15,2 % женщин против 12,9 % мужчин, «от случая к случаю» – 47,8 % женщин и 34,7 % мужчин, «никогда» – 19,6 % женщин и 16,8 % мужчин (см таблицу 6).

Таблица 6

Ответы на вопрос: «Как часто Вы посещаете церковь (религиозную общину, организацию)?» относительно возраста в процентном соотношении с полом

Как часто Вы посещаете церковь			Пол		Total
Возраст			Мужской	Женский	
16 – 24 года	Как часто Вы посещаете церковь	Один раз в неделю (и чаще)	2,2 %	3,0 %	2,6 %
		Не реже одного раза в месяц	5,4 %	8,9 %	7,3 %
		Несколько раз в год	9,8 %	23,8 %	17,1 %
		По праздникам	15,2 %	12,9 %	14,0 %
		От случая к случаю	47,8 %	34,7 %	40,9 %
		Никогда	19,6 %	16,8 %	18,1 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %
25 – 34 года	Как часто Вы посещаете церковь	Один раз в неделю (и чаще)	2,9 %	8,1 %	5,5 %
		Не реже одного раза в месяц	9,8 %	18,2 %	13,9 %
		Несколько раз в год	19,6 %	22,2 %	20,9 %
		По праздникам	11,8 %	9,1 %	10,4 %
		От случая к случаю	33,3 %	33,3 %	33,3 %
		Никогда	22,5 %	9,1 %	15,9 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %

Окончание табл. 6

Как часто Вы посещаете церковь			Пол		Total
Возраст			Мужской	Женский	
35 – 49 лет	Как часто Вы посещаете цер- ковь	Один раз в неделю (и чаще)	3,4 %	4,5 %	4,0 %
		Не реже одного раза в месяц	8,7 %	3,4 %	5,8 %
		Несколько раз в год	16,1 %	13,4 %	14,6 %
		По праздникам	14,8 %	12,3 %	13,4 %
		От случая к случаю	41,6 %	54,7 %	48,8 %
		Никогда	15,4 %	11,7 %	13,4 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %
50 и более	Как часто Вы посещаете цер- ковь	Один раз в неделю (и чаще)	5,8 %	8,0 %	7,2 %
		Не реже одного раза в месяц	4,9 %	7,4 %	6,5 %
		Несколько раз в год	15,5 %	9,1 %	11,5 %
		По праздникам	19,4 %	16,6 %	17,6 %
		От случая к случаю	38,8 %	35,4 %	36,7 %
		Никогда	15,5 %	23,4 %	20,5 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %

В проведенном исследовании изучалось отношение респондентов к религиозным праздникам. Опрос показал, что все религиозные праздники отмечают 11,6 % респондентов; отмечают только самые главные – 40,4 %, отмечают иногда – 31,2 %, не отмечают 16,8 %.

При рассмотрении этого вопроса относительно пола были получены следующие результаты: «да, отмечаю все праздники» 13 % мужчин и 10,5 % женщин, «отмечаю только самые главные» 37,7 % мужчин против 42,6 % женщин, «отмечаю иногда» 30 % мужчин и 32,1 % женщин, «не отмечаю» 19,3 % мужчин против 14,8 % женщин (см. таблицу 7).

Таблица 7

Ответы на вопрос: «Отмечаете ли Вы религиозные праздники?»
относительно пола

Отмечаете ли Вы религиозные праздники		Пол	
		Мужской	Женский
Отмечаете ли Вы религиозные праздники	Да, отмечаю все праздники	13,0 %	10,5 %
	Отмечаю только самые главные	37,7 %	42,6 %
	Отмечаю иногда	30,0 %	32,1 %
	Не отмечаю	19,3 %	14,8 %

Относительно уровня образования ответы на этот вопрос расположились следующим образом: «да, отмечаю все праздники» – (“неполное среднее” – 23,1 %, “среднее” – 15,1 %, “профессионально-техническое” – 4,5 %, “среднеспециальное” – 10,8 %, “неполное высшее” – 3,4 %, “высшее” – 10,7 %); «отмечаю только самые главные» – (“неполное среднее” – 34,6 %, “среднее” – 42,6 % “профессионально-техническое” – 42,0 %, “среднеспециальное” – 37,3 %, “неполное высшее” – 44,8 %, “высшее” – 39,8 %); «отмечаю иногда» – (“неполное среднее” – 30,8 %, “среднее” – 29,2 %, “профессионально-техническое” – 33,0 %, “среднеспециальное” – 32,4 %, “неполное высшее” – 41,4 %, “высшее” – 31,0 %), «не отмечаю» – (“неполное среднее” – 11,5 %, “среднее” – 13,1 %, “профессионально-техническое” – 20,5 %, “среднеспециальное” – 19,5 %, “неполное высшее” – 10,3 %, “высшее” – 18,4 %) (см. таблицу 8).

Отношение к религиозным праздникам неоднозначно в разных возрастных группах. Молодежь в возрасте 16 – 24 года меньше других придает значение праздникам, носящим религиозный характер. Отмечают все религиозные праздники в возрасте 50 и старше – 13,7 %, когда в возрасте 16 – 24 года всего лишь 6,7 %. В возрасте 35 – 49 лет наименьший процент респондентов, которые никогда не отмечают религиозные праздники – 13,7 % (см таблицу 9).

Таблица 8

Ответы на вопрос: «Отмечаете ли Вы религиозные праздники?»
относительно уровня образования

		Образование					
		Неполное среднее	Среднее	Профессионально-техническое	Среднеспециальное	Неполное высшее	Высшее
Отмечаете ли Вы религиозные праздники	Да, отмечаю все праздники	23,1 %	15,1 %	4,5 %	10,8 %	3,4 %	10,7 %
	Отмечаю только самые главные	34,6 %	42,6 %	42,0 %	37,3 %	44,8 %	39,8 %
	Отмечаю иногда	30,8 %	29,2 %	33,0 %	32,4 %	41,4 %	31,0 %
	Не отмечаю	11,5 %	13,1 %	20,5 %	19,5 %	10,3 %	18,4 %

Таблица 9

Ответы на вопрос: «Отмечаете ли Вы религиозные праздники?»
относительно возраста

Отмечаете ли Вы религиозные праздники		Возраст			
		16 – 24 года	25 – 34 года	35 – 49 лет	50 и более
Отмечаете ли Вы религиозные праздники	Да, отмечаю все праздники	6,7 %	13,4 %	11,6 %	13,7 %
	Отмечаю только самые главные	42,0 %	41,3 %	39,3 %	39,9 %
	Отмечаю иногда	31,6 %	26,4 %	35,4 %	29,5 %
	Не отмечаю	19,7 %	18,9 %	13,7 %	16,9 %

Одной из основных задач исследования было изучение роли религиозной веры в повседневной жизни жителей Владимирской области. Как оказалось религиозная вера не имеет ни какого влияния в жизни 41,7 % опрошенных, иногда влияет на жизнь 38,9 %, часто определяет у 13,2 %, и всегда определяет 6,2 %.

Как показало исследование, религиозная вера всегда определяет повседневную жизнь у 7,4 % мужчин и 5,2 % женщин. Этот показатель интересен тем, что в целом число глубоко верующих людей больше среди женщин, чем у мужчин. Количество респондентов, для которых религиозная вера не имеет ни какого значения, составляет 44,8 % у мужчин и 39,2 % у женщин; иногда влияет – 35 % мужчин против 42,1 % у женщин; часто определяет – 12,8 % мужчин и 13,5 % и 5,2 % женщин (см таблицу 10).

При анализе этого вопроса относительно возраста и пола можно выделить следующее: 1. Самый высокий показатель «всегда определяет» – 9,4 % принадлежит мужчинам в возрасте 35 – 49 лет; самый низкий у женщин в возрасте 25 – 34 года – 3 % респондентов.

3. Показатель «вера не имеет никакого значения» наиболее высокий у мужчин старше 50 лет – 46,6 % (см. таблицу 11).

Таблица 10

Ответы на вопрос: «Какую роль играет Ваша религиозная вера в повседневной жизни?» относительно пола

Роль религиозной веры в повседневной жизни		Пол	
		Мужской	Женский
Роль религиозной веры в повседневной жизни	Не имеет никакого влияния	44,8 %	39,2 %
	Иногда влияет	35,0 %	42,1 %
	Часто определяет	12,8 %	13,5 %
	Всегда определяет	7,4 %	5,2 %

Таблица 11

Ответы на вопрос: «Какую роль играет Ваша религиозная вера в повседневной жизни?» относительно возраста в процентном соотношении с полом

Роль религиозной веры в повседневной жизни			Пол		Total
Возраст			Мужской	Женский	
16 – 24 года	Роль религиозной веры в повседневной жизни	Не имеет никакого влияния	45,7 %	33,7 %	39,4 %
		Иногда влияет	39,1 %	53,5 %	46,6 %
		Часто определяет	10,9 %	8,9 %	9,8 %
		Всегда определяет	4,3 %	4,0 %	4,1 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %
25 – 34 года	Роль религиозной веры в повседневной жизни	Не имеет никакого влияния	41,2 %	35,4 %	38,3 %
		Иногда влияет	37,3 %	38,4 %	37,8 %
		Часто определяет	12,7 %	23,2 %	17,9 %
		Всегда определяет	8,8 %	3,0 %	6,0 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %
35 – 49 лет	Роль религиозной веры в повседневной жизни	Не имеет никакого влияния	45,6 %	40,8 %	43,0 %
		Иногда влияет	36,2 %	47,5 %	42,4 %
		Часто определяет	8,7 %	7,8 %	8,2 %
		Всегда определяет	9,4 %	3,9 %	6,4 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %
50 и более	Роль религиозной веры в повседневной жизни	Не имеет никакого влияния	46,6 %	42,9 %	44,2 %
		Иногда влияет	27,2 %	32,0 %	30,2 %
		Часто определяет	20,4 %	16,6 %	18,0 %
		Всегда определяет	5,8 %	8,6 %	7,6 %
	Total		100,0 %	100,0 %	100,0 %

П.Н. Костылев

**СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ
В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОГО РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО
ОБРАЗОВАНИЯ***

В контексте российского религиоведческого образования социологическому исследованию религиозности, к сожалению, пока нет места. При-

надлежа, по преимуществу, миру академической науки, исследование религиозности практически никогда не становится ни учебной дисциплиной, ни предметом практики.

Интересно, что среди вариантов профессионального будущего выпускаемых специалистов-религиоведов специалист по социологическим исследованиям религиозности, пожалуй, наименее, как вариант, популярен. На наш взгляд, причина такого небрежения кроется, как ни странно, в отсутствии какой-либо внятной «связки» между системой религиоведческого образования и научной деятельностью в области религиоведения.

Действительно, крах системы распределения и девальвация статуса университетского преподавателя обострили до невообразимой степени проблему трудоустройства специалистов-религиоведов. Какие области профессиональной деятельности могут быть предложены религиоведам?

Прежде всего, это работа в разного рода государственных организациях – организациях Правительства Российской Федерации, Администрации Президента Российской Федерации, Государственной Думы Российской Федерации и Совета Федерации, а также органов муниципального управления по связям с религиозными организациями («государственный вариант»). Другой вариант – это академические и научно-исследовательские организации, связанные с религиоведческой проблематикой («академический вариант»).

В третьих, религиовед может работать в учреждениях системы высшего и среднего профессионального образования, а также в системе среднего общего образования («преподавательский вариант»). Наконец, для специалиста-религиоведа открыта возможность работы в конфессиональных структурах («церковный вариант»).

Следует помнить, что и эти варианты не так-то легко реализовать. Так, от академической карьеры многих отпугнёт скромная зарплата и трудности, связанные с получением дополнительного финансирования (например, грантового). В ВУЗах религиоведение – редкий предмет, а в школе предмет вообще пока отсутствует¹. Руководство соответствующих госучреждений обычно не осознаёт своей нужды в специалистах-религиоведах, а в церковных структурах преимущественно требуются работники с конкретно определенным мировоззрением.

¹ Как нам кажется, «Основы православной культуры» – не совсем религиоведческий предмет. Разрабатываемые проекты курса с рабочим названием «История религий мира» (или «История мировых религий») до сих пор не представлены ни общественности, ни научному сообществу.

Также, к сожалению, нельзя забывать о наличии негативного варианта профессионального будущего, в процентном соотношении наиболее часто встречаемого на практике, когда ВУЗ выпускает специалистов, потративших пять лет жизни на изучение религиоведения, образно говоря, «в никуда». Государственный ВУЗ, в отличие от частного, не может себе этого позволить¹.

Как нам кажется, в корне изменить ситуацию может лишь реализация в процессе религиоведческого образования концепта профессиональной мобильности, в данном случае выраженного в повышении роли учебных практик.

В ГОС ВПО² второго поколения³ по специальности **022200 Религиоведение**⁴ указано, что производственная практика (**п. 6.5.3**) может включать в себя в том числе «проведение различного рода опросов и анкетирования... практику исследования современных религиозных процессов, происходящих как у нас в стране, так и за рубежом, практику изучения: изменения соотношения конфессиональной принадлежности граждан разных стран, в особенности Европы, <...> уровня и состояния религиозности»⁵.

Однако, поскольку данная практика не прописана в качестве обязательной⁶ – она практически никогда не проводится⁷. В результате, степень возможной профессиональной мобильности⁸ сводится к нулю. Чисто тео-

¹ Более подробно см.: Костылев П.Н. Российское религиоведческое образование в XXI веке: проблемы, тенденции, пути решения // Свеча–2004. Истоки: природа, наука, религия и образование. Материалы международных конференций. Т. 11 / Под ред. проф. Е.И. Аринина. – Владимир, 2004. С. 107–110.

² Государственный образовательный стандарт высшего профессионального образования.

³ В стандарте первого поколения (1996) о практике было сказано лишь, что она включает в себя 10 недель (вероятно, имеется в виду педагогическая практика).

⁴ В соответствии с ОКСО новая кодировка бакалавриата по религиоведению – **031800**, специалитета – **031801**.

⁵ Непосредственно цитируется стандарт.

⁶ Т.е., она отсутствует в учебных планах.

⁷ На отделении религиоведения философского факультета СПбГУ наличествуют, помимо педагогической, лишь «учебно-ознакомительная» (реально – музейная) и «научно-исследовательская» (предполагающая «изучение религиозных общин, а также культурно-просветительных, научных, образовательных и административных учреждений, занимающихся проблемами религии и церкви») практики; на кафедре теологии и религиоведения факультета философии теологии и религиоведения Института истории и философии Дальневосточного государственного университета студенты «проходят производственно-ознакомительную практику в комитете анализа социальных процессов региона Департамента социального развития и СМИ Администрации Приморского края»; собственно социологическая практика отсутствует.

⁸ Религиовед → социолог.

реческие социологические предметы, такие как «Социология», «Социальная психология» и «Социология религии» не могут, конечно, заменить навыки практического социологического исследования.

Социологические исследования религиозности фактически отданы на откуп разного рода религиоведческим и социологическим центрам¹, тогда как университетское религиоведение практически не участвует в подобного рода исследованиях.

Как нам кажется, имело бы смысл усилить профессиональную мобильность студентов-религиоведов путем введения обязательной социологической практики, могущей дать студентам навыки конкретно-социологических исследований – как на уровне ГОС ВПО следующего поколения², так и на уровне учебных планов выпускающих кафедр по специальности **022200 Религиоведение**. Такого рода практика могла бы предоставить студентам возможность повысить уровень своей компетентности, результаты практики могли бы быть опубликованы в виде научных статей, темы конкретных практик могли бы выступать в роли грантовых заявок³.

Остается надеяться, что социологическое исследование религиозности⁴ займет, наконец, достойное место в системе высшего профессионального религиоведческого образования. Непонимание важности социологического исследования религиозности⁵ – прямой путь к превращению выпускника-религиоведа в кабинетного теоретика, оторванного от реального бытия своего предмета.

¹ «Всероссийский Центр изучения общественного мнения» (ВЦИОМ), «Фонд ‘Общественное мнение’» (ФОМ), центр «Религия в современном обществе» Российского независимого института социальных и национальных проблем (РНИСиНП), Институт социологии РАН, Институт социально-политических исследований РАН (ИСПИ РАН) и пр.

² Что может выглядеть примерно так: «Профессионально профилированная (специализированная) практика может включать в себя участие студента в социологических исследованиях религиозности в форме составления программ исследования, разработки методов получения информации, сбора информации, компьютерной обработки собранной информации и/или представления обработанной информации в форме научных докладов либо публикаций».

³ Например, социологическая практика студентов отделения религиоведения философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в 2005 году целиком и полностью «работала» на грантовый проект РГНФ № 04-03-00310а «Религиозная ситуация во Владимирской области: прошлое, настоящее, будущее» (руководитель – И.Н. Яблоков).

⁴ В виде, прежде всего, социологической практики.

⁵ Подобно непониманию важности истории религии (более подробно см.: Костылев П.Н. История религии в контексте российского религиоведческого образования в XXI веке // Schola–2004. Сборник научных статей философского факультета МГУ / Под ред. И.Н. Яблокова, П.Н. Костылева / Сост. А.В. Воробьев, П.Н. Костылев. – М.: Издательство «Социально-политическая мысль», 2004. С. 33–35).

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЩЕНИЕ КАК СМЕНА СИСТЕМЫ СМЫСЛОВ ЛИЧНОСТИ

Религиозное обращение может быть осмыслено как процесс, приводящий верующего к внутренней целостности личности – целостности взглядов, убеждений и направленности личности, и целостности всей системы смыслов. Сам процесс перехода чаще осуществляется в форме более или менее глубокого и длительного кризиса, связанного с переживанием своего несовершенства и несовершенства окружающего мира. Кризис предполагает разрушение наличной картины мира, внутреннего бытия человека, его отношений с миром, с самим собой и окружающими людьми. Осознанию этого может способствовать собственная рефлексивная деятельность – «Глубокое размышление извлекло из тайных пропастей и собрало «перед очами сердца моего» всю нищету мою»¹. Либо некоторое особо значимое событие, поступок, действие. Человек встречается с невозможностью более продолжать «мерить мир старыми мерками», приспособить имеющееся представление с тем, что неожиданно открылось через событие или осознание. «Стал я сам для себя великой загадкой и спрашивал душу свою, почему она печальна и почему так смущает меня, и не знала она, что ответить мне»². Отчаяние, одиночество, безнадежность, раздвоенность сопутствующие состояния этого кризиса. Собственно ад для религиозной личности чисто психологически начинается уже здесь в сети данных состояний. Личность пребывает как бы в «междумирье», с одной стороны, это старый мир, где человеку уже нет места, и с другой – мир, который человеку по той или иной причине не доступен: «Я уже нашел дорогую жемчужину, «которую надлежало купить, продав все имение свое», – и стоял и колебался»³. «И опять я делал попытку, подходил чуть ближе, еще ближе, вот-вот был у цели, ухватывал ее – и не был ближе, и не был у цели, и не ухватывал ее: колебался, умереть ли смертью или жить жизнью»⁴.

Здесь уже можно наблюдать работу механизмов Я-концепции, когда человеку необходимо изменить образ собственно Я, для того, чтобы какой либо из миров его принял. Но скорректировать свой образ и образ старого

¹ Августин А. Исповедь. М.: Республика, 1992. Стр.111.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 99.

⁴ Там же. С. 111.

мира невозможно, так как в своей совокупности системы смысловых конструктов уже содержат в себе конфликтные смыслы, опосредующие отношения между миром и личностью. Значит, необходимо преодолеть конфликт через порождение новых смыслов. Это может происходить только посредством глубокой внутренней работы механизмов самосознания, через изменение представлений человека о самом себе так как «для того, чтобы жить и действовать, нужна определенность, и если ее нет в окружающей действительности, если каждый шаг в ней – эксперимент с неуправляемыми последствиями, а для каждого нового дня уже не годен опыт вчерашнего, то определенность личность может обрести только в себе самой»¹.

Психологическое состояние человека перед обращением может быть представлено именно как состояние «ценностного диссонанса», когда две системы ценностей, две системы представлений индивида о совокупности событий его жизни, о мире и, наконец, о себе самом, противоречат друг другу. Для того чтобы выбрать ту или другую, человек должен иметь внутреннюю убежденность в истинности системы. Для этого необходим некоторый период переживания системы, сопоставления ее с другими системами, предполагающими целостность мировоззрения. Августин говорит: «...я с жадностью схватился за почтенные Книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за Послания апостола Павла. Исчезли все вопросы по поводу тех текстов, где, как мне казалось когда-то, он противоречит сам себе, не совпадает со свидетельствами Закона и пророков проповедь его: мне выяснилось единство этих святых изречений, и я выучился «ликовать в трепете»². Но прежде он ознакомился с трудами неоплатоников, а ещё ранее манихеев, идеи которых он исповедовал в течении и почти десяти лет.

Конфликт рождается между пониманием «себя таким, каков я есть, и таким, каким я должен быть». Оценивание себя происходит согласно той системе ценностных установок, по отношению к которой осуществляется внутренняя убежденность в ее истинности. Отсюда – обращение есть результат смены установок и системы ценностей, при этом происходит изменение Образа – Я верующего, изменение установки на самого себя.

Осуществление этого можно представить через взаимодействие таких структур личности верующего, которые можно обозначит как Я – реальное («то, что я есть сейчас») и Я – идеальное («то, каким я должен и хочу быть»), это некий проект «себя самого в отношении с миром и самим со-

¹ Абульханова К.А. Личность как субъект жизненного пути. // Время как фактор развития личности. Минск, 2002. С. 132.

² Августин А. С. 97.

бой». В результате обращения происходит преобразование личности, личность как бы переходит из одного мира ценностей в мир других ценностей, в котором есть другое определяющее начало, выступающее как гарант «моей внутренней целостности» (Э. Эриксон).

Другими словами, Я – реальное, есть образ падшего человека, Я – идеальное образ человека свободного от греха, образ спасенного. Эти два образа, будучи значимыми для религиозной личности, выражаясь в виде, соответственно идеального Я, и негативного Я вступают в конфликт с ценностными установками, порождая ее рассогласованность. Свое разрешение этот конфликт получает при смене установок на самого себе через изменение установок на свою деятельность и поведение. Кульминацией обращения Августина является, например, следующее: «Я схватил их (апостольские Послания Д.К.), и в молчании прочёл главу, первую попавшуюся мне на глаза: «не в пирах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и не в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти». «Я не захотел читать дальше, да и не нужно было: после этого текста сердце мое залил свет и покой; исчез мрак моих сомнений»¹. Система смыслов замкнулась, обеспечив тем самым целостность восприятия мира и себя самого. На сознательном уровне, согласно В.В. Столину², это происходит через осуществление поступка. (В приведенном примере поступком можно считать акт выбора, совершенный Августином в пользу истинной христианской веры). Для ликвидации внутренней рассогласованности своего образа – Я, индивид соглашается на определенные условия (если ты будешь делать то – то, поступать так – то, то, несомненно, спасешься). Таким образом, деятельность, организованная в соответствии с моральными и этическими, религиозными нормами есть способ корректировки Я – концепции. Эти нормы в свою очередь включены в систему смыслов личности и связаны с оценочной функцией Я – концепции. Жизненная сила этих норм фундаментуруется религиозной верой, вера тесно связана с убеждениями, а убеждения это личностно значимые константы внутреннего мира человека

Достигая согласованности в процессе обращения, верующий, таким образом, достигает личностной идентичности, для которой характерно сформированная совокупность личностно значимых, для него целей, ценностей и убеждений, в соответствии с которыми верующий структурирует свою жизнь. Для такой личности характерно чувство направленности и осмысленности собственной жизни и ощущение присутствия смысла ок-

¹ Августин А. Стр. 112.

² Столин. В.В Самосознание человека. М., 1983.

ружающей действительности, чувства «оправданности своего существования» (А.Н. Леонтьев).

Таким образом, в процессе религиозного развития, одним из этапов которого является религиозное обращение, происходит построение системы смыслов, позволяющей осуществить наиболее целостное «видение» мира и себя самого. Активизация и функционирование данной системы невозможна без совокупности личностных смыслов, которая возникает под влиянием тех отношений личности, в которые она вступает в процессе своей жизнедеятельности. Одно из основных отношений в этом процессе занимают отношения личности к Богу. Но дело в том, что интерпретация опыта и восприятие мира не возможны без некоторого смыслового фильтра, опосредующего взаимодействия индивида и мира. Под смысловым фильтром или системой смыслов, мы понимаем, опираясь на Ю. Джендлина, «...результат взаимодействия эмоционального переживания и чего – либо, выполняющего символическую функцию»¹.

Соответственно, смысловая система религиозной личности формируется в результате функционального отношения между религиозными переживаниями личности и религиозными символами, представленными в данной религиозной среде. Отсюда – восприятие себя всегда сопряжено с соотношением с устойчивыми и значимыми образами человека в данной религии (например, образ греховного человека или святого человека), осуществляющееся через процесс идентификации (или сравнения и причисления себя к сравниваемому объекту). На основе системы смыслов формируется система ценностей индивида, которая играет организующую и ориентирующую роль, как в личностном, так и в социальном плане. Но всякий раз система ценностей выступает как совокупность значимых для общества или той или иной религиозной группы, а, значит, и включенного в них индивида, смысловых отношений. С другой стороны, личностный смысл, всех представленных выше отношений личности, в том числе и отношений личности с Богом, возникает в реальной жизнедеятельности человека, отражая отношения целей и обстоятельств совершения действий к мотивам и целям деятельности. «Однако, в структуре сознания личностный смысл, вступает в новые связи с другими составляющими сознания и выражает себя в значениях и эмоциональных, чувственных переживаниях (чувственной ткани)»². Отсюда личностные смыслы, возникая в процессе взаимодействия с окружающей действительностью, в сознании личности приобретают свою уникальность и личностную значимость.

¹ Леонтьев Д.А. Психология смысла. М., Смысл, 2003. С. 64.

² Столин В.В Самосознание человека. М., 1983. С. 103.

**РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ:
ПАРАДОКСЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВИЯ)**

Под религиозно-политическими движениями в докладе имеются в виду политические движения, действующие на основе религиозных идеологий. Речь идет именно об идеологиях, а не о религиях в чистом виде. Религиозные идеологии возникают на основе религий, но сами религиями не являются; их отличают существенные расхождения вплоть до того, что приверженцы какой-либо религии могут считать религиозную идеологию «ересью» (например, сторонники традиционного ислама считают еретиками исламистов – сторонников политического ислама). В свою очередь, приверженцы религиозных идеологий четко разделяют мир на «своих» и «чужих», но не на основе религии, а на основе идеологии. В число «своих» могут попасть сторонники других религий или нерелигиозные люди, а в число «чужих» – лидеры официальной религии.

Исследователями религиозно-политических движений в разных странах мира отмечено, что религиозные идеологии получают распространение там, где большинство населения проявляет горячую номинальную религиозность, но при этом слабо знакомо с основами «своей» религии. В странах «третьего мира» речь идет о так называемой «народной религиозности», когда приверженность религии почти целиком сводится к выполнению обрядов самого разнообразного происхождения. Иногда обряды заимствуются из прошлого религиозного опыта данного народа, а иногда изобретаются людьми без участия официальных религиозных структур (как пример можно привести почитание Святой Девы Гваделупской в Мексике).

В случае интеллигенции место народной религиозности в большинстве случаев занимает т.н. «идеологическая религиозность» – приверженность религии, не предполагающая выполнения обрядов и знания догматики. Идеологическая религиозность также не предполагает уважения к «религиозным профессионалам» (духовенству в широком смысле, так как не все религии предполагают институт духовенства), а иногда выливается в открытую враждебность к ним.

Религиозные идеологии и религиозно-политические движения создаются именно интеллигенцией, причем в большинстве случаев даже не гуманитарной, а технической. Среди их создателей и участников крайне редко можно встретить представителей духовенства или образованных светских богословов. Затем интеллигенция начинает пропагандировать свою

религиозную идеологию среди других слоев общества. В таких случаях религиозные идеологии приходят на смену народной религиозности, которая сводится к обрядам и не предполагает вовлечения глубинных слоев сознания людей.

Указанные закономерности, характерные для всех регионов мира, проявляются и в России. Идеинный вакуум частично заполняется религиозными идеологиями, в том числе импортированными извне (например, политическим ваххабизмом). Наиболее важным представляется изучение идеологий и движений, основанных на православии, так как именно они теоретически могут найти в России больше всего сторонников.

Социологические и антропологические исследования показывают, что религиозность участников православно-политических движений носит идеологический характер и не предполагает знания догм традиционного православия или же участия в литургической жизни Русской православной церкви (или какой-либо иной православной церкви). Такие люди горячо привержены православию, но под «православием» имеют в виду не каноническую версию религии, а свою собственную, часто далекую от официальной. Многие приверженцы идеологии политического православия вообще не выполняют обрядов и не посещают церквей или же посещают их очень редко; мало кто исповедуется и причащается (то есть, с канонической точки зрения таких людей нельзя считать православными). Часть сторонников политического православия создает свои собственные обряды, не признанные РПЦ (например, поклонение Ивану Грозному или Григорию Распутину). Некоторые исповедуют неофициальные версии православия – старообрядчество, единоверие. Во всех случаях, подчеркивается в докладе, участники православных политических движений находятся в натянутых отношениях с РПЦ и ее ритуальной жизнью.

Религиозные идеологии политического православия включают многочисленные элементы других религий или же светских идеологий (например, коммунизма). Среди идеологов политического православия распространены идеи синтеза православия с исламом, с неоязычеством и т.д. Поскольку эти идеологи редко опираются на канонические версии религий, особое значение для них имеет личный мистический опыт. О наличии такого опыта говорят многие лидеры православно-политических движений из тех, кто вообще соглашается рассказывать о своей личной биографии.

1. Михайлов Андрей Юрьевич

2. Казанская Духовная семинария, преподаватель; Казанский государственный университет, аспирант III года обучения

3.

4. (843) 231 – 51 – 21 Кафедра Отечественной истории до XX в. исторического факультета КГУ, (843) 231 – 54 – 55 факс (деканат); (843) 263 – 73 – 18 домашний

5. 420141 Казань, ул. Габишева д.37 кв.44.

6. aporient@yandex.ru, apwest@rambler.ru

7. И.С.Бердников: университетский человек между сциентизмом и религиозностью (4).

8. 15. 09. 2005 г.

А.Ю. Михайлов

И.С. БЕРДНИКОВ: УНИВЕРСИТЕТСКИЙ ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ СЦИЕНТИЗМОМ И РЕЛИГИОЗНОСТЬЮ

Казанский Императорский Университет (далее – КИУ) во второй половине XIX века являл собой пример уже осмысленного, рационального синтеза духовного и светского начал в формировании мировоззрения студентов. Это выражалось в следующем. Во-первых, в нем преподавался ряд богословских и церковно-исторических дисциплин, считавшихся неотъемлемой частью высшего гуманитарного образования, необходимым элементом мировоззренческой нормы того времени. Во-вторых, начиная с 40-х годов XIX века университет плодотворно сотрудничал с другим крупнейшим научно-исследовательским центром Казани, да и всего Поволжья, с Казанской Духовной Академией (далее – КазДА).

Более двадцати лет лектором церковного права в КИУ был заслуженный ординарный профессор КазДА Илья Степанович Бердников (1839 – 1915), в 1871 – 1878 годах как временный преподаватель, а затем в качестве ординарного профессора университета с 1885 г. по 1895 г. штатного, а в 1895 – 1902 гг. – сверхштатного¹. Профессор И.С. Бердников – фигура знаковая для российской богословско-канонической мысли второй половины XIX века. Это был маститый канонист, уважаемый в России и за ее пределами, доктор церковного права, консультировавший Св. Синод и Академию Наук, автор более шестидесяти научных работ, основоположник и наставник научной школы церковного права в Казани.

¹ Лапин П.Д. Профессор И.С. Бердников //Православный Собеседник. – 1914. – ноябрь – С.571.

В университете, так же как и в академии, он преподавал интересную и специфическую дисциплину, находящуюся на стыке богословских и историко-юридических наук, – церковное право (канонику), то есть науку, изучающую совокупность церковно-правовых норм как древней вселенской, так и последующих национальных (поместных) церквей¹.

Как выпускника духовной академии коллеги – юристы часто обвиняли И.С. Бердникова в юридической некомпетентности, что юридическая наука для него «темна вода в облаках». Но это, по-видимому, не так, просто профессор И.С. Бердников имел свою, иную точку зрения на право и науку вообще с позиции церковного мировоззрения. Для него прогресс, поступательное движение в науке не сводились к торжеству секулярного мышления. Он отрицал доведенный до абсурда, разъедающий сциентизм, превращающий всю в «голую», выхолощенную схему. Он прекрасно синтезировал логику, научное построение с религиозным сознанием. Его иерархия ценностей была такова, что религиозное мировоззрение доминировало над научным познанием, определяя и направляя его. Наука выступала для него всего лишь одним из средств Богопознания.

Одной из важнейших заслуг профессора И.С. Бердникова было то, что за почти пятидесятилетний стаж педагогической деятельности он в рамках КазДА и КИУ сумел воспитать целую плеяду талантливейших канонистов. Под его руководством было защищено более тринадцати магистерских диссертаций, несколько докторских.

Ряд учеников профессора И.С. Бердникова по КазДА впоследствии перешли в светское ведомство высшего образования и преподавали в российских университетах. Например, Е.Н. Темниковский – в Харьковском, а П.А. Прокошев – в Томском. В подобном контексте можно утверждать, что роль казанской школы церковного права и ее основоположника профессора И.С. Бердникова в становлении каноники в университетах России была значительной, возможно даже исключительной.

Профессор И.С. Бердников не выступал в университетском мире чем-то инородным. Он презентировал собой тип ученого, служащего сразу по двум ведомствам – Министерства Народного Просвещения и Святейшего Синода. Он предстает как типичный университетарий, который органично вписывался в университетскую корпорацию. Его фигура для КИУ второй половины XIX века олицетворяла собой синтез науки и религиозного соз-

¹ Бердников И.С. Каноника // Православная Богословская Энциклопедия. – СПб, 1907. – Т.VII. – столб. 421 – 422.

нения, в противовес все более набравшему силу атеистическому сциентизму и всеобъясняющему позитивизму.

И.С. Бердников фокусировал важную черту университетской повседневности – конструктивную оппозиционность. Университет предавал его теоретическим историко-каноническим построениям масштабность, озвучивал их для ученого сообщества страны, интегрировал в текущую религиозную политику российского правительства рубежа XIX – XX веков.

Сам же профессор И.С. Бердников и созданная им казанская школа церковного права с их богословско-каноническими и церковно-историческими изысканиями значительно обогатили гуманитарное знание, способствовал успешному развитию каноники не только в казанском, но и во многих других российских университетах.

Все это свидетельствовало о сложившейся традиции плодотворного сотрудничества между духовными и светскими учреждениями гуманитарного профиля, которая была прервана в 1917 году и постепенно возрождается сейчас. Возможно, что первыми на путь синтеза духовного и светского начал в образовании должны вступить именно так называемые «классические» университеты, к которым принадлежит и Казанский Государственный Университет.

С.А. Мозговой

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ВОЕННОСЛУЖАЩЕГО СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ АРМИИ

(по материалам военно-социологических исследований)

Рост влияния религиозного фактора на сознание и поведение военнослужащих, его связь с проблемами межнациональных отношений вызвал необходимость изучения динамики мировоззренческих ориентаций военнослужащих Вооружённых Сил Российской Федерации. В ходе исследований, проведённых Центром военно-социологических, психологических и правовых исследований в июле 1992 г. выяснилось, что к числу верующих себя относят 25 % военнослужащих. Причём примерно лишь пятую часть из них можно характеризовать как «актив», стремящийся к соблюдению обрядности. Треть опрошенных (35 %) – колебались между верой в Бога и неверием, 40 % являлись неверующими, из них 10 % – активных атеистов.

Сравнительный анализ социологических опросов, проведённых в разные годы, показывает, что, начиная с 1992 г. общая доля верующих военно-

служащих сначала возрастала, а затем несколько стабилизировалась и стала изменяться незначительно, допуская отдельные всплески (см. табл.1).

Таблица 1

Динамика изменения отношения к религии военнослужащих ВС РФ за последние 9 лет (в %)

Отношение к религии	1992	1993	1996	1997	1998	1999	2000	2003	2004
верующие	25	27	37	48	37	32	36	43	41,5
неверующие	40	29	34	39	31	39	30	40	43,5
колеблющиеся	35	44	29	13	32	29	34	17	15

Данные, приведенные в таблице, показывают, что доля верующих военнослужащих во все годы составляла менее половины опрошенных. В то же время, по данным многих социологических опросов, верующие и неверующие составляют в современной России, в том числе в ВС РФ, примерно равные группы населения (данные колеблются примерно в пределах 30-40 процентов). При этом православных оказывается больше (42,5 %), чем верующих (41,5 %).

Тем не менее, анализ степени религиозности опрошенных военнослужащих позволяет сделать вывод о том, что доля регулярно практикующих и тех, кем двигают религиозные духовные мотивы, составляет около 3-х процентов. Исследование глубины веры позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на всплеск религиозности, наблюдаемый в последнее десятилетие – пятнадцать лет, процессы секуляризации общественного сознания продолжаются, что полностью согласуется с общемировой тенденцией. Значительное увеличение числа верующих военнослужащих в сравнении с данными исследований конца 80-х – начала 90-х гг. (в 1988 г. верующими себя считали 6-8 %) и некоторое ослабление атеистических позиций (количество убежденных атеистов снизилось с 10 % в 1992 г. до 3,6 % в 2004 г.) побудили ряд авторов выступить с поспешными выводами о религиозном ренессансе как победившем явлении и доминирующей тенденции. Между тем анализ качественных характеристик религиозности военнослужащих свидетельствует о том, что, несмотря на наблюдаемое в 90-х годах религиозное возрождение, подавляющее большинство военнослужащих остаются неверующими и колеблющимися (в общей сложности около 60-65 %).

Если же говорить о степени религиозности, т.е. глубине веры, интенсивности религиозных переживаний и культовых действий, то она не высока. Так, только 2,3 % молятся по несколько раз в день, 3,6 % – один раз в день и лишь 4 % – когда придет священник. 39 % отметили, что молятся

только по необходимости или в трудную минуту. При этом 3,2 % верят в загробную жизнь и лишь 2,5 % – в пророков и святых. В причастии нуждается 3 % опрошенных, во встрече с духовными наставниками (священником, пастором, муллой и др.) – 3,5 %, в Священных текстах – 2,3 %.

