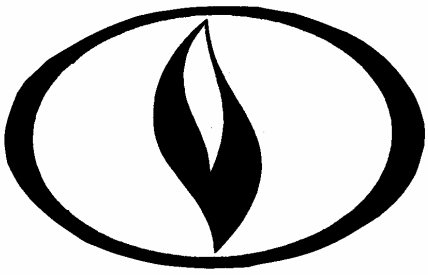
Издание осуществлено при поддержке
Metanexus Institute (Филадельфия,США), Министерства образования и науки Российской Федерации и Гранта РГНФ №04-03-00310а

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF RUSSIAN FEDERATION
VLADIMIR STATE UNIVERSITY

CANDLE-2005

Vol. 13

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 13

Под редакцией профессора Е.И. Аринина

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-X: 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 5-89368-630-6

© Аринин Е.И. Составление, 2005
© Владимирского государственный университет, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1. ЧЕЛОВЕК И СОВРЕМЕННОСТЬ

Абрамовский В.Н., Едовин А.Г. НОВЫЕ ДАННЫЕ О МОНАСТЫРЯХ КЕНОЗЕРЬЯ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ 2003-2004 ГГ. 11

Андрюшенко М.Т. О ПРИНЦИПАХ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ, ИХ ЭФФЕКТИВНОСТИ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ УТОЧНЕНИЯ..... 15

Аринин Е.И. РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМЫ СОДЕРЖАТЕЛЬНОГО ПОЛЯ 36

Арсенина О.В. РОЛЬ ПРАВИТЕЛЕЙ В РАЗВИТИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИИ (КОНЕЦ XYIII- НАЧАЛО XIX ВЕКА) 39

Арсланов Р.А. РЕЛИГИЯ В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ РОССИЙСКОГО ЛИБЕРАЛА XIX в. 41

Афанасьев Т.Ю. ЯЗЫК, МЫШЛЕНИЕ И КУЛЬТУРА..... 43

Батраков А Ф. И.А. ИЛЬИН О ДУХОВНОМ ОБНОВЛЕНИИ РОССИИ..... 54

Батраков А.Ф. ОПЕРАЦИЯ ГПУ - ЖИВАЯ ЦЕРКОВЬ ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ. 20-ГОДЫ XX ВЕК..... 57

Бекмаханова Н.Е., Нарбаев Н.Б. МАКРОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ МИРОВОГО РАЗВИТИЯ, ЦИКЛИЧНОСТЬ ГОСУДАРСТВЕННООБРАЗУЮЩЕГО ПРОЦЕССА В РОССИИ И ПРОБЛЕМЫ НРАВСТВЕННОСТИ 61

Бендин А.Ю. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАВА ЛИЧНОСТИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX - НАЧАЛО XXВВ.) 65

Бондаренко С.Б. МИФЫ ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА И НАУКА..... 67

Винцен Ренате, Багиров Равуз, Брухнер Экарт. МЕХАНИЗМЫ МАСС-МЕДИА. КАК НАУЧИТЬСЯ (И НАУЧИТЬ) ПОНИМАТЬ ИХ? 68

Глаголев В.С. ЧЕЛОВЕК ИСКУССТВА ПЕРЕД ЧЕРТОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО 70

Глушаков П.С. ОТКРЫТИЕ МИРА В ИСТОРИКО-АВАНТЮРНОМ РОМАНЕ С. МИНЦЛОВА "ПРИКЛЮЧЕНИЯ СТУДЕНТОВ" 72

Гриер Филип Т. ИЛЬИН О ГЕГЕЛЕ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И КРИТИКА 75

Гущина Т.Г. ЛИЧНОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРАВ И СВОБОД ЧЕЛОВЕКА 78

Даведьянов А.В. ПРОБЛЕМА ЭФФЕКТИВНОСТИ МОДЕЛЕЙ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ 80

Дебердеева Т.Х. К ПРОБЛЕМЕ ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ..... 82

Евстигнеева М. Г. К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВА И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В 80 - 90 -Е ГГ. XIX ВЕКА 84

Желнов В.М. "ИНОЙ" И "ДРУГОЙ" В ИУДАИСТСКОЙ И СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ (НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПЦИЙ Э. ЛЕВИНАСА И М. ХАЙДЕГГЕРА)..... 88

Зин Н.В., Пухова Е.А. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА ОНИСИМА В 1950-Е ГГ. ВО ГЛАВЕ ВЛАДИМИРО-СУЗДАЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ И АРХИВА ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ) 93

Зубков С.А. ВЕГЕТАРИАНСТВО И РЕЛИГИЯ 97

Зудов Ю. В. ЛЮТЕРАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ ДАНИИ В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА 100

Ивонин Ю.Е. CORPUS EVANGELICORUM И CORPUS CATHOLICORUM НА РЕЙХСТАГАХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в. 102

Ивонина Л.И. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ЕВРОПЕ И АНГЛИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 80-Х ГГ. XVII в. 104

Каневский К.Г. ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В НАУКЕ 107

Катунина Н.С. УРОВНИ ДУХОВНОСТИ ВНУТРЕННЕГО МИРА ЧЕЛОВЕКА 109

Кильдяшова Т.А. ПОНЯТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ 119

Константинов А.В. ПСИХОЛОГИЯ ДУХОВНОЙ РАБОТЫ 122

Кряжева-Карцева Е В. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА ГЕРМАНИИ НАЧАЛА XX ВЕКА: ИХ РОЛЬ В ЗАРОЖДЕНИИ ТОТАЛИТАРНОЙ ИДЕОЛОГИИ ГЕРМАНИИ 125