Таким образом, несмотря на относительно высокий уровень военнослужащих, идентифицирующих себя верующими, число практикующих верующих в армии остаётся незначительным, как и в целом в обществе.

Показательно, что из предпочтений в сфере духовной жизни, которые нужно было назвать в ходе опроса, молитву и чтение религиозной литературы выбрали 4 % и 5,9 % респондентов соответственно. В то же время современные российские фильмы любят смотреть около половины из всех опрошенных, рок-музыку предпочитают 18 %, просмотр старого советского кино – 40 %, зарубежное кино – 24 %, чтение русской классической литературы – 15,6 %, современной российской литературы – 15 %, современной зарубежной литературы – 4 %, детективов и фантастики – 21 % (рис. 1).

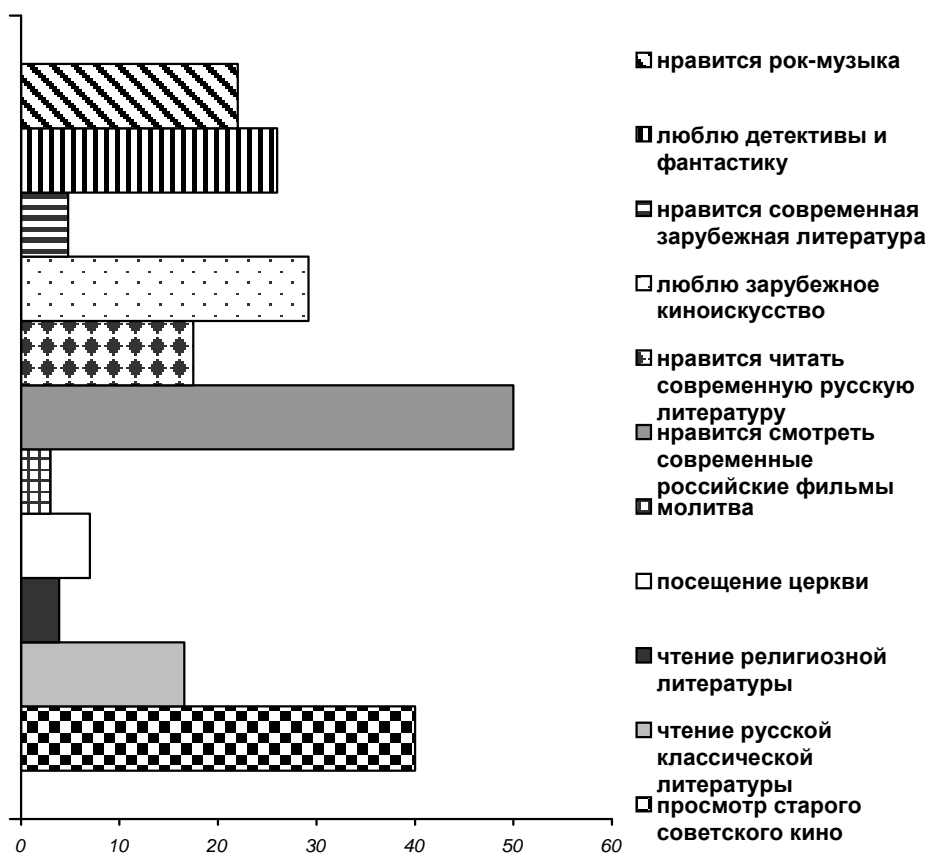


Рис. 2. Духовные предпочтения военнослужащих (в %)

Подобные предпочтения военнослужащих полностью соотносятся с общественными настроениями, как населения России и с религиозной практикой многих развитых стран, что свидетельствует о сложности и неоднозначности протекающих процессов. Некоторые российские и зарубежные эксперты считают, что в новом столетии вопросы собственно веры и неверия будут всё в большей степени решаться индивидуально, не по велению моды или под действием политического давления, а естественным путём, т.е. станут делом свободного и осознанного выбора граждан. Это крайне важно для России, где существует более 60 конфессий, а более половины граждан – неверующие, безразлично относящиеся к вере и неверию или не определившиеся в своих мировоззренческих исканиях. В ходе последнего исследования к этим категориям себя отнесли 58 % опрошенных военнослужащих.

И.Д. Нефедова

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА: ОПИСАТЕЛЬНАЯ НЕМЕЦКАЯ ТРАДИЦИЯ

Несмотря на все возрастающее признание методов глубинной психологии для изучения религиозного опыта, нельзя оставлять без внимания и другие не менее интересные способы исследования. Мы обратимся к работам двух исследователей – Теофила Зан и Марии Биндль, чей подход относится к немецкой описательной традиции в психологии религии. Это, во-первых, проиллюстрирует действенность их подхода и сегодня, и во-вторых, ещё раз подчеркнет, что некоторые аспекты религиозности человека могут быть раскрыты только через герменевтический анализ подобного опыта.

Жизненные циклы и религиозность. Теофил Зан с 1959 по 1969 год исследовал три возрастные группы, что позволило ему описать проявления религиозности на разных стадиях человеческой жизни.

Объектом первого исследования¹ были четыре группы детей, протестантов и католиков, учащиеся одного из четырех первых классов деревенской или городской школ. В серии еженедельных «часов рефлексии», Зан предлагал этим детям последовательно 26 вопросов на темы о Христе, рае и аде, молитве, смерти. Дети должны были слушать каждый вопрос с закрытыми глазами, и формулировать свои собственные ответы молча. Затем класс имел возможность обсудить тот или иной вопрос в свободной беседе.

Из богатого материала, который был собран таким способом, Зан идентифицировал пять характеристик религиозности ребенка.

1. Очевидной, прежде всего, является *готовность ребенка к религии*. Эмоционально-восторженные ответы детей демонстрировали не только не критичную склонность верить в религиозные доктрины, но также спонтанную тенденцию думать о них без специального указания. Первые попытки сомнения и скептицизма появлялись только у детей третьего года обучения, когда утверждения одноклассников случайно критиковались.

2. Очевидной оказалась *возможность возникновения религиозного опыта*, *mysterium tremendum*, сочетающего в себе ужас, удивление и осознание божественного творения, и *mysterium fascinans*, очарования, особенно в церкви.

3. Существует прямая зависимость между влиянием окружающей среды и такой характеристикой как индивидуальная набожность, и в этом ребенок ничем не отличается от взрослого. Влияние среды, отмечает Зан, очевидно, но имеет свои особенности, в зависимости от того, является ребенок – Протестантом или Католиком, деревенским или городским жителем, сыном владельца магазина или рабочего. Семья, район, школа, церковь такие же влиятельные детерминанты как картины, книги, журналы, и телевидение.

4. Зан выделил четыре характерные особенности религиозности ребенка: а). *элемент волшебства*, например, способность молитвы предсказывать действие и влиять на поведение; б). *антропоморфизм*, который берет начало в теологии Христианина и закрепляется религиозными иллюстрированными книгами, специально создаваемыми взрослыми для детей; в). *эгоцентризм*, качество нейтрализованное до некоторой степени религиозным образованием ребенка, теоцентрическое видение устройства мира и эмпатическое отношение к существующим вещам; г). *реализм*, применяемый к каждому уровню гомогенно задуманного мира, даже в большей степени к абстрактным и умозрительным материям.

5. Последняя характеристика *изменчивость* означает, что трансформация детской веры неизбежна, но к чему приведет изменение – к религиозной завершенности, инфантильной самозащите или безразличию зависит от духовного развития в целом.

Для того чтобы изучить изменения религиозности, которые происходят в течение юношеских лет, Зан провел второе исследование², опросив 375 учащихся восьмых классов средней школы и студентов ремесленных училищ из трех городов. Им была предложена анкета, где вопросы группировались по 16 темам, например, об использовании свободного времени,

о проблеме сексуальности, и также были включены вопросы на религиозную тему, родственные тем, что задавались детям в предшествующем исследовании. Свободный групповой разговор сопровождал сбор этих анонимно заполненных анкет.

Некоторые из испытуемых демонстрировали характерные для детской религиозности особенности, например, веру в волшебную силу молитвы или повсеместный реализм. Большинство же испытуемых к этому возрасту утратили наивность и гармонию детского понимания мира, и просто набожность. Ряд испытуемых, которых Зан называет «религиозной элитой», наоборот демонстрировали развитие и углубление религиозной веры, что отражалось в описаниях своего внутреннего опыта. Одни принимали высокомерную позицию просвещенных мужей. Другие, глубоко обеспокоенные древней проблемой атеизма, колебались на границе неверия. Некоторые, разочарованные лицемерием религиозных служителей, протестовали против любой религиозной веры. У студентов ремесленных училищ, чьи высказывания отличались противоречивостью и несвязностью, религиозное безразличие преобладало в большей степени.

Чем можно объяснить подобное изменение религиозного опыта? Это считает Зан признак «духовного разрушения современного человека» и одновременно показатель уменьшения возможностей для формирования религиозного опыта³. Когда абстрактное концептуальное мышление становится доминирующим, язык образов становится непонятным и целостность внутреннего мира утрачивается. Потеря внутренних религиозных образов предполагает он, связано с их повсеместной визуальной коммерческой эксплуатацией. Тем не менее, в конце этого исследования, Зан отмечает многообещающие положительные тенденции, включая увеличение «религиозной элиты».

Чтобы составить полное представление о трансформации религиозного опыта на «границе жизни», Зан⁴ опросил 65 мужчин и женщин, в возрасте от 60 до 87 лет, разных профессий и мировоззрений. Неторопливо беседуя по четыре-пять часов об их судьбе, интересах и их образе идеального человека, Зан обсудил с ними многие религиозные темы.

Как и в ранних исследованиях, Зан анализирует варианты ответов, зафиксированные в 36 протоколах бесед с испытуемыми, вместе с общим впечатлением от каждого. Он выделяет шесть типов развития «религиозной судьбы»: 1). личности, религиозность которых не изменилась со времени детства; 2). личности с индивидуальной независимой религиозностью в пределах вероисповедания унаследованного от своих родителей; 3). преобразование в другое вероисповедания; 4) ищущие личности, отвергнув-

шие унаследованное религиозную традицию и перешедшие в другое религиозное сообщество; 5). личности, чьи религиозные судьбы формировались под влиянием социализма; 6). личности, чьи религиозные судьбы были отмечены отчуждением от унаследованных вероисповеданий и потерей веры.

Самые пожилые из испытуемых, анализируя свою жизнь, отмечали, что были более набожными в детстве и юности. Наиболее значимым было по их словам влияние матери, хотя отец также играл определенную роль. Школа, церковь, отношения с учителями и служителями церкви, часто оказывают решающее влияние на развитие того или иного жизненного сценария, в контексте с историческими событиями, которые тоже имеют определенное значение. Религиозная судьба, убежден Зан, индивидуальна, загадочна и недоступна для рационального анализа⁵.

Рисунок как отражение религиозного опыта. Как многие исследователи в области психологии религии, Зан доверял главным образом словесному выражению религиозного опыта. Явное преимущество языка для передачи идей и принципов религиозных традиций признаются и ими самими. На самом деле, умение любой традиции выразить себя с его помощью – это, считает большинство историков религии, главное условие для истинного понимания её. Однако есть сомнения по поводу возможностей слова выразить все тонкости индивидуального религиозного опыта. Несомненно, иногда мы полностью убеждены, что бессмысленно пытаться поместить наши чувства и переживания в слова. Даже если, в принципе, мы имеем возможность описать нашу духовную жизнь с помощью речи, мы часто смутно представляем этот сложный внутренний мир в целом. Кроме того, если у нас есть некоторое понимание самих себя, существует много скрытых моментов, которые личность не может увидеть и сформулировать.

Психологи разработали ряд проективных методик для того, чтобы преодолеть эти трудности, в ходе которых испытуемым предъявляется набор картинок – кляксы, неоднозначные рисунки, материалы для создания сцен или изображений. И то, как личность интерпретирует или структурирует эти объекты, в свою очередь отражает структуру и организацию её индивидуального мира. Методы проекции используются для того, чтобы иметь ряд преимуществ над стандартизованными процедурами оценки личности человека. Их использование также считается особенно эффективным в изучении латентных или бессознательных процессов.

Стандартные проективные методы, как например, тест Роршаха, применяются для оценки общего психологического статуса лиц с конкретными религиозными воззрениями.

Аналогичную методику использовала Мария Биндль⁶, собравшая рисунки на религиозные темы у 8205 студентов – католиков в возрасте от 3 до 18 лет. Эти рисунки были сделаны после прочтения испытуемым одного из шести незнакомых эпизодов из Откровений Иоанна. Они использовались Биндль как основа для оценки типа религиозного опыта каждого ребенка и для описания направления его развития.

Биндль убеждена, что методика рисования оптимально подходит для изучения внутренней жизни, как детей, так и подростков. Для маленьких, плохо разговаривающих детей, это единственный, пусть примитивный, способ заменить концептуальные формулировки их графическим выражением. Для детей старшего возраста или подростков, часто застенчивых в силу возраста, использование проективных методов тоже имеет свои преимущества. С одной стороны, рисунок более выразителен, чем устная речь, с другой, он непосредственно отражает глубины внутреннего опыта, который может не осознаваться или сознательно скрываться. Все внешние показатели рисунка, точность изображения или художественные способности несущественны по сравнению с психологическим наполнением изображения⁷.

Детские рисунки Мария Биндль оценивала по пяти показателям: 1). символичность пространственной организации рисунка (например, высоко – низко, справа – слева); 2). сочетание используемых в рисунке элементов (например, точек, линий, вертикальных, горизонтальных, пересекающихся); 3). сочетание элементов для изображений человеческого тела; 4). выбор и сочетание цвета изображения; 5.) способы изображения чувств (например, выражение лица, поза).

Биндль выделила четыре этапа религиозного развития. На первом этапе, приблизительно до 7 лет, это состояние *искренней по-детски эмоционально-наивной привязанности к некой Божественной Сущности*, выражающейся в связи Я – Ты, свободной от любых признаков недоверия. В самых ранних изображениях религиозного опыта, в детских рисунках присутствуют элементы страха, ужаса – *tremendum*, но они четко неопределенны. Затем они исчезают и уступают место элементам восхищения, очарования – *fasanans*, что можно расценивать, как попытку воображения проникнуть в мир волшебных, магических образов.

На втором этапе, наблюдается уменьшение *самопроизвольного переживания опыта нуминозного*, и реальность Божественной Сущности постепенно утрачивается ребенком. Причина, по мнению Биндль, состоит в том что детская эмоционально-чувственная фантазия уступает место рациональным и эгоистичным интересам.

Пубертатный период совпадает с третьим этапом, когда *нарциссизм, обращенность на самого себя*, становится показателем не только возрастного кризиса, но временем переоценки религиозной потребности. Естественное единение с миром разрушается, наступает период возрастного кризиса и противопоставления себя миру. Опасность этого этапа, считает Биндль, кроится во внутренней реверсии, которая превращает диалог в монолог, Я в свое собственное Ты.

На последнем четвертом этапе, начинается сознательная восстановление отношений с трансцендентным. Отдаленная, но ещё доступная Божественная сущность, снова спонтанно проявляется в опыте ребенка, становится трансцендентным Ты, отношения с которым осознано и активно восстанавливаются. Воображение стремится еще раз сотворить трансцендентное Ты, живое воплощение религиозного стремления.

Биндль приходит к выводу, что формирование религиозных образов является основным средством, с помощью которого религиозные представления разъясняются, уточняются, усиливая тем самым процесс становления религиозного опыта. Человеческое воображение, как показатель свободы ума, помогает нам осознать, что является возможным в человеческом опыте. «То, что создано воображением, не является фантомом, это зеркальное отражение того, что мы считаем Создателем, выражение и символ вечной Истины»⁸.

Список цитируемых источников

1. Thun, T. Die Religion des Kinders. Stuttgart: Ernst Klett, 1956.
2. Thun, T. Die religiöse Entscheidung der Jugend. Stuttgart: Ernst Klett, 1963.
3. Там же. – С.310.
4. Thun, T. Das religiöse Schicksal des alten menschen. Stuttgart: Ernst Klett, 1969.
5. Там же. – С.217.
6. Bindl, M.F. Das religiöse Erleben im Spiegel der Bildgestaltung: Eine entwicklungs-psychologische Untersuchung. Freiburg: Herder, 1965.
7. Там же. – С.101-102.
8. Casey, E.S. Imagining: A Phenomenological Study. Bloomington: Indiana University Press, 1976, P.190.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ: ВЗГЛЯД ИЗ-ЗА ГАЗЕТНЫХ ЛИСТОВ (ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ)

Вопрос об идентификации личности в современной меняющейся российской действительности оказывается как никогда тесно связан с проводимой государственной политикой. Это поднимает целый ворох разнородных вопросов, широко освещаемых в нынешней прессе.

1. Открытыми остаются вопросы о разделении сфер влияния государства и Церкви. Такие как:

- запрет Архиерейского собора на прямое участие священнослужителей в политической деятельности вызывает разночтения на практике;
- правовое регулирование религиозно-общественных отношений;
- недопустимость дискриминации отдельных конфессий;
- применение понятия «светское государство» в политической деятельности ощутимо отличается от провозглашаемого его смысла и т.д.

2. То, что «духовная безопасность в глобализирующемся мире»¹ может стать результатом «светского конфессионального образования», – спорное утверждение. Однако нельзя не согласиться с тем, что религиозная идентификация – есть неотъемлемая составляющая национальной и культурной идентичности. Именно ее результат позволяет личности жить в изменяющейся действительности и, опираясь на неизменные морально-нравственные ценности, разрешать противоречия.

3. Формирование представления о религиозности – дело конфессиональных организаций. (Едва ли можно говорить о «вертикальной» религиозной идентификации, т.к. таковая не должна иметь место быть в светском государстве)

Так, например, деятельность журнала «Фома», радио «Радонеж», различных объединений («Фонд единства православных народов», «Союз православных граждан», «Фонд апостола Андрея Первозванного»), отдельных представителей РПЦ² призвана популяризовать образ православной системы ценностей.

¹ С. Кириенко «Взаимодействие государства и религиозных объединений в сфере образования»- тезисы к конференции «Взаимодействие государства и религиозных объединений в сфере образования» 10-11 октября 2002 (Москва – Сергиев Посад) www.archipelag.ru

² Показательным примером в этой связи служит просветительская деятельность диакона Андрея Кураева: в СМИ регулярно публикуются интервью (см. ст. «Правосла- 266

Речь идет так же и о формировании общественного мнения об иных конфессиях¹.

4. Религиозность – по сути, есть понятие гораздо более широкое, чем идеология, тем более государственная² (если они вообще сопоставимы). Поскольку идеология – сугубо прагматическое, привнесенное понятие, тогда как религиозность присуща одухотворенному человеческому сообществу, не имеет отношения к материальному (воспринимаемому пассивно) миру.

В контексте постсоветской истории вопрос об «идеологическом» (говоря точнее, духовном) вызывает большой резонанс. Так, многие исследователи видят опасность в наполнении этого вакуума силами «самой влиятельной организацией страны³»

Это не противоречит основному государственному закону, пока РПЦ не делает попыток монополизировать какую-либо сферу жизни общества. Яркий негативный пример такой деятельности – вторжение (иначе не назвать) в военно-стратегическую область⁴. Опасны также попытки узаконить передачу православному духовенству права решать судьбы инаковерующих⁵. Здесь, как и во многих других вопросах, важно выдержать «искушение земной властью⁶».

Кроме того, «после всего, что было в 20 веке, едва ли какая-либо из православных церквей должна претендовать на особые отношения с государственной властью⁷». Это утверждение находит единомышленников и в кругах представителей РПЦ.

Политика, власть, государство всегда имеют отношение к (легитимному, психологическому, т.д.) насилию. Религиозность же – удел нравственной сферы жизни человечества, в ней не должно быть места принуждению.

вие и дух капитализма» //Эксперт, № 32, 2005) и статьи по самым актуальным темам (см. www.foma.ru); в Московском Университете проводятся лекции для всех желающих.

¹ Об исламе см. ст. «Непонятый Коран» Ю. Михалов // Политический класс, № 2, 2005

² С. Чапнин «Незамеченная тенденция – отказ РПЦ от образа политического православия» www.kreml.org, Политический журнал

³ А. Красиков «Религия и церковь в новом государстве» www.archipelag.ru

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ С. Хоружий «Антивозрождение России» // Политический класс, № 3, 2005

⁷ Г. Павловский «Государственная религия в современной России невозможна» www.archapelag.ru

Вместе с тем, что вопрос о сектантстве стоит остро, существует неявная опасность в антисектантской деятельности РПЦ:

- непоследовательные действия не могут не вызвать недоверие к Церкви общества в общем и инакомыслящих в частности¹;

- неосторожные действия дают повод апологетам «здравого смысла» отождествлять духовные организации с сектами².

Что касается образования, то если говорить о школе, находящейся еще под бесспорным влиянием советской системы и требующей реформирования, то сегодня трудно представить себе возможность интеграции плодотворного духовного воспитания в школьную программу.

Конструктивными представляются отношения сотрудничества в такой сфере, как высшее образование. Причем это полезно как для будущих богословов (они будут включены в культурную, социальную действительность), так и для светских воспитанников вузов (они не будут «беззащитными перед лицом самых диких мифов» о вере, о религиозных традициях)³. Здесь возникает проблема: уместно ли «совместное ведение» институтов гражданского общества и государства в системе образования? По нашему мнению, такое сотрудничество неуместно. Есть необходимость в обучении, в просветительской деятельности в рамках образовательной системы, но никак не в вовлечении, рекрутировании в какие бы то ни было институты гражданского общества. Иными словами, следует обучать самостоятельно «искать истину», а не предлагать имеющуюся.

В этой ситуации неотложными являются необходимость упорядочения практик преподавания, унификация (а также аттестация, лицензирование) конфессиональных образовательных учреждений. А это уже относится к ведению государства, которое, как известно, еще не смогло ясно обозначить меру собственной «светскости».

Резюмируя, следует отметить, что знаковые системы «религия–язык–право» так или иначе должна быть задействована в процессе воспитания и обучения.

¹ См. беседу «Церковный PR: «бабушка с человеческим лицом»» //Советник, № 12(84), 2002

² Например, см. раздел Религия в кн. В. Цаплина Версия будущего. – NY, 2003

³ С. Кириенко «Взаимодействие государства и религиозных объединений в сфере образования»- тезисы к конференции «Взаимодействие государства и религиозных объединений в сфере образования» 10-11 октября 2002 (Москва – Сергиев Посад) www.archipelag.ru

СОВРЕМЕННОЕ РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В НАУЧНОМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Тема «отношений интеллигенции и Церкви» наиболее интересным образом преломляется в сюжете «социологи и Церковь». Если основная масса представителей российской интеллигенции и научной элиты в своих мнениях и выражениях о религии и Русской Церкви находится вне профессионального поля и высказывает, то, что именуется частной точкой зрения, то для социологов Церковь – один из общественных институтов, который они призваны изучать, пользуясь современными научными методами и стремясь достичь неких более или менее объективных, по крайней мере, авторитетных суждений по данному вопросу. Некоторые примеры подобного изучения весьма интересны.

Пока нельзя сказать, что социология религии является развитой отраслью российской гуманитарной науки, а социологические исследования, посвящённые Русской Церкви, стали регулярными. Тем не менее, можно привести примеры исследований, которые характеризуют настроения в среде социологов религии. Примеры эти как яркие, так и эпизодичны, почему, видимо, возможно ограничиться двумя исследованиями такого рода – условно «наиболее» и «наименее объективным», предполагая, что поняв их логику, можно понять то поле, что лежит между этими двумя полюсами.

Исследование первого рода было опубликовано в 2003 году в 21(2) номере журнала «Вестник Евразии» и принадлежало на тот момент аспирантке Вере Кривушиной (*Вера Кривушина. Русское православие: идеологическая конструкция и Интернет*). Автор проанализировала подборку ряда материалов сайта Православие.ru, результаты которого были приведены в статье. Статья представляла собой деконструкцию некой идеологии окологосподского содержания, основными акцентами которой были антиглобализационный, антилиберальный политический и антикатолический и антииудейский пафос. Интереснее были те моменты работы, что не относились к ядру собственно работы, а озвучивались как само собой разумеющиеся. Так проанализированная идеология, извлечённая из некоторых («полемиических», очевидно, что содержащих взгляды в русле вышеуказанной системы) публикаций официального сайта Сретенского монастыря, подавалась как важнейшая часть мировоззрения авторов сайта = Сретенского монастыря (без конкретизации, кого именно в нём) = Русской Православной Церкви = всех православных.

Данный пример «ученического» исследования, проведённого с очевидными методическими погрешностями вскрывает стратегию, характерную для той части интеллигенции, что далека от собственно фактуры церковной жизни. Основные черты подобной стратегии в исследованиях по социологии религии – минимизация исследовательских усилий при максимизации символического капитала (отсюда падкость на скандальные, шокирующие факты), попытка не понять, но объяснить (перевести некое явление, на доступный коллегам научный язык) – характерная «детская болезнь» позитивистской социологии, а отсюда попытки встроить изучаемое явление в матрицу собственной логики и актуальных вопросов, игнорируя систему, в которую включено собственно явление (а, следовательно, акценты, значимость тех или иных деталей, иерархию авторитетов). Исследователь уподобляется белому учёному 19-го века, объясняющему своим соотечественникам дикие и экстравагантные обычаи некоего дикарского племени (более подробный анализ данной работы был представлен в соавторстве с Артёмом Космарским в 25 (№ 2/2004) номере того же журнала – *Артём Космарский, Сергей Рассказов. Размышления о статье В. Кривушиной «Русское православие: идеологическая конструкция и Интернет»*).

Практически ни одно из этих обвинений невозможно предъявить Николаю Митрохину – автору серьёзной монографии «Русская Православная Церковь: современное состояние и актуальные проблемы» (Новое литературное обозрение, 2004). Автор подводит итоги собственных исследований Русской Церкви, продолжающихся с 1997 года, материалы основаны на многочисленных беседах с мирянами, священниками и архиереями, изучении церковной и околоцерковной прессы и литературы, прочих источников.

Автор разбирает самые многообразные стороны жизни Церкви как социального института, основываясь не только на собственном мнении, но и на точке зрения «объекта исследования», пытается избежать эмоциональности и ангажированности, выстроить некие конструкции, отражающие роль и значение того или иного явления в жизни Русской Церкви. Тем не менее, книга имеет методические ограничения, и ограничения эти связаны с вроде бы понятной логикой самоустранения от вероучительных вопросов. Являясь социологом, Н.Митрохин излагает то, что доступно ему как специалисту: поведение в различных ситуациях членов Церкви как обычных граждан и их самоорганизация в некоем общественном институте – Церкви, тему же религиозных взглядов автор обходит, так как специалистом в ней не является. Проблема метода здесь состоит в том, что в рамках

следования понимающей социологии, при изучении Церкви сложно разделить практики личные, экономические, властные, организационные и вопросы вероучения, в этих практиках преломляющиеся. Иными словами, член Церкви не сводим к «гражданину с особыми увлечениями, которых мы не касаемся». Яркий пример можно привести из главы, посвящённой реабилитации наркозависимых. Для церковного человека подобная практика самоочевидно связана с воцерковлением наркозависимого, для автора подобное поведение – лишь попытка воспользоваться маргинальным статусом человека в целях проповеди собственного вероучения. Водораздел здесь проходит по вопросу о влиянии таинств на личный опыт и психическую жизнь человека.

Итак, независимо от степени ангажированности личной позиции исследователя, обычно социолог (если конечно он сам не член Церкви) спотыкается о вопросы веры Церкви. Личная вера собственно исследователей (как людей воспитанных в русской культуре) часто во многом пересекается с верой Церкви, но вопросы «нетривиальные», относительно таинств, духовных и душевных практик, христианской философии оказываются проблемными. Автор либо пытается быстро с ними разобраться, сведя всё к упрощённой идеологической схеме, либо, понимая тонкость вопросов, пытается их обойти, что, однако, решением проблемы не является. Задумываясь о причинах такого положения можно указать ситуацию «абсолютной монополии Церкви» на подобные вопросы (что уменьшает риск возникновения ересей, но тормозит процесс личного осмысления веры членами Церкви и околоцерковными массами), на непроговоренность sacramентальных вопросов на языке представлений современного человека и неактуальность подобных тем в современной версии русской культуры.

Ю.А. Сибирцева

ТЕНДЕНЦИИ И ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В УСЛОВИЯХ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОГО И ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

В 90-е годы в Российской Федерации на всех уровнях управления произошёл переход от правовых ограничений деятельности религиозных организаций к либерализации процесса выражения религиозных чувств, по-

всеместному признанию общественной значимости религии. Это свидетельствовало о наличии в обществе, по крайней мере, у определенных слоев населения, религиозных потребностей, масштабы которых явно недооценивались или игнорировались.

Основными факторами явились изменения отношения к религии со стороны государства и общества. Во-первых, пришло отношение к религии как реальному компоненту современного российского общества. Применительно к религии в 2004 – 2005 году актуальность будет сохранять главная тема – это включённость религиозных сообществ в глобальный контекст современности. Ведь сегодня в окружающей нас социокультурной действительности существует множество вероисповеданий, где отношения между их представителями варьируется от мирного сосуществования до открытого неприятия.

Во-вторых, появилось новое правовое решение религиозного вопроса, закреплённое в Конституции Российской Федерации (1993г), в федеральном законе «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997г.), ряде других законодательных актах. Закон сохранил, углубил и конкретизировал гарантии свободы вероисповедания, изложенные в ранее действующем законодательстве. Хотя его содержание до сих пор вызывает споры политиков, правоведов, представителей отдельных религиозных и правозащитных организаций, принципиальные изменения или дополнения до настоящего времени в него не вносились.¹

Формирование новой российской государственности на демократических принципах потребовало такого же демократического решения религиозного вопроса, выработки продуманной и взвешенной политики государства в сфере свободы совести и вероисповедания, выстраивания отношений с религиозными организациями на совершенно иных принципах чем те, которые определяли политику советского государства. В связи с этим, как никогда остро поднимается вопрос о необходимости выработки единой, последовательной и скоординированной политики государства в сфере свободы совести и вероисповедания, которая охватила бы все уровни – от федерального до муниципального, которая была бы принята на государственном уровне совместными усилиями компетентных представите-

¹ Законодательство России о свободе совести и о религиозных объединениях. Сборник нормативных актов / Составитель: Пчелинцев А.В. – М.: Институт религии и права, 2000. – 64с.

лей разных ветвей власти, религиоведов, правоведов, представителей конфессий, чтобы максимально учесть и согласовать интересы всех субъектов государственно-конфессиональных отношений.

Как негативное явление в России стоит отметить, что в последнее десятилетие наметилась общественная тенденция поиска устойчивого баланса между двумя крайностями: недостатком веры в духовные идеалы и «повальный», зачастую неосознанным обращением людей к религии¹. Еще И.А. Ильин указывал на это, когда писал о том, что «... нередко ярко выраженная церковная набожность скрывает за собой совершенно недуховную душу с ее совершенно сухими и бессердечными психическими механизмами, известными в науке под именем «навязчивых» или «панических»...»².

Если говорить о реальном влиянии религии на общество, речь здесь должна идти, прежде всего, о тех или иных сдвигах в сфере основных жизненных ценностей достаточно представительных социальных групп; о появлении новых и эволюции старых культурно-идеологических течений; наконец, о трансформации общественного идеала в целом. Следуя же логике понятия «религиозное возрождение», эти изменения должны характеризоваться выраженным социально положительным эффектом и находиться в достаточно очевидной связи с влиянием конкретных религий. При этом особые социальные ожидания связываются с возрождением традиционных культурообразующих религий, и, прежде всего, – православного христианства.

С одной стороны, подобные ожидания достаточно глубоко обоснованы и оправданы. Так, согласно формуле А.С. Панарина, «К народам, преданным светской идеологией прогресса и светскими элитами, надежда может прийти только со стороны их великих традиционных религий – они не выдадут».³ Именно эти религиозные системы выступают, по определению Кладько С.С., «ядерными компонентами» нормативно-ценностного пространства цивилизации, в которых «запечатлена архетипическая матрица конкретного социума» и роль которых «особенно ярко проявляется в пере-

¹ Абрамова, М.А. Фактор религиозности в системе мотивации поведения индивида / М. А. Абрамова. – М., 2001. – С.3.

² Ильин, И. А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М.: Республика, 1993. – С. 398.

³ Панарин, А.С. Россия в социокультурном пространстве «Запад – Восток» / А.С. Панарин. / сб. Человек и современный мир. – М., 2002. – С.85.

ходные моменты исторического развития общества, ... когда периферийные элементы оказываются девальвированными».¹

С другой стороны, реальный ход и достигнутые на сегодня результаты религиозного возрождения в России вызывают двойственное впечатление. При всем том, что, безусловно, осуществлено за последние полтора десятилетия в религиозной сфере, и, несмотря на все свое расположение и доверие к религии, общество в целом по-прежнему далеко от какого-либо творческого подъема и воодушевления, столь необходимых ему. Те ожидания, которые адресовались и сегодня еще многими из нас адресуются религии, Церкви, национально-религиозной идее, во многом остаются проектом, реализация которого отодвигается куда-то в будущее. Более того, в последние годы все отчетливее раздаются голоса о вреде «религиозной экспансии» с точки зрения ценностей просвещения и демократии, о своекорыстных социальных интересах религиозных организаций, о ряде деструктивных тенденций и процессов в самой религиозной организации и идеологии и. т.д.

Особое беспокойство вызывает то, что все тенденции православной клерикализации общественной жизни происходят на фоне обострения межнациональных отношений. В нашем многонациональном обществе у многих его членов наблюдается совпадение национальной и конфессиональной самоидентификации. В результате этого представители многих народов России крайне негативно относятся к фактам усиления роли православия в общественной жизни страны.

Указанные обстоятельства способны помешать процессу становления правового демократического федеративного государства, поскольку они могут использоваться для унификации и унитаризации государственной и общественной жизни. Тем более, вопрос может усугубляться, если будет выдвигаться на передний план принцип «прав большинства» или «каноническая территория». По сути, Россия не знает другого опыта помимо существования православия как господствующей религии, кроме советского периода, когда все вероисповедания подвергались гонениям.

В масштабах России существует еще одна заметная конфессиональная традиция – ислам. Если православие доминирует главным образом в сфере

¹ Кладько С.С. О роли православной миссии в диалоге культур / С.С. Кладько // Миссионерское обозрение – 2003. – № 4. – С. 25. [электронный ресурс: seminaria.bel.ru/pages/mo/2003/mo4]

религиозного ритуала, освещающего семейные праздники, а также важнейшие этапы человеческой жизни: рождение, брак, смерть, то ислам выполняет аналогичную функцию, как правило, в среде этнических мусульман. Здесь можно говорить и об исламских вызовах, о проблемах миграции исламского населения, и интеграции мусульман в европейские геополитические ландшафты, о предъявляемых мусульманами требования к европейским государствам по инкультурации мусульман в европейские государства. Это же касается и ислама в России, который вызывает тем большую озабоченность, чем более активно ислам начинает участвовать в каких-то чужих геополитических стратегиях и интервенциях со стороны других государств и мировой исламской уммы. Политизация ислама выражается в создании исламских партий и движений, в участии в политике наиболее активных представителей мусульманского духовенства, в задействовании исламского фактора во внешних отношениях. В Российской Федерации действуют партии и движения, подчеркивающие конфессиональный характер своей идеологии и апеллировавшие преимущественно или только к мусульманам.

Римско-католическая церковь так же активизировала свою деятельность на территории России. В конце 1999 г. Ватикан принял решение о создании трех апостольских администратур, это вызвало бурную реакцию внутри других конфессий и соответствующие меры со стороны светских властей. Миссионерская деятельность РКЦ в большей степени проводится в рамках благотворительных акций, при помощи различных светских католических организаций (“Каритас”). Нужно отметить, что регистрируются они как в качестве общественных, так и религиозных организаций, что позволяет охватить более широкие слои населения и варьировать методы работы с ними.

В ряде регионов наибольший рост религиозных объединений наблюдается среди протестантских деноминаций, прежде всего таких, как: евангельских христиан-баптистов, христиан веры евангельской-пятидесятников, адвентисты седьмого дня, а также Свидетелей Иеговы.

Можно сказать, что обозначились межрегиональные религиозные центры, которые в зависимости от территории деятельности расположились в таких городах, как Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск. Ростов-на-Дону, Хабаровск, а также Тюмень, Иркутск, Омск, Саратов.

По наблюдению многих обществоведов, религиозный фактор играет сегодня все более решающую роль в политической жизни страны. Усиление религиозного фактора (а под ним следует понимать активизацию отношений между государством и религиозными организациями, включение религиозной проблематики в спектр общественных проблем на федеральном и местном уровне) в общественной жизни основано на данных социологических исследований¹. Упомянутые вопросы тем более требуют внимательного рассмотрения, что каждое государство по-своему понимает, по-разному толкует и, главное, осуществляют практические действия в сфере взаимоотношения религии и общества. Именно поэтому лишь тщательное и объективное изучение позволяет понять, чем вызваны эти различные трактовки и действия, насколько они на деле демократичны и гуманны, наконец, в чьих интересах они осуществляются. Например, без учёта религиозного фактора трудно понять подоплёку ряда политических действий, наблюдаемых сегодня в тех или иных странах, регионах и, даже в мировой политике.

Различные политические силы во многих регионах ищут поддержки религиозных организаций. Эксперты отмечают, что разнонаправленность интересов политических элит, побуждает претендентов на власть к поиску идей, ценностей и общественных институтов, которые могли бы способствовать интеграции и стабилизации общества. Религия, церковь как носители общеприемлемых символов и идеалов (общая вера, историческая память, мораль) привлекают особенное внимание. Проблема состоит в том, что политические лидеры рассматривают религию как средство достижения нерелигиозных целей. Ведь активное проникновение религии в массовое сознание и соответствующее повышение роли церкви в государстве не могло не сказаться на политической жизни, в частности, на поведении политиков.²

¹ См.: Мчелдов, М.П., Шевченко, А. Особенности религиозности граждан / М.П. Мчелдов, Шевченко А. // Религия и право. – 2004. – № 1. – С. 19 – 21., Религиозный фактор в процессе становления гражданского общества в современной России: сб. науч. тр. / редкол.: С.Ю. Наумов. – Саратов: Поволжская акад. гос. службы им. П.А. Столыпина, 2004. – 174с., Лопаткин, Р. Конфессиональное пространство России: глазами социолога / Ремир Лопаткин // Религия и право. – 2001. – № 4. – С. 10 – 14.

² Красиков, А. А. Религиозный фактор в европейской и российской политике: исторический аспект / А.А. Красиков. – М: XXI век – Согласие, 2000. – 134с.

Также можно отметить использование национально-религиозного фактора в политических целях. Как правило, национально-религиозный фактор используется для получения лишних голосов избирателей. Исходя из предполагаемой численности избирателей по национально-религиозному принципу агитационные призывы адресуются конкретно взятой этнической группе или конфессии. Органы государственной власти стараются пресекать любые попытки политического использования национально-религиозного фактора. Например, Министерство юстиции в 2003 году вынесло предупреждение Национально-державной партии.¹ Происходящее в обществе изменения повлекли за собой и трансформацию социальных ожиданий граждан. Оценивая политических деятелей, население уже обращает внимание не только на их идеологические и политико-экономические ориентации, но и на степень религиозности и конфессиональную принадлежность лидеров. Последние же, в свою очередь, стали учитывать религиозные настроения избирателей и разными способами демонстрировать свою поддержку той или иной конфессии.

Поэтому на нынешнем этапе становления государственности, а также в условиях активизации религиозного фактора не вызывает сомнения необходимость формирования политики, которую можно назвать религиозной (по аналогии с экономической, культурной и др.). Эффективность современной государственной политики должно обеспечиваться двумя ее качествами. С одной стороны, это ориентированность на защиту национальных интересов, с другой стороны – следование демократическим принципам. Импульсом к ее формированию может послужить и тот факт, что ведущие религиозные конфессии России уже представили в своих социальных доктринах религиозное видение государственно-конфессиональных отношений. Ведь, начиная с конца XX века характерной чертой эволюции религиозной жизни является социализация религии, под которой принято понимать активное обращение религиозных организаций к общественным проблемам, выработку “социальной этики”, отказ от ограничения религиозной деятельности вопросами индивидуального нравственного совершенствования. Характерным проявлением этого процесса в XX и XXI веках является выработка религиозными организациями своих собственных социальных доктрин. Их примеры – пастырская конституция Католической

¹ Недумов, О. Духовный электорат в руках пиарщиков / О. Недумов // НГ Религии. – 2003. – № 18(126). – 15 октября. – С. 1 – 2

Церкви “Радость и надежда. О Церкви в современном мире”, “Основы социальной концепции Русской Православной Церкви”, “Основные положения социальной программы российских мусульман”, документ “Об основах социальной концепции иудаизма в России”.

Что же все-таки изменилось к рубежу тысячелетий в России? Во-первых, число религий, конфессий, религиозных направлений и деноминаций существенно выросло, и эта тенденция к росту конфессионального разнообразия сохраняется. Во-вторых, многоконфессиональность распространилась на регионы, в том числе такие, которые прежде были полностью или в основном моноконфессиональными. Все это повлекло за собой существенное изменение национальной и конфессиональной структуры населения большинства субъектов Российской Федерации и, как следствие, развертывание там деятельности не традиционных для этих регионов конфессий и религиозных направлений. Среди всего этого конфессионального разнообразия в России и в большинстве регионов больше всего, как по числу направлений, так и по числу последователей и их религиозных объединений, представлено христианство. Не ослабевает, к сожалению, тенденция к клерикализации важных сфер жизни государства и общества. Это в первую очередь касается органов власти, культуры, армии. Новой областью разногласий в российском обществе на рубеже веков стала также проблема религиозного образования в светской школе.

Следует признать реальность и закономерность именно такого современного состояния конфессионального пространства России. Его разнородность и насыщенность в переплетении с многообразием этнического состава населения составляет культурное богатство России, но при этом всегда таит в себе возможность возникновения и обострения противоречий и конфликтов на национальной и религиозной почве. Перед российским обществом стоит непростая и ответственная задача консолидации как одного из важнейших условий выхода из кризиса, обеспечения национальной безопасности и поступательного движения вперед. Предпосылкой ее достижения в многонациональном и многоконфессиональном обществе является воспитание, утверждение, в массах населения национальной и религиозной терпимости, установок толерантного сознания и поведения.

КРИТЕРИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ: ПРОБЛЕМЫ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ (НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ ГОРОДА ВЛАДИМИРА)¹

Одним из наиболее проблемных моментов современной социологии религии является вопрос о том, что такое религиозность и как именно мы можем определить ее степень. В качестве предпосылки для решения этого вопроса предлагаем обратиться к научной дискуссии, которая произошла несколько лет назад на страницах газеты НГ-Религии и журнала социологические исследования. Начало этой дискуссии положила работа Ю. Синелиной «О критериях определения религиозности населения»², в которой автор, в числе прочего, утверждает, что, если респондент сам идентифицировал себя, например, как православного, исследователь не может позволить себе сомневаться в глубине его веры, независимо от того, каков уровень религиозного сознания и поведения данного респондента. Позже, в «Независимой газете» появился ряд ответных работ таких авторов как О. Квирквелия³ и Ю. Рыжов⁴, которые с разных позиций критиковали подход Ю. Синелиной, рассматривая религиозную самоидентификацию, как необходимый, но далеко не единственный критерий религиозности. Представляется, что в этой дискуссии мы сталкиваемся с двумя различными пониманиями религиозности. Так, с позиции Ю. Синелиной, религиозность фактически приравнивается к самоидентификации, вследствие чего теряет свою актуальность вопрос о степени религиозности. Для оппонентов Ю. Синелиной самоидентификация – лишь отправная точка в определении религиозности респондента, для них необходимыми являются также и косвенные свидетельства религиозности. Таким образом, для второго подхода актуальным становится вопрос о степени религиозности, то есть о том в какой мере эти косвенные свидетельства подтверждают или опровергают самоидентификацию респондента.

В независимости от отношения к конкретным выводам Ю. Синелиной, необходимо отметить важность проблемы, поднятой в этой статье. Она об-

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 04-03-00310А

² Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения, Социологические исследования N7, 2001

³ Квирквелия О. Профессия – православный? [Независимая газета](#) от 05.03.2003

⁴ Рыжов Ю. Социологи не виноваты. Критерии религиозности не разработаны до сих пор, [Независимая газета](#) от 02.04.2003

ращает внимание на то, что, если бы мы могли применить современные подходы к выявлению «настоящих верующих» в дореволюционной России, наши результаты вряд ли принципиально отличались бы в лучшую сторону от современных. То же самое относится и к другим христианским странам и историческим эпохам. Это же отмечает и А.Я. Гуревич¹. Он отмечает, что само представление о религиозной норме менялось в разные исторические эпохи. Другими словами, исторически зафиксированные случаи отхода от религиозной нормы, не только не были сознательным нарушением канонов, но и воспринимались до определенной степени как норма.

По-видимому, в общеисторическом контексте религиозность сложно связать классическими религиозными императивами (например, Символ веры). В гораздо большей степени она определяется тем набором конкретных практик и представлений, которые общество на данном этапе исторического развития воспринимает как норму. Отметим еще раз, что эта норма может не только не соответствовать классическим императивам, но и в отдельных своих проявлениях прямо им противоречить. Классический подход состоит в том, чтобы сопоставить данные, полученные от респондентов с некой идеальной нормой. С точки зрения предлагаемого подхода, на основании конкретного изучения общества прежде всего должна быть выявлена реальная норма и определено ее отношение к идеальной норме. Уровень религиозности, в таком случае, должен определяться не через отношение к норме идеальной, а через отношение к реальным современным представлениям. С этой точки зрения отличие современной религиозной ситуации от дореволюционной состоит в том, что в дореволюционную эпоху реальная норма была явно выражена в произведениях литературы, искусства и в общественной мысли. В наше же время такая явная формулировка в значительной степени отсутствует. С этим связаны и многолетние поиски так называемой «национальной идеи».

Вопрос о выявлении реальной нормы и соответствия ей до определенной степени может быть решен при помощи социологических методов. Несомненно, что в настоящее время мы очень далеки от подобных результатов. Тем не менее, определенные выводы можно сделать по материалам имеющихся социологических опросов. В качестве иллюстрации рассмотрим данные, полученные в ходе социологического опроса, проведенного весной 2005 года среди взрослого населения г. Владимир.

¹ А.Я. Гуревич. Категории средневековой культуры...

Эти данные говорят о том, что население Владимира несомненно испытывает потребность в идентификации себя с какой-либо конфессией. Об этом свидетельствует, например, то, что к православным относит себя большее число респондентов, чем к верующим. В то же время респонденты отчетливо сознают, что их религиозность далека от идеала. К сожалению, опросный лист не содержал прямых вопросов, проясняющих эту сторону проблемы, но этот факт фиксируется устными замечаниями респондентов и в ряде случаев рукописными дополнениями в опросных листах. Показательно также, что респонденты испытывают явные затруднения в ответе на вопрос о цели посещения церкви. Этот вопрос с большим отрывом лидирует по числу комплексных ответов. В то же время, опрос фиксирует наличие пусть небольшой, но достаточно устойчивой группы «настоящих верующих» в духе Фурмана и Каарияйнена¹. Эта группа устойчиво выделяется по совокупности различных критериев и может быть близко сопоставлена с идеальным типом.

Особенно показательным феноменом для современной России является появление категории «просто верующих». Таких среди участников опроса, назвавших себя верующими, 10.8 %.

Попытаемся на основании данных опроса описать представление о религии большинства респондентов, отнесших себя к верующим. Так, 31.4 % респондентов считают, что роль религии в жизни человека состоит в укреплении нравственности, а 15.3 %, что религия должна утешать в горе и одиночестве, и только 5.3 % считают, что она помогает верующему попасть в рай. Целых 10 % респондентов посещают церковь, чтобы найти ответы на нерешенные мировоззренческие вопросы.

По-видимому, для большинства респондентов религия выступает в качестве путеводителя по новому и сложному для них миру.

Л.А. Февралева

ФОРМИРОВАНИЕ АТМОСФЕРЫ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА (на примере Владимирской области)

Демократическое решение религиозного вопроса в конце XX начале XXI века открыло россиянам возможность свободного мировоззренческого

¹ КИММО КААРИАЙНЕН, Д.Е. ФУРМАН, Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности). "Вопросы философии", № 6 за 1997 г.

и вероисповедного самоопределения, распространения своей веры. Ряд ученых были склонны объявить этот период «религиозным ренессансом»¹, другие исследователи скромнее называли это процессом возрождения религии в России². Мы разделяем точку зрения последних. В результате в России сложилась новая религиозная ситуация. На Владимирскую область проецируются общероссийские религиозные тенденции и проблемы. Останемся на основных:

Во-первых, Владимирская область представляет собой поликонфессиональный регион, на территории которого зарегистрированы и действуют 334 религиозных организации, принадлежащие к 15 конфессиям. В настоящее время около 78 % зарегистрированных религиозных организаций принадлежат к Русской Православной Церкви. Удельное количество других религиозных организаций в общем числе зарегистрированных составляет: Российская Православная автономная церковь – 5,6 %; Евангельские христиане-баптисты, христиане веры евангельской (пятидесятники), Адвентисты седьмого дня – по 3 %; евангельские христиане, харизматические церкви – по 1,9 %; Русская Православная старообрядческая церковь – 1,6 %; иудаизм, Свидетели Иеговы – по 0,6 %; римско-католическая церковь, евангелическо-лютеранская церковь, Общество сознания Кришны (Вайшнавья), ислам – по 0,3 %.

Насыщенность конфессионального пространства и разнообразие его составляющих свидетельствует, с одной стороны, о высокой степени религиозной свободы, достигнутой в области за годы демократических преобразований. С другой стороны, такая свобода создает предпосылки для возникновения и обострения межконфессиональных противоречий и конфликтов, в основном на почве борьбы за паству. Исходя из этого, возникает проблема создания атмосферы лояльного отношения к мировоззренческому выбору граждан.

Во-вторых, на структуру конфессионального пространства области, повышение ее сложности и конфликтогенности существенное влияние оказывают внутренние процессы в религиозных организациях. В известной степени они являются отражением более общих процессов, протекающих в

¹ Например, Колесников Л. Ф. Современная религиозная ситуация в Российской Федерации// Государство, церковь, религия. – М.: Издательство РАГС. 2000. № 1.

² Например, Тощенко Ж.Т., ставя под сомнение существование провозглашенного религиозного ренессанса, рассматривает его как изменение отношения государства и общества к религии, признание ее роли в поддержании нравственных норм (Тощенко Ж.Т. Социология (общий курс). – М.: «Юрайт». 2001. С.407).

социально-экономической, политической и духовной сферах российского общества: противоборства различных политических и социальных сил и тенденций, борьбы за передел собственности и сфер влияния в экономике, соперничества региональных элит, межнациональных конфликтов и т.п. Нередко основанием для внутриконфессиональных противоречий и конфликтов выступает различное отношение к прошлому и перспективам развития страны в целом и отдельных народов в частности. Практически во всех конфессиях, хотя и с разной степенью остроты, наблюдаются противоречия между консерваторами, выступающими за чистоту и неукоснительное соблюдение традиционных норм религиозной жизни, и сторонниками приведения вероучения и культовых предписаний своих религий в соответствие с изменившимися условиями жизни и достижениями современной цивилизации.

Кроме того, различные конфессии, как правило, в более или менее категоричной форме говорят об исключительной правильности собственной доктрины и об ошибочности остальных, стремятся переубедить последователей иных учений. Вера в истинность своего учения является высшей мировоззренческой ценностью для религиозных людей. Поэтому мы солидарны с учеными, которые предлагают говорить о достижении между конфессиями не согласия, а социального компромисса ради мирного сосуществования в обществе¹. Наличие внутриконфессиональных и межконфессиональных противоречий актуализирует проблему развития межконфессионального диалога для установления стабильной общественной ситуации в области.

В-третьих, появление в области в первой половине 90-х годов большого числа религиозных новообразований, проводивших активную миссионерскую деятельность, вызвало со стороны населения настороженное и недоверчивое отношение. Например, в 1999 году Владимирскую область с целью религиозной деятельности посетило 115 миссионеров, а в 2001 – уже 362. Неоднократно в ходе прямых эфиров на областном телевидении приходилось объяснять возмущенным телезрителям нормы действующего законодательства и выслушивать обвинения в адрес органов власти в бездеятельности по отношению к новым религиозным движениям. Более того, на вопрос об отношении к людям других религиозных убеждений 7,7 %

¹ См.: Шахов М.О. Цель, задачи, принципы и методы осуществления вероисповедной политики Российского государства// Вероисповедная политика Российского государства. – М.: Издательство РАГС, 2003. С.12-16.

опрошенных ответили, что видят опасность в них и не готовы к сотрудничеству с ними, а 9,3 % респондентов выразили готовность вступить с ними в борьбу¹.

Возникновение новых религиозных культов, активная миссионерская деятельность ряда протестантских религиозных организаций и Свидетелей Иеговы обостряют проблему прозелитизма и ставят задачу предупреждения религиозного экстремизма. При этом следует учитывать, что идет процесс омоложения новых религиозных культов, старение «традиционных».

В-четвертых, имеют место проблема кадров священнослужителей во всех конфессиях и недостаточный уровень религиозоведческих знаний у чиновников, реализующих вероисповедную политику в области.

В-пятых, наблюдается рост численности населения области, исповедующих ислам, как результат миграционных процессов.

Органы власти Владимирской области осуществляют политику в сфере свободы совести и свободы вероисповедания на основе двух принципов: «равноудаленности» религиозных объединений и учета исторически сложившихся традиций, предоставляя при этом равные юридические права всем религиозным организациям, действующим на территории области в рамках требований российского законодательства.

Религия как социальное явление представляет собой подсистему общества, им порожденную и, в свою очередь, оказывающую большое влияние на его жизнь и развитие, на поведение и взаимоотношения людей на разных уровнях – от индивидуального и межличностного до глобального, в масштабах всего человечества. Религия не существует в обществе в изолированном, самодостаточном состоянии. Она тесно вплетена в общественную структуру, взаимодействуя с другими сферами и формами жизнедеятельности общества, оказывая в зависимости от конкретно-исторических условий то большее, то меньшее влияние на эти сферы.

Принцип светскости государства не означает радикального вытеснения религии из сфер жизни общества, отстранения религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач, изоляции религии от общества. Он реализуется через четкое разделение сфер компетенции и функций государства и религиозных объединений, что является предпосылкой их сотрудничества на взаимно приемлемых условиях.

¹ Данные социологического исследования, проведенного Советом по вопросам религиозных объединений при администрации области в 2004 году.

Государство, следуя принципу правового равенства религиозных объединений, создает для них общее правовое поле, в рамках которого религиозные субъекты имеют равные возможности и равные ограничения своей деятельности. При «равноудаленности» государства от религиозных объединений, посредством которой обеспечивается равенство минимально необходимых для них прав, допускается различная степень сотрудничества государства с различными конфессиями¹. Это обусловлено историческими предпосылками, социальной значимостью той или иной конфессии, числом последователей и т.д. Подобный принцип характерен для большинства европейских государств, где существуют многослойные системы, предусматривающие различный юридический статус религиозных организаций и в соответствии с этим различную степень их вовлеченности в общественную жизнь и в сотрудничество с государством. Правовое оформление такого сотрудничества носит характер соглашений или «конкордатов».

Как показывает отечественный исторический опыт и современная практика демократических светских государств, модель сотрудничества (кооперации) государства и религиозных объединений является оптимальной и для нашей страны. Она представляет собой гибкую систему, позволяющую религиозным объединениям принимать участие в различных сферах жизни общества, в которых их интересы и интересы государства пересекаются.

Для координации деятельности соответствующих государственных органов, организаций области по реализации федерального законодательства, регулирующего государственно-церковные отношения, в 1998 году был создан Совет по вопросам религиозных объединений при администрации Владимирской области². Его целью является предупреждение нарушений прав граждан на свободу совести и свободу вероисповедания. Структурно Совет состоит из трех подразделений: Экспертного Совета, комиссии по соблюдению законодательства о свободе совести и свободе вероисповедания, общественной приемной комиссии по рассмотрению заявлений, писем и жалоб религиозных организаций, граждан. Совет является общественным формированием светского характера. В состав Совета во-

¹ Трофимчук Н.А. Государственно- церковные отношения: проблемы и пути их решения // Исторический вестник. 2000. № 7(11). С. 339-340.

² Постановление главы администрации Владимирской области № 913 от 28.12.1998 «О создании в области общественных формирований, способствующих реализации Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». // Владимирские ведомости. 12 января 1999.

шли ведущие ученые- религиоведы, специалисты различных государственных органов, учреждений области. Это позволило всесторонне изучать и юридически грамотно решать проблемы, относящиеся к такой деликатной сфере как религия.

На Совет возложено решение пяти основных задач¹.

Формирование атмосферы вероуважения в межрелигиозных отношениях, развитие межконфессионального диалога.

Актуальность данной задачи можно оценить исходя из сложившейся в области картины религиозного плюрализма.

Встречи Губернатора области Н.В.Виноградова с руководителями религиозных организаций на высшем уровне играют значительную роль в развитии государственно-церковных отношений региона. В 2000 году в ходе встречи с Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II обсуждались вопросы взаимодействия Русской Православной Церкви и светских властей по возрождению духовности, созданию системы благотворительной помощи малоимущим. Патриарх Алексей II высоко оценил в этой связи деятельность Губернатора области и наградил Н.В.Виноградова орденом во имя Святого равноапостольного Великого князя Владимира II степени.

С целью развития диалога власти и церкви члены Совета практикуют проведение совещаний с руководителями религиозных организаций. Так руководители религиозных организаций области были приглашены к обсуждению проектов Концепций развития государственно-церковных отношений, разработанных РАГС и Институтом государственно-конфессиональных отношений и права Главного управления Министерства юстиции РФ по г.Москве².

На заседаниях Совета изучается практика взаимодействия органов местного самоуправления с религиозными организациями, обсуждаются наиболее острые проблемы межконфессиональных отношений.

В целом можно констатировать, что в настоящее время в области сложилась обстановка достаточно устойчивого поликонфессионального равновесия.

¹ См. об этом: Февралева Л.А. Роль органов государственной власти, местного самоуправления и общественных институтов области в обеспечении условий межконфессионального диалога.// Информационно-методический бюллетень администрации Владимирской области. 2001. № 3 (23). С.115-122.

² О будущих взаимоотношениях конфессий и государства. Дискуссия продолжается // НГ-религии. 22.08.2001.

Широкое информирование населения области о религиозных объединениях, действующих на территории области, создание лояльного общественного мнения.

Для решения данной задачи Совет использует такие формы, как проведение на областном телевидении в прямом эфире телепередач и «круглых столов» с участием руководителей религиозных организаций и членов Совета. С целью создания объективной картины религиозной жизни области впервые совместно с руководителями религиозных организаций Совет реализовал проект по совместному изданию двух сборников.

Особенность первого информационного справочника «Религиозные объединения Владимирской области»¹ заключалась в том, что руководителям всех Церквей была предоставлена возможность самим рассказать читателям о своих организациях: их религиозных воззрениях и культовой практике.

Основные разделы книги «Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность»² посвящены истории религиозных и светских движений Владимирского края, анализу свободы мысли как культурного явления, вопросам духовного воспитания. В сборник вошли результаты социологических исследований на тему «Динамика религиозности во Владимирской области», проведенных управлением общественных связей и СМИ администрации области совместно с Владимирским государственным университетом в 2000-2002 годах.

Реализация проекта явилась примером плодотворного взаимодействия религиозных организаций и светских властей по достижению главной цели – установлению взаимопонимания и уважительного отношения к мировоззренческому выбору каждого жителя области.

Религиозная тематика представляет интерес и находит свое отражение у журналистов печатных средств массовой информации. Однако члены Совета обеспокоены проблемой компетентности журналистов, а порой и тенденциозного подхода в освещении деятельности отдельных религиозных объединений.

Организация сотрудничества с религиозными организациями в решении общественно значимых задач.

В экономически сложной ситуации Совет считает важным объединить и направить усилия органов государственной власти и религиозных

¹ Религиозные объединения Владимирской области. Религиозные организации. Под ред.: Константинова В.Н., Семеновой О.А., Февралева Л.А. Владимир. 2001.

² Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность. Под. Ред.: Константинова В.Н. Владимир. 2003.

организаций на оказание помощи малоимущим, социально дезадаптированным слоям населения.

Инициатором многих общественно-значимых программ в развитии социальной сферы региона является Владимирская Епархия, которая в рамках заключенного соглашения активно сотрудничает с Департаментом образования администрации области в вопросах духовно-нравственного и патриотического воспитания молодежи. Соглашение о сотрудничестве между Владкоопсоюзом и Епархией направлено на усиление борьбы с бедностью. Кроме того, заключены соглашения с Управлением исполнения наказаний Министерства юстиции по Владимирской области, Управлением федеральной службы РФ по контролю за оборотом наркотических средств и психотропных веществ по Владимирской области, Управлением социальной политики администрации г. Владимира. В настоящее время готовится рамочное Соглашение между администрацией Владимирской области и Владимирской Епархией, предусматривающее дальнейшее развитие социального партнерства. Это не «брак по расчету», а результат объективного процесса развития и совершенствования государственно-церковных отношений в регионе.

Следует заметить, что практику юридически закрепленного партнерства в 1996 году начала христианская евангельская Веслианская церковь, заключившая Соглашение о совместной деятельности с администрацией г. Владимира, что доказывает равенство прав, предоставляемых религиозным организациям. Однако данный проект не нашел своего дальнейшего развития и продолжения.

К сожалению, приходится констатировать, что члены Совета еще далеки от полного понимания специфики современных религиозных новаций и только ищут правильные формы взаимоотношений с новыми культурами на этапе формирования гражданского общества. Однако расширение взаимодействия с религиозными организациями в решении общественно значимых задач Совет считает приоритетным.

Обеспечение соблюдения законодательства

Решением данной задачи занимается комиссия по соблюдению законодательства о свободе совести и свободе вероисповедания, которая объединяет юристов различных ведомств. Комиссия видит свою задачу в предупреждении и пресечении фактов нарушения законодательства. Эти вопросы рассматриваются как на заседаниях комиссии, так и на заседаниях Совета, куда приглашаются руководители религиозных объединений.

Областной прокуратурой в 1998 г. была проведена проверка состояния законности при исполнении Федерального закона “О свободе совести и о религиозных объединениях” на территории области. Религиозным организациям, органам местного самоуправления, нарушившим требования законодательства, были внесены предписания.

Проблемой было и остается соблюдение зарубежными миссионерами правил пребывания на территории области.

В целом, случаев нарушения прав граждан на свободу совести и свободу вероисповедания, на религиозное объединение в области не установлено.

Экспертная и научно-методическая деятельность

Данную задачу решают ведущие ученые- религиоведы области, входящие в состав Экспертного совета¹. Представляется, что функции этого органа искусственно сужены рамками постановления Правительства РФ “О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы”. Администрация области сочла целесообразным ввести членов Экспертного совета и в состав Совета по вопросам религиозных объединений. Практика подтвердила правильность сделанного шага.

В настоящее время научный потенциал Совета активно используется при подготовке методических рекомендаций, направляемых в органы местного самоуправления области, при проведении «круглых столов», областных семинаров. По запросам органов местного самоуправления членами Экспертного совета проводится религиоведческая экспертиза.

На практике у сотрудников различных органов остро ощущается недостаточность религиоведческих знаний. По рекомендации Совета с 2000 года введен спецкурс «Государственно-церковные отношения» во Владимирском филиале РАГС при Президенте РФ, с 2002 года во Владимирском государственном университете открыта кафедра «Религиоведение».

Неоднозначность религиозных процессов, а также необходимость получения содержательной и достоверной информации о состоянии и проблемах религиозной ситуации во Владимирской области стали поводом к первому социологическому проекту «Динамика религиозности во Владимирской области», начатому в 2000 году.

¹ Постановление главы администрации Владимирской области № 62 от 05.02.1999 «Об экспертном Совете по проведению религиоведческой экспертизы» // Владимирские ведомости. 12 февраля 1999.

Проект осуществляется на основе договора, заключенного между администрацией области и кафедрой социологии Владимирского государственного университета до 2005 года, в рамках учебной практики студентов.

Результаты проведенных исследований позволяют с достаточной степенью точности определять количественные и качественные показатели религиозности во Владимирской области и предполагать логику их дальнейшего развития, а также являются базой научно обоснованного регулирования государственно-церковных отношений в регионе.

Таким образом, Совет по вопросам религиозных объединений при администрации области – составное звено механизма регулирования государственно-церковных отношений регионального уровня. Отсутствие единой федеральной политики в сфере государственно-церковных отношений приводит к тому, что каждый регион решает данные проблемы по-своему, при этом, не всегда соблюдая гарантированные государством конституционные принципы свободы совести и свободы вероисповедания, что в свою очередь ведет к деформации правового «поля». Выйти из создавшегося положения можно, создав государственную вертикаль власти, начиная с федерального уровня и кончая органами местного самоуправления.

Необходимо особо подчеркнуть, что новые явления в современной религиозной ситуации не отменяют, а, напротив, обостряют проблему консолидации общества на платформе его обновления. Это предполагает сотрудничество и единство верующих и неверующих, развитие социального партнерства Церкви и государства, конструктивные государственно-церковные отношения.

К.М. Ханбабаев

ЛИЧНОСТЬ МУСУЛЬМАНИНА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (ПО ИТОГАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

Ислам имеет в регионе Северного Кавказа более 1350-летнюю историю – он впервые на территории современной Российской Федерации начал распространяться именно с территории Дагестана. Исламские религиозные организации преобладают в пяти субъектах региона – Дагестане, Ингушетии, Карачаево-Черкессии, Кабардино-Балкарии и Чечне.

Данные социологических исследований показывают, что религиозное сознание выступает как важнейший компонент этнической идентификации современных северокавказцев, исповедующих ислам. Так, проведенные нами в 2002-2005 годах социологические исследования показывают, что из опрошенных 1863 человека 61,3 % сельских и 43,1 % городских верующих на Северном Кавказе считают, что именно ислам роднит их со своим народом. Только национальный язык (76,2 %) и культура (64,9 %) в качестве идентификационных этнических признаков имеют большее значение для респондентов, чем ислам. Мусульманские праздники, обряды и традиции воспринимаются как органическая часть этнической культуры, им придается значение этнической традиции. Из опрошенных 62,3 % горожан и 71,4 % сельских жителей в числе национальных праздников назвали мусульманские праздники ураза – и курбан-байрам.

Те же социологические исследования показывают, что у северокавказцев нет тесной корреляции между уровнем религиозного сознания и религиозным поведением. Так среди верующих значительна доля (среди молодежи – 32 – 38 %), не соблюдающих мусульманские обряды и нормы, а среди колеблющихся между верой и неверием много тех, кто ориентирован на мусульманские обряды и нормы – 21 – 22 %.

83,3 % опрошенных отнесли себя к верующим, исповедующим ислам. Однако только 28,3 % опрошенных смогли точно указать то направление ислама, к которому они принадлежат: к шиитам или суннитам. При ответах на вопрос «Какие вы знаете и насколько соблюдаете пять основных обязанностей (аркан ад-дин) мусульманина?» только 7,3 % молодежи вспомнили о таухиде (догмат единобожия) и 6,8 % – о закяте (обязательный налог для помощи бедным), только 16,6 % указали намаз (обязательную ежедневную 5-разовую молитву), 19,3 % вспомнили об уразе (пост) и 1,4 % – о хадже (паломничестве в Мекку и Медину). Это подтверждает социальную значимость этнокультурного, а не узко конфессионального понимания религиозной принадлежности.

Хотя конфессиональное самосознание является главной формой проявления отношения современных северокавказцев к исламу, оно не является актуализированным сегодня для их значительной части. Так в исследовании 2002-2005 гг. степень актуализированности конфессиональной идентичности определялась при помощи теста Куна, – респондентов просили 20 раз ответить на вопрос – «Кто Я?». Среди основных идентификационных признаков (национальность, профессия и др.) лишь 42,7 % горожан и 61,9 % сельских жителей назвали конфессиональную принадлежность – «Я – мусульманин (ка)». Причем, главным образом это были люди старшего возраста, так среди респондентов лиц старше 50 лет было 39 % горожан и 44 % сельских жителей. При этом 22,6 % респондентов поставили этот признак на первое место, 17,2 % – на второе, 9,1 % – на третье, 4,7 % – на четвертое, 2,9 % – на пятое и т.д.

Для выяснения уровня конфессиональной толерантности северокавказского общества, респондентам задавался вопрос «Допустимо ли насильственное навязывание своей религиозной веры другим людям?». Абсолютное большинство респондентов ответили на него отрицательно – 86 %, что говорит о высоком уровне конфессиональной толерантности северокавказского общества. В то же время 13,2 % считают, что можно применять насильственные меры для навязывания своей веры. Примечательно, что при этом многие из них пишут, что такие меры можно применять по отношению к ваххабитам – мусульманским радикалам. Затруднились ответить на этот вопрос – 1,4 %.

На следующий вопрос «В каком государстве Вы хотели бы жить?» ответы распределились следующим образом: в светском – 87,5 %; теократическом (исламском) – 14,5 %; затрудняюсь ответить – 4,8 %. Как видно из ответов, абсолютное большинство респондентов (87,5 %) хотят жить в светском государстве. Из 14,5 %, предпочитающих жить в исламском обществе, 11,6 % являются представителями мусульманских религиозных организаций Северного Кавказа.

Проведенные социологические исследования показывают, что мусульман на современном Северном Кавказе можно условно поделить на три группы: а) *традиционалисты*, которые составляют абсолютное большинство верующих суннитов, шиитов и суфиев накшбандийского, шазилийского и кадирийского тарикатов. Они выступают за сохранение религиозных, политических и социальных институтов в неизменном виде. Традиционалисты – это представители региональной формы бытования ислама, опирающегося на местную традицию; б) *модернисты (реформаторы)*, число которых невелико, представители интеллигенции, в том числе и мусульманской, учащейся молодежи, средних городских слоев. Они выступают за современную трактовку догматов, этики и культа ислама с учетом научно-технического и социального прогресса в мире; в) *фундаменталисты*, составляющие абсолютное меньшинство (богословы (*алимы*), немногочисленные представители интеллигенции, безработной молодежи). Их радикальное крыло составляют представители религиозно-политического течения – *ваххабизма*, которое начало распространяться на Северном Кавказе с конца 80-х годов XX в.

Е.И. Аринин

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: СОЦИАЛЬНЫЙ ЗАКАЗ ИЛИ ПРОБЛЕМА ПРОБЛЕМ

В настоящее время в российской печати такие понятия как «религиозное образование», «духовное образование», «религиоведческое образование», «православное воспитание», «религиозное обучение», «религиозное просвещение», «духовное воспитание» и «христианская педагогика» часто смешиваются друг с другом, нередко трактуясь как синонимы. Так Большая Советская Энциклопедия, изданная в период господства идеологии воинствующего атеизма, утверждала, что «религиозное образование» может пониматься только как «система профессиональной подготовки служителей религиозных культов». Глава Русской Православной Церкви Патриарх Алексей II предлагает четко разделять «религиозное образование мирян» от «духовного», готовящего священнослужителей для служения в храмах. В.И. Гараджа считает, что проблема религиозного воспитания и образования есть «дело церкви», тогда как Н.Д. Никандров полагает, что религиозное образование (как просвещение) возможно и в светских школах. Еще дальше идет В.Ю. Троицкий, полагающий религиозное образование не просто возможным, но и необходимым (нравственно-патриотическим) компонентом общего школьного воспитания в целом. И.Н. Яблоков полагает, что подрастающему поколению необходимо не религиозное, а религиоведческое образование.

Причин такого разнообразия позиций много. Это, во-первых, история формирования российской педагогической системы, где до XVII века все эти понятия были синонимичными и обозначали непосредственное получение детьми и учащимися знаний о Законе Божьем от православных священнослужителей. Здесь все знания о религии передавались из поколения в поколение через духовенство, которое и образовывало, и воспитывало молодежь, приобщая россиян к греко-иудейскому контексту всемирной христианской культуры. Читать и писать учились по Библии.

В Европе с XI века разделяется понятие христианского образования на православное и католическое, в с XVI века, еще и на целый спектр протестантских теологий, развиваемых последователями М. Лютера, Ж. Кальвина

и др.. (хотя в России учили по пособиям католических и протестантских авторов до XIX века и далее). Протестантские университетские факультеты теологии начинают не столько воспитывать, сколько образовывать, учить критически мыслить.

В XVII веке разводятся понятия религиозного и светского (профессионального) образования, а с XVIII века, после появления специальных учебных заведений для подготовки священнослужителей, дифференцировались понятия духовного (профессионально-церковного), религиозного и профессионального светского (медицинского, военного, юридического и т.п.) образования. Появление в это время философии религии, и, в XIX веке, религиоведения еще более усложнили картину многообразия форм, методов и типов передачи информации о религии от одного поколения к другому.

В XX веке в СССР школьное образование базировалось на идеологическом фундаменте, где знания о религии давались преимущественно в религиоведческом, причем специфически атеистическом, контексте ожидания «отмирания» религии. Государственные программы предписывали педагогам и партийным идеологическим работникам формировать у молодежи строго критическое отношение к религии, способствующее прекращению самой ее трансляции из поколения в поколение. Религиозная тематика, однако, составила предмет исследования в различных гуманитарных науках, явно и неявно приобщая многих атеистически убежденных ученых к фундаментальным теологическим и философским проблемам осмысления бытия.

«Перестройка» принесла новые Законы РФ «О свободе совести» и «Об образовании», где предписываются светский и гуманистический характер государственного образования, наряду с которым может существовать и собственно «религиозное образование», осуществляемое конфессиями. Многочисленные факты внедрения в школьные курсы различных программ по нравственному, патриотическому, культурологическому, религиоведческому и эстетическому образованию и воспитанию, нередко проводимые пасторами или миссионерами различных религиозных движений, нередко нетрадиционных, вызвали к жизни дискуссии о проблеме «духовной безопасности» учащихся государственных школ. При этом нередко наиболее простой выход виделся в запрете на любое просвещение в сложных и интересных вопросах о природе, сущности и социальной роли религии.

Второй причиной многообразия подходов является то, что в широком смысле передача конфессионального и неконфессионального (религиоведческого) знания о религиях может трактоваться как «религиозное образование», отделяемое по самому своему предмету (религии) от, к примеру, «философского» или «биологического» образования. Долгое время знания

о религии преподавались только представителями церкви. Вместе с тем с XVII века (работ Б. Спинозы) начинается формирование светской философии религии, в с XIX века стало формироваться светское, неконфессиональное "религиоведение", или "наука о религии" ("The Science of Religion"-англ., "La Science de Religion"-франц., "Religionswissenschaft"-нем.), представляющее особую и самостоятельную отрасль современного гуманитарного знания.

“Религиоведение” иногда понимается как “истинная теология”, тайное фундаментальное "ведение религией", которое способно научить истинному обращению индивида с Богом или Сакральным вообще, подобно тому как "природоведение" учит правильному обращению с природой. Такая позиция опирается на богатейший опыт европейской философской и теологической апологетики, стремившейся выделить и подчеркнуть абсолютную ценность и значимость только одной – христианской – системы вероисповедания, ибо Истина – одна. "Религиовед" видится здесь как "пророк", "мессия", духовидец или священник, миссионер.

С XIX века начинается широкое "сравнительное изучение религий", отстраняющееся от априорного деления их на "истинные" и "ложные". "Ведение" здесь начинает пониматься уже не как форма постижения Сакральной Истины, но как значительно более скромное и самокритичное внешнее описание конкретного многообразия религиозных феноменов, где важнейшим требованием к исследователю становится его профессионализм, начинающийся с беспристрастности, "академической объективности". Религиовед здесь понимается уже как светский интеллигент, гуманист, нередко атеист, способный отстраниться от явной или скрытой защиты любого вероисповедания, которое начинает восприниматься только как конкретное социальное явление.

Наконец, на наших глазах, с начала XX века возникает третья, "диалогическая", или герменевтическая форма, где исследователь (к какой бы конфессии он не относился) принимает и признает таинственность, глубину, уникальность и многоликость вечной проблемы бытия человека в мироздании, смысла его жизни. Религиоведом должен быть исследователь, способный сочувствовать исследуемому феномену, умеющий "вжиться" в "иную" духовную вселенную, стремящийся понять ее "изнутри" и, тем самым, так или иначе оправдать и принять ее. Конкретные религии здесь выступают как целый спектр многообразных феноменов встречи индивида и Сакрального, неповторимо личностные, уникальные или всеобщие, универсальные, когда "чужое" – это "иное свое", когда "свое" не только не отменяет "иного", но и предполагает, и даже требует "иного", ибо только через "иное" можно лучше понять "свое". Великолепным современным примером такого – "понимающего" – религиоведения является творчество пра-

вославною религиоведа, богослова и проповедника А. Меня. Целью диалога в религиоведении является не миссионерство или прозелетизм, но преодоление вековых предрассудков и ложных стереотипов, стоящих за различиями и противостояниями "своего" и "иного", возможность самоизменения, духовного развития, смены своих "убеждений", оказавшихся "предубеждениями". Современное гуманистическое образование призвано способствовать этому.