Латышева Ж.В. ДВЕ СМЫСЛООБРАЗУЮЩИХ СФЕРЫ ВОСПРИЯТИЯ МУЗЫКИ В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ М.МЕРЛО-ПОНТИ 128

Макаров В.С. КАТЕГОРИИ БОГА, СВОБОДЫ И ДОБРА В ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н. ТОЛСТОГО 132

Макаров В.С. РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ ПОДХОДОВ К ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ 133

Маркова Н.М. КАТЕГОРИЯ "ИНОГО" КАК СРЕДСТВО МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ 134

Мартьянова-Дико О.Э., Юматова Е.А. СИМВОЛИЧЕСКАЯ ЭКСПРЕССИВНОСТЬ ЦВЕТА 135

Матонин В.Н. РАЗЛОЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОГО УКЛАДА В ОНЕЖСКОМ УЕЗДЕ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ (20-30 гг. XX) 139

Миронов А.В. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ: ТЕХНОЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ 156

Молчанов Б.А. ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ: ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ИСТОРИИ РОССИИ 158

Муртузалиев С.И. НОВАЯ МОДЕЛЬ ИЗУЧЕНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДАГЕСТАНА 182

Остапенко Г.С. ИСТОКИ БРИТАНСКОГО ЭКУМЕНИЗМА 184

Пономарев Д. И. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ 187

Пулькин М.В. "НАСМЕРТНИКИ": СТАРООБРЯДЦЫ-САМОСОЖИГАТЕЛИ В КОНЦЕ XVII-СЕРЕДИНЕ XIX в. 195

Рассказов С.В. FLYING INN: VENDEE AETERNA. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И РЕГИОНАЛИЗМ ПРОТИВ МОДЕРНИЗМА И ЦЕНТРАЛИЗМА В "ПЕРЕЛЁТНОМ КАБАКЕ" Г.К. ЧЕСТЕРТОНА 198

Ратников Е.В. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭКОНОМИКИ В УЧЕНИИ С.Н. БУЛГАКОВА (В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ) 214

Ратников Е.В. УЧЕНИЕ И.А. ИЛЬИНА О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЕЕ КРИЗИСА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ 215

Родионов Ф.Н. ВЗАИМОСВЯЗЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ ПЕРЕД ЛИЦОМ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА 216

Рындин В.А. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БЫТИЯ 220

Смелова Н.Е. АВТОНОМИЗАЦИЯ БЫТИЙНЫХ УСТАНОВОК НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИЧНОСТИ 221

Смирнов М. Ю. ЧЕЛОВЕК В МИРЕ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИЯ В МИРЕ ЧЕЛОВЕКА 223

Степанищев С.А. МОРЕ. НЕНАВИСТЬ. ТОЖДЕСТВЕННОСТЬ. ИНОЕ. SWEET DREAMS... (Эссе о Я и Другом-Бесконечном-Боге в мысли Эммануэля Левинаса) 225

Сычев И.А. НРАВСТВЕННЫЕ КРИТЕРИИ ВЕРЫ И РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ. ПРОБЛЕМЫ БИОЭТИКИ 228

Такахаси Санами. БРАЗ СОЛОВЕЦКИХ ОСТРОВОВ У ЯПОНЦЕВ И ОБЗОР ИХ БУДУЩЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ЯПОНИИ 230

Тихонов А.К. СИСТЕМА ОРГАНИЗАЦИИ ВЫБОРОВ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX вв. 239

Тишина С.С. ЛИЧНОСТЬ В ПОСТХРИСТИАНСТВЕ: НА ПРИМЕРЕ ХРИСТИАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ 250

Торопов А. В. СЕКТАНТСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ВО ВЛАДИМИРСКОМ КРАЕ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД 252

Торопов А. В. СТАРООБРЯДЧЕСТВО ВО ВЛАДИМИРСКОМ КРАЕ..... 258

Торопов А.В. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ДИАКОНА ПЕТРА АРТЕМЬЕВА 266

Узланер Д.А. НАУКА И РЕЛИГИЯ: МОЖНО ЛИ ИЗБЕЖАТЬ КОНФЛИКТА..... 271

Фалькович С.М. ВОПРОС ОБ ОТНОШЕНИЯХ СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ НА СЕЙМЕ КОРОЛЕВСТВА ПОЛЬСКОГО В 1830 г. 273

Федосова Ю.В. К ВОПРОСУ О ВООРУЖЕННОМ ЗАХВАТЕ ФЛОРИЩЕВОЙ ПУСТЫНИ..... 274

Феннема Ян. ИССЛЕДОВАНИЕ ПОРЯДКА МИРА И НАРРАТИВНЫЕ ТРАДИЦИИ; ДИАЛЕКТИКА АСИММЕТРИИ..... 278

Химухина М.А. ПРОПАГАНДИСТСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В НАЧАЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ)..... 287

Человенко Т.Г. О ЗНАЧЕНИИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО НАУКОВЕДЕНИЯ ДЛЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ..... 289

Честнейшина Д.А. ВЕРА КАК ОСНОВНАЯ ПРЕДПОСЫЛКА ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА 292

Четина Е.М., Роготнев И.Ю. ПРИРОДА В СОВРЕМЕННОЙ