Граница "религиозного" и "религиоведческого" образования, всегда передающих определенные "знания о религии", в отличие от философского образования, тоже всегда передающего знания о различных философских концепциях, лежит не столько в самом по себе содержании, которое должен профессионально излагать педагог, воспитывая именно толерантность, через его личное отношение к излагаемому материалу. Подобно философу, преподающему курс философии и имеющему собственный взгляд на излагаемый материал, религиовед тоже всегда имеет определенную личную позицию. Религия, однако, отличается от философии тем, что основывается не столько на разуме, сколько на чувствах человека. Изложение материала здесь всегда оказывается передачей эмоционального отношения, но если в религиоведении это отношение предполагает предельную объективность, толерантность и позитивность в изложении программного материала, то в случае конфессионального образования всегда приходится сталкиваться с большим или меньшим проявлением апологетики, подчеркивающей превосходство одной (своей) традиции над другими.

Проведенные нами исследования интереса школьников к религиозной проблематике показывают, что более 75% учащихся хотят получать такие знания, причем только 28% считает, что эти знания лучше получать в Церкви, тогда как 68% отдадут предпочтение школе. Часто можно услышать мнение, что религиозные знания имеет право передавать только священник. Результаты опроса свидетельствуют, что только 14% школьников поддерживают это мнение, тогда как 74% предпочитают учителя. С этим коррелирует и крайне низкая оценка авторитета духовенства (как, впрочем и преподавателей) среди студентов – до 3%.

Очевидно, что квалификация и личная инициатива педагога ничем сегодня не может быть заменена. Система образования может стать ареной межконфессионального противостояния или сохранить свой законный статус гуманистического посредника в передаче культурного наследия, созданного носителями как конфессиональных, так и неконфессиональных убеждений. Здесь очень интересен опыт Европы, известной своими достижениями в превращении собственно религиозного, теологического образования в религиоведческое, причем диалоговое, толерантное, соответствующее академической университетской традиции.

РОЛЬ РЕЛИГИИ В ПРОЦЕССЕ ИСПРАВЛЕНИЯ НЕСОВЕРШЕННОЛЕТНИХ ОСУЖДЕННЫХ ОТБЫВАЮЩИХ НАКАЗАНИЕ В ВОСПИТАТЕЛЬНЫХ КОЛОНИЯХ

Нахождение несовершеннолетнего в местах лишения свободы – тяжелое жизненное испытание, эмоциональное напряжение, связанное с условиями содержания и ограничением возможностей удовлетворения различных человеческих потребностей.

Отбывание наказания в виде лишения свободы сопряжено не только с физической, а в большей степени с духовной изоляцией осужденного от общества. Поэтому важное значение приобретает нравственное воспитание осужденных.

В нравственном воспитании осужденных несовершеннолетних первостепенное место принадлежит церкви.

В соответствии с Конституцией Российской Федерации уголовно-исполнительное законодательство РФ обеспечивает осужденным реализацию свободы совести и вероисповедания. Они вправе исповедовать любую религию либо не исповедовать никакой религии, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Необходимо отметить, что осуществление несовершеннолетними права на свободу совести и свободу вероисповедания является добровольным, при этом однако не должны нарушаться правила внутреннего распорядка воспитательной колонии, а также ущемляться права осужденных.

Заметим, что обряды богослужения проводятся на основе принципа индивидуального подхода к личности. Привлечение осужденных к мероприятиям, проводимым священнослужителями, осуществляется строго по их желанию.

Проведенные исследования установили, что 47,4% несовершеннолетних, отбывающих наказание в воспитательных колониях, отнесли себя к верующим в Бога, на безразличное отношение к любым религиозным направлениям указали 40,5% подростков, 12,1% осужденных не смогли указать на то являются ли они верующими или нет. Необходимо отметить, что осужденных несовершеннолетних женского пола относящих себя к верующим на 18,8% больше чем осужденных несовершеннолетних мужского пола. На наш взгляд такая ситуация происходит из-за особенностей социально-демографических характеристик осужденных девушек. Женщине от природы дано больше психологической гибкости, нежели мужчине.

Более половины несовершеннолетних осужденных исповедуют православие – 59,7% 13,6% – ислам, 10,5% респондентов отметили принадлежность к другим религиям.

На наш взгляд, несмотря на то, что церковь отделена от государства, сотрудникам уголовно-исполнительной системы необходимо более тесно контактировать с представителям различных религиозных конфессий. Проведенное исследование показало, что руководство исправительных учреждений неохотно идет на контакт со сторонниками церкви. Причина такого положения, по нашему мнению, кроется в недоверии со стороны сотрудников уголовно-исполнительной системы к социальным институтам в обществе и к церкви в первую очередь. Наверное, это связано с тем, что церковь на протяжении всего советского периода оказывалась гонимой и отстраненной от решения значимых задач в обществе.

Мы считаем, что необходимо абстрагироваться от прежнего давления, что наступило время для создания осужденным благоприятных условий для удовлетворения религиозных потребностей.

Большинство несовершеннолетних попадая в места лишения свободы, впервые ощущают на себе благотворное влияние Церкви, начинают задумываться над своим противоправным поведением и тем самым делают первые шаги к духовному и нравственному очищению, становятся на путь исправления.

Мы уверены, что религия способствует созданию благоприятных условий для утверждения в сознании воспитанников идеалов добра.

Духовность – это высшая психологическая функция, характеризующая чистоту и прозрачность нашего общества, а несовершеннолетние это будущий потенциал нашего государства.

Религиозные организации в местах лишения свободы оказывают значительное воздействие на мировоззрение несовершеннолетних осужденных, разъясняя подросткам о многообразии законопослушной жизни о ее духовных ценностях и истинах.

Положительным на наш взгляд является то, что деятельность религиозных организаций, направлена не только на создание и восстановление духовно-нравственных начал несовершеннолетних осужденных, но и на оказание им гуманитарной, а прежде всего материальной помощи.

Исходя из того, что религия тесно связана с моралью, мы считаем, что недостаточное взаимодействие сотрудников уголовно-исполнительной системы с представителями церкви негативно скажется на всей системе воспитательной работы с несовершеннолетними осужденными, а значит «предопределит» процесс исправления подростка.

Исполнение наказания в виде лишения свободы в отношении несовершеннолетних – это процесс, результатом которого должно стать изменение личности, появление нового законопослушного индивида с позитивной системой взглядов и ценностей, помогающей ему определиться в обществе и найти свое достойное место в законопослушной социальной среде. Надо заметить, воспитание и исправление лица при исполнении наказания в виде лишения свободы – процесс противоречивый. Поэтому на практике нередко совершенно не те последствия, на которые рассчитывает общество, лишая свободы несовершеннолетнего.

В нормально функционирующем обществе церковь выступает основной частью процесса социализации индивида, если несовершеннолетнему будут заложены прочные основы нравственности, привита потребность к полезной трудовой деятельности и обеспечена возможность получения интересной для лица и нужной обществу профессии, то это в конце концов определит жизненную позицию подростка.

На наш взгляд, религия в исправительных учреждениях должна стать одним из значимых факторов очеловечения несовершеннолетних осужденных и подготовить подростков пополнить ряды законопослушных граждан.

Политика государства должна быть направлена на укрепление и совершенствование различных форм сотрудничества учреждений, исполняющих наказание в виде лишения свободы, с различными религиозными конфессиями.

В.В. Барашков

СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ ДУШИ В ПРОЦЕССЕ ПРИОБЩЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА К ОСНОВАМ ПРАВОСЛАВИЯ (на примере творчества И. Шмелёва)

*Все были со мною связаны,
и я был со всеми связан.*

И. Шмелёв

В последнее время в российском обществе появилась тенденция к восстановлению исконных, глубинных духовных ценностей, к сожалению, утраченных в годы Советской власти, и которые не так-то легко вновь обрести. Поэтому сейчас так важно «проникнуться исконным российским духом и найти поддержку в славном прошлом сегодняшним благим делам»¹.

¹ Попова Н.А. Становление русской души // «Литература в школе», 1992. №3/4. С.65.

Именно нам, нашему поколению предстоит осуществить поворот в духовном развитии нашего народа. Поэтому творчество И.С.Шмелёва, а особенно его повести «Богомолье» и «Лето Господне», так необходимо современному молодому человеку, задающему вопросы: Что делать? Как жить в этом мире?

Я согласен, что «главный вопрос, который разрешает Шмелёв в своих повестях – как формируется нравственное начало в человеке»¹. Именно процесс становления русской души, люди, факторы, влияющие на него и интересуют меня в творчестве Шмелёва. Список научных работ по творчеству Шмелёва невелик. Самым главным, глубинным исследованием на эту тему является художественная критика Ивана Ильина, известного русского философа.

В повестях Шмелёва представлена целая галерея народных образов. В этой системе необходимо увидеть роль главного героя и других персонажей. В центре повести – образ подростка, через восприятие которого автор и показывает нам весь уклад жизни народа православной Руси. Среди других героев выделяется образ отца, который следует духовным традициям православия и воспитывает сына прежде всего примером своей благочестивой жизни. Вообще, в православном воспитании очень велика роль семьи. Как пишет И.Ильин, «семья призвана воспринимать, поддерживать и передавать из поколения в поколение некую духовно-религиозную, национальную и отечественную традицию»².

Большую роль в становлении души мальчика играет Горкин, добровольно радеющий о соблюдении в жизни людей евангельских заповедей. Далее – другие персонажи, представляющие весь народ Руси и оставившие благотворный след в душе подростка.

Также полноправным героем повести является русская православная церковь. Именно вера, по мнению писателя, формирует моральные принципы человека, является «основополагающей чертой русского национального характера»³. Действительно, весь быт, весь строй жизни семьи освящается Православием. И нет таких уголков жизни, таких мыслей, слов, в которых бы не присутствовала незримо благодать Божия. Автор рисует нам жизнь людей, неразрывно связанную с церковной жизнью и богослужением. Они так тесно слились друг с другом, что всё повествование

¹ Сламихина А.И. Образ красоты в повести Ивана Шмелёва «Лето Господне» // «Школа»,

2001. № 6 (45). С.64.

² Ильин И.А. Собрание сочинений. ТТ.1-10, М., 1996. Т.1. С.152-153.

³ Попова Н.А. Там же. С.65.

Шмелёва можно обозначить как «одухотворенные будни». Церковь – средоточие бытия человека, и это прекрасно видно в произведениях Шмелёва.

Недаром Шмелёв назвал свое произведение «Богомолье», ведь «богомолье – это самое естество России. Это её путь к Богу»¹. Человек отправляется в богомолье, когда понимает, что «всех делов не переделаешь», что делов – пуды, а она – туды..»², и душа откликается на это и идёт в богомолье. Этим освящаются последующие будни. В богомолье происходит преобразование человека, он встречается со святостью. Человек уже с детства понимает это, и получает благословение не просто на жизнь, а на жизнь праведную, ведущую к установлению «русской души» – души «угодной Богу своей трепетной близостью и прибеганием к Нему»³.

Повесть «Лето Господне» состоит из нескольких циклов, действительно показывающих нам «лето Господне благоприятное» – время, освященное присутствием Божиим. Самое главное, что воспринимает русская душа в своей жизни – это жизнь в Боге. Поэтому с самого рождения человек оказывается погруженным в этот ритм, в эти «одухотворённые будни» и впитывает в себя этот освященный православием строй жизни русского народа.

В произведениях Шмелёва описан сам русский дух, русская душа в её повседневных проявлениях, та Россия, которую мы, к сожалению, потеряли.

Важно помнить, что «обращенность к прошлому помогает жить в настоящем, освящает настоящий мир. Поэтому столь велика просветляющая сила романов Шмелёва»⁴.

Глубинные основы нашего мироощущения сохранились в русской душе и теперь расцветают. Пришла пора возрождать нашу духовную сущность, и произведения Шмелёва могут нам в этом помочь.

Л.Н. Боровых

НРАВСТВЕННАЯ ПОЗИЦИЯ СТУДЕНТОВ

В преподавании философии главной задачей является формирование мировоззрения через изучение основных разделов обязательного курса как историко-философского введения, так и основных философских проблем. Лекционный курс и практические занятия со студентами построены мной

¹ Ильин И.А. Т.6, кн.1. С.392.

² Шмелёв И.С. Избранные сочинения в двух томах. М., 2001. С.8.

³ Ильин И.А. Там же. С.383.

⁴ Ефимова Е.С. «Священное, древнее, вечное...» // «Литература в школе», 1992, №3/4. С.41

таким образом, чтобы подчинить предмет философии росту духовно-нравственной сущности молодых людей. Практически все темы курса философия имеет объективную возможность эту задачу выполнять. Мирозренческая позиция и основа философии содержат богатейший материал и неисчерпаемый источник. Остается только правильно, методически грамотно подобрать приемы и способы его использования подходит буквально все: юбилеи жизни выдающихся мыслителей, выход в конкретный год их главных трудов, знаменательные события, исторические даты. В этом учебном году таким событием является 60-летие Победы.

Если мы (преподаватели предметов гуманитарного цикла) ставим своей целью формирование духовного мира студентов, то в таком случае не можем опустить возможность использовать весь имеющийся арсенал средств, форм и методов разъяснения значения ратного и трудового подвига нашего народа в годы Великой Отечественной войны. Важнейшей составной частью является чувство гордости и уважения к старшему поколению, на долю которого выпали тяжелейшие испытания. И такое чувство и понимание всего содеянного, роднит и сближает в одно целое разные поколения народа.

Отрадно осознавать то, что молодые люди с уважением относятся к ветеранам войны и труда, считают себя продолжателями и хранителями традиций верности долгу, чести, мужеству отцов и дедов. В этом и состоит духовное родство поколений людей. Так я сужу по многочисленным записям, отзываю тысяч студентов.

За сорок лет моей работы в нашем университете я ежегодно проводил занятия со студентами, посвященными Дню Победы. В каждой студенческой группе я просил студентов описать их личные отношения к той войне и нашей Победе. Воспоминания студентов назывались весьма просто: «Значение Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 годов и отражение ее в моем духовном развитии». В некоторых студенческих группах я просил ответить на ряд вопросов, таких, например, как: «Какие Вы читали романы, посвященные ВОВ?», «Кто их авторы?», «Какие Вы знаете поэмы, посвященные войне?», «Назовите мемориальные комплексы, воздвигнутые в честь наших воинов», «Кто скульптор?», «Сколько дней длилась война?», «Назовите важнейшие плакаты времен войны», «Какие Вы знаете песни, стихотворения, посвященные войне?». Если в шестидесятых, семидесятых годах молодые люди могли назвать несколько романов, их авторов, то в последние десятилетия студенты почти не могут ответить на эти вопросы. Молодые люди перестали читать прозу, а тем более поэзию, отражающую военное время. Жизнь стала другой. Формируются иные ценности и запросы жизни. На экранах телевизоров – сплошные боевики.

Интересы студентов одного поколения резко отличаются от интересов прежнего поколения. Так оно и должно быть. Время войны ушло в историю, оно в памяти тех, кто перенес это время, пережил, выстоял, победил, восстановил разрушенное, построил, создал мощную экономическую базу, сформировал науку, нашу культуру. Это время в памяти старших, их лицах, в их глазах, в их орденах и орденских планках.

Однако мне хочется честно сказать о той правде, которая сосредоточена в огромном количестве личных подходов к осознанию того бессмертного подвига нашего народа, о котором студенты говорили и писали с искренностью. Абсолютное большинство студентов до сих пор горды тем, что они живут в нашей стране, с тем народом, на долю которого выпали невероятные тяготы, страдания и жертвенность ради свободы и независимости. Студенты с гордостью отмечали то, что в их роду были те, кто воевал, пал на поле битвы, кто выжил (дедушка, дядя, бабушка). Некоторые студенты удручены тем, что материальная сторона жизни ветеранов фронта и тыла пока еще так скудна. Редкие размышления студентов содержат такие фразы, вроде того, что «война и Победа очень слабо повлияла на мое духовное развитие», «я не задумывался о подвиге нашего народа», или «я не могу представить то время, я тогда не жил», «романа о войне я не читал», «редко видел фильмы о войне».

Помнить всех тех, кто спас наше отечество, независимость, культуру и нашу духовность, наш общий долг. Просто написал поэт Е.Винокуров:

*«Но помнит мир спасенный,
Мир вечный, мир живой,
Сережку с Малой Бронной,
И Витьку с Моховой».*

Л.Н. Боровых

ПОБЕДА ЗАПЕЧАТЛЕННАЯ В ИСТОРИЧЕСКИХ СНИМКАХ

*Свободным и чистым тебя пронесем,
и внукам дадим, и от плена спасем
Навеки!*

Анна Ахматова

В год 60-летия Победы мы произносим на родном русском языке, – языке М.В.Ломоносова, А.С. Пушкина, Н.М. Карамзина, который был спасен от плена и истребления, (язык великой культуры – великого народа) – слова признательности и благодарности Победителям. Они выстояли в

смертельной схватке с коварным врагом и победили. Множество отдало свои жизни ради Победы, ибо беда обрушилась на нашу Родину. И чтобы общую беду привести к Победе, потребовалось 1418 дней и ночей труда и подвига и миллионы жизней. Бессмертные строки А.Т. Твардовского:

*Страшный бой идет, кровавый,
Смертный бой не ради славы,
Ради жизни на земле.*

Ради жизни на земле воевал наш народ. Миллионы снимков той поры вызывают у ныне живущих особые чувства. Но есть такие снимки, в которых дан итог страшному времени – конец войне. К таким снимкам относятся исторические снимки Виктора Темина – Знамя Победы над Рейхстагом («Правда» 3.05.1945г.) и Акт о капитуляции Японии во второй мировой войне («Правда» 3.09.1945 г.).

В майские дни перед Днем Победы или после него я провожу беседы со студентами о значении этого великого праздника. Последние двадцать лет я прошу студентов читать Давида Ортенберга «Вездесущий спецкор» (по книге «Музы вели в бой». М., 1985 г.) об исторических снимках В.Темина. Перед началом чтения этих воспоминаний я всем студентам показываю два снимка, помещенные на одном листе с надписями на немецком языке: Der Kried ist zu ende – конец войне. (Снимки были помещены в книге «Вторая мировая война.») Верхний снимок – Знамя победы над Рейхстагом, на нижнем снимке – безоговорочная капитуляция Японии.

Каждый раз я прошу ответить на вопрос: «Что могло быть общего на этих двух исторических снимках?» Почти никто из студентов не догадывался, что снимки могли принадлежать одному и тому же военному корреспонденту. После того, когда о снимках В.Темина прочитают (все внимательно слушают), я снова показываю всем студентам снимки и указывая на нижний снимок «Безоговорочная капитуляция Японии», уточняю, что у В. Темина есть подобный снимок, но данный снимок принадлежит другому фотокорреспонденту. Кто же им мог быть? За двадцать лет бесед с несколькими тысячами студентов только двое могли назвать правильно фамилию этого корреспондента. Однажды молодой человек принес на занятие фотоальбом, под снимками которых стояли фамилии авторов. Я был удивлен и обрадован тому факту, что молодые люди все же интересуются нашей историей, нашим прошлым, смотрят альбомы, запоминают исторические события, даже удерживают в памяти не только то, что им говорилось в своих семьях, но знают имена военачальников фронтов, помнят авторов романов и повестей о военном времени.

В семьях, в которых есть книги о войне, альбомы с кинохроникой поддерживается эта духовная атмосфера сопричастности и единения разных поколений: дедов, отцов, внуков. Жива память о прошлом, сохраняется уважительное отношение к старшим, их ратному и трудовому подвигу. Каждая отданная жизнь, положенная на алтарь Победы, заслуживает нашей памяти, а все живущие среди нас, участники той Великой войны – почета и уважения.

Сергей Викулов в стихотворении в стихотворении «В защиту стариков» писал:

*«Меньше, старцы, вас год от года
и, что сделаешь, глуше речь...
Память ваша –
память народа.
Нам ее для сынов
беречь!»*

Беречь память о прошлом и передавать ее от поколения к поколению, – наш общий долг и прямая обязанность. История в снимках самая правдивая, которую нельзя подменить чем-то другим. Желательно чаще всматриваться в них, чтобы не наступило забвение о прошлом. Исторические снимки очищают душу и оживляют нашу память. Хорошо то, что они есть у нас.

С.А. Бурьянов

ЛИЧНОСТЬ И ИДЕНТИФИКАЦИЯ СЕГОДНЯ: ОБРАЗОВАНИЕ, НАУКА И РЕЛИГИЯ

1. О влиянии отношений между наукой и религией на формирование правового механизма реализации свободы совести.

Взаимоотношения науки и религии даже в XX веке характеризуются многими исследователями как «противоречия», «противостояние», «конфликт», «информационная война». В тоже время «когда мы принимаем во внимание, какое значение для человечества имеет религия и какое – наука, мы можем без преувеличения утверждать, что от решения вопроса об отношениях между ними и нынешним поколением зависит дальнейший ход истории»¹.

¹ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.,1990 г. с.242.

Фундаментальное влияние оказывают отношения между наукой и религией на формирование нормативно-правовой базы международного и российского законодательства для реализации прав и свобод человека в сфере свободы совести. Эта нормативно-правовая база основана на принципах противопоставления знания и веры, обусловленных противопоставлением науки и религии.

Идеал религиозной свободы завоевал признание во всем мире, в результате чего ее принципы обрели нормативную значимость, наряду со свободой совести декларируются в нормах международного права и конституциях многих государств.

Мировоззренческая идентичность (в т.ч. религиозная) неразрывно связана с самоосознанием личности и является основой человеческого достоинства. Потребность в самоосознании присуща каждому индивиду, и право на ее реализацию является основным, если не сказать системообразующим правом человека.

Действительно, не может быть должного уважения к проявлениям свободы без формирования системы правовых гарантий свободы совести каждому и проведения последовательной государственной политики для ее реализации.

Одна часть проблемы состоит в том, что принцип религиозной свободы фактически был основан на разделении общества на «верующих-неверующих», т.е. противопоставлении знания и веры, обусловленным противопоставлением науки и религии. Другая часть проблемы обусловлена тем, что и в науке и в законотворчестве свобода совести это, как правило, синоним религиозной свободы (то есть широкое понятие подменяется узким, отражая отсутствие представления о свободе совести как общечеловеческом феномене).

В результате на свет появляется законодательство, препятствующее реализации каждым человеком своих конституционных прав и позволяющее государству вмешиваться в деятельность религиозных объединений. Конституционное право каждого на свободу совести, упоминается повсеместно лишь в качестве декларации, фактически находясь вне правового поля. Таким образом, законодательство, которое по логике должно быть направлено на реализацию свободы мировоззренческого выбора, подменяется «специальным» религиозным для регулирования деятельности религиозных объединений.

Правоприменение данного «специального» законодательства нарушает права не только верующих и религиозных меньшинств, но и подавляет свободу мировоззренческого выбора как таковую, размывает демократические принципы, составляющие основу конституционного строя.

Вследствие имеющей место в системе права подмены ключевого понятия «свобода совести» понятием «свобода вероисповеданий» огромная роль в решении правовых вопросов отводится религиоведению. Это касается как общетеоретических вопросов, так и практических. В тоже время, само состояние религиоведения как науки можно охарактеризовать, в лучшем случае как неопределенное. «Сейчас идут напряженные поиски философской парадигмы, способной объединить усилия представителей разных подходов к изучению религии и дать некую перспективу религиоведческим исследованиям...Еще одной чертой современного религиоведения является повышенное внимание к уточнению религиоведческой терминологии и упорядочению многочисленных определений религии...Очень многие понятия, образы, символы, ритуалы «мертвых» и «живых» религий не описываются при помощи сложившегося в современном религиоведении категориально-понятийного аппарата. Например, христианские понятия греха и спасения, которые широко используются в религиоведении, явно неприменимы к анализу восточных религий, ибо буддийские дуккха и нирвана неэквивалентны представлениям христианской сотериологии, а религиоведческое понятие «секуляризация» не работает в мире ислама или индуизма».¹

Очевидно, что использование религиоведческих познаний в юриспруденции, не говоря уже о теологических, является спорным. Не менее важным фактором развития религиоведения должно стать дистанцирование не только от теологии, но и от политических заказов государства.

Вышесказанное также относится к ряду наук, соприкасающихся с религиоведением, и в первую очередь, к социологии религии. Применение социологического инструментария и социологических методов для изучения религии как социальной подсистемы, безусловно, оказалось эффективным и оправданным. Чего нельзя утверждать о применении результатов социологических исследований в юриспруденции. Данные социологических исследований, как правило, противоречивы, слишком велик разброс результатов, получаемых различными исследовательскими центрами.²

В качестве вывода следует отметить, что преодоление противостояния между наукой и религией в виде осознания изменения соотношения между ними в процессе эволюции, будет способствовать реализации прав и свобод в сфере свободы совести.

¹ Красников А. Н. Тенденции современного религиоведения // Свобода совести в правовом государстве: юридический и информационный аспекты. Материалы семинара.. М. 2000 С. 97.

² См.: Гараджа В. И. Социология религии. М., 1996. С. 226.

В свою очередь, формирование эффективного правового механизма реализации права на свободу совести, признающего многообразие и отражающего изменение соотношения между знанием и верой каждого индивида, в соответствии с реалиями XXI века и с учетом глобальных процессов, будет способствовать сглаживанию и преодолению противоречий между наукой и религией.

2. Свобода совести как право на реализацию мировоззренческой идентичности.

В основе идеи прав человека лежит признание ценности человеческой личности. Очевидно, ценность подразумевается вне зависимости от различий – расовых, этнических, конфессиональных, гендерных и т.д.

В тоже время оформление и признание целого ряда прав, относящихся к «третьему поколению» прав человека, предполагает признание идентичности на основе вышеупомянутых различий, влекущее наделение соответствующих групп «специальными» (особыми) правами. Предлогом и обоснованием «политики различий» служит дискриминация, и соответственно необходимость реализации нарушенных прав тех или иных групп.

Существует множество определений категорий идентичности. Но все эти определения, так или иначе, связаны с самоосознанием личности, являющимся основой человеческого достоинства. Потребность в самоосознании присуща каждому индивиду, и право на ее реализацию является основным правом человека.

Существует множество идентичностей. Но мировоззренческая идентичность (включая религиозно-конфессиональную) является основной и всеобщей в иерархии идентичностей, т.е. присущей каждому индивиду вне зависимости от этноса, пола, расы, профессии и т.д.

На некоторые идентичности мировоззренческая идентичность оказывает значительное влияние. По словам американского исследователя Дж. Вуда «на протяжении почти всей истории человечества религия была основой идентичности племени, нации, общины, и эта религиозная идентичность была основой отделения нации, племени, общины от мира в целом и причиной межгрупповых конфликтов, например, израильян с хананеянами, христиан с римлянами, мусульман с евреями, сикхов с индуистами, католиков с православными и протестантов с католиками»¹.

Стереотип противопоставления на «своих» и «чужих» по вероисповедальному и национальному признаку быстро трансформируется во враждебность, особенно если между идентифицируемыми группами налицо конфликт жизненно важных интересов, связанных, как правило, с досту-

¹ Вуд Д. Э. Право человека на свободу религии в исторической и международной перспективе // Диа-Логос. Религия и общество. Альманах. М. 1997. С.12.

пом к ресурсам жизнеобеспечения. Религиозная группа отказывается видеть в инаковерующих людей, равных себе. Отсюда и идея превосходства мусульман над немусульманами, православных над неправославными, евреев над всеми и т.д.¹

Фактор противопоставления и превосходства является одной из главных составляющих этнических конфликтов, имеющих, как правило, конфессиональную окраску. Приходится признать, что религиозная идентичность не только объединяет людей, но и разделяет. Хотя религия (религиозные убеждения) отдельного индивида, скорее всего не может быть фактором разделения. Разделение происходит между институциональными формами религии.

В то же время термин «религия» сегодня используется очень широко во многих науках и публицистике, но в очень узком смысле, заимствованном из теологии – конфессиональном. «До сих пор происходит фатальное отождествление религии и конфессии, приводящее к путанице, и, в конце концов, – к уже описанному острому и даже иррациональному разделению религии и познания...»².

В юриспруденции термин «религия» должен трактоваться максимально широко или должен быть заменен на более широкий (например, мировоззрение). Во всяком случае, правовое понятие «религия» должно охватывать как институционально оформленные формы религиозной деятельности, так и неинституциональные.

Скорее всего, с правовой точки зрения, религией является лишь то, что определяет в качестве таковой каждый отдельный человек. Такой подход определяется необходимостью свободы религиозного выбора, подразумевающего право каждого человека не только выбирать для себя готовую форму религии, но и право на создание новой. Выбор из уже существующих и определенных, пусть даже очень уважаемыми людьми, форм является, как минимум не полным, и, не может считаться в полной мере свободным. А значит, каждый человек имеет право создать для себя и других людей новую религию, и даже делать это неоднократно.

В данном контексте наиболее остро проявляет себя проблема реализации конституционных прав каждого (как граждан, так и других людей) на свободу совести, свободу вероисповедания и иных, важных для их осуществления конституционных принципов светскости государства, равенства религиозных объединений и равенства граждан вне зависимости от отношения к религии.

¹ Мозговой С. А. Этнорелигиозные отношения и проблемы гражданского мира в России. // Религия и национализм. М., 2000, с. 153-154.

² Деперт В. К определению теоретико-познавательной роли религиозного содержания // Религия. Магия. Миф. М., 1997. С.35.

Принципы свободы совести формировались в драматических коллизиях и противоборствах, зачастую жестоких и даже кровавых. Постепенно, начиная с античности, начали вырабатываться принципы гуманных взаимоотношений с инаковерующими, инакомыслящими, и по мере исторического развития в общественном сознании утвердилось понимание необходимости религиозной терпимости, свободомыслия, правовой защиты людей, придерживающихся различного мировоззрения.

Свобода совести является по сути системообразующей в системе прав человека. Без реализации этого права иные права человека теряют большую часть реального содержания, и превращаются в пустую декларацию. Из словосочетания «права человека» выпадает «человек». Реализуя право на свободу совести, человек осознает себя собственно человеком, обретая смысл и определяя свое место в жизни. Свобода совести, таким образом, включает в себя все многообразие форм систем ориентации (в т.ч. называемую религиозной), реализуемых единолично и/или коллективно на принципах равенства. Причем реальное равенство может и должно основываться на принципе ограничения регламентации духовно-нравственной сферы со стороны государства, вследствие ее неопределенности, для кого-либо, кроме каждого отдельного человека. Предоставление государству специальных полномочий по регламентации данной сферы неизбежно ведет к произвольному ее толкованию (в соответствии с личными конфессиональными предпочтениями и групповыми интересами государственных чиновников) и, как следствие, к столь же неизбежным злоупотреблениям.

Выбор формы системы ориентации каждого человека может в точности соответствовать системе ориентации предков, а может и (скорее всего) значительно отличаться. Можно предположить, что развитие форм систем ориентации неразрывно связано с эволюцией человечества в целом. Отсюда необходимость равноправия новых форм по отношению к существующим. Тем более, что «исконные» и «традиционные» формы были в свое время новыми.

Исходя из того, что реализация человеком потребности в ориентации (в т. ч. религиозной) является способом осознания себя в бесконечном мире, то есть стержнем, определяющим специфическую сущность человека как основного элемента социальных систем, свобода совести является основой всех прав человека (системообразующим правом), неразрывно связанной с тенденцией исторического процесса к росту суверенитета личности. Отсюда вытекает необходимость развития как правовых механизмов реализации права каждого на свободу совести, так и представлений о его значении, месте в системе современного права.

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ПРОГНОЗИРОВАНИИ ОТКЛОНЯЮЩЕГОСЯ ПОВЕДЕНИЯ НЕСОВЕРШЕННОЛЕТНИХ

Профессиональный интерес психологов и педагогов к проблеме девиантного поведения личности несовершеннолетних и их характерологическим особенностям весьма высок и устойчив многие годы. Об этом свидетельствуют направленность и количество работ, посвященных вопросам отклоняющегося поведения. В нашей стране уже накоплен немалый опыт по коррекции и профилактике девиантного (отклоняющегося) поведения детей и подростков. За последние годы психологами и педагогами был выполнен ряд исследований по диагностике и предупреждению педагогической запущенности и правонарушений подростков. Этому посвящены работы Абрамовой Г.С., Алемаскина М.А., Антоняна Ю.М., Беличевой С.А., Бехтерева В.М., Глоточкина А.Д., Дубровиной И.В., Знакова В.В., Иванова Е.Я., Игошева К.Е., Исаева Д.Д., Исаева Д.Н., Ковалева А.Г., Кона М.С., Кондрашенко В.Т., Личко А.Е., Миньковского Г.М., Невского И.А., Пирожкова В.Ф., Платонова К.К., Потанина Г.М., Фельдштейна Д.И. и др.

Однако несмотря на широкий интерес к проблемам отклоняющегося поведения подростков, пока крайне мало работ затрагивающих вопросы его прогнозирования. Эта тематика освещается, в основном, криминологами (Аванесов Г.А.). Реже к этим вопросам обращаются социологи (Бобровский В.С., Румянцева Т.М., Косолапова В.В., Форреста Д.В., Араб-Оглы Э.А., Бестужев – Лада И.В., Лязгина М.Л., Тугаринова В.П., Виноградова В.Г., Горбовский А.А., Волкогонова О.Д., Ожегов Ю.П.), психологи (Фейгенберг И.М., Брушлинский А.В.). Фактически нет исследований по данной проблеме, выполненных в педагогическом дискурсе (за исключением: Гершунского Б.С., Скаткина М.Н., Завражина С.А.). Хотя в целом вопросы педагогического прогнозирования привлекает внимание многих исследований.

На основе проанализированных источников считается целесообразным выделить, применимый к проблеме отклоняющегося поведения несовершеннолетних, особый вид педагогического прогнозирования – социально-педагогическое прогнозирование.

В педагогической прогностике* (под **педагогической прогностикой*** следует понимать область научных знаний, в которой рассматриваются принципы, закономерности и методы прогнозирования применительно к специфическим объектам, изучаемой педагогикой. (Гершунский Б.С.

Педагогическая прогностика: Методология, теория, практика, – Киев., - 1986. С.10) нет общепринятого толкования «социально-педагогическое прогнозирование».

Термины «социальное», «педагогическое», «прогнозирование» имеют каждый несколько значений. Начну с термина «прогнозирование».

Прогнозирование*- (от греч. *prognosis* – предвидение, предсказание), разработка прогнозов, т.е. вероятных суждений о состоянии какого-либо явления в будущем. (Российская педагогическая энциклопедия. В 2-х т. Т.2. –М., 1999. С.201).

Прогнозирование* – Определение тенденций и перспектив развития тех или иных процессов на основе анализа данных об их прошлом и нынешнем состоянии. (Социологический энциклопедический словарь. – М., 1998. С.266).

Педагогическое прогнозирование* – это специально организованный комплекс научных исследований, направленных к тому, чтобы получить достоверную опережающую информацию о развитии педагогических объектов с целью оптимизации содержания, методов, средств и организационных форм учебно-воспитательной деятельности. (Гершунский Б.С. Педагогическая прогностика. – Киев., 1986).

Трактовка «педагогическое прогнозирование» нами представляется (считается) недостаточной, так как в отклоняющемся поведении несовершеннолетних необходимо учесть прямую зависимость от социально-экономических и социально-политических условий. Формирование личности обусловлено закономерностями социального развития, общие параметры (нормы) задаются обществом в виде социального заказа, поэтому в педагогическом прогнозировании термин «социальное» является одним из определяющих.

Под **социально-педагогическое прогнозирование*** (применительно к проблеме отклоняющегося поведения несовершеннолетних) мы понимаем специально организованный комплекс научных исследований, направленных на получение достоверной опережающей информации о динамике изменений личности с отклоняющимся поведением в обществе с целью оптимизации методов, средств и форм коррекции и профилактики.

Социально-педагогического прогнозирование отклоняющегося поведения несовершеннолетних является сложным и комплексным видом превентивной деятельности. «Прогнозирование базируется на содержательных, организационных и методических основах превентивной педагогики, строятся с учетом теоретических и практических особенностей процесса изучения трудной личности; осуществляются неразрывно в комплексе. Комплексный характер диагностической и прогностической деятельности

определяется тем. Что включает разнообразные знания теории и практики социологической, медицинской, юридической, психологической и педагогической наук». (А.М. Каминер, Е.А. Майорова. Психолого-педагогические аспекты девиантного поведения подростков и молодежи. Учебно-методическое пособие. М.,2003. С.15).

Иными словами, социально-педагогическое прогнозирование взаимосвязано с прогнозами по другим областям знаний и в разработке комплексных прогностических рекомендациях участвуют не только педагоги, но и специалисты различных категорий: социологи, психологи, юристы, медики и так далее.

Социально-педагогическое прогнозирование позволяет оптимизировать работу по коррекции и профилактике отклоняющегося поведения, так как в основе любого прогноза – познании законов и закономерностей. И.Б. Гриншпун писал: «тело науки составляют законы – открытые устойчивые связи между явлениями, – формулировка которых позволяет описать, объяснить и предсказать явления объективной действительности» (Гриншпун И.Б.. Введение в психологию. М., 1996. С. 9).

Социально-педагогическое прогнозирование основано на выявление законов и закономерностей развития личности, отражающих биологическое и социальное, закономерное и случайное в отклоняющемся поведении.

В общих законах и закономерностях раскрывается социальная обусловленность развития личности, его исторически изменчивый характер. Формирование личности подчиняются общим законам развития общества, поэтому социально-педагогическое прогнозирование отклоняющегося поведения несовершеннолетних связано с прогнозом всей общественной системы, опирается на прогнозный фон*(Прогнозный фон – совокупность внешних по отношению к объекту прогнозирования условий, существенных для решения задачи прогноза (Рабочая книга по прогнозированию/под ред. И.В. Бестужева – Лада. – М., 1988.- с.10).. Педагогическое прогнозирование как часть социального позволяет рассматривать эти процессы во взаимосвязи с ретроспективой (историей) и конкретными условиями среды.

Социально-педагогическое прогнозирование учитывает социально-экономические и психолого-педагогические предпосылки развития ребенка, дошкольные и внешкольные учреждения, семью; педагогическое влияния на ребенка технических средств массовой информации, телевидения; материальную базу и кадровое обеспечение школы и т.д.

Такой системный, комплексный подход позволяет рассчитывать на получение достоверной и непрерывно поступающей многоплановой прогностической информации, необходимой для правильно обоснованного содержания, методов, средств и организационных форм превентивной дея-

тельности. Социально-педагогическое прогнозирование носит упреждающий характер через видение возможных тенденций развития личности, определяет перспективы проявления отклоняющегося поведения несовершеннолетних.

Таким образом, социально-педагогическое прогнозирование отклоняющегося поведения несовершеннолетних имеют теоретическую и практическую значимость в превентивной деятельности. Повышает результативность конкретных мер педагогического воздействия, способствует заблаговременному принятию решений, оптимизирует методы и средства в области коррекционной и профилактической работы.

Т.А. Ионова

ЗДОРОВЬЕ КАК ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ КУЛЬТУРЫ

Постановка вопроса о здоровье человека таким образом дает нам право на развитие идеи в сфере нового педагогического сознания, напрямую связанного с понятием «культура». «Язык, объединяющий человечество, и среда, питающая личность». Это определение культуры русского философа П.А.Флоренского подчеркивает важность культуры в развитии человеческой личности. Культура – основа основ человеческого бытия. Интеграция и взаимодействие ее сущностей – материальной и духовной – дает человеку не только всю полноту бытия, но и рождает момент истины при стремлении постичь его. Дисбаланс сущностей культуры в нашу эпоху вызвал кризис человеческого общества, а за ним – кризис человеческой личности (психологический, нравственный, духовный).

Изменяется ли человеческая природа в таких условиях? Возможно, как указывает известный философ XX столетия Джон Дьюи, в «потребностях» больших изменений нет (еда, питье, потребность движения, сна и т.п.). Хотя изменения в них налицо (особенно в характере пищи). Об изменениях в человеческой природе начинают говорить всякий раз, когда назревает необходимость каких-то социальных перемен или реформ.

Начало перестройки (конец 80-х – начало 90-х г.г.) В нашем образовании (как, впрочем, и в обществе, в целом) целеустремленно идут на обновление «человеческой природы». В школы внедрены программы по половому воспитанию. Они сейчас дали результат: рождаемости почти никакой нет, половая «свобода» расцвела махровым цветом («гражданские» браки, нежелание быть матерью, отцом, иметь детей). Кризис личности

здесь – в утере духовно-нравственного аспекта, создания семьи и воспитания детей. Даже в очень сложные моменты истории России женщина (жена, мать) всегда желала иметь детей. «Жена – муж – дитя» было символом православной Троицы-Бога. А Богородица, несущая с небес своего Сына на землю (на страдания!) был прообразом матери-Родины даже в монументах коммунизма.

Изменение человеческой природы – в мнимой «свободе» (это понятие давно подменено), а в возрасте к основам основ – своей личностной культуре. Духовно-нравственная сторона проблемы требует уточнения. В «нравственной философии» Вл.Соловьева подчеркивается, что акт нравственности человека состоит в реализации идеи добра, исходящей из духовной сущности культуры. Суть добра раскрывает человеку его негативные стороны, ведет к гармонии личности, к нравственному равновесию в жизни.

Через нравственность человек познает мораль, а моральный человек задается вопросом: зачем я живу? И отвечает: чтобы творить добро. Это проблема и самосовершенствования личности в системе ее социализации, выработка этических норм жизни в обществе. Вл.Соловьев прямо говорит: «Этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни».

«Принцип аскетизма», выдвигаемый Соловьевым, предусматривает здоровье личности в широком плане: половое воспитание, знание регуляции дыхания, сна, питания, отказа от пьянства, наркомании, сладострастия, таких «пороков» как гнев, зависть, корыстолюбие. С физиологической и психологической точек зрения личность должна стремиться к укреплению своего духа. Именно он дает сознание человеческого достоинства: человеку стыдно быть животным, безрассудным к плотским влечениям. Нравственно-этические нормы должны «окружать» человеческую личность с детства.

Нравственно-разумное начало личности звучит и в «санитарно-гигиенических нормах жизни» русского философа Н.Ф.Федорова. Оно ведет, по его мысли, к восстановлению экологических последствий распада связей человека со своим лоном-космосом. Экологическая этика личности – это вопрос духовно-нравственный.

Духовная доминанта русской культуры подсказывает нам, где кроется ключ в разгадке сущности вопроса о здоровье как духовно-нравственном аспекте культуры. Основа нашей культуры – Православие – определяет триипостась человека: дух-душа-тело. Об укреплении духа говорилось выше. Состояние души влияет на физиологическое, психологическое, нравственное состояние человека и его тело.

В русском языке (отражении культуры) есть понятие «чистоты души». В нашем вопросе осознание необходимости хранения чистоты в «триипостаси» – главная характеристика этики человека. То, что она (чистота) нужна вообще, а в человеческих отношениях и жизни отдельного человека, в частности – понятно с позиции любой нравственной системы. Как отмечает современный мыслитель – богослов Владислав Свешников, нечистота связана с различного рода пристрастиями (вспомним Вл.Соловьева).

Если мы говорим о здоровье как аспекте культуры, то мы имеем ввиду прежде всего свою культуру. Учитель здесь – транслятор культуры. Именно он должен относиться к своему здоровью как состоянию своей триипостаси. Тогда и акт трансляции будет носить оттенок чистоты, т.е. истины.

Т.А. Ионова

НОВОЕ ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА СОВРЕМЕННОЙ ШКОЛЫ

Во всех проблемах современной школы просматривается сейчас основной вопрос: как воспитать у школьника морально-ценностное отношение к жизни? Как пробудить у него интерес к познанию целеполагания жизни? Ведь если человек задает себе вопрос: для чего я живу? – значит, он владеет моралью. Такая личность отвечает себе: живу, чтобы творить добро.

В принципе, деятельность школы определяется деятельностью ее учителя. Он самоотверженно выполняет свой профессиональный долг и осознает роль школы, ее культуuroобразующую функцию, утрата которой может привести к необратимой деградации всего воспитательного пространства. Осознание своей роли идет у учителя от понимания его социальной позиции. Он – интеллигент. А интеллигентность, по выражению А.Ф. Лосева, – это «сведение смысла с самим собой». Кому же, как не интеллигенту – учителю, транслирующему свою культуру своим воспитанникам, владеть пониманием путей формирования у них ценностного отношения к жизни, своим истокам, своему началу?

Вопросы такого плана мы отождествляем с новым педагогическим сознанием учителя. Педагог начала XXI в. – созидатель нового отношения к миру, к самому понятию жизни, как творческого процесса преодоления неопределенности и хаоса, процесса совершенствования бытия, в котором необходимо разглядеть цель. С этой точки зрения деления жизни на какие-то виды жизни быть не может. В каждом из нас живет общая жизнь, а мы –

лишь ее проявление. А.Ф. Лосев писал: «Жизнь есть жизнь – вот чего не понимают многие рассуждающие на эту тему. Само познание есть только результат жизни. Само знание вызвано потребностями жизни».

Жизнь есть категория духовная, так как духовность любого явления определяется присутствием в нем цели, охраняющей его целостность. Духовность есть свойство сознания оценивать проявления жизни. Значит, жизнь и ценность – сопрягаемые категории. М.М.Бахтин, развивая теорию ценностей, подчеркивал, что в категории ценности каждый из нас является «ценностным центром». Таких центров – множество, поскольку существует множество «Я», и они вступают постоянно в диалогическое отношение друг с другом, как проявление целеполагания жизни.

На VI Международном форуме «Куда идет Россия» (январь, 1999 г., Москва) поднимался вопрос о сохранении уникальности русской культуры, доминантой которой всегда являлась духовность. Эта мысль звучала и на президентском Совете по вопросам духовно-нравственного аспекта образования 2 октября 2002 г. в г. Москве.

Не отрыв от понятия жизни, не игнорирование ценностей жизни, а наоборот, близость к раскрытию глубинных процессов бытия, истоков сущности человеческой! Согласитесь, путей и форм формирования данного самосознания у школы много. И учитель здесь организует работу целого «блока» воздействия на учащихся: школа, социум, СМИ, семья. Методология данной работы действительно должна быть основана на глубоком знании родной культуры, иначе ребенок потеряется на путях формирования ценностей жизни. От родной культуры он может постичь и мировую, но не наоборот. Академик В.Д. Шадриков указывает: «Ребенок в школе должен жить родной культурой, быть в родной культуре, а другие культуры он должен знать».

Русская культура дает нам 9 категорий воспитания личности:

- духовность,
- святость,
- нравственность,
- народность,
- разум,
- патриотизм,
- трудолюбие,
- эстетическое начало,
- чувство семьянина.

Эти категории подтверждают общеизвестный факт о духовной доминанте русской культуры.

Учитель современной школы – транслятор культуры от старшего поколения к младшему. Он обязан сам разбираться в вопросах целеполагания жизни, владеть анализом, логикой, прогнозированием результатов своего труда. «Истина рождается в откровении», – указывал А.Ф.Лосев. И современный учитель на путях к новому педагогическому сознанию должен владеть как научным, так и религиозным знанием явлений жизни. Это будет и его личный путь к познанию истины, и путь его воспитанников. Это будет трансляция категорий ценностей жизни, в чем так нуждается молодое поколение.

На наш взгляд, новое педагогическое сознание – методологическая основа школы современного образовательного пространства как в России, так и в Европе. И в этом плане есть реальная возможность сотрудничества наших образовательных систем.

Н.С. Катунина

ДУХОВНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Традиционно духовность человека рассматривается в феноменологическом ракурсе, через совокупность чувств, мыслей, смыслов и ценностей. Речь идет об отношении человека к природе, обществу, культуре, к другому человеку. Даже в отношении «Я-ТЫ» духовность исследуется односторонне – не учитываются разные уровни отношений: отношение на уровне тела, отношение душ, отношение умов. Здесь проявляются разные формы духовности и бездуховности. Поэтому необходимо исследовать духовность человека в сущностном аспекте. Субстанциальным основанием внутренней духовности человека служит единство противоположностей души и сознания.

Опыт диалектического синтеза души и сознания предпринял Гегель. В работе «Философия духа», он рассматривает Дух в качестве начала объединяющего душу и сознание [3, с. 40]. Исходную (генетическую) форму развития Духа в качестве души он определяет как реальность бытия Духа в теле человека. Душа является основой человека. На стадии сознания душа существует не только как знание, но и как одно из духовных оснований человека, его субстанция. В реальной жизни она продолжает существовать в виде объединяющего центра живых чувств. Если осмыслить этот факт, Дух как субстанциальное основание сущности человека обнаруживает плюсную структуру – единство души и сознания.

Качественное различие души и сознания настолько велико, что их можно рассматривать как различные ступени становления субъективного (индивидуального) и исторического духа. Так, в античности и в средние века народы жили в основном душой, а человек Нового времени живет преимущественно сознанием, в онтогенезе развитие души относится к детству, а в зрелом возрасте человеку присуще сознание, содержащее в снятом виде элементы души.

В соответствии с картезианской традицией современная наука отождествляет душу человека с сознанием. Критикуя односторонность рационализма психологи (например, Л. М. Веккер) выделяют гносеологические и онтологические парадоксы психики. Парадоксальность сознания проявляется, когда в него, помимо когнитивного элемента, включается эмоциональный и мотивационно-волевой. Суть парадокса состоит в том, что если рассматривать переживание в чистом виде, а сознание в качестве идеального отражения действительности, то не ясна роль человека как субъекта переживания и сознания.

Другой парадокс состоит в утверждении, что сознание чувствует и переживает. Как могут образы, мысли и знания переживаться сознанием? Моя точка зрения, что напряженное, сильное чувство (страсть, эффект) и одновременно мышление о нем нереальны. Человек не может в одно и то же время мыслить и чувствовать, когда происходит нечто жизненно важное, тем более, смертельно опасное для него. Он что-то делает, переживает, а потом уже осмысливает происшедшее. Следовательно, переживание и акт осмысления последовательны во времени (возможно, и в пространстве) и являются функциями различных центров психической жизни, соответственно души и сознания.

Нам представляется, что в субъекте, когда работает мышление, направленное на себя, чувства становятся неосознаваемыми (уходят в глубь себя) или умирают под скальпелем анализа. Душа чувствует, а ум осознает в разных временных интервалах, в различных отношениях. При этом ум может осмысливать переживаемое чувство, но всегда неполно, не проникая в скрытые глубины. Примечательно, что речь идет о высших, а не о телесных чувствах. При этом имеется в виду не автоматическое мышление, обеспечивающее устоявшиеся стереотипы поведения, когда рассудок работает в режиме «автопилота», обслуживая элементарные жизненные процессы без их осознания. Здесь анализируются иные процессы, когда то сознание, то душа вытесняют друг друга на периферию «психического поля» жизни человека.

Можно предположить, что в психике человека реализован принцип дополнительности, согласно которому наблюдатель не может одновременно регистрировать и «частицу» и «импульс», а воспринимает их только последовательно во времени. Физиологи утверждают, что первые импульсы приходят в кору головного мозга через 20-30 мс после подачи сигнала, а субъективные ощущения появляются только спустя 120-130 мс. В критических ситуациях у человека, владеющего самим собой, преобладает работа сознания (ума), а в состоянии аффекта, сильной страсти, человека захватывают переживания, и если это состояние длится достаточно долго, оно может оцениваться как безумие.

Резюме

Таким образом, душу необходимо рассматривать как психический центр человека, совокупность его способностей к переживанию высоких и низких чувств. Ум же является совокупностью человеческих способностей оперировать образами, понятиями с целью достижения знания истины о действительности. Сознание, следовательно, есть состояние ума человека, которое не включает в себя ни сверхсознания, ни бессознательного. Они постигаются только душой. Анализ показывает, что духовная сущность человека раскрывается в единстве души и сознания, а в результатах деятельности – как мысли и чувства человека. Недопустима абсолютизация ни души, ни сознания, ибо они дополняют друг друга.

А.С. Куликов

МОДЕЛИ НРАВСТВЕННОГО ПОВЕДЕНИЯ В СВЕТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

На основе анализа научной литературы установлено, что отечественная культурно-педагогическая традиция в духовно-нравственном воспитании и образовании определяется передачей от поколения к поколению этических ценностей Русского Православия. В своей первооснове она – православная.

Православная традиция определяет главный критерий благоприятности условий для правильного духовного становления человека: это – душевный (внутренний) лад, жизнь по совести в отношениях «я» человека с Богом-Отцом и Богом-Сыном, с самим собою и ближним.

Современная светская школа идет по пути самосохранения, внешней учености, отрицающей ученость внутреннюю (духовную), по пути бытия «я» человека в земном (плотском) измерении. В ней культивируется потребность в знаниях, исходящая из традиций мирской жизни и любознательности. Такая школа живет идеей анархического раскрытия личности ученика, формируя «внешнего человека», довольствующегося соблюдением земных законов. Она старается обходить вопросы веры и церковной жизни, а порой способствует активному неверию, откровенному антирелигиозному жизнепониманию. Современная светская школа оторвана от Церкви. И этот отрыв отражен в светском (секуляризованном) содержании духовно-нравственного воспитания в современном государственном образовательном учреждении.

Духовно-нравственный мир человека подразумевает процесс удовлетворения различных его потребностей. Толковый словарь русского языка В.И. Даля (современная версия) раскрывает понятие *«требь»* как *«жертвы, приношения; жертвоприношения»*, а *«требовать (что-то)»* как *«нуждаться в чем-либо, иметь надобность, желать, хотеть, домогаться; искать настоятельно, повелительно, как должное»* (с. 655).

Нужда, надобность в чем-либо, желание и настоятельные поиски чего-либо манифестируют внутреннее состояние «я» человека, определяя в его нравственном поведении исходную эмоциональную установку, т.е. потребностную мотивацию. Исходная эмоциональная установка стимулирует и одновременно контролирует нравственный выбор человека в конкретной жизненной ситуации.

Внешним показателем удовлетворения определенной потребности является свойство (качество, черта) характера человека, выражающееся в конкретном поступке, действии через нравственный выбор.

Совокупность различных внутренних состояний человека и свойств (качеств, черт) его характера есть не что иное, как набор этических ценностей в жизни человека – духовно-нравственный идеал. Являясь ядром духовно-нравственной «кроны» (сферы) личности, идеал оказывает самое непосредственное влияние на все ее составляющие, а именно: пространственно-средовую, потребностно-мотивационную, интеллектуально-понятийную, операциональную и действенно-поведенческую.

Сознательно или бессознательно сформированное представление о духовно-нравственной сфере определяет разнообразие моделей нравственного поведения человека. В свете отечественной культурно-педагогической традиции разнообразие предлагаемых моделей определяется обладанием личностью добродетелями по отношению к самой себе, к ближнему, к Богу. Ими она руководствуется в реальной жизни, выстраивая свой духовно-нравственный образ «я».

Их краткую характеристику можно представить следующим образом:

светский аспект	православный аспект
<p>1. <i>антропоцентрическая</i> основа: исповедуется <i>безрелигиозно-нравственный</i> идеал; 2. образ жизни – <i>рациональный</i>, формируется <i>сознанием</i></p>	<p>1. <i>христоцентрическая</i> основа: исповедуется <i>религиозно-нравственный</i> идеал; 2. уклад жизни – <i>иррациональный</i>, формируется <i>совестью</i></p>
<p>1. Эгоистическая («нарцисстическая») модель нравственного поведения: - проявляется в диалоге моего «я» с моим «я»; - основной критерий ориентации поведения – нравственный выбор, иллюстрирующий удовлетворение личного интереса, личных потребностей; - доминирующие ценности: себя-утверждение, уверенность в себе, самооправдание, материальное благополучие, известность в мире, значимость в социуме; - эгоистическое ядро выражается в желании соперничать, опережать, становиться «над» другими.</p> <p>2. Гуманистическая (филантропическая) модель нравственного поведения: - проявляется в диалоге моего «я» с другим «я»; - основной критерий ориентации поведения - нравственный выбор, отражающий улучшение ситуации другого «я»; - доминирующие ценности: равенство моего «я» и «я» другого, поддержка и помощь в виде уплаты налогов, выдачи кредитов, денег взаем, совета, рекомендации</p>	<p>1. Модель духовно-нравственного поведения личности: - проявляется в диалоге моего «я» с «я» божественным и «я» другого; - поведение ориентировано на нравственный выбор, выявляющий особое (возвышенное) чувство сопричастности высшему бытию, которое регулируется совокупностью принципов и норм православного мировоззрения. <u>Примечание:</u> Нравственным может быть и нерелигиозный человек: нравственные законы регламентируют поведение человека только в рамках земной жизни, ставят его перед лицом общества, в котором он живет.</p> <p>2. Модель духовно-благочестивого поведения личности: - проявляется в диалоге моего «я» с «я» божественным; - поведение ориентировано на нравственный выбор, иллюстрирующий особое (возвышенное) чувство сопричастности высшему бытию, которое определяется предстоянием перед Высшим, переживанием своей призванности, особого задания и связанного с этим чувства ответственности за свою жизнь; - цель: истинное богопочитание через веру, которая открывает человеку знание о своем высшем предназначении</p> <p>3. Модель духовно-благочестивого поведения личности: - проявляется в диалоге моего «я» с «я» божественным; - поведение ориентировано на нравственный выбор, отражающий особое (возвышенное) чувство сопричастности высшему бытию, которое определяется переживанием своего предстояния Высшему в опыте личной жизни; - цель: достижение высот святости через обожение своей природы.</p>

Предложенные модели нравственного поведения человека содержат определенное упрощение форм поведения, встречающихся в реальной жизни. Тем не менее, упрощение является средством любого теоретического анализа. Так что и в подходе к морали оно вполне оправдано.

А.Ю. Лаврентьева

РЕЛИГИОЗНОЕ (ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ) И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Реализация духовно-нравственного воспитания требует высокого уровня компетентности в области знаний об истории, культуре, педагогике, философии религии.

Воспитание и образование человека относится и к религиозной сфере, религиозному чувству, духовной жизни. Это – духовная обстановка, церковный быт. Религиозные вопросы не нужно насаждать, но они нуждаются в развитии. Духовное совершенствование (религиозное движение души) ищет вечность истины, что предполагает свободу души от мира. То есть цель работы педагога – в освобождении души от безнравственности современного общества.

Объект изучения религиозного образования – сверхъестественная сущность, выступающая объектом поклонения. Эта сверхъестественная сущность в основном самообнаруживаемая в мире. Религию, кроме того, можно определить с точки зрения теологии – связь с Богом, где субъект – человек, а объект Бог. Эта связь неразрывна.

Религиозное образование подразумевает, прежде всего, обрядовую сторону, ритуал. Первое условие в воспитании состоит в воспитании самих взрослых, искренней погруженности их в молитвенную жизнь, в церковную службу, в любви к церковным установлениям, соблюдение правил.

Главный фактор религиозного образования и воспитания является храм и богослужение. Это первая самостоятельная ступень в личном восхождении к Богу. Особую роль здесь играет контакт между священником прихода и матерями. В самом раннем детстве зарождается религиозное чувство. В дальнейшем в религиозном чувстве выступает умственный процесс, любопытство. Не должно быть искусственности. То есть материал, предлагаемый детям должен давать и религиозные переживания, и четкую, религиозно-философскую схему учения. Основное учение – учение о Боге, грехопадении, спасении, основании Царства Божия, таинства крещения, покаяния и причащения.

Методы изучения Ветхого Завета не должно ограничиваться немногими уроками, а сопровождалось многими темами и Нового Завета. Преподавание должно быть приближенно к самому библейскому тексту. Это должен быть не рассказ самого события, а рассказом о событии.

Само же преподавание сталкивается с отрывом религиозного материала от объектов изучения, изучение Закона Божия как предмет, вне связи с другими предметами, и разрыв отдельных частей в пределах самого Закона Божия, где отдельные элементы воспринимаются не как часть истины, как самостоятельные дисциплины. Поэтому первой задачей является единство и органичность религиозного сознания, к осуществлению которой должен стремиться педагог.

Молитва является ядром религиозной жизни человека. Молитва неразрывна с богослужением. Поэтому в системе религиозного преподавания богослужение должно быть не курсом, а принципом, не объектом изучения, методом. Части Закона Божия должны толковаться в свете богослужения. Задача изучения богослужебных книг несет в себе глубокое проникновение в разработку путей педагогического опыта, изложении материала. Простое объяснение любого жизненного факта, исходя из слов молитвы, уже является следованием по пути изучения Закона Божия. Воскресные школы здесь несут в себе не связанность программой, особый характер преподавания дают связь изучения и богослужения.

Религиоведение более открыто для обновлений, критики и дискуссий. Оно не содержит запретных зон. До настоящего времени наука не может четко определить предмет и объект исследования религиоведения. Исследователи религии различаются в методологии: светское, теологическое, атеистическое осмысление. Эта неопределенность объясняется тем, что цели разные.

Необходимо стремиться к взаимопониманию и толерантности, освободиться от категоричности и притязания на истину. То есть в отличие от теологии задача религиоведения является объективное и беспристрастное исследование религии.

Разделы внутри религиоведения имеют общий объект. Религиоведение как комплексная дисциплина изучает закономерности возникновения, изменения, развития, эволюции и функционирования религии, качественные, сущностные характеристики, строение и компоненты, взаимосвязи, историю знаний о религии и самого религиоведения. Религиоведение исследует религию на уровне общества (личности). Есть эмпирический и теоретические уровни знания. Религиоведение может быть светским и религиозным, иметь разные мировоззренческие и методологические предпосылки.

Объектом исследования религиоведения является религия – тип мировоззрения, область духовной жизни. Разнообразные определения религии претендуют на абсолютность и дают широкое определение, под которое попадает любое социальное явление. Предмет исследования религиоведения – различные аспекты (теология, социальность, психология).

Различие по мнению Элбакян Е.С. («Религиоведение и теология: специфика объектов, предметов и методов исследования» // *Философия и будущее цивилизации* Т2 М, 2005, стр. 618) между религиоведением и теологией заключается в том, что для религиоведения важным является изучение субъектной составляющей, а для теологии – объектной. В отличие от теологии задачей религиоведения является объективное и беспристрастное исследование религии.

**Б.А. Молчанов,
Л.А. Чалая**

ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ ОЧЕРК ГОСУДАРСТВЕННО- ЦЕРКОВНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ

История развития российского государства и общества показывает, что его гражданская и церковная жизнь всегда были неразрывны. Становление этих отношений связано с историей трех основных пунктов: Киева (до XIII в.), Новгорода и Владимиро-Суздальской Руси (до XIV в.), которая, восприняв традиции, передает их в наследие Москве.

Накануне того дня 988 года, когда было назначено Крещение, Владимир послал по городу объявить: «Аще не обрящется кто заутра на реце богат ли, ли убог, или нищ, ли работник – противен мне да будет». Летописец отмечает, что большинство киевлян крестилось, лишь следуя примеру князя: «...аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояре прияли». Совершенно определенно о насильственном принуждении киевлян к крещению говорит и митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати»: «...и не бысть ни единого же противящегося благочестному его повелению; да аще кто и не любовью, но страхом повелевшего крещахуся, понеже бе благоверия его с властью съпряжено...».

Первоначально внутреннее устройство русской церкви в отношении организации и культа определялось актами княжеской власти и самих церковных властей. К числу первых относятся два памятника: «Устав князя Владимира Святославовича» и «Устав князя Ярослава Владимировича». Первый содержит постановления. Прежде всего, о церковной десятине: что великий князь дает церкви десятую часть от всех своих имений в пользу

Киевской Богородицы и десятину от всех государственных доходов – десятина общецерковная. Затем определяется круг ведомства церкви¹. А именно: об учреждении церковного суда (по «всем градам и по погостам и по слободам, где христиане суть»), по делам о преступлении против веры и церкви (совершение христианами языческих обрядов); о нарушении церковной дисциплины и обрядов («крест посекут или на стенах режут»); о делах союза брачного и семейного (развод, брачный сговор)². Третья часть Устава содержит в себе исчисление лиц церковных.

Что касается церковного Устава князя Ярослава, который он якобы издал «сгадав» с митрополитом Илларионом, то, в основном, это установления по делам, входившим в ведение церковного суда: штраф, взимаемый епископами, «волостельская казна», которую «казнит» князь.

В своих Уставах русские князья указывали на строительство храмов. Первое упоминание о возведении церквей в письменных источниках восходит еще ко времени князя Игоря. Так, в его договоре с византийским императором говорится о церкви Святого Пророка Илии, в которой русские христиане давали клятву соблюдать свой мирный договор с греками. Особо значительного размаха строительство храмов достигает при князе Владимире³. Первое место в ряду церковных сооружений в Киеве занимал Софийский Собор, построенный Ярославом в 1037 году и посвященный Софии, Премудрости Божией. Изображения на всех фресках связаны с идеями очищения души и защиты человека, государственности.

Отправляя своих сынов в уделы, Владимир посылал вместе с ними священников, а также наказывал строить храмы. В Новгороде нередко сами общинники занимались возведением соборов. Известны случаи, когда в этом принимали участие все новгородские жители, особенно, при случаях каких-либо общественных несчастий: пожаров, моров, язвы, и т.п. И тогда церковь строили в один день (например, церковь Федора Стратилата). В результате, благодаря общим усилиям, число соборов в Новгороде росло. Архитектурные сооружения, фресковые изображения проникнуты строгостью и величавостью северных народов.

¹ Некоторые исследователи, например, М.К.Каргер, Б.Д.Греков в своей работе «Киевская Русь» считают, что первоначально Устав Владимира содержал только постановления о десятине в пользу церкви, все остальное – это отражение более поздней практики.

² Смильное заставание происходит от: «мил» – приданое, «застава» – тот же термин, что и ряд, т.е. брачный сговор с назначением неустойки.

³ Десятинная церковь, построенная в период с 989 по 996 гг., – древнейший памятник монументальной архитектуры, разрушенная сначала в 1240 году монголо-татарами, а затем в годы Второй мировой войны. После двукратных раскопок удалось открыть только остатки фундамента здания.

Новгород как город складывался на протяжении XI-XII вв. В центре его, на высоком берегу Волхова, располагался Детинец с Софийским собором. Новгородские рыбаки, возвращаясь домой с Ильменя, купцы из заморских краев, подплывая к городу, прежде всего замечали золотую главу Софии, которая вместе с Кремлем символизировали политическую власть Новгорода.

Важно отметить, что в 1165 году епископ Илья был возведен киевским митрополитом в сан архиепископа по просьбе новгородского веча. Это ознаменовало собою торжество республиканского строя в Новгороде, при котором новгородская церковь приобрела автономию в составе русской. Новгородский архиепископ стал одной из «властей» Новгорода, избираемых, а иногда и свергаемых, по воле веча. Его роль не ограничивалась сферой церковных дел. Он возглавлял «совет господ» Новгорода, председательствовал в высшем суде и был постоянным участником отношений Новгорода с князьями. Политическое значение архиепископской кафедры опиралось на ее феодальную мощь, образовавшуюся в процессе дарений в пользу «дома Святой Софии». Таким образом, церковь в Новгороде стала одной из основных социально-политических сил республики.

В этом отношении большой интерес представляют княжеские церковно-уставные грамоты Новгорода. Так, в грамоте Всеволода Мстиславовича (1135-1136 гг.), которая была дана им новгородской церкви Ивана на Опоках, бывшей храмом купеческой корпорации, кроме Устава о корпорации, содержалось и постановление о праве церкви на доходы от торговых пошлин. Активная торговая жизнь в Новгороде протекала на площадях вокруг церквей. И церковь объявила себя покровительницей торговли. Она также являлась хранительницей эталонов мер и весов, скрепляла международные торговые сделки, как, например, с Готландом и Ригой.

Первая грамота князей Софийскому новгородскому собору содержала права соборного духовенства на десятину и новую привилегию на получение торговых пошлин. Вторая, составленная в 1137 году, заменяла десятину «от вир и от продаж» определенным годовым доходом в 100 гривен «новых кун» и устанавливала в пользу собора отчисления от даней в казну князя.

В грамоте смоленского князя Ростислава Мстиславича от 1150 года на содержание вновь учрежденной смоленской епископии была определена десятинная дань с волостей, ряд крупных сел на иммунитетных правах, а также право суда над верховными людьми.

В XII в. значение Киева начинает ослабевать, и центр тяжести переносится во Владимиро-Суздальскую землю. Под влиянием Киева здесь был заложен новый город-крепость с такими же «золотыми воротами» – Влади-

мир. В летописи говорится: «...для приведения в христианство земли Суздальской подвигся сам Владимир с митрополитом, обновил множество народа крещением, поставил на Клязьме город и наложил ему свое имя, украсил, паче городов и создал церковь Успения Богоматери. Любление княжеское сего места и повеление привели много жителей...». Сюда вместе с княжеским двором стали переходить и обычаи Киева, особенно при князе Андрее Боголюбском. Во Владимиро-Суздальской земле создается особый тип храмов, отличный от традиций и киевской, и византийской архитектуры. Здесь он получает быстрое развитие и широко распространяется в Северо-западной Руси.

С XIV столетия дело, начатое Новгородом и Владимиро-Суздальским княжеством, продолжает Москва, вместе с возвышением которой сюда из Владимира переносится в 1326 году митрополичья кафедра, начинается период усиленной строительной деятельности. Средоточие религиозной жизни должно было украситься храмами и монастырями, внешнее великолепие которых соответствовало бы силе и могуществу великого Московского княжества.

Непрекращающиеся религиозно-культурные связи между отдельными княжествами, единая церковность стали одной из важнейших причин возникновения в государстве объединительных тенденций. Русское православие всегда оказывало свое внутреннее воздействие на духовность московских правителей и всего народа.

Усиление церкви происходит при первом Романове, когда патриархом становится Филарет, который приходился ему отцом. Но это продолжалось и в царствование Алексея Михайловича при патриархе Никоне, когда родственных связей не было, что позволяет судить уж не о влиянии лица, а влиянии самой церкви. Попытка патриарха Никона вступить в борьбу со светской властью привела к тому, что царь собирает церковный собор и устраняет его решением самой церкви.

В дальнейшем, московские государи продолжают подтверждать прежние жалованные грамоты духовенству и выдавать новые, но вместе с тем, мало-помалу отменяют старые льготы, представленные духовным землевладельцам и подчиняют своему контролю управление монастырями, ограничивают вотчинный суд архиереев и монастырей.

Патриарх уже не осмеливается противодействовать царской власти. Соборное Уложение 1649 года пытается законодательно ограничить средоточение земель в руках церкви. Так, статья 42 Главы XVII гласит: "...а кто будет роду его ту вотчину из монастыря похочет выкупить по прежнему уложению, как выкупали при прежних государях родовые и купленные вотчины. А будет у него роду не останется, или останется, а выкупати не

похотят, и та вотчина из монастыря взяти на государя, а деньги в монастырь дать за нея из государевы казны, по уложению по полтине за четверть, а в монастырь та вотчина не крепка. А будет кто с сего уложения вотчину свою родовую, или выслуженную, или купленную продаст, или заложат, или подуше отдаст патриарху или митрополиту или епископу или в которой монастырь, и та вотчина взяти на государя безденежно, и отдати в роздачу челобитчиком, кто о той вотчине учнет государя бити челом”.

С XVIII в. происходит процесс слияния церкви и государства. Упраздняется само звание патриарха. Вместо него создается Синод, т.е. собрание архиереев, а при них от светской власти – обер-прокурор святейшего Синода, который полновластно распоряжался, смещая и назначая архиереев, точно так же, как губернаторов. Управление православной церковью становится делом одной из коллегий. Источники церковного права являются теперь в новых формах, неизвестных в предыдущий период: государственные регламенты и указы по делам церкви.

Одну из важных ролей играл Духовный регламент, опубликованный 25 января 1721 года. Автором его проекта был Феофан Прокопович. Регламент являлся законодательным актом, отменяющим Уставы Владимира и Ярослава, по отношению к дальнейшему развитию церковного права. Это основа, на которой держалась русское церковное право.

Таким образом, краткий исторический экскурс показывает, что русские князья, а со времен Московского царства и монархи всегда согласовывали свои решения с религиозным мировоззрением, свои действия – с церковью, опираясь на ее и тем укрепляя свои позиции. Как отмечено выше, эти отношения находили закрепление в праве, как в светском, так и церковном.

Если Русская Правда не имела норм, регламентирующих эти отношения, то Новгородская и Псковская Судные Грамоты (НСГ и ПСГ) закрепляют юридические нормы, данные церкви в княжеских Уставах. Так, статья I НСГ устанавливает: «Нареченному на архиепископство Великого Новгорода и Пскова священному иноку Феофилу судити суд свои, суд святительски по святых отец правиле, по манакануну; а судити ему всех равно, как боярина, так и житьею, так и молодого человека». Статьи 5, 6, 7 и др. устанавливают защиту судей и взимание пошлин в их пользу, причем перечисляя владыку и его заместников».

ПСГ в статье 38 подчеркивает, что именно церковь освящала торговые сделки и в своих ларях хранила документы. Статья же 35 охраняет церковное имущество от татей. Подобное мы находим и в Судебнике 1497 года, где в статье 9 церковная кража перечисляется наряду с государственными преступлениями: «А государскому убойце и коромолнику, церков-

ному татю и головному, и подымщику, и зажилнику, ведомому лихому человеку живота не дати, казнити его смертною казнью». Статья 69 устанавливает: «А попа, и диакона, и черньца, и черницу, и вдову, которые питаются от церкви божия, то судить святитель ли его судия. А будет простой человек с церковным ино суд вопчий».

Судебник 1550 года в статье 61 подтверждает, что государство берет под защиту охрану церковного имущества.

Начиная с Соборного Уложения 1649 года (СУ), светское законодательство становится уголовно-правовой базой для борьбы с религиозными преступлениями. Именно этим вопросам в СУ посвящена первая глава. А в ней девять статей – о богохульниках и церковных мятежниках», в которых, в основном, регламентируется поведение пришедших в церковь. Так, статья 3 гласит: «А будет кто во время святыя литургии и в иное церковное пение, вшед в церковь божия, учнет говорити непристойные речи патриарху, или митрополиту, или ..., и тем в церкви божественному пению учинит мятеж, а государю про то ведомо учинится и свидится про то допряма, и тому бесчиннику за ту его вину учинити торговая казнь». Интересно отметить, что статья 9 также предусматривает наказание за обращение с челобитными к государю или к другим властям, ибо только в церкви все находилось на одном уровне и существовала возможность прямого обращения: «А будет кто, забыв страх божии и презрев царское повеление учнет ему государю, или патриарху, или иным властям, в церкви божии во время церковного пения, о каких своих делех бить челом, и того челобитчика за то вкинуть в тюрьму, на сколько государь укажет: «...И православным христианом подобает в церкви божии стояти и молитися со строахом, а не земная мыслити».

В Воинском Артикуле 1715 года мы находим уже две первых главы по религиозным преступлениям: первая – «О страхи божии», вторая – «О службе божии и о священниках». В первой главе говорится: «Хотя всем обще и каждому христианину без изъятия надлежит христианско и честно жить, и не в лицемерном страхе божии содержать себя: однакоже...». И далее четко перечисляются преступления, как государственные, так и чародейство, богохульство, церковный мятеж. Во второй главе говорится о нарушениях не только против священнослужителей, но и последними, и тут же предусмотрены законодательством наказания за них, т.е. вмешательство в церковное право. Подобное есть еще одно свидетельство подчиненности церкви государству и ее служение государству, когда она реализует его политику.

Таким образом, в истории России формировался новый этап отношений государства и церкви – государственно-церковного монизма, что означает безусловное верховенство государства над церковью.¹

Свод законов Российской империи 1832 года содержит шесть глав раздела II, тома XV о преступлениях против веры. Интересными являются статьи 201, 202, 203 главы 4, где говорится, что ответственность определяется за подложное проявление чудес, лжепредсказания, колдовство, которое проявляется во лжи, обмане, клевете. Эти преступления квалифицируются как «эксплуатация религиозного чувства».

«Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» 1845 года в своей структуре имеет деление на разделы, главы, отделы. Второй раздел посвящен не просто преступлениям против веры, но и нарушениям, самих постановлений, защищающих церковь, что уже считается преступлением («О преступлениях против веры и о нарушении оную постановлений»). Глава вторая наказывает за отступление от веры.

Большой интерес представляет рассмотрение регламентации преступлений против церкви по Уголовному Уложению 1903 года. Все религиозные преступления собраны здесь в одной главе и составляют 26 статей. Самым тяжким преступлением считается богохуление (ст. 73), как и в Соборном Уложении, но теперь наказывают за богохуление не только в церкви во время службы, но и в средствах массовой информации. Статья 75 рассматривает три квалифицирующие состава такого преступления, как бесчинство или воспрепятствование церковному богослужению. Однако законодательство выделяет здесь две разновидности: первая касается христианской церкви и наказывается строже; вторая (ст.76-77) – за осуществление преступления против «признанного в России нехристианского вероисповедания». Статьи 80-95 наказывают за подстрекательство и отвращение от церкви. Некоторые исследователи видят в этом законодательное закрепление неравенства религий, а следовательно, нарушение прав и свобод человека².

Однако этим авторам можно возразить тем, что их взгляд высказан с позиции современников ХХI века. Кроме того, мы можем говорить о том, что речь идет о преступлениях совершаемых насильственным путем, а потому они не носят чисто религиозный характер, а являются общеуголов-

¹ Баштаков Л.Д. Этап государственно-церковного монизма в истории уголовно-правовой борьбы с религиозными преступлениями в России от Петра I до Уголовного Уложения 1903. // История государства и права, 2001, № 2, С.5-10.

² Старков О.В., Баштаков Л.Д. История уголовно-правовой борьбы с религиозными преступлениями в России от Уголовного Уложения 1903 года. // История государства и права, 2001, № 1, С.9-15.

ными. Особенно это касается «виновных» в принадлежности к расколучению или секте, соединенных с изуверным посягательством на жизнь свою и других. Подобная статья имеется и в современном УК РФ (1996 г., ст. 239).

Новый этап в истории рассматриваемых отношений начинается с 26 января 1918 года, закрепленных декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Это положение нашло свое оформление в Конституции РФ 1918 года, затем – в Конституциях СССР 1924, 1936, 1977 гг. В последней в статье 52 провозглашалось: «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, т.е. право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа – от церкви».

Поэтому в УК РФ 1922 г. (глава III), 1926 г. (глава IV) – главы о религиозных преступлениях именуются одинаково. «Нарушение правил об отделении церкви от государства» предусматривает, что использование религиозности с целью свержения рабоче-крестьянской власти – это государственное преступление и влечет тяжкое наказание. В УК РФ 1926 года статья о запрете преподавания в учебных заведениях религиозных учений любой формы и установлении ответственности за это стоит первой, чем подчеркивалась ее важность. В обоих кодексах предусматривалась уголовная ответственность за «всякое принуждение при взимании сборов в пользу церковных религиозных организаций...». Запрещалось проводить церковные мероприятия на предприятиях, на кладбищах и т.д.

Особенность УК РФ 1960 года состоит в том, что здесь религиозные преступления не выделены особой главой, а количество статей на эту тему сократилось. Они размещены в разных главах. Действия сект (ст. 227), когда совершение обрядов сопряжено с причинением вреда здоровью граждан, рассматривались как государственное преступление. Статистика показывает, что за период 1989-1995 гг. не было зарегистрировано ни одного случая возбуждения уголовного дела по этой статье. Подобные действия не были отмечены ни потому, что они не имели места. Скорее всего, начавшиеся процессы демократизации приостановили действие УК РФ и обусловили введение 25 октября 1990 года закона «О свободе вероисповедания», согласно которому устанавливался упрощенный порядок регистрации религиозных объединений и выводились из-под уголовной ответственности ранее наказуемые действия.

В новом федеральном законе «О свободе совести и религиозных объединений» от 26 сентября 1997 года подчеркивалась особая роль правосла-

вия и уважение ко всем религиям, исторически сложившимся и существующим по сей день среди народов России. Важно отметить, что в статье 6 указаны критерии, которым должно соответствовать объединение, считающееся религиозными, а именно: «вероисповедание, совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.»

В соответствие с пунктом 9 статьи 8 названного документа религиозные организации обязаны ежегодно информировать зарегистрировавший ее орган о продолжении своей деятельности с указанием сведений, включаемых в единый государственный реестр юридических лиц.

Согласно Положению, утвержденному распоряжением Президента от 2 августа 1995 года, был создан Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, который является консультативным органом по предварительному рассмотрению вопросов и подготовки предложений касательно взаимодействия Президента РФ и религиозных организаций.

Таким образом, в 90-е годы в Российской Федерации произошел резкий переход от определенных правовых ограничений деятельности религиозных организаций к полной либерализации процесса выражения религиозных чувств, к полному признанию общественной значимости религии и церковного служения. Однако нельзя ни согласиться с авторами, которые считают, что проблемы, возникающие на почве религии не исчезли, ибо «потенциал религии в сфере общественных отношений в зависимости от ситуации может быть реализован самым различным образом»¹. Поэтому очень важно соблюдать меру соотношения религиозного и правового компонентов.

Исторический анализ правовых отношений государства и церкви позволяет выделить четыре основных периода: первый – независимость, с одной стороны, с другой, – согласованность действий, оказание помощи друг друга; второй период – слияние церкви и государства; третий – отделение церкви от государства, атеистический период; и, наконец, четвертый – религиозный плюрализм. Следует отметить, что некоторые исследователи выделяют модели государственно-правовых отношений в XX веке: православную, атеистическую, вероисповедный плюрализм².

Осмысляя далее проведенный экскурс, необходимо отметить, что светское законодательство, в основном, регламентировало преступления

¹ Залужный А.Г. Специфика религиозного конфликта. // Религия и право, 2000, № 6, С. 6-8.

² Бокарев С.П. Государственно-церковные отношения в России (философско-правовой аспект). Автореферат канд. дисс. Академия Управления МВД РФ. 1999. С.3-4.

против церкви, тем самым, беря ее под свою защиту, или нарушения государственных постановлений о ней.

Само же каноническое право, кроме регламентации внутрицерковных отношений, касается гражданских дел и прежде всего брачно-семейных.

Церковное право имеет свои особенности. Так как оно исходит от Всевышнего, оно строго консервативно: основные жизненные нормы должны оставаться неизменными во все времена и при всех обстоятельствах.

В соответствии с сущностью церкви как союза, основанного на вере и держащегося силою убеждения, церковные законы обыкновенно составляются и формируются не столько в повелительном тоне – *leges*, сколько в форме правил – *canones*: «...как родится человек однажды, так и креститься действительным образом может только однажды. Вот это последнее догматическое положение и послужило основанием к установлению другого производного способа приобретения активной церковной правоспособности»¹.

Интересно заметить, что преподавание церковного права введено впервые на юридических факультетах Уставом 1835 года и возложено было на профессоров богословия. Слушание лекций по этому предмету было обязательным для юристов православного вероисповедания. Однако Уставом 1863 года были учреждены специальные кафедры церковного права, а лекции стали читать лица, получившие юридическое образование.

Среди сохранившихся памятников канонического права русского происхождения древнейшими являются сочинения митрополита Георгия (1062 – 1072 гг.). Одно из них – Стязанье с Латиною – является политическим трактатом и направлено против связей князей Изяслава и Святослава Ярославичей с Западом. Второе сочинение носит название «Устав белечского» (т.е. мирского) и содержит весьма разнообразные правила и поучения «новым» христианам: о причастии, о браке духовных лиц, о супружеской жизни, о пострижении в монашество, о родильницах, об эпитимиях (т.е. церковных наказаниях) за разные согрешения.

Феодосию Печерскому приписывают ответы на запросы князя. Например, можно ли резать скот для пищи в воскресные дни и о постах в среду и пятницу.

Первоначально сборники канонов и государственных законов церковного содержания составлялись отдельно друг от друга. Однако, в дальнейшем, для практики применения оказалось целесообразнее соединить их в один сборник. Из такого сочинения и образовались смешанные сборники – номоканоны.

¹ Павлов А.С. Церковное право. Дозволено цензурой Москвы. 16 января 1899 года, С.203.

С XV в. в период Московского централизованного государства появились Кормчие книги русской редакции, где излагалось церковное право применительно к обстоятельствам русской жизни.

Важную роль в развитии канонического права сыграл Стоглав, получивший свое название от сборника соборных решений, поделенного на 100 глав. Этот сборник был принят на Церковном Соборе с участием Ивана Грозного и представителей Боярской Думы в 1551 году. Поэтому и Собор этот в называют Стоглавым. В Стоглаве провозглашалась неприкосновенность церковного имущества и исключительная подсудность духовных лиц церковному суду. Кроме того, были унифицированы церковные обряды и пошлины на всей территории Российского государства, регламентированы нормы внутрицерковной жизни, установлен контроль церковных властей над деятельностью книжных писцов и иконописцев и т.д.. Таким образом, на протяжении второй половины XVI-XVII вв., наряду с Номоканонами, «Стоглав» являлся основным кодексом правовых норм внутренней жизни духовного сословия и его взаимоотношений с обществом и государством. В свою очередь «Стоглав» оказал большое влияние на светское законодательство, и, в частности, на Соборное Уложение 1649 года.

Для понимания канонического права и роли государства необходимо также остановиться на вопросе иконописания. Важно отметить, что иконописание находилось в центре внимания канонического права, и государственная власть вместе со Стоглавым Собором принимала активное участие в нем. Дело в том, что распространение христианства вызвало необходимость не только построения значительного количества храмов, но и создания множества икон. На Стоглавом соборе указывалось, что если в Москве, Новгороде, Пскове трудились лучшие мастера, то в провинциях иконы стали писать «не учася и не по образцам, а от самомышления». Как отмечает Н.Б.Покровский, определения Стоглавого заслуживают внимания по следующим причинам: 1) они объясняют нам взгляд отцов собора на иконописание; 2) отмечают наряду с хорошими сторонами иконописания, его слабые стороны; 3) предлагают ряд мер, направленных на устранение злоупотреблений¹. Главная и существенная черта общих определений Стоглава (глава 43) состоит в том, что иконы должны быть написаны по образцу, подобию, существу. В качестве образцов были признаны лучшие мастера, такие, как монах Троицко-Сергеевского монастыря Андрей Рублев (глава 41). Высший надзор за иконописанием предоставлялся митрополиту, архиепископу, епископу (глава 27). В Стоглаве давались даже разъяснения по вопросам иконографии, заданные самим Иваном Васильевичем Грозным. Одно из них касалось возможности допущения изображения на иконах лиц

¹ Покровский Н.Б. Церковная археология. Петроград, 1916, С. 205.

не святых, а царей, иерархов и еще живущих. Собор признавал возможными подобные изображения на иконах, указывая в качестве подтверждения на древние примеры икон Воздвиженья честного Креста и Покрова Пресвятой Богородицы.

Рассматривая значение и роль Стоглавого Собора 1551 года в развитии церковного права, нельзя ни остановиться на его созыве в 1554 году в связи с делом дьяка Висковатого. В 1547 году пожаром в Москве было истреблено много церквей и икон. Поэтому государь решил отправить своих послов в другие города, чтобы привезти оттуда иконы, что и было сделано. Наряду с привезенными, много икон было написано заново, что было поручено священнику Сильвестру, являвшемуся сторонником и сподвижником царя. Спустя некоторое время иконы были выставлены в Благовещенском Соборе Кремля. Народ стал посещать собор и молиться иконам. В числе посетителей был и дьяк Висковатый, человек начитанный и ревнитель старины. Присматриваясь к выставленным иконам, он заметил в них новшества в трактовке, излишнюю свободу и неясность в изображениях. Дьяк стал распространять среди народа слух о допущенной неправде, вызывая смуту. Митрополит доложил о том государю, и в январе 1554 года был созван в Москве Собор, на котором были выслушаны сомнения и возражения Висковатого. Все они были признаны несправедливыми и хулительными, а виновный в смуте дьяк отлучен от святого причастия.

Не затрагивая вопроса новой трактовки сюжетов в написании икон, необходимо отметить, что дело дьяка Висковатого можно рассматривать как отражение противоречий в обществе того времени, когда оно еще не могло привыкнуть к изменениям в общественной жизни. Народ был на стороне Висковатого, по принципу: «до нас положено, и лежи оно свято во веки веков.»

В XVII веке в традициях иконописания возникают новые противоречия, связанные с распространением западных художественных школ. Сам царь и бояре вводят западную живопись не только в свои палаты, но и в храмы. Ревнители иконописной старины не замедлили возвысить свой голос против этого. Патриарх Никон приказывает собрать отовсюду иконы западного письма и в присутствии самого царя решает произнести над ними роковой приговор и закопать в землю, что вызвало в Москве даже людские волнения.

В этот период вновь увеличивается количество икон, созданных малоизвестными живописцами. Именно против этих злоупотреблений были направлены в 1668 году грамота трех патриархов: Паисия Александрийского, Макария Антиохийского и Иосифа Московского, и указ царя, в котором говорилось, что «...в Москве и в городах и в слободах и в селах и в дерев-

нях объявились многие иконописцы, которые пишут иконы не по древним хорошим образцам. К тому же еще Суздальского уезда в селе Холуе поселяне, не разумеющие прочтения книг Божественного писания, пишут святые иконы без всякого разсуждения и страха...», и великий Государь указал иконы писать искусным мастерам¹. Все иконописцы подчиняются надзору лучших, во главе которого поставлен Симон Ушаков.

В 1707 году при Петре I, когда церковь становится частью государства, были учреждена особая палата «изуграфствъ исправления». Она представляла собой канцелярское учреждение, во главу которого был назначен художник Зарудный. В помощь ему были даны «подьячие, молодые и старые и солдаты московского гарнизона». Палата просуществовала более 30 лет. Однако пользы от ее деятельности было мало. В итоге Зарудный был отдан под суд за взяточничество и умер, а само учреждение упразднено.

В 1761 году Святейший Синод назначил нового руководителя и цензора – известного русского художника Алексея Антропова. Будучи прекрасным мастером, он, однако, не имел ясного представления о русской иконописи и иконографии, а потому пытался привнести новые художественные традиции.

Вопрос о мерах по улучшению написания икон был вновь поставлен на Святейшем Синоде в 30-е годы XIX века.

В начале XX века было создано Высочайшее учреждение Комитета попечительства, которое поддерживало самые известные иконописные школы Российской империи: Мстерскую, Палехскую, Холмскую во Владимирской губернии и Борисовскую в Курской.

Второй круг отношений, регламентировавшийся только нормами канонического права – брачно-семейные. Во языческие времена брак на Руси заключался по обычному праву как акт двустороннего гражданского договора. С принятием христианства он стал оформляться через обряд церковного венчания. Но в отличие от Византии, где еще долго сохранялась возможность (в законодательно предусмотренных случаях) расторжения венчального брака без санкции духовных властей, русская церковь очень быстро добилась признания за ней исключительного права и на расторжение брака как заключенного через «тайнство» церковного венчания. Переход всех дел, связанных с браком и семьей, в ведение церкви был оформлен в 1051-1053 гг. «Уставом князя Ярослава о церковных судах». С точки зрения церковного права брак рассматривался как благословляемый церковью союз мужчины и женщины, в котором различались три момента: 1) момент физический, состоящий в разделении полов, которое и установлено имен-

¹ Покровский Н.Б. Указ. соч., С. 210.

но для их соединения, без чего не мог бы продолжаться и распространяться род человеческий; 2) момент этический, в силу которого брак как восполнение одной личности другой составляет из них высшее жизненное ядро; 3) момент юридический, присущий браку потому, что это есть союз двух лиц, т.е., существ нравственно – разумных, союз возможный только под условием из взаимного согласия соединить особенности своей индивидуальной жизни в одну общую жизнь.

Церковь устанавливала брачный возраст. Стоглавый собор предписывал священникам венчать девушек не моложе 15 лет, затем 13. Однако предел в возрастной разнице брачующихся не предусматривался. Церковь решительно боролась с пережитками родового кровосмешения. Стоглавый Собор вынужден был специально напомнить священникам, чтобы они не венчали «ни в кумовстве, ни в сватовстве, ни в роду, ни в племени». Самое важное для действительности заключения брака – согласие лиц, имеющих власть над брачующимися, т.е. согласие родителей.

При Петре I дела о браке детей против воли родителей были отнесены к ведомству светского суда, а дела о принуждении родителями детей к браку по-прежнему оставались в ведомстве духовном. В дальнейшем, по Уложению 1845 года, статья 1566 позволяла в первом случае суду смягчать наказание детей или вовсе устранить. Служащим людям для вступления в брак с периода Петра необходимо было и согласие начальства. За вступление в брак вопреки этому закону виновные подвергались выговору с внесением в послужной список (Уложение 1845 года, статья 1505).

После смотрин составлялся брачный договор – сговорная рядная грамота – и совершался обряд обручения. Подобная грамота была найдена в Новгороде: «От Микити ко Улиаани. Пойди за мьне. Яз тьбе хоцю, а ты мене. А на то послух Игнат...»¹. Сговорная грамота являлась прежде всего имущественным договором, невыполнение которого вело к уплате неустойки по иску в суде.

В порядок совершения брака входили: 1) меры предупреждения незаконных браков; 2) церковный обряд венчания. К мерам предупреждения незаконных браков относились: а) точное обозначение священника, который совершает обряд; б) составление венечной памяти – акт, который от имени епархиального архиерея выдавался лицам, желающим вступить в брак; в) оглашение – объявление в церкви о лицах, желающих вступить в брак, когда всякий знающий о каком-либо препятствии к предложенному браку, мог объявить о том священнику; г) обыск – исследование о законности данного брака и формальное удостоверение о несуществовании пре-

¹ Арциховский А.В. Новгородская грамота на бересте /из раскопок 1958 – 1961 гг./. М., 1963, С. 76-77.

пятствий к браку. Обряд бракосочетания должен был быть совершен: а) обязательно в присутствии сторон (за исключением лиц царской фамилии; б) в присутствии свидетелей, не менее двух; в) законное место совершения брака есть церковь; г) в определенное время.

Все браки, заключенные с нарушением уже известных нам существенных условий, подлежали отмене. Кроме того, недействительными считались союзы, совершенные: 1) по насилию и в сумасшествии одной из сторон; 2) между лицами, которые уже состояли в браке; 3) между лицами, состоящими в запрещенных церковными законами степенях родства и свойства; 4) между лицами, которым по расторжению брака запрещалось вступать в новый; 5) между лицами, не достигшими церковного брачного совершеннолетия (15 и 13 лет); 6) монахами, священниками, дьяками, пока они состоят в своем сане; 7) между православными и нехристианами.

Последствия отмены незаконного брака не одинаковы, смотря по значению тех условий, отсутствие и несоблюдение которых служило основанием к этому.

Браки прекращались или физически, т.е. со смертью одного из супругов, или юридически, т.е. развод. В первом случае переживший супруг мог вступить в новый брак, если тому не было препятствий. Вступление в третий брак сопровождалось высокими церковными пошлинами и длительной очистительной епитимью. Четвертый и последующие браки церковь отвергала категорически. Так, известно, что Ивану Грозного пришлось преодолеть упорное сопротивление русского епископата, отказывавшегося оформлять браки царя по всем правилам венчания. Такая норма была закреплена и в светском законодательстве Соборного Уложения, глава XVI, статья 15: «А будет кто сворует, женится на четвертой жене, и приживет с нею детей и после его той четвертой жене и детям, которых детей приживет он с тою четвертою женой, и поместья его и вотчин не давати».

Расторжение брака допускалось лишь в исключительных случаях. Главную ответственность за развод церковь возлагала на женщину. В ее защиту она вступала только в случае самовольного расторжения мужем брака и вступление в брачные отношения с другой женщиной. Митрополит так писал о причине развода: «Не подобает мужу от жены ни жене от мужа разлучаться, разве только блудные вины».¹

Однако православная церковь всегда допускала причину развода: 1) прелюбодеяние; 2) неспособность к брачному сожитию; 3) по безвестному отсутствию одного из супругов в течение пяти лет; 4) по судебному приговору.

¹ Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881.

Таким образом, церковь брала на себя констатации фактов рождения, смерти, брака. Все эти события записывались в особые церковные книги, т.н. метрические, в которых были запрещены подчистки, подписки, исправления. В результате на основании этих записей гражданским лицам стали выдавать метрики, что нашло законодательное закрепление в Своде законов Российской империи (Том IX, статья 1033).

Обширный круг дел, относящийся к области брачно-семейного права, был подвластен церковному суду, руководствовавшемуся нормами канонического права.

Понятие церкви о преступном деянии шире, чем это принято в уголовном праве. Церковь рассматривала всякое преступление как грех и признавала грехом не только нарушения заповедей Божьих, но и каждого человеческого закона, имеющего свое основание в самой нравственной природе человека.

Согласно каноническому праву, преступления различались на: чисто церковные, чисто уголовные, преступления смешанного характера, следовательно, смешанной подсудности. К первым были отнесены преступления против веры и церкви, общественной чистоты нравов, семейного союза; некоторые случаи смертоубийства (изгнание плода, когда убийца и убитый оба были «люди церкви»); личные обиды, когда совершались в кругу семейного союза или относились способом особенно позорным по понятиям того времени или состояли в оскорблении женщины словом, обидным для ее целомудрия, а мужчин – в названии его еретиком, волшебником и т.д.

Оскорбление бранным словом издревле считалось на Руси тяжелым проступком, нанесением бесчестья и каралось высоким штрафом. Однако брань проникала в официальные документы, приказные грамоты. Взять хотя бы «многошумящее» письмо Ивана Грозного к Андрею Курбскому, наполненное «ядовитыми словами отрыгано», т.н. насыщенное бранью. С этим церковь вела суровую борьбу, что нашло отражение в главе 38 Стоглава, так же, как и в Соборном Уложении, главе 10, статье 280: «А будет кто с кем побраняся назовет кого выблядком, и тот кого он назовет выблядком, учнет на него государю бити челом о бесчестье, и с суда сыщется про то челобитчика допряма велеть по сыску доправити бесчестье вдвое безо всякой пощады.»

Если церковь обладала правом предписывать своим членам правила внешней жизни, то само собой понятно, что она имела право и наблюдать за исполнением этих правил и принимать известные репрессивные меры против нарушителей существующего в ней порядка. Следовательно, в церкви существовал суд с характером суда уголовного карательного. Карательные меры церкви естественно состояли в удалении преступника цер-

ковных законов от пользования всеми или только некоторыми благами и правами, которые ему принадлежат как члены церковного общества. Цель такого удаления, как и всех вообще церковных наказаний, состояла в «заглаживании» вины противоположными добрыми делами и подвигами покаяния, во внутреннем уничтожении порочной и злой воли. Отсюда, возникали следующие основные принципы криминального права церкви: 1) ни одно даже самое крайнее наказание церковное не может быть уголовным наказанием в собственном смысле этого слова; церковь должна подчинять преступную человеческую волю Закону Божию, исправлять ее, а не уничтожать; 2) чисто церковные наказания, состоящие в лишении благ, находящихся в исключительном распоряжении церкви, могут назначаться только духовной властью; 3) карательная юрисдикция церкви может распространяться только на ее действительных членов: «Внешних судит Бог» – сказал Апостол.

Смысл церковных наказаний состоял в том, что преступник церковных канонов лишался или всех или только некоторых прав и благ, принадлежащих ему как члену церковного общества. Общее название церковных наказаний – отлучение. Оно сопровождалось публичным наказанием четырех степеней.

Монастырский устав Иосифа Волоцкого также предполагал личное нестяжание, т.е. отказ от всякой индивидуальной собственности в пользу общемонастырской, ибо «...аще у монастырей сел не будет, како честному и благородному постричься? и аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополию или архиепископа или епископа и на всякие честные власти? А коли не будет честных старцев и благородных, – ино вере будет поколебание». В обоих случаях уставы предполагали различного рода наказания за отступление от правил вплоть до отлучения от трапезы на сорок дней и заключение «в юзах железных» в монастырской тюрьме.

Укрупнение монастырей и введение новых уставов позволило укрепить монастырскую организацию и превратить их в развитые феодальные хозяйства. В то же время монастыри становятся центрами культурой жизни России, и их достижения в этой сфере выходят за пределы чисто утилитарно-церковного назначения.

Подводя итог краткому рассмотрению церковного права, следует подчеркнуть, что «...церковное право составляет сферу публичного права, нормы даны церкви с ее бытием, самим ея Основателем: Онъ составляет неизменный канонъ для положительного права, т.е. для всей совокупности нормъ, определяющих как внутренния, так и внешния отношения церкви»¹.

¹ Павлов А.С. Церковное право. Дозволено цензурой Москвы. 16 января 1899 года. С.9.

Несомненно, церковь не может принуждать к исполнению своих законов, как это делает государство, ибо у нее нет ни армии, ни полиции, тем не менее она имеет своего рода «нудящую и карательную власть», которую использует против нарушителей порядка... Это происходит от того, что не существует принудительного вступления в церковь, но тот, кто вступил в нее, тот необходимо подчиняться ее законам, отсюда в церковном праве, в противоположность мирскому, моменты свободы и необходимости совершенно совпадают»¹.

Таким образом, анализируя государственно-церковные правовые отношения, необходимо отметить, что религиозное общество, т.е. церковь не была всецело объектом законодательной деятельности государства, но в силу того, что ее члены вместе с тем и поданные государства – отсюда само собой следует, что правовые нормы, действующие в этом государстве, простирают действие и на церковь.

Всякое событие, важное для сохранения политического единства Российского государства, приобретало религиозное осмысление, подчеркивало особое значение церкви в государстве и обязанность его охранять и защищать русскую православную церковь, как оплот христианства.

От того, насколько разумно складывались эти отношения, как и со всеми другими, выигрывало все общество, в целом.

М.В. Мусатова

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ РОССИИ

Происшедшие в последнее десятилетие в России политические, социальные, экономические преобразования серьезно отразились на духовной жизни общества. В национальном сознании повысился престиж традиционных конфессиональных организаций, действующих в стране. Новым этапом государственно-церковных взаимоотношений стало принятие на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) Основ социальной концепции Русской Православной Церкви. Так, например, в разделе «Церковь и государство» (ч. III, п.8) особый интерес вызывает следующее положение: «Государство, в том числе светское, как правило, сознает свое призвание устроить жизнь народа на началах добра и правды, заботясь о материальном и духовном благосостоянии общества. Поэтому Церковь может взаимодействовать с государством в делах, слу-

¹ Павлов А.С. Указ.соч., С.14.

жащих благу самой Церкви, личности и общества. Для Церкви такое взаимодействие должно быть частью ее спасительной миссии, объемлющей всестороннее попечение о человеке. Церковь призвана принимать участие в устройении человеческой жизни во всех областях, где это возможно, и объединять соответствующие усилия с представителями светской власти». Такое понимание Русской Православной Церковью своей миссии в современном мире устанавливает новые перспективы взаимодействия образовательной и воспитательной систем государства и Церкви. Как подчеркивается в тексте документа, «Областями соработничества Церкви и государства в нынешний исторический период является <...> духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание». 23 января 2005 года состоялось открытие XIII Международных Рождественских образовательных чтений. На форум православных педагогов собрались около 5 тысяч участников из разных стран, а также священнослужители Русской Православной Церкви и представители государственной власти Российской Федерации. Главная тема – «Школа, семья, Церковь – соработничество во имя жизни». Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II обратился к участникам Чтений с Первосвятительским словом: «<...>Прививать детям стремление к добру и верности, самоотверженности и бескорыстию, милосердию и состраданию вместе с семьей должна школа. Выступая за введение школьного предмета "Основы православной культуры", который – не устану повторять – является не религиозной, а культурологической дисциплиной, Церковь напоминает о жизненной необходимости приобщения детей не только к знаниям, но и к нравственным основам российской и европейской цивилизации.<...> Наша Церковь неизменно поддерживает инициативы государства и общества, направленные на патриотическое и нравственное воспитание молодежи, на поддержку семьи, материнства и детства. У нас с каждым годом становится все больше воскресных школ, православных гимназий и лицеев, детских и молодежных лагерей, кружков, культурных и образовательных проектов, адресованных юношеству книг, песен, фильмов».

Известный русский ученый И. Скворцов в «Записках по педагогике» писал: «Слово "воспитание" слагается из слова "питание" (снабжение организма пищею, необходимой ему для развития) и приставки "вос" (вверх, ввышину) – питание ребенка до достижения им полного возраста. Так как человек состоит из тела и души, и последняя составляет величайшую часть человеческого существа, то и слово "воспитание" применяется главным образом к духовному развитию человека». Наряду со школой в образовании русского человека в прежние времена принимали значительное участие семья, Церковь и монастырь. Православные монастыри на протяже-

нии веков были важнейшими центрами духовного образования и культуры. Передача знаний никогда не была делом отвлеченным и отстраненным от развития навыков благочестия и воспитания христианских добродетелей. Формирование цельной и целомудренной, нравственной личности – главная задача православного образования.

Система образования современного человека тесно связана с определением его места в мире и тем, на какие ценности в жизни необходимо ориентироваться прежде всего – материальные или духовные. Так какого человека следует считать образованным? Если акцент делается на разуме, то сразу возникает вопрос, по каким критериям вообще определять становление личности и обязательно ли ее интеллектуальное развитие сопровождается развитием нравственным? В повседневной жизни российского общества очень часто встречаются контрасты: интеллектуальная элита не всегда оказывается носителем нравственной культуры, а успехи в сфере материальной жизни часто сопровождаются презрением духовных ценностей. К сожалению, продолжает наблюдаться тенденция навязывания чуждой идеологии на основе западного рационализма, практицизма западной культуры. В этих условиях задача образования видится, как нам кажется, в удержании в сознании подрастающего поколения ценностей российского общества, в сохранении духовно-нравственных традиций и возрождении преемственной связи поколений и системы святынь в контексте православно-этического менталитета нации.

Слово «образование» – от греч. «икона» – «образ». Для православного человека быть образованным – это значит соответствовать образу, стремиться к святости, запечатленной в божественном образе, иконе. В сущности, конечной целью образования является преображение всего человеческого естества.

Проблема духовно-нравственного становления и развития личности является одной из сложнейших в философии, педагогике и культурологии. Ценность личности, ее сформированность определяются уровнем развития у нее как интеллектуальных, так и нравственных качеств. В русской культуре значительное место отводилось установлению крепких жизненных ориентиров у подрастающего поколения. Независимо от сословного состояния православные люди почитали своих предков и на истории своего рода строили уникальную систему воспитания. Они составляли семейные записи, имеющие гносеологическую ценность, уделяли особое внимание национальным традициям в семье.

Религиозные мыслители XIX века в своих трудах выявили некоторые характерные черты отечественного образования, которые можно сгруппировать в три основные константы: *открытость* – способность русской

культуры и образования впитывать общечеловеческие ценности, обогащаться и преобразовывать их, сохраняя свою неповторимость; *традиционность* – опора на традиционную культуру; *духовность* – внимание к религиозной сфере жизни, к сфере абсолютного вечного.

Актуальность этой проблемы приобретает в современных условиях – в условиях развития национальной модели образования, и ее ведущей основы – национальной школы – особую остроту и значимость. Русская школа рассматривается сегодня как социальный институт нации, фактор сбережения ее культуры, духовности, интеллекта, физического здоровья, ее возрождения и развития.

Завершение этапа структурного становления системы православного образования в Российской Федерации потребовало определения новых перспектив. Во многих городах разработана концепция национального образования, на базе которой создан фонд «Русская школа». В Государственной академии славянской культуры под руководством ректора ГАСК, доктора философских наук, профессора Изольды Константиновны Кучмаевой была разработана и реализована Международная программа непрерывного гуманитарного образования, которая основана на принципах преемственности обучения, ранней гуманитарной специализации, выработки ценностных ориентиров, базирующихся на традициях православия, отечественной, славянской и мировой культур. Цель создания данной единой системы (детский сад – начальная школа (прогимназия) – средняя школа – вуз – поствузовское образование) – преодоление узковедомственной расчлененности образовательного и воспитательного процесса, которая разрушает главное в образовании – преемственность духовного опыта – и неизбежно ведет к инверсии ценностей. Решением архиерейского собора Русской Православной Церкви образован Синодальный отдел по делам молодежи (2001). Совместная деятельность государства и институтов Церкви активно проявляется в деле воспитания детей и молодежи. Духовная и светская культура, имея богатейший опыт народной педагогики, являются необходимой основой, источником и условием разработки стратегии национального образования в современной России. В системе православно-этического воспитания следует уделять внимание знакомству с отечественной культурой, традициями, обычаями и т.д. Данная направленность педагогической деятельности позволит формировать устойчивые духовно-нравственные идеалы, ценности, патриотическое отношение к Родине, ее прошлому и настоящему. Только в процессе такой работы можно воспитать у учащихся ответственность, чувство долга и чести. Эти качества позволят создать определенную модель высоконравственной личности, которой присуща четкая гражданская позиция.

Таким образом, православно-этические основы воспитания на современном этапе следует рассматривать в общем контексте сотрудничества Русской Православной Церкви и гражданского образования.

В.В. Пискурёв

О НОВЫХ ПОДХОДАХ В ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

Учёными-педагогами кафедры истории мировых цивилизаций исторического факультета Московского городского педагогического университета С.А.Мозговым и Г.А. Ртищевой разработана программа курса по Истории религии для студентов исторического факультета¹. Её цель – дать представление о содержании, объёме и структуре курса истории мировых религий. Знания, полученные в ходе изучения этой дисциплины, помогут не только более качественно преподавать всеобщую историю в школе и вести занятия по истории религии в старших классах, но также позволят будущим педагогам разумно строить свои отношения с учениками и родителями различных мировоззренческих взглядов, в том числе принадлежащим к различным конфессиям. Поэтому она может быть использована и для поведения занятий со студентами других специальностей, так как даёт базовые исторические и культурологические знания необходимые современному специалисту.

Изучая историю религии, студенту легче будет осознать ценность духовных исканий человечества, разобраться в специфике религиозного и атеистического сознания, узнать о сущности различных верований, особенностях культа и института священства. В конечном итоге, студенты осознают продуктивность конституционного принципа светского характера государства, свободы совести и вероисповедания, ведь именно в опоре на эти принципы они будут обязаны организовывать учебно-воспитательный процесс с учениками в школе.

В ходе курса они знакомятся со спецификой мифологического сознания и политеистическими верованиями древнего мира и доколумбовой Америки. Затем изучаются возникшие в древности народно-национальные религии: индуизм, джайнизм, сикхизм, парсизм (зороастризм), религии славян, синтоизм, иудаизм, а также религии Китая и Японии, каждая из которых, несмотря на свою специфику, формировалась в условиях взаимного

¹ См.: С.А.Мозговой, Г.А.Ртищева История религий. Программа курса для студентов исторического факультета. М.: МГПУ, 2004. 68 с.

влияния. Изучение иудаизма построено на основе рассмотрения этапов становления религиозных текстов и различных течений иудаизма.

Основное время курса посвящено изучению мировых религий, прежде всего становлению и современному состоянию христианства и особенностям различных христианских направлений (католицизма, православия и протестантизма) и конфессий. Особое внимание уделяется изучению истории русского православия. Также подробно рассматриваются различные направления и школы буддизма и ислама.

Программа сохранила преемственность принятой в отечественном религиоведении классификации религии на исторические формы религиозных верований, народно-национальные религии, мировые религии и новые религиозные движения (НРД). Однако, есть и новизна. К примеру, Веру Бахаи предлагается рассматривать не в разделе новых религиозных движений, как это имеет место в ряде учебных программ и пособий, а после изучения основных мировых религий, в частности, после Ислама. Веру Бахаи не вполне корректно относить к разряду НРД, одной из характеристик которых является то, что это, как правило, религии первого поколения своих последователей. Ей уже более 150 лет, а по своей распространённости, религия занимает 2-е место в мире после христианства (более чем в 250 странах). Неслучайно ряд известных в мире религиоведов и энциклопедических изданий относят её к новой мировой религии.

В основу раздела по новым религиозным движениям (НРД) положены современные взгляды отечественного и мирового религиоведения на этот феномен. В частности курс излагается в соответствии с подходами кафедры религиоведения и философии религии МГУ им. М.В.Ломоносова (См. Кантеров И.Я. Программа дисциплины «Новые религиозные движения и культы» // Религиоведение. Научно-теоретический журнал, 2001, № 1.). Однако новаторским в программе является то, что некоторые религиозные организации, традиционно изучаемые в разделе НРД, предлагается изучать при изучении других тем курса. В частности, это относится к религиозным организациям, которые в ряде публикаций относятся к так называемому «альтернативному православию». Например, Православная Церковь Божией Матери Державная, которую многие религиоведы относят к НРД вполне может изучаться при изучении христианства и русского православия. Таково мнение С.А.Мозгового, которое основано на исследовании истоков, религиозной доктрины и традиции данной церкви. А, к примеру, движение вайшнавов или Международное общество сознания Кришны может изучаться во время изучения индуизма.

Новым в курсе является раздел «Свобода совести и свобода вероисповеданий в контексте мировой и отечественной истории государственно-

религиозных отношений». В нём излагаются новые методологические подходы к изучению свободы совести и свободы вероисповедания в мировой и отечественной истории, даётся мировой опыт государственно-религиозных отношений. В основу методологии и понятийно-категориального аппарата положены разработки Института свободы совести, отражающие новую парадигму свободы совести в контексте глобальных проблем и тенденций современности.

Е.А. Плеханов

К.Д. УШИНСКИЙ И П.Д. ЮРКЕВИЧ: НАУЧНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

К.Д. Ушинский и П.Д. Юркевич – два мыслителя, научное творчество которых не только составляет гордость отечественной науки, но и обнаруживает удивительную комплементарность в разработке идеи педагогической антропологии. Достаточно сказать, что первый набросок педагогики в виде «Чтений о воспитании» Юркевич опубликовал в 1865 году. В период с 1864 по 1869 г. в «Педагогическом сборнике» помещались очерки главного труда Ушинского «Человек как предмет воспитания». В переработанном виде первый том «Педагогической антропологии» вышел в свет в 1868 г., т.е. за год до издания Юркевичем «Курса общей педагогики». Уже это обстоятельство ставит вопрос, как о сходстве, так и о различии предложенных проектов «науки о воспитании».

Оба ученых солидарны в том, что педагогика должна исходить из широкого круга антропологических наук. В связи с этим Ушинский и Юркевич указывали на большое значение для теории и практики воспитания естественнонаучного и гуманитарного, прикладного и теоретического, научного и религиозно-философского знания. Однако простой совокупности разнообразных сведений о человеке недостаточно для антропологического обоснования педагогики. Речь должна идти о непосредственной основе «науки воспитания». По мысли Юркевича «педагогика – наука *сборная*. Голова этого тела заключается в моральных идеях, органы питания – в психологии, органы движения – в физиологии. Из этой троицы источников должны быть выводимы все начала, управляющие воспитанием»¹. Ушинский полагал, что решение всех вопросов воспитания необходимо связывать с «физиологией, психологией, и логикой – этими тремя главными ос-

¹ Юркевич П.Д. Курс общей педагогики. М., 1869. С. III.

новами педагогики»¹. Несущественное, на первый взгляд, расхождение на самом деле имеет принципиальное значение. Ушинский стремился остаться на почве положительного знания, не выходить за рамки строго установленных фактов, логически необходимая связь которых, могла бы составить внутренне целостную систему научного знания о человеке. В таком стремлении, продиктованном понятным желанием освободить педагогику от философской спекулятивности и субъективизма, обнаруживается позитивистская установка Ушинского, которая была совершенно не свойственна Юркевичу, усматривавшему в ней, как свидетельствует его критика антропологизма Чернышевского, несостоятельную редукцию явлений духовной жизни человека к материальным, физиологическим процессам. Отсюда повышенное внимание Юркевич уделяет вопросу о цели воспитания, обоснование которой составляет важнейшую задачу педагогической антропологии.

Необходимость определения цели воспитания оба русских ученых связывают с практической природой педагогики, придающей ей статус не только науки, но и искусства. Антропологическое знание в этом случае является знанием об объективных закономерностях, свойствах и механизмах развития человеческой личности, на которые воспитатель может и должен опираться для достижения педагогических целей. Перспективность инструментального приложения научного знания в области воспитательной деятельности с полной ясностью заявлена Ушинским в предисловии его основной работы; она же вдохновила его и на написание самого «Опыта...». Что же касается воспитательной цели, то ее определение Ушинский оставляет «на потом», что ни в коей мере не говорит о его недооценке важности этой задачи. Вопрос о средствах и вопрос о целях – оба имеют кардинальное значение для педагогической антропологии, но решаться могут относительно независимо от друг от друга, поскольку лежат в разных плоскостях.

Как и Ушинский, Юркевич признавал техническую необходимость нейтрального (естественнонаучного) знания. Хотя он и считал невозможным объяснить душевную жизнь человека исходя из физиологии, тем не менее, важность физиологии для педагогики связывал с глубокими, до конца не изученными отношениями между душой и телом, психическими и соматическими процессами. Им подчеркивалось значение физического состояния тела и нормального функционирования органов чувств для полноценного развития личности. Изучая силы человека в их естественном развитии и созревании, психология выявляет законы, которые педагогика

¹ Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии// Ушинский К.Д. Собрание сочинений. М., 1950. Т. 8. С. 32

должна использовать. Тем не менее, педагогика как наука практическая с самого начала должна исходить из ясно определенной цели воспитания, которая, по мысли Юркевича, совпадает с целью жизни человека. Поэтому педагогике необходимо обращаться к моральному и религиозному знанию, и, прежде всего, к Священному писанию, в котором заключена подлинная истина о смысле и предназначении человеческой жизни. «Божественное откровение сообщает нам познание высшей *правды* касательно фактического положения человека и касательно того, чем он должен сделаться и до какого совершенства бытия он должен достигнуть... Христианское учение о возрождении и обновлении человека в целой семье человечества, проникнутой одним и тем же духом любви и истины, открывает воспитателю, насколько, почему и при каких условиях он может надеяться на успех своих занятий»¹.

Что же касается Ушинского, то он указывал на три основных обстоятельства, которые не позволяют исключить религию из сферы воспитания. Во-первых, религия – один из важнейших факторов, воздействующих на формирование личности. Во-вторых, с усвоением религиозных представлений и ценностей как органической части духовного наследия русским педагогом связывается реализация принципа народности в образовании. В-третьих, религиозная жизнь характеризует личность как духовное существо и определяет нравственное сознание и поведение человека. Неслучайно, в третьем томе своего основного труда Ушинский значительное место планировал отвести изложению и анализу «религиозных мировоззрений». Как свидетельствуют подготовительные материалы к завершающей части «Педагогической антропологии» религия должна была быть рассмотрена с двух главных сторон: как особое психологическое явление, в котором открываются высшие духовные чувства и способности человека – вера, любовь, совесть, и как специфическое знание о потаенной, недоступной для объективной науки, жизни «внутреннего человека». Таким образом, все богатство опыта о человеке, накопленного на протяжении многовекового исторического развития религии, включалось Ушинским в сферу антропологического знания.

Оба проекта педагогической антропологии остались незавершенными. Однако для нас важны реализованные в них методологические подходы, характеризующие различные варианты синтеза антропологического знания, способы преодоления дихотомии между естественными и гуманитарными науками, пути включения в педагогическую теорию философских, религиозных, мировоззренческих компонентов.

¹ Юркевич П.Д. Курс общей педагогики. М., 1869. С. 41–42.

КРАСОТА В АСТРОНОМИИ И ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

В последнее время в педагогике широко обсуждаются методы лично-отно-ориентированного образования. Педагогика постепенно отходит от образовательной концепции «излагающий информацию – воспринимающий информацию», и разрабатывает методы развития творческих способностей личности, развития способности к самообразованию. Однако, учащиеся не являются чистым листом, на который возможно наносить «правильные» письма. Более мощное воздействие, чем педагогическое, оказывает все усиливающаяся поп-культура, в том числе масс-медиа, кино-производство, индустрия компьютерных игр и наркотическая субкультура. Значительную, если не большую часть этого воздействия, нужно отнести к негативному. Традиционные методы формирования культуры мысли, культуры чувства, раскрытия лучших черт человеческого характера, апробированные многовековым опытом человечества, не утратили своего значения. Однако в условиях деградации общественного сознания их эффективность значительно снизилась. Известно мощнейшее влияние традиционных религий на становление личности. Но роль их с точки зрения массовости охвата не велика. Требуется дополнение известных, хорошо себя зарекомендовавших, методов методами новаторскими, но несущими то же глубокое позитивное содержание. «Новое вино в старые мехи не вливают», но вливать старое вино в новые мехи вполне оправдано. Ф.М. Достоевский сказал, что красота спасет мир. Мир она может и не спасет, но спасти от болота и разложения отдельно взятую личность в состоянии.

Среди ряда естественных наук астрономия выделяется не только предметом – миром самых больших масштабов, и принципами – наиболее универсальными, но и своей эстетической составляющей. Многие объекты, изучаемые астрономией, - все небо в целом, планеты, туманности, галактики бывают потрясающе красивы. Донесение этой красоты до учащегося составляет одну из важнейших педагогических функций преподавателя. Опыт восприятия красоты космоса способен пробудить глубинные силы души – усилить роль сверхсознательного в самосознании личности. Также, такой опыт значительно усиливает мотивацию к творческой исследовательской работе. Кроме этого, интерес к космосу вообще, и к астрономии в частности, во многих случаях имеет неосознанную религиозную составляющую. Наблюдается даже некое внешнее сходство: обсерватории с их куполами поразительно похожи на храмы с их куполами. Конечно, купола храмов символичны, а купола обсерваторий функциональны, но есть и определенное внутреннее родство. И там, и там небо, понимаемое, естест-

венно по разному. И там, и там прикосновение к высшему, всеобъемлющему, могущественному. Недаром многие выдающиеся астрономы не только стремились открыть абстрактные законы природы, но и познать конкретное «высшее».

Другой акцент в педагогике делается на наглядность. Современные технические средства, правильно примененные, способны эту наглядность обеспечить. Важным методом преподавания астрономии, разработанным и применяемым в Обсерватории Санкт-Петербургского Планетария, является одновременное сочетание наглядности и красоты. В работе широко используются высококачественные изображения дальнего космоса, полученные крупнейшими наземными и космическими телескопами. Однако, главным рабочим инструментом является компьютерная программа, реалистично имитирующая космические объекты, явления и процессы. Это система виртуальной Вселенной – *Starry Night*. Программа сочетает точность вычислений, научную строгость, реалистичность визуализаций, удобство работы и огромное число возможностей, что позволяет использовать ее на различных стадиях образовательного процесса.

Опыт применения данной технологии доказал эффективность такого подхода не только с точки зрения повышения качества астрономического образования. Сочетание истины и красоты действительно оказывает позитивное и глубокое трансформирующее влияние на становление личности человека.

**Берт Рёббен
Лео ван дер Туин**

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ОБЩЕСТВЕ

В данной работе мы предлагаем читателю возможность получить представление о научной работе департамента(факультета) религиозного образования Тильбургского университета. В связи с этим, мы подробно остановимся на динамике межрелигиозного образования в голландской средней школе. Проанализировав опытные данные(1 пар.), мы даём понятие религиозного воспитания в рамках школы с центром на ребёнке, не являющегося теологизированием школы(2 пар.). Мы также обозначим рамки данного широко используемого понятия. В постоянно меняющемся определении религиозного воспитания в рамках всё усложняющейся постмодернистской культуры с присущей ей религиозной нечёткостью появляются всё новые нерешённые проблемы относительно воспитательно-

теологической теории(см.также Geerinck 2004 и её вклад в этот том). В последней части настоящей работы(3 пар.) мы, таким образом, открываем вид из классной комнаты на совершенно новую теологическую перспективу религиозного воспитания, требующую тщательного рассмотрения: религиозное воспитание как забота о душе¹.

М.В. Силантьева

НОВЕЙШАЯ РЕФОРМА ОБРАЗОВАНИЯ: НАУЧНЫЙ И РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТЫ

За последнее время в отечественном образовании четко обозначились две тенденции.

Первое. С одной стороны, увеличивается количество учебных предметов, своим содержанием прямо связанных с религиозным компонентом общественной жизни. Среди них следует особо выделить теологию; однако она лишь возглавляет значительный список гуманитарных дисциплин, предполагающих изучение религии с разных точек зрения. Это – религиоведение, история Отечества, история философии, история культуры. Перечень можно было бы продолжить. Но важнее указать специфику данных направлений: объект их исследовательского интереса включает духовную область жизни общества, соответственно его исследование органично вбирает религиозную составляющую.

В то же время растет число изучаемых в школе и вузе предметов, которые прямо не связываются в сознании современного человека с религией, однако их преподавание не исключает «выход» в сторону духовных исканий. Так, в ряде вузов дисциплины естественно-научного цикла подаются с точки зрения креационистской доктрины (что, как известно, никак не влияет на их научную «сердцевину», однако неизбежно приводит к формированию у учащихся и студентов вполне определенного мировоззрения). Последнее не вредно, но лишь в том случае, когда «формирование» не представляет собой результат идеологического давления (нередко ведущего, как показывает опыт, к обратному эффекту – появлению у боль-

¹ Это будет ссылкой на новую исследовательскую программу департамента религиозного образования на ближайшие годы(2005-2009). За недостатком места мы оставляем без внимания другие актуальные исследовательские направления: Религиозное образование и вопросы охраны окружающей среды(Van der Tuin 1999; 2003a), молодёжное служение(Roebben 2001b; 2003c; 2004b), лицо христианской школы и пасторская забота(Roebben 2001c; 2003a) и организация богословского образования (Roebben 2003b).

шинства студенческой аудитории устойчивой идиосинкразии по отношению к религиозным вопросам).

В рамках указанной тенденции, по сути, происходит перераспределение удельного веса науки и религии в системе отечественного образования, – и не в пользу науки. Религия, возвращаясь в ту сферу, откуда была в свое время последовательно вытеснена усилиями энциклопедистов и дарвинистов, обнаруживает стремление подменить собой науку, а нередко и вытеснить ее.

Второе. Налицо и прямо противоположная тенденция – проникновение науки в те сферы, которые ей традиционно «не подчинялись». «Набольшим» примером подобного рода, хорошо известным преподавателям вузов, является пересмотр программы по философии для аспирантов и соискателей. Благородная задача освобождения последних от груза излишней информации фактически «вынимает» из «бюджета» знаний всю гуманитарную составляющую в ее базовом смысле. От изучения *истории мысли* предлагается перейти к изучению *истории информации*, – то есть к истории накопления сведений с точки зрения того, как развивались технологии по их добыче. Однако данный подход исключает из сферы внимания слушателя даже представление о том, что история знания несколько шире, чем история подобных технологий. Тем самым ставится психологический барьер для принятия к сведению особенностей иных культур, которые не вошли (и никогда не войдут!) в информационное общество в том виде, в каком требует того его американский образец. Эти культуры иначе подходят к знанию, оставаясь устойчивыми по отношению к процессу вестернизации, – хотя далеко не всегда при этом отстают в техническом, технологическом и информационном смысле.

Таким образом, можно выделить блоки проблем, связанных с новейшим процессом модернизации отечественного образования.

Первый блок – это проблемы, вытекающие из неумеренной «идеологизации» процесса обучения, «перевес» религиозного компонента. В числе причин данного явления следует в первую очередь обозначить проблему некомпетентного управления и некомпетентного преподавания. Причем следует отличать некомпетентность педагогическую от некомпетентности научной. В том же случае, когда обе эти составляющие соединяются, общество имеет пример образовательных учреждений – однодневков, эксплуатирующих, как правило, те или иные психотехники и исповедующих, по сути, программы сектантского характера (удачно переведенные на язык соответствия Госстандарту).

Обратной стороной медали здесь видится совершенно справедливое стремление менеджеров образовательного процесса закрепить в нем хотя

бы какие-то идеологические устои взамен утраченных советских и коммунистических. Логично, что в поиске духовных ориентиров их взоры обратились в не столь уж далекое прошлое, когда соотношение научного и религиозного компонентов образования было обратным по отношению к советским временам. Однако при этом часто не принимается в расчет то обстоятельство, что «революции в России делали недоученные семинаристы». То есть недостаточное образование в сфере духовно-практических религиозных вопросов, возможно, еще опаснее, чем полное его отсутствие.

Второй блок – это проблемы, возникающие из-за встречной попытки «разидеологизации» и «онаучивания» – в том числе и того, что «онаучиванию» не подлежит по определению. Разумеется, преподаватели, находившие возможности не лгать студентам даже в рамках программ по диалектическому и историческому материализму, решат и эту проблему. Однако сколько сил и времени уйдет на мимикрию, которой, в общем-то, можно было избежать!

Ситуация в образовании при таком «раскладе» предстает как тупиковая: судьба системы, где сталкиваются две противоположные (и при этом равносильные) тенденции – как минимум, быстрый износ. Правда, общество отличается от механических и даже биологических систем значительной более высокой ролью «человеческого фактора», способного изменить расстановку сил с целью самосохранения системы. Поэтому выходом из данного тупика видится приведение обеих тенденций в равновесие за счет усиление акцента на главной задаче образования. Речь идет о развитии способности к самостоятельному творческому мышлению на основе приобщения к мировой сокровищнице разноплановых знаний человека о себе, о мире и о своем месте в нем. Подобное мышление есть в полном смысле **научное мышление**. Подлинно научное мышление не противостоит подлинной религиозности, которая требует не заучивания идеологических штампов, а воспитания сознательной личности, свободной и способной сознательно отвечать за свои поступки.

А.Н. Соловьева

ДЕТСКАЯ СУБКУЛЬТУРА В НАЦИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

(диалог традиционного и современного знания о мире детства)

Российское образовательное пространство начала 21 века отличается особой сложностью, неоднородностью, отражением в нем различных культурных потоков, осуществляемых не только через деятельность школ, учи-

телей, семьи и родителей, но и средств массовой информации, общественных и религиозных объединений различного рода. Современная образовательная среда представляется исследователю в виде коллажа разнообразных субкультурных миров: детства, отрочества и взрослости, ученичества и учительства, различной религиозности, этничности, социальной принадлежности и даже территориальности (города и деревни). Ценности, нормы, представления и стереотипы традиционной российской культуры (досоветского и советского периодов) по-своему интерпретируются каждой из перечисленных субкультур. Различие данных интерпретаций приводит к непониманию или даже конфликтам между их представителями, которые не всегда можно представить как всем знакомый “конфликт поколений”.

Мир четкой определенности общественной структуры, в которой заранее определены правила, роли, нормы и ценности каждой группы, выделяемой на основании характеристик пола, возраста, образования, этнической принадлежности, изменяется, становясь размытым и неопределенным, дающим человеку огромные возможности выбора и творческого саморазвития. Одновременная включенность сегодняшнего взрослого и ребенка в различные социальные общности (семью, профессиональную, этническую, религиозную, творческую) создает множественную (мультиплицированную) идентичность¹. При этом осуществление жизненной стратегии становится все более травматичным процессом в ситуации всеобщей фрагментации мира, непостоянства и кажущейся эфемерности ценностно-нормативных порядков, всеобщей стандартизации и универсализации культурного потребительства (консюмеризма) – результата расширения сферы массовой культуры. Задачи, раньше стоявшие перед школой: обеспечение перспективы развития ребенка – зоны ближайшего развития, “содержание которой исчерпывается набором специализированных знаний, умений и навыков, заданных через нормативный образ взрослости”² – сегодня часто приходят в несоответствие с общественными ожиданиями. Этим объясняется огромное количество инновационных методик образования, появившихся в конце 20 века.

Глобальной задачей современности является поиск мифологии, выражающей вневременные, неизменные ценности и смыслы, основанные на всем знакомых ощущениях ностальгии по утраченному миру детства: пространству защищенности, покоя, безопасности. Подобные ценностно-

¹ “Идентичность” при этом понимается как идеальное отождествление индивидом себя с той или иной социальной общностью, сопровождающееся интериоризацией идентифицирующего поведения.

² Кудрявцев В.Т. Культурно-исторический статус детства: эскиз нового понимания // Психологический журнал. – Т.19. – №3. – С24

смысловые порядки предстают в форме возрожденной культурной традиции, коллективной памяти места или территории – “малой Родины”, культурной идентичности. Поиски парадигмы национального образования, родовых и народных основ воспитательных процессов в семье, школе и обществе в целом занимают сегодня умы многих педагогов, психологов, методистов.

В настоящее время проблему фрагментации национального культурного опыта, растворения его этнического и религиозного содержания в разнообразии проявлений массовой и элитарной, самодеятельной и профессиональной культуры можно рассматривать с точки зрения двух уровней ее обобщения: теоретического и историко-культурного.

В **теоретическом** плане проблема образования – это проблема индивидуализации всего историко-философского и историко-научного процесса применительно к постановке вопросов сегодняшнего дня. По мнению В.В.Селиверстова, нельзя свести этот процесс к комфортному присоединению к идеям отдельного философского направления. Это ведет к типичной идеологизации искомой теории при постановке актуальных проблем. «Минимальной «единицей» фундаментальной стороны их исследования может лишь понятие **философской традиции** как реализованной в истории рефлексии на тип культуры, на ее предпосылочные (исторически заданные) мировоззренческие универсальные образцы деятельности и общения (в традиционной культуре) или, напротив, на их незаданный характер (отсутствие абсолютных мировоззренческих предпосылок) в современной индустриальной и постиндустриальной культуре».¹ Проецирование в будущее своего осознания истории – сущность процессов индивидуализации, без которых образовательный процесс невозможен.

В соответствии с воззрениями Д. Б. Эльконина, комплексом функций взрослого в его попытках воспитания ребенка является посредничество – деятельность того, кто «связывает времена»: историческое и конкретно-жизненное. Через посредника проходит разрыв большого, исторического времени, и через него же проходит разрыв социальной жизненной ситуации. Достигая этой функции, воспитатель начинает нечто **ЗНАЧИТЬ**, т.е. выступать в качестве знака. Именно посредничество есть со-бытие, которое может стать основанием развития ребенка.²

Таким образом, теоретический план рассмотрения этнокультурных проблем предполагает интерпретацию образовательных процессов в контексте событийности бытия, философия поступка, а образа учителя – как

¹ Сильвестров В.В. Образовательный смысл современной культуры. // Культура. Традиции. Образование. – М., 1990. – Вып.1. – С.70

² Зинченко В.П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. – М., 1997. – С.285

носителя личностного сознания группы (этнической или религиозной), как посредника между различными полюсами культурной традиции, как особого рода этнический символ.

Историко – культурный план осмысления этнокультурных проблем предполагает интерпретацию образовательной среды как пространства пересечения и диалога различных педагогических идей, реализованных в образовательных моделях и технологиях: религиозных и светских, традиционных и инновационных, национальных и мультикультурных. На данном уровне рассмотрения динамики образовательных процессов наибольшей актуальностью обладает тема «самобытности» образования, в рамках которой рассматривается содержание национального и регионального компонента, роль и значение народной педагогики, педагогических традиций.

В основе историко-культурного анализа образования лежит положение о том, что каждая конкретная образовательная модель строится на основании сознательного принятия или отказа от уже сформированной в культуре «концепции ребенка» и «концепции взрослого». Ориентация на «незаданный», инновационный характер культурных образцов, характерная для современности, становится основой процессов социокультурного проектирования в области образования, где за точку отсчета принимается ребенок в качестве *пассивного* потребителя *готовых* духовных форм.

Проблемы, возникающие в процессе определения сущности и форм этнокультурного содержания образования, описываются в психолого-педагогической и культурологической литературе с помощью теорий, представляющих собой разнообразные комбинации элементов научных подходов, условно обозначенных нами в данном исследовании как конструктивистский и феноменологический.

Конструктивистский подход направлен на моделирование образовательных ситуаций, образовательных сред, исходя из конструкторов (концептов) ребенка, взрослого, учителя и ученика, существующих в данной культуре. Важный аспект осуществления данного подхода в педагогической практике современности состоит в том, что помимо уже существующих, традиционных «образов детства» в культуре формируется ряд его ложных подобий, знаки и символы которых теряют четкую связь с обозначаемым¹.

¹ Обобщенная и критическая трактовка подобных явлений может быть осуществлена с т.з. теории Ж.Бодрийяра, трактующего современный мир, как мир знаков и подобий – симулякров (ложных подобий, знаков чего-либо, функционирующих в обществе в качестве его заместителя). Таким, в частности, может быть симулякр истории, ностальгически обустроиваемый хозяином современного дома путем включения в его конструкцию остатков старинной фермы, разрушенной при его строительстве, а также процесс превращения реальной природы в условный знак природности (Бодрийяр Ж. Система вещей. – М., 1999.- С.5).

Например, симулякр этнического «образа детства» предстает нам в виде подмены реального, наполненного эмоциональным содержанием, общения взрослого и ребенка его «пустой» символикой или атрибутикой: куклами-сувенирами, стоящими на полках; пустыми колыбелями, качающимися в «кабинетах родной старины»; изготовленными детьми нефункциональными предметами, заранее предназначенными для выставок и музейных экспозиций.

Элементами симуляции наполнены и некоторые методические пособия по преподаванию детям родной культуры, где пространству этничности приписываются черты безпроблемности и бесконфликтности, а представители конкретно-исторического времени этнической культуры предстают в виде некоего «идеального человека», лишённого слабостей и сомнений, без труда преодолевающего все жизненные трудности.

Феноменологический подход представлен в психолого-педагогических науках различными моделями личностно-ориентированного образования, рассматривающими процессы воспитания как среду самоактуализации ребенка. Осуществление данного подхода является реализацией идеи индивидуализации как результата культурного посредничества, «встречи» взрослого и ребенка в пространстве конкретной человеческой жизни.

Как отмечает М.М. Бахтин: «все отвлеченно-формальные моменты становятся конкретными моментами архитектоники только в соотношении с конкретной ценностью смертного человека. Все пространственные и временные отношения соотносятся только с ним и только по отношению к нему обретают ценностный смысл: высоко, далеко, над, под, бездна, беспредельность – все отражают жизнь и напряжение смертного человека, конечно, не в отвлеченно математическом значении их, а в эмоционально-волевом ценностном смысле»¹. И далее: «понять предмет – значит понять мое долженствование по отношению к нему (мою должную установку) понять его в его отношении ко мне, в единственном бытие-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность.»

В рамках первого подхода, «образ детства и взрослости» конструируется или, вернее было бы сказать, реконструируется, исходя из комплекса **знаний** о прошлом, классифицированных по предметному принципу: религиозных и культурологических, фольклорных и этнографических, исторических и антропологических и т.д. Согласно этому принципу сведения о религии, культуре, этнографии, фольклоре включаются в различные предметные блоки: естественно-математический, гуманитарный, эстетический. При этом, как правило, основной проблемой методиста и педагога – разработчика конкретных программ – является построение логически вы-

¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Работы 1920-х годов. – Киев., 1994. – С.60.

веренной, максимально соответствующей научной классификации образовательной модели, четкое разделение светского и религиозного, национального и регионального, устного и письменного, пластического и музыкального компонентов этнокультуры. Их интеграция также осуществляется прежде всего по предметному («религиоведение», «мировая художественная культура», «история», «искусство и художественный труд»), или научному (этноэстетика, этноэтикет, этнопедагогика и т.д.) принципу.

Во внимание методиста и педагога гораздо реже попадают важность мотивации, установки ученика на сотворчество с педагогом в этнокультурной сфере. При этом остается не выясненным самое важное – собственная позиция ребенка в родной культуре, присущее ему стремление обрести, отстоять ее творчески. Иногда ему прививается позиция стороннего наблюдателя, созерцателя или исследователя, способного совершить объективный «выбор» между внутренне равнодушными, непричастными ему культурами: религиозной и светской, Российской или Западной, традиционной или современной. Эта традиция исходит из авангардной по сути установки советской идеологии, для которой «музеефикация» культуры представлялась чем-то само-собой разумеющимся, а ее надстроечность, дополнительность по отношению к более важным аспектам жизни (экономическим, политическим и т. д.) придавала ее явлениям аспект «нереальности», «неважности» для реальной жизни человека. В результате такого преподавания родной культуры иногда достигается результат противоположный ожидаемому – этнокультурный цинизм, равнодушие к этой проблематике.

Личностно-ориентированная этнокультурная парадигма исходит из понимания этнического содержания как особого способа видения мира, позволяющего каждому современному человеку обрести позицию «внутри» жизненного потока, почувствовать **активную** причастность к творящейся здесь и сейчас истории, укорениться в бытии. Расхожая фраза об этнической традиции как «корнях», питающих жизненными соками растущего человека, наполняется в этом случае конкретным содержанием посредством общения с учителем-воспитателем, обладающим особым, знаковым статусом посредника в этнокультуре, да и в культуре в целом¹. Эт-

¹ Внутри этноса, внутри той или иной внутриэтнической группы должны быть люди, модус отношения которых к традиции является иным, чем у основной массы членов этноса. Те, кто основные доминанты культурной традиции (ее ценностные ориентации) выбрал для себя **сам**. Условие этого – наличие жизненного опыта индивида. С.В.Лурье называет тип сознания, присущий этим людям, личностным – в отличие от традиционного, которое в значительной степени социально-детерминированно. Человек с личностным сознанием может жить в полном соответствии с традиционной этнической культурой, но в критической ситуации для него будет характерна реакция на личностном

нокультурное содержание с этой точки зрения – основное условие развития ребенка, на его основе строится то обучение, которое «втягивает в себя всего человека, всю его личность»¹. Ценности, выражающиеся в этнических символах, являющихся структурообразующими элементами этнической картины мира, в данном случае имеют личностную значимость, как нечто особо важное для конкретных людей, как плод их собственного опыта.

М.М. Бахтин всегда настаивал, что смысл нашему высказыванию всегда придает ясное понимание того, на какой вопрос (обращенный ко мне – явный или тайный) отвечает это высказывание, это утверждение. Культура не только понимается, но и возникает в попытках ответить (и самому себе, своими деяниями и творениями) на вопрос о рукотворных формах «потустороннего бытия». Бытия в иных мирах, в иных, отстраненных, заранее воображаемых культурах»².

Источник этнокультурной педагогики и ее содержания – четкое представление о том вопросе ребенка, на который призваны ответить наши уроки ремесел, краеведения, фольклора, а также искреннее желание учителя присвоить то, что сообщает нам народная традиция о трудностях пути взросления, восхождения в культуру, о неудачах и мрачных, темных сторонах жизни, путях их преодоления. Без этого важного компонента «педагогического мастерства» учитель не способен стать посредником, знаковой фигурой, носителем личностного сознания этничности.

Таким образом, освоение детьми этничности не является просто субъективным открытием того, что уже давно известно взрослым, но не известно ему. Ребенок специфически участвует в порождении новых культурных форм этничности, переосмыслении значений ее мифологии и символики, приводящего к формированию новых этнических границ.

Попытки включения этнокультурного содержания в образовательный процесс отражают особенности его интерпретации разными поколениями в разное время. Этнический «образ детства» – одна из тех культурных тем, которые обеспечивают длительность этнической традиции. Проигрывание ее на материале конкретного процесса взросления каждого нового поколения детей, осуществляемое в рамках «субкультуры детства» обеспечивает актуальность этнокультурного наследия во времени и пространстве. Этничность, являющаяся для ребенка частью сложившегося смыслового образа взрослости, в условиях ее проблематизации взрослым миром, может

уровне. Прочие же члены традиционного общества следуют за ними и воспринимают их ценностную ориентацию в качестве целостной и внутренне согласованной картины мира. (Лурье С.В. Историческая этнология. – М., 1997 – С.311)

¹ Амонашвили Ш.А. Размышления о гуманной педагогике. – М., 1996. – С.474

² Библер. От наукоучения к логике культуры. – М., 1989. – С.258

быть переосмыслена и преобразована ребенком в процессе его культурного становления.

Функцией **субкультуры детства** как особого культурного пространства является координация взаимодействия поколений в обществах, где социализация и инкультурация детей происходит вне устойчивых межпоколенных общностей (большой семьи, общины), где дети предоставляются сами себе и проводят большую часть времени в общении со сверстниками. Нет необходимости объяснять, что эта субкультура проявляет себя наиболее ярко как замкнутая ценностно-нормативная система, основанная на возрастной специфике интерпретативных порядков, именно в современном модернизированном обществе. Основой категоризации субкультуры детства является формирование представлений взрослых о детстве как особом социально-психологическом феномене, интерес к которому сегодня проявляют не только психологи и педагоги, но и этнографы, фольклористы, искусствоведы¹.

Субкультура детства складывается как “наследуемая каждым поколением детей совокупность языковых норм, смыслов, установок, способов общения, манеры поведения, характерных для детских сообществ в той или иной конкретно-исторической ситуации”². Субкультура детства достаточно автономна, ценности ее передаются устным путем, через транслируемые из поколения в поколение сверстников нормы общения и взаимодействия.

Символическим ядром или центральной зоной субкультуры детства является специфический образ “взрослости”, складывающихся на основе детских интерпретаций нормативных порядков “взрослости”, существующих в культуре. Функцией субкультуры детства является, таким образом, символическое (посредством создания и трансляции ценностно-нормативных порядков) разрешение **внутренней проблемности** “взрослости” как категории культурно-исторической, не данной раз и навсегда, но постоянно становящейся, принципиально незавершенной, проявляющейся как проекция будущих возможностей детей³. “Взрослость” как апофеоз жизненного становления, таким образом, представляет собой базовый миф субкультуры детства.

¹ Мир детства и традиционная культура. – М., 1995; Кон И.С. Ребенок и общество. – М., 1988; Мид М. Культура и мир детства. – М., 1988; Эриксон Э. Детство и общество. – СПб., 1996.; Абраменкова В.В. Социальная психология детства: развитие отношений ребенка в детской субкультуре – М – Воронеж, 2000

² Субкультура детская // Новые ценности образования. Тезаурус. – Т1. – М., 1995. – С.96

³ Кудрявцев В.Т. – С.22

Однако полное понимание сущности и значения детской субкультуры в современных процессах культурного творчества было бы невозможным без анализа процессов ее категоризации субкультурой взрослых – прежде всего родителей и учителей. Так, например, известно достаточно много примеров несовпадения “кода” детской субкультуры с теми социально-педагогическими установками, которые непосредственно реализует через игру взрослое сообщество.

В современном информационном обществе проблема детской “квази-игры” приобретает особую актуальность в связи со складыванием в массовой культуре индустриального аналога “субкультуры детства” – мира детских игрушек, видеоигр, мультфильмов, даже специфической детской рекламы. Массовая “квазидетская” субкультура обладает своим коммерциализованным “образом взрослости и взросления”, основные компоненты которого зачастую отражают законы развития рынка товаров и услуг, но не детского развития.

Наиболее ярким примером образа “взрослого”, предлагаемого детям в качестве “товара” в массовой культуре является кукла Барби, игра с которой (при наличии в распоряжении ребенка всех сопровождающих ее товаров – Кена, дома, гардероба нарядов, парикмахерского салона, лошадей, лимузинов и т.д.) достаточно однобоко (если не сказать нереально) отражает настоящую “взрослую” жизнь среднестатистической американки¹ (не говоря уже о специфике повседневности постсоветских россиянок).

Еще более неадекватным является тот образ мира, который предлагается детям в большинстве телепередач и особенно в рекламе. Исследования специалистов² показывают, что дети воспринимают телерекламу как форму особенного развлечения и смотрят ее с гораздо большим удовольствием, чем взрослые. Детей привлекает в рекламе сам стиль ее создания: ее музыкальность, краткость рекламных лозунгов, анимация и разнообразие визуальных эффектов. Часто они становятся основными “потенциальными” потребителями товаров, предназначенных для взрослых. Рекламная символика, таким образом, становится одним из “материалов”, особо интерпретируемых средствами субкультуры детства и входит в создаваемый ею образ “взрослости”.

Достаточно влиятельной и распространенной сегодня среди педагогов и методистов, является идея близости, если не тождественности культуры традиционных обществ (т.н. “устных” культур) субкультуре детства.

¹ Motz M.F. I Want to Be a Barbie Doll When I Grow Up // The Popular Culture Reader. – Bowling Green, Ohio. – 1983. – P 123-135

² Schatzky D., Verrucci L. Television, Kids, and the Real Danny Kaye // Child Growth and Development 94/95 . – Connecticut.,1995 .- P.200

Действительно, согласно культурно-исторической парадигме Л.С. Выготского, ребенок в своем развитии овладевает рядом культурных форм организации человеческого опыта (миф, сказка, карнавал), структуры которых ярче всего выражают себя в архаических (домодернизационных) сообществах. Идея “карнавальности” как наиболее яркой характеристики творческого стиля субкультуры детства находит множество подтверждений. У М.М. Бахтина мы находим характеристику карнавального мироощущения, применимую для объяснения ряда специфических явлений детского творчества: страшилок, перевертышей, пародий на инвалидов и стариков в сюжетно-ролевой игре. Он пишет: “Пафосом смен и обновлений, сознанием веселой относительности господствующих правд и властей проникнуты все формы и символы карнавального языка. Для него очень характерна своеобразная логика “обратности”, “наоборот”, “наизнанку”, логика непрерывных перемещений верха и низа (“колесо”), лица и зада, характерны различные виды пародий и травестий, снижений, профанаций, шутовских увенчаний и развенчаний. Вторая жизнь, второй мир народной культуры строится в известной мере как пародия на обычную, то есть внекарнавальную жизнь, как мир наизнанку”¹

В детской субкультуре “перевертывание” взрослого мира приобретает не только словесную (известную нам по книге К.И. Чуковского) но и предметно-образную форму, называемую психологами инверсионным действием². Детский карнавальный смех направлен прежде всего на взрослого и является психологическим орудием их общения, облагая огромным коммуникативным смыслом.

Через “остранение” (В.Б. Шкловский) или проблематизацию нормативных образцов взросления в форме пародии ребенок экспериментирует с образцами и нормами социального поведения взрослых, не просто перенимая смыслы и мотивы взрослой деятельности, но творчески их пересматривая, создавая, таким образом, собственные, более соответствующие проекции саморазвития и следовательно ближайшему будущему культуры ценностно-нормативные порядки.

В данной особенности современной субкультуры детства состоит ее коренное отличие от мира традиционной (устной) культуры, функцией которой являлось не изменение или адаптация к быстро меняющейся окружающей среде, но консервация в практически неизменном виде существующих веками ценностно-нормативных порядков.

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990. – С.16.

² Кудрявцев. – С30

Погруженность традиционного дискурса (например сельской общины прошлого века) в настоящее, связанность его с темами и проблемами повседневной насущной жизни, отсутствие в нем абстрактных понятий, дающих возможность “прогноза”, выхода за пределы известного и предсказуемого приводило к тому, что его представители не способны были сформировать рефлексивное “Я”, позицию стороннего наблюдателя.¹ В ритуально-игровой символике традиционного общества находили выражение интенции еще внутренне не дифференцированного родового самосознания (особенностью которого являлась также и неоформленность субкультуры детства как автономной ценностной системы). Игровая символика (игрушка, сюжет, предметная схема действия) выступала для ребенка средством практического размышления о действительности, но не творческого осмысления своей роли в ней.²

Оценка степени значимости в процессе детского культуроосвоения (инкультурации) архаической части родового творческого опыта может быть наиболее адекватной, если рассматривать артефакты традиционной (устной) культуры (предметную его представленность) не как ставшую и неизменную форму, но как креативный потенциал рода. Подобный подход реализуется наиболее полно в проблемных методах освоения культуры (и, соответственно, обучения).

Сущность данного подхода состоит в перенесении акцента со знакомства с готовыми продуктами человеческой деятельности – вещами и идеями – на осознание порожденных ими проблем, выделение непроявленных в них избыточных смыслов и значений – сущности творческой составляющей культурной традиции.³ Проблематизация такого рода может быть осуществлена даже на уровне орудийно-технического состава деятельности: достаточно вникнуть в природу творческого процесса народного мастера, пытающегося воплотить некий вневременной нравственный и эстетический идеал в “сопротивляющемся” материале. Цель и результат деятельности сходятся только тогда, когда человек выходит за пределы временного человеческого существования. Недостижимость человеческого (не божественного) совершенства – одна из экзистенциальных проблем, транслирующихся от поколения к поколению, будучи опредмеченной в вещах.

Этническими символами, значение которых реализуется посредством мифологии, маркирующей этнические границы, становятся те вещи и способы человеческих взаимоотношений по поводу вещей, которые наиболее

¹ Романов В.Н. Историческое развитие культуры. – М., 1991.; Шкуратов В.А. Историческая психология. – М., 1997.

² Новоселова С.П. родителям о детских играх и игрушках. М., 1992.

³ Кудрявцев В.Т. Проблемное обучение: истоки, сущность, перспективы. М., 1991

полно выражают проблемность родового человеческого опыта: соотношение жизни и смерти, характер жизненных опасностей (“образ врага”), характер взросления (инициации), коллективные запреты (табу) и т.д.

Знакомство с категоризованными образцами этничности в детских образовательных учреждениях должно иметь характер не просто освоения общественно эталонизированных знаний, умений, навыков (будь то народные ремесла, поэтический или музыкальный фольклор), но погружения в исторически развивающееся проблемное поле культуры.¹ От учителя подобный подход требует глубокого понимания сущности преподаваемой традиционной культуры, наличия в ней различных составляющих – консервативной и творческой, одна из которых (консервативная) определяет несводимость друг к другу архаического и современного детского мировосприятий, а другая – дает основания для полноправного участия ребенка (в рамках детской субкультуры) в построении и проектировании культуры (и в частности этнической культуры) как смыслового поля человеческого общения.

Таким образом, современное теоретическое рассуждение о природе и сущности субкультуры детства ведется с т.з. места данного культурно-исторического феномена в системе общих представлений о пространственно-временном жизненном контексте.

Субкультура детства обладает рядом специфических черт в силу ее расположенности в пространстве “перехода” от прошлого и настоящего к будущему (зоне как ближайшего, так и отдаленного развития). “Переходность” детства определяет специфику его восприятия уже в рамках архаической культуры. Образ “вечного ребенка” как религиозного и этнического идеала свойственен многим культурам (например, японской)² Именно “переходность” детства делает его культурный мир особенно привлекательным для современных исследователей.

Культурная “современность” (modernity) обладает рядом черт, влияние которых распространяется на все стороны и периоды человеческой жизни, в том числе и детство. Во-первых, основой современной культуры (культуры “модерна”) является идея исторического прогресса, оправдывающего необходимость разрыва с культурной традицией, исторической преемственностью. Во-вторых, высшее культурное значение в современ-

¹ Например, именно так заявлена задача программы приобщения детей к национальным основам культуры «Истоки». См. Кузьмин И.А., Камкин А.В. Истоки. Программа для начальной школы (1-4 классы). – М., 1996.1997.;

² Михайлова Ю.Д. Традиционная система социализации детей в Японии // Этнография детства: традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. – М., 1983. – С.89-110

ности придается рациональности как познания, так и поведения, и социальной организации. Модернизационный проект современности отводит детству особое место, противопоставленное пространству взрослых. Это “детское пространство” становится вместилищем всего дорационального, не категориального, поэтического миропонимания, часто рассматриваемого как аналог традиционного “прошлого” культуры или культурного “примитива”.

Освоение культуры (в том числе и этнической) детьми рассматривается как преимущественно пространственное – расширение представлений от места родного дома (“своего”) к границам родного села (квартала, города) до формирования понятия значения границ государства и знания о других странах (“чужое”). Этничность (как образ “своего”, знакомого, освоенного и потому безопасного места) остается неизменной переменной в сознании, воспринимающем и оценивающим мир в категориях неизбежного и необратимого исторического прогресса и глобализации.

В однородном монокультурном мире советского общества категориальность этничности представала ребенку также как часть исторической перспективы: достаточно вспомнить, сколько игр в детстве было посвящено противоборству “русских” и “немцев”. Однако уже тогда (70-е годы 20 века) стандартизация пространства – однотипность городской и сельской современной архитектуры, одежды, мебели и т.д. – приводили к пониманию необходимости создания “эстетики места”¹ (малой Родины) как “прививки” от болезни временщичества и культурного варварства, которой особенно оказались подвержены подрастающие поколения. Попытки обращения ученых и учителей к истокам национальных культурных традиций с целью направленного формирования у детей “новой российской этничности” в 90-е годы столкнулись в мощным потоком массовой культуры, более сильным и стремительным, чем уже знакомая волна “советской стандартизации”.

Последовавшее включение России в систему глобальной коммуникации, распространение в ее пространстве эстетики постмодерна, распад существовавшей ранее единой системы ценностей сделали главной характеристикой постсоветского сознания ощущение непредсказуемости будущего, искусственности и нереальности всего происходящего. Известный этнограф детства М.Мид охарактеризовала подобное состояние культуры как “префигурацию”. Характерной чертой этой культуры является то, что “она принимает факт разрыва между поколениями, ждет, что каждое новое поколение будет жить в мире с иной технологией... Дети сегодня стоят перед

¹ Harvey D. The Condition of Postmodernity . – Cambridge. – 1992

лицом будущего, которое настолько неизвестно, что им нельзя управлять так, как мы это пытаемся делать сегодня”¹.

Субкультура детства в постиндустриальном мире признается равноценной и уникальной. “Взрослому” все больше и больше хочется вслушаться в звучащий в нем голос “ребенка”, ощутить пульсацию его живой жизни, творческой энергии, рождающейся из смешения детских воспоминаний и фантазий. Коммуникация “Взрослого” и “Ребенка” как равноценных и равновеликих величин – часть “многомерного” мышления человека культуры 21 века.

Исследователей мира детства начинает привлекать не столько определение и структура его субкультуры, сколько поиски глубинных связей решения проблемы тождества и различия, “проводимости” ее смыслов². В постсовременном мире само понятие культуры выходит за рамки как узкой локальности (например, возрастной), так и абстрактного универсализма: “культура живет и “своим” и “чужим” и в союзе или столкновении того и другого возрастает на общую пользу. Культура, как таковая, поэтому всегда апеллирует к сопоставлению, к сравнению – она не только то место, где рождаются смыслы, но и то пространство, где они обмениваются, “проводятся” и стремятся быть переведенными с одного языка культуры на другой”³.

В наступающем уже сегодня “постписьменном” мире, характеризующемся счастливым союзом между печатью, телевидением и компьютерной технологией, ребенок сможет свободно смешивать в единый многомерный коллаж фрагменты культур разных времен и народов. “Дети смогут совмещать части диснеевской “Красавицы и чудовища” с Нинтендо версией игры Драконов, включая в нее музыкальную тему из I Love Lucy и волну рока из музыкального видеоканала, в то же время добавляя любой печатный текст. Они смогут сочинять печатный текст и анимацию собственных историй, создавая оригинальные характеры или выбирая их из комиксов электронной газеты. Они смогут превращать учебник по естествознанию в музыкальную композицию или так редактировать телевизионные политические дебаты или игру в хоккей, что выиграет проигравший”⁴. Однако даже при таких безграничных возможностях техники им понадобится умение читать, писать, планировать и думать и перед ними неминуемо встанут

¹ Мид М. Культура и мир детства. – М. – 1988. – С.359.

² Шапинская Е.Н. Культура Другого и пути ее постижения (От диалога к коммуникации)// Эстетическая культура . – М., 1996. – С.107

³ Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток-Запад. Вып IV. М., 1989. – С.7

⁴ Schatzky D. Television, Kids... – P.208

проблемы жизненного выбора, творческого становления, возрастных кризисов. Очень точно определяет эту проблему «дегуманизации» современной культуры В.В.Зеньковский. «То, о чем заботится современное воспитание, конечно, нужно и важно, но оно или не затрагивает основной тайны в человеке, проходит мимо самого существенного в жизни, – или слишком слабо и незначительно, чтобы оказаться способным обеспечить детям «благо». Физическое здоровье, культура ума и чувств, сильный характер, здоровые социальные навыки не спасают от возможности глубоких, часто трагических конфликтов в душе человека, не охраняют его в страшные часы одинокого раздумья¹.

Культура 21 века основана на принципе множественности моделей детства и взросления человека, исследование которых предполагает как анализ специфики взаимодействия биологических, психологических и социокультурных факторов, так и особенностей их категоризации средствами различных мировоззренческих паттернов.

Построение ряда типологических моделей комплексного знания о детстве, отражающих культурно-историческую и мировоззренческую ситуацию их складывания, предполагает в качестве предпосылки описание основных параметров диалога научных, религиозных и философских компонентов процессов конструирования понятия «детство» в истории науки о человеке, природе и обществе.

Процедура описания этнокультурного мира детства представляет собой выделение наиболее активных зон взаимодействия биологических, социальных и культурных факторов влияния среды на процессы взросления: семьи, этнической, религиозной и других значимых общностей, сферы образования, более широкого социокультурного контекста.

Применительно к образовательному процессу это означает новое понимание принципа его культуросообразности (и как составляющей части его этничности) как мультикультурности: направленности на сохранение и развитие **всего многообразия** культурных ценностей, норм и форм деятельности, существующих в данном сообществе и передаче этого наследия, а также инновационных новообразований молодому поколению. Реализация данного принципа позволяет приучить детей воспринимать современный культурный процесс как закономерную эволюцию множества человеческих сообществ, ознакомить их не только с разными культурами, но и научить их жить в сообществе, где их влияния накладываются друг на друга, где образуются сложные культурные конгломераты².

¹ Зеньковский В.В. // Антология гуманной педагогики.– М., 2000. – С.122

² Мультикультурное образование // Новые ценности образования . Тезаурус. – М.,1995. – С.56-57

Учителя школы 21 века, таким образом, не только должна интересоваться религиозная и культурологическая проблематика, дающая ему уникальную возможность творческого становления в общении с детьми. “Зону ближайшего развития” педагога составляет также овладение как историко-культурным, так и проблемным подходом, равноценно реализующими принципы мультикультурности образования. Особенно важным для учителя является понимание сущности субкультуры детства как гарантии самоопределения детей, необходимого для самобытного культурного развития села, города, региона, страны и всего человечества в 21 веке.

Т.А. Соловьева

ОСОБЕННОСТИ Я-КОНЦЕПЦИИ У ДЕТЕЙ МЛАДШЕГО ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА В РЕЛИГИОЗНЫХ И НЕРЕЛИГИОЗНЫХ СЕМЬЯХ

Несмотря на достаточную изученность проблем формирования Я-концепции у детей в зарубежной и отечественной психологии, изучение особенностей представления о себе у младших школьников из религиозных и нерелигиозных семей является неразработанной областью исследования в науке. Данный факт объясняется, прежде всего, тем, что в советское время возможности изучения вопросов религии были существенно сужены. В наше время в России отмечается новый виток возрождения интереса к религии, что создает более благоприятные условия для изучения данного явления.

Понятие Я – концепция родилось в 1950-е г.г. в русле феноменологической, гуманистической психологии, представители которой (А. Маслоу, К. Роджерс), в отличие от бихевиористов и фрейдистов, стремились к рассмотрению целостного человеческого Я как фундаментального фактора поведения и развития личности. Значительное влияние на становление этого понятия оказали также символический интеракционизм (Ч. Кули, Дж. Мид) и концепция идентичности (Э. Эриксон)¹. Я-концепция является важным фактором организации психики и поведения индивида, поскольку способствует внутренней согласованности личности, определяет интерпретацию опыта и служит источником ожиданий индивида.

До сих пор в литературе, как отечественной, так и зарубежной, не существует единого взгляда на Я-концепцию личности, нет ее универсально-

¹ Большой психологический словарь / Сост. и общ. ред. Б. Мещеряков, В. Зинченко. СПб.: прайм – ЕВРОЗНАК, 2004. 672 с.

го определения. Р. Бернс определяет Я-концепцию как совокупность всех представлений индивида о себе, сопряженных с их оценкой¹. Она включает в себя осознание своих физических, интеллектуальных, характерологических, социальных и пр. свойств: самооценку, субъективное восприятие влияющих на собственную личность внешних факторов.

Формирование Я-концепции – это сложный и многогранный процесс, он имеет четко выраженные возрастные границы, Важным переломным моментом в развитии самосознания ребенка, в формировании его представлений о себе является кризис семи лет. У младших школьников формируются все более точные и полные представления о своих физических, интеллектуальных и личностных качествах и качествах других людей. Они приписывают себе все больше отличительных особенностей, что ведет к уточнению и усложнению их Я-образов и образов других людей. В период обучения в начальной школе дети усваивают половые стереотипы, уточняют предписанные полом личные предпочтения и развивают большую гибкость в выборе занятий и поведении.

Как отмечает Р. Бернс, Я-концепция формируется под воздействием различных внешних влияний, которые испытывает индивид. Особенно важными для него являются контакты со значимыми другими, прежде всего родителями, которые, в сущности, и определяют представления детей о самих себе.

Тип взаимоотношений, который складывается в семье между ребенком и родителями, является чрезвычайно важным фактором развития его представлений о себе. Родители, внутренне принимающие ребенка, оказывающие ему поддержку и обеспечивающие его безопасность, создают прочный фундамент для развития его Я- концепции.

В литературе существует множество различных определений семьи. Так, Варга А.Я. рассматривает семью как семейную систему, группу людей, связанных общим местом проживания, совместным хозяйством, а главное – взаимоотношениями². Известны различные формы и модели семьи. Выделяют традиционную и нетрадиционную, городскую и сельскую и т. д. В контексте рассматриваемой нами проблемы остановимся на характеристике религиозной семьи. По мнению Писманика М.Г. религиозной является семья, все члены которой – верующие. Частично религиозная семья – семья, в которой лишь некоторые ее члены- верующие³. Нерелигиозной можно считать семью, где все ее члены неверующие. В частично рели-

¹ Бернс Р. Развитие Я-концепции и воспитание. М.: Прогресс, 1986. 420 с

² Овчарова Р.В. Психология родительства: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2005. 368 с.

³ Писманик М.Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М.: Мысль, 1984. 205 с.

гиозной семье безрелигиозность одних членов семьи легко сосуществует с религиозностью других, как правило, представителей старшего поколения, не препятствуя мировоззренческому влиянию верующих на детей.

Характеризуя религиозную семью, остановимся на описании православной семьи, так как именно дети из православных семей стали участниками нашего эмпирического исследования. При изучении православных семей источником информации выступили многочисленные встречи с настоятелями храмов и служителями церквей, участие в богослужениях, беседы с родителями и детьми, для которых жизнь храма – неотъемлемая часть их собственной жизни.

В православии – главное в жизни семьи это размеренность и упорядоченность¹. Мужчине и женщине уготованы разные роли. Они – две половинки одного целого, каждая из которых обладает рядом достоинств, которые чрезвычайно ценны в семье, особенно в воспитании детей. Главой семьи признается муж-отец. Вторая роль отводится жене. Ценность женщины усматривается в ее сердечности, чуткости, гибкости ума, покорности мужу. Цель существования мужа и жены, семьи в целом – рождение и воспитание детей, за качество этого воспитания они ответственны перед Богом. Не малозначима роль бабушки и дедушки в православной семье. Главная их задача: научить тому, чему еще не могут научить родители. Совершенное дитя может дать совершенный брак. Главные средства воспитания – молитва и собственный пример родителей, их внутренняя духовная жизнь. Главное в воспитании детей – их состояние души. Не роскошь и богатство, а их умение жить «добродетельно и скромно»

Таким образом, семейная жизнь религиозной семьи – это прежде всего духовная жизнь, в такой семье ребенок воспитывается прежде всего как духовное существо, имеющее образ и подобие Бога.

В данной работе представлены результаты изучения особенностей представлений о себе у детей младшего школьного возраста из религиозных и нерелигиозных семей. Целью нашего исследования являлся сравнительный анализ особенностей Я-концепции у детей младшего школьного возраста из религиозных и нерелигиозных семей. Мы предположили, что представления о себе у детей младшего школьного возраста из религиозных и нерелигиозных семей будут отличаться. У младших школьников из религиозных семей присутствует более адекватное отношение к себе. В задачи исследования входило:

1. Исследование описательной составляющей Я-концепции (образа Я) у младших школьников из религиозных и нерелигиозных семей.

¹ Обухова Л.Ф., Шаграева О.А. Семья и ребенок: психологический аспект детского развития. М., 1999. 168 с.

2. Выявление особенностей эмоционально-оценочной составляющей их Я-концепции (самооценки).

3. Определение различий в представлении о себе у детей из религиозных и нерелигиозных семей.

Для реализации целей и задач в соответствии с учетом возраста детей нами были использованы следующие методики:

1. Проективная методика «Символические задания на выявление социального Я. Авторы – Б. Лонг, Р. Зиллер, Р. Хендерсон. Направлена на измерение самоотношения и самоидентичности.

2. Методика Т. Дембо – С.Я.Рубинштейна в модификации А.М. Прихожан. Направлена на исследование самооценки и уровня притязаний.

3. Тест двадцати утверждений на самоотношение. Авторы –М. Кун, Т.Макпартленд. Тест направлен на исследование представления о себе.

4. Тест « Автопортрет». Авторы – Е.С.Романова, С.Ф. Потемкина. Тест направлен на выявление индивидуально-типологических особенностей человека, его представлений о себе, своей внешности, личности и отношения к ней.

5. Стандартизированная беседа с целью выявления знаний детей о специфических особенностях своего и противоположного пола.

6. Методика «Как поступать». Направлена на выявление у испытуемого отношения к нравственным нормам.

7. Методика «Закончи предложение». Направлена на выявление отношения к нравственным нормам.

Для обработки данных использовались метод прямого оценивания (шкалирования), контент-анализ, качественный анализ, сравнительный анализ, методы математической статистики (критерий Манна-Уитни, критерий углового преобразования Фишера.)

В исследовании приняло участие 48 испытуемых, по 24 ребенка из религиозных и нерелигиозных семей. Контрольную группу испытуемых составили дети в возрасте 9-11 лет (из них 12 девочек и 12 мальчиков из нерелигиозных семей). Экспериментальную выборку составили дети такого же возраста (12 девочек и 12 мальчиков из православных семей, посещавших воскресные школы при Свято – Ильинском, Свято – Никольском храмах г. Архангельска.).

Анализ полученных экспериментальных данных показал, что существуют некоторые различия в представлениях о себе у младших школьников из религиозных и нерелигиозных семей.

Первая гипотеза, выдвинутая нами, подтвердилась частично. Младшие школьники из религиозных и нерелигиозных семей имеют различия

лишь по некоторым категориям_» здоровье», «возраст».»религиозная идентичность», «интересы и увлечения, «половая принадлежность». По остальным категориям имеют сходные представления о себе. На основании этих данных можно предположить, что специфика воспитания ребенка в религиозной и нерелигиозной семье оказывает лишь частичное влияние на формирование Я- концепции у детей младшего школьного возраста.

По результатам беседы, направленной на выявление знаний детей о специфических особенностях своего и противоположного пола, мы определили отсутствие достоверных различий между религиозными и нерелигиозными выборками. Данный факт может свидетельствовать о том что форма семьи, будь она религиозной или нерелигиозной, на данном возрастном этапе, не оказывает серьезного влияния на особенности восприятия ребенком своего полового «Я». Нами было зафиксировано различие в выборках касающееся образцов подражания; дети из религиозных семей в качестве значимых образцов подражания отметили мать, отца, священников и работников воскресной школы, в отличие от детей из нерелигиозных семей, для которых наиболее важными фигурами оказались тетя и дядя.

По методике « Автопортрет» нами были выявлены различия между выборками, касающиеся особенностей половой идентификации испытуемых: у некоторых детей из нерелигиозных семей были отмечены трудности в определении пола, что свидетельствует о недостаточной сформированности половой идентификации. Все дети из религиозных семей адекватно идентифицировали себя с мальчиком или девочкой. Также было зафиксировано различие между выборками еще по одному показателю. Сексуальная сфера для детей из нерелигиозных семей оказалась более значимой, чем для младших школьников воспитывающихся в религиозных семьях.

В обеих выборках было зафиксировано отсутствие значимых различий, касающихся представлений детей об особенностях нравственного «Я». Большинство детей, описывая свое поведение в различных ситуациях, обосновывали свой выбор нравственными установками, У них были отмечены адекватные эмоциональные реакции, а также активное и устойчивое отношение к нравственным нормам.

Изучая представлений детей об особенностях социального «Я», мы выявили, что дети из религиозных и нерелигиозных семей имеют сходные представления о себе по субтестам «самооценка», «индивидуальность», и «сложность». Различия между выборками были зафиксированы по субтестам «сила», (равенство), «социальная заинтересованность», «эгоцентричность» и «идентификация». В религиозных семьях значимо меньшее количество детей находится в равных отношениях с бабушкой, имеют сильную

идентификацию с братом, сестрой, чувствуют себя включенными в мир людей, а также имеют высокую степень эгоцентризма в сравнении с детьми из нерелигиозных семей.

Вторая гипотеза, согласно которой у детей из религиозных семей отмечается более адекватное отношение к себе, чем у детей из нерелигиозных семей, подтвердилась. По методике исследования самооценки Дембо – Рубинштейн, в среднем по всем шкалам, большинство детей из религиозных семей оценили себя адекватно, используя средние оценки, тогда как большинство младших школьников из нерелигиозных семей оценили себя очень высоко, что указывает на определенные отклонения в формировании их Я-концепции. Что касается совокупного уровня притязаний, то в нерелигиозной выборке у значимо большего числа детей по сравнению с религиозной выборкой, был зафиксирован очень высокий уровень притязаний, свидетельствующий о нереалистическом, некритичном отношении школьников к собственным возможностям, неумении правильно ставить перед собой цели. У большинства младших школьников из религиозных семей отмечена умеренная степень расхождения между уровнем притязаний и уровнем самооценки, что свидетельствует о том, что дети ставят перед собой такие цели, которые они действительно стремятся достичь. В этом случае притязания в значительной части случаев основываются на оценке своих возможностей и служат стимулом личностного развития.

Таким образом, можно констатировать, что существуют различия между детьми младшего школьного возраста из религиозных и нерелигиозных семей, касающиеся прежде всего когнитивной и эмоционально-оценочной составляющих Я-концепции.

Не менее важным и интересным, на наш взгляд, является изучение особенностей представлений о себе у детей подросткового и юношеского возраста, а также взрослых людей, воспитанных в религиозных и нерелигиозных семьях.

Т.А. Сухова

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И РОССИЙСКОЕ НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Можно много спорить о религии, вере, православии, их роли в культуре русского человека, но никто не сможет отрицать значение православия в формировании народного образования России.

Принимая крещение князь Владимир послал священников, которым приказал крестить людей, а вместе с этим брать детей познатнее и отдавать

учиться. Строя храмы князья строили при них училища, где греческие и русские монахи обучали детей грамоте. Нашествие монголов в XIII не затормозило этот процесс, не разрушило, так как монгольские ханы ярлыками своими признали духовенство привилегированным сословием. Причты были освобождены от податей, «как дано было право свободно отправлять обязанности своего звания, следовательно учить взрослых и детей» (1, с.140). В житии о преподобном Сергии рассказывается, что он семи лет был отдан в школу учиться грамоте. Именно в школу, где вместе с ним учились два его брата и другие ученики.

Много монастырей основалось на Руси в монгольский период. Их основателями были святые люди и в числе подвигов благочестия они ставили для себя научение книжное (1, с. 141).

В послемонгольский период рядом с церковно-приходскими и монастырскими школами появились школы грамоты, где учили люди, для которых это было профессией. Тогда их называли мастерами. На основании житийной литературы можно считать доказанным, что школы грамоты в Московской Руси существовали в XV веке в значительном количестве не только в городах, но и селах и даже деревнях. Не везде образовательный процесс осуществлялся должным образом. Церковь позаботилась о «правильно организованных школах».

После Собора 1551 года были разосланы указы: «В царствующем городе Москве и по всем городам и на посаде и по волостям и погостам, по благословию своего святительства, чтобы у священников, у диаконов и дьячков учинити в домах училища для научения детей грамоте и научения книжного писания и церковного пения» (1. с. 142). По свидетельству даже иностранцев, посещавших Россию, русские всегда при церквях имели школы, которые были и в XVII веке. Народ так привык к ним, что больших трудов стоило чиновникам в XVIII веке привлечь народ к светским школам (1, с.143), организация образовательного процесса шла на европейский лад. В отличие от церковно-приходских школ, где при едином содержании образования дети постигали все согласно собственным индивидуальным возможностям, в собственном «темпе», светские школы имели европейскую классно-урочную систему, которая требовала от детей определенной постоянной организации. А государство предъявляло единые требования к школам и их выпускникам: «не успевшие в науках из духовного звания не могут поступать ни в какое другое сословие, кроме солдатского, а не выдержавшие экзамена из дворян не имеют права жениться»(1, с.144). Для подготовки учителей открыли в С-Петербурге. Главное народное училище, где в 1785г. стали обучаться и 13 воспитанников семинарий из Владимира, заботы о которых и финансирование взял на себя Владимирский приказ

Общественного Призрения. По указу Екатерины II от 26 февраля 1764г. при Священном Синоде была образована особая комиссия по преобразованию духовных школ в духовные училища. Это не были правительственные учреждения, а только местные епархиальные и были филиальными отделениями главного центрального духовно-учебного заведения семинарии. Потребность правильной организации школ духовенством привела к реформе духовно-учебных заведений 1808-1814гг., одним из инициаторов которой был М.М.Сперанский, хорошо знавший по своему воспитанию нужды родной ему духовной школы. Из общего семинарского курса была выделена низшая школа – духовное училище с шестигодичным курсом (уездное – 4 года, приходское-приготовительное – 2 года – нераздельно слитые между собой). Установлены были особые штаты духовных училищ и отпущена сумма из государственного казначейства на их содержание (1, 171-172).

С 1783 года стали постепенно уничтожаться грубые наказания в духовных училищах, на учеников стали смотреть как на детей, которым нужно дать образование. Инициатором таких идей на Владимирской земле стал епископ Виктор. При нем стали вырабатываться методы обучения, вводиться в курс изучения общеобразовательные предметы, знакомство с которыми расширило круг положительных знаний семинаристов и тем самым делало более ясным и осмысленным продолжительное пребывание в учебном заведении, способствовало развитию учащихся и их дальнейшей адаптации в обществе. В начале XIX века прибавили знание языков. Все вместе способствовало формированию логики, развивало склонности к умственному труду. С приходом епископа Ксенофонта наказания телесные ушли совсем, исчезла замкнутость учителей и семинаристов, ученик стал тем лицом, для которого существовала семинария. Появились изложения методов преподавания. Но эти нововведения нуждались в распространении и церковь организует курсы, на которых знакомит учителей своих учебных заведений с новыми методами работы с учащимися.

Для отцов-лекторов составлялись методические рекомендации по чтению предметных лекций, где подчеркивались основные опорные моменты:

- общность дела для учителей, учительниц и законоучителей;
- общепризнанный в современной педагогике принцип, что школа должна не только обучать, но и воспринимать;
- значение женщин в деле христианского просвещения, так как большинство учителей – женщины;
- научные наблюдения, которые легли в основу этого предмета.

Далее обращали внимание на цель предмета, методику его изучения, содержание.

Учителя, которые приезжали из губернии, рассеялись по ближайшим монастырям. Рабочий день курсов начинался и заканчивался молитвой, которая настраивала на работу, гармонизировала внутреннее состояние каждого. В плане курсов были лекции по педагогике и психологии, математике, русскому языку, занятия церковным пением и рисованием, посещение музыкальных вечеров и святых мест. За порядком и поведением слушателей следили монахини.

Таким образом, православная церковь создала свою систему образования, которая послужила основой для создания системы государственной. И в этой системе уделялось внимание личности учителя и ученика, их духовному стержню.

Литература

1. Касаткин В.В. «Исторический очерк народного образования в городе Владимире», – Владимир-на-Клязьме, 1910г.,- 368с.
2. Милюков П.Н. «Очерки по истории русской культуры». В 3-ех тт., т.2, ч.2. /Искусство. Школа. Просвещение.- М.: Прогресс-Культура, 1994, – 496с.

А.В. Торопов

ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ АРХИЕПИСКОПА НИКОНА(СОФИЙСКОГО) НА ФОНЕ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ НАЧАЛА XX В.

Для современной России одной из наиболее острых проблем является идеализированный взгляд на определенные исторические эпохи. Не найдя «потерянного рая» в будущем, его усиленно начали искать в прошлом: период, предшествовавший 1917 г., еще недавно старательно очерняемый, стал восприниматься исключительно в розовом цвете, а подведшая под ним черту революция стала оцениваться как чудовищное и нелепое нарушение хода истории, явившееся едва ли не исторической ошибкой. Одной из сфер, где применять дореволюционный опыт предлагается наиболее часто, в последнее время стала религиозно-государственная политика: призывы придать Православию государственный статус и ввести Закон Божий в качестве обязательной учебной дисциплины в школах сегодня вносятся в качестве вполне серьезных законодательных инициатив, причем, как ни парадоксально, исходят подобные предложения от политических сил, придерживающихся весьма далекой от Православия идеологической ориентации. Однако, в политической ситуации, сложившейся в современной России, разыгрывать «державную карту» представляется выгодным, и те, кто пытается это делать, не могут не понимать, что цементи-

рующей силой российской державности может быть только Православие, и ничто иное. Подобный подход часто находит в обществе поддержку и представляется популярным, но при более детальном рассмотрении применение его на практике оказывается чистой утопией, а, кроме того, выясняется, что не только для нашего времени, но и для той эпохи, когда он выглядел вполне адекватным, данный подход к отношению государства и Православной Церкви как крупнейшей религиозной конфессии, вовсе не является идеальным. Наглядный пример тому – трагическая судьба одного из видных церковных деятелей начала XX в. архиепископа Никона(Софийского), жизнь которого стала одной из самых первых жертв недальновидной религиозно-государственной политики Российской Империи и порожденного этой политикой чиновничьего благодушия.

Архиепископ Никон(в миру – Николай Андреевич Софийский) родился 14 (26) мая 1861 г. в Солигаличском уезде Костромской губернии, в семье сельского священника. В начале XX в. многие выходцы из этого края добились высокого положения в церковной и общественной жизни России – из среды костромского духовенства вышли архиепископ Владимирский Сергей(Спасский), под началом которого довольно продолжительное время служил будущий архиепископ Никон, ректор Московской Духовной Академии архиепископ Феодор (Поздеевский), священник Павел Флоренский, уроженцем губернии был также В.В. Розанов. Но первоначально судьба будущего архиепископа складывалась вполне буднично и не предвещала ни высокого положения, ни особого драматизма, проявившегося спустя десятилетия – по окончании Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1888 г. Николай Софийский остался служить в ней в должности инспектора. Как ни парадоксально, толчком к его быстрой административной карьере послужила личная трагедия – раннее вдовство. Инспектор Санкт-Петербургской Академии был пострижен в монашество, возведен в сан архимандрита и в 1891 г. был назначен ректором Владимирской Духовной Семинарии. Таково было непреложное правило, установленное Синодом для вдовствующих священников – они должны были обязательно постригаться в монашество. В свое время против этого возражал еще Ломоносов, но к концу XIX в. данное правило соблюдалось неукоснительно, и за этим следила не только синодальная бюрократия, но и государственный чиновничий аппарат. Черное духовенство, с юных лет воспитывавшееся в монастырях, часто иронизировало над монахами из вдовствующего белого духовенства: их мышление и привычки были отнюдь не монашескими, а память была переполнена воспоминаниями о более вольготной, чем в монастырях, жизни в миру. Об этом ярко свидетельствует в своей книге «Путь моей жизни» митрополит Евлогий (Георгиевский), в 1895-1897 гг. служивший под началом архимандрита Никона инспектором Владимирской Духовной Семинарии. Он также свидетельствует о том, что

отнюдь не добровольное монашество тяготило ректора Семинарии – в частной беседе архимандрит Никон однажды сказал: «Мне бы не монахом, а крючником на Волге быть». Это, конечно, была, скорее, горькая ирония, чем реальное пожелание – о. Никон, по словам митрополита Евлогия, «веселый, красивый архимандрит», был человеком редкой интеллигентности. Он был великолепно образован, любил церковное пение и сам отличался хорошим голосом. Среди владимирской паствы он пользовался немалым авторитетом, но этого авторитета оказалось недостаточно, чтобы предотвратить происшедшую в стенах Семинарии драму. Однажды на архимандрита Никона было совершено покушение – 17-летний семинарист бросился на ректора Семинарии с топором, жизнь архимандриту спас монашеский клубок. После этого происшествия из Семинарии было отчислено 75 воспитанников, причастных к несостоявшемуся убийству, знавших о его планах, но не сообщивших начальству или же просто проявивших признаки неблагнадежности. Кроме того, с должности был смещен инспектор Семинарии, а на его место был назначен еще совсем молодой иеромонах Евлогий (Георгиевский). Первая же проверка, проведенная новым инспектором, показала, что причиной преступления была не неприязнь к ректору, а недовольство суровыми условиями и муштрой, царившей в стенах Семинарии. После покушения архимандрит Никон резко изменился – прежнюю мягкость сменила готовность идти на жесткие, при этом не всегда оправданные меры. Вскоре архимандриту Никону и иеромонаху Евлогию пришлось расстаться – молодой иеромонах, недавний выпускник Академии, старался идти навстречу семинаристам, иногда прикрывая их от чрезмерной строгости начальства, чем заслужил недовольство и ректора, и управляющего епархией архиепископа Сергия (Спасского). Иеромонах Евлогий вскоре был назначен ректором Холмской Духовной Семинарии (в Польше), а спустя год покинул Владимирскую Семинарию и архимандрит Никон – он был возведен в сан епископа. Это был типичный карьерный ход того времени – должность ректора Семинарии для многих видных иерархов стала последней ступенькой перед епископством. Эта характерная тенденция церковной жизни рубежа XIX-XX вв. имела одним из негативных следствий то, что многие ректоры Семинарий, предвидя скорое повышение, запускали семинарские дела – дисциплина среди воспитанников резко ухудшалась, в стены духовных школ проникали вредные мирские привычки и враждебные христианству идеи. Бунт владимирских семинаристов отчасти был вызван и этой причиной – архимандриту Никону в должности ректора Владимирской Духовной Семинарии пришлось расхлебывать немало ошибок предшественников. Новое назначение епископ Никон воспринял с облегчением, но он не мог предполагать, что неудавшееся покушение на него является предупреждением о грядущей трагической судьбе. Пока же он был назначен на Вольскую кафедру (викарную в составе Симбирской епархии), откуда в 1904 г. вернулся во Владимир уже в ка-

честве управляющего епархией. Здесь, спустя два года он получил новое назначение, оказавшееся последним и роковым – на должность экзарха Грузии. Чем было вызвано данное назначение, сказать трудно – возможно, синодальное руководство надеялось, что накаленную обстановку на южной окраине Империи поможет разрядить напоминание о давних тесных связях между Владимирским краем и Грузией (в свое время сын Андрея Боголюбского князь Георгий был мужем царицы Тамары, один из видных деятелей грузинского национального возрождения Патриарх Антоний I (Багратиони) в 1757-1762 гг. возглавлял Владимирскую епархию, а его внучатый племянник, герой Отечественной войны 1812 г. П.И. багратион умер и был похоронен в с. Сима Юрьев-Польского уезда – имени своей двоюродной сестры). Возможно, впрочем и то, что синодавальные власти, принимая данное решение, были далеки от красивых исторических параллелей – слишком чрезвычайными были обстоятельства, в которых это решение было принято. Чрезвычайность ситуации в Грузии в немалой степени была обусловлена грубейшими ошибками в религиозно-государственной политике России в данном регионе, самой серьезной из которых было упразднение самостоятельности Грузинской Церкви, установленной еще в IV в., после вхождения Грузии в состав России в 1801 г. При поддержке государства российский Синод пытался насадить на грузинской земле русский вариант Православия, полностью заменив им местные древние традиции. Особенно рьяно проводили подобную политику экзархи Грузии – архиепископы Феофилакт (Русанов) и Павел (Лебедев), что не могло не вызвать недовольства грузинского населения и не накалить обстановку в регионе. Ситуация выглядела тем более странной, что в более сложных регионах, в частности, с мусульманским населением, положение было гораздо более стабильным, чем в православной Грузии – наиболее дальновидные иерархи, такие, как будущие священномученики митрополиты Владимир (Богоявленский) и Серафим (Чичагов), некоторое время возглавлявшие грузинские епархии, пытались смягчить ситуацию, но время было упущено. В 1901 г. экзархом Грузии был назначен епископ Алексей (Опоцкий), до этого служивший в достаточно сложных в религиозном плане регионах – Гродненской и Литовской епархиях. Ректором Тифлисской Духовной Семинарии при нем стал архимандрит Никандр (Феноменов), будущий митрополит, ближпайший помощник Патриарха Тихона и исповедник – на его долю выпала нелегкая работа скадрами священнослужителей, в том числе и национальными. Новый экзарх и его помощник не могли не обратить внимания на развитие неблагоприятных, ярко выраженных националистических тенденций, чреватых социальным взрывом. Об этом было доложено в Синод, но реакция начальства была выдержана в самых недобрых традициях своего времени – и епископа Алексея, и архимандрита Никандра сместили со своих должностей (последний получил повышение, будучи возведен в архиерейский сан). На должность экзарха

Грузии был назначен епископ Николай (Налимов), ранее управлявший такими сложными и многоконфессиональными территориями, как Саратовская и Финляндская епархии и имевший определенный опыт разрешения межрелигиозных конфликтов. И он не мог не обратить внимания на тяжелейшую религиозную обстановку, но, конечно, не был способен за короткий срок изменить ситуацию – вновь последовала замена правящего архиерея: епископ Николай был назначен во Владимир, откуда в Грузию в спешном порядке был послан архиепископ Никон (Софийский). Взрыв, о котором предупреждали его предшественники, грянул именно в это время: 28 мая (10 июня) 1908 г. в Тифлисе произошли крупные волнения на националистической почве, Их причины, повод и движущие силы до сегодняшнего дня полностью не выяснены – вероятно, националистические идеи на короткий момент объединили очень разные силы. Однако, расплачиваться за накапливавшиеся в течение долгого времени и не решавшиеся властями проблемы пришлось архиепископу Никону – попытавшись утихомирить разбушевавшуюся толпу, он был зверски убит погромщиками на пороге своей резиденции. Спустя некоторое время гроб с телом убитого архиепископа был доставлен во Владимир и при большом стечении горожан захоронен в Успенском соборе. Эти события потрясли Россию, еще не привыкшую к посягательствам на священнослужителей столь высокого ранга. Сегодня в них часто видится националистический подтекст, но роль национального фактора в убийстве архиепископа Никона не стоит преувеличивать, хотя нельзя не признавать и его присутствия. Но главный смысл этого трагического происшествия следует видеть в другом – оно стало кровавой увертюрой к массовому убийству епископов и священников, одним из первых в XX в. выходов на историческую арену антихристианских сил. Те давние события, несомненно, крайне поучительны для нас – они наглядно показывают, к чему приводит грубый административный нажим в такой деликатной сфере, как религиозно-государственные отношения и красноречиво свидетельствуют о несовершенстве господствовавшей в тогдашней России религиозно-государственной политики. А еще один вывод из жизненной трагедии архиепископа Никона заключается в том, что за современным державническим подходом в религиозно-государственных отношениях стоит не здравый смысл, а личные амбиции. Те же, кто разделяет данную позицию из благих намерений, вероятно, не представляют себе всей сложности проблемы – память об архиепископе Никоне, сохранявшаяся не одним поколением Владимирцев, призывает сегодня осознать эту сложность и действовать в сфере религиозно-государственных отношений более осторожно и взвешенно – только это избавит российское общество от повторения подобных трагедий, способных в наше время принять гораздо более крупные масштабы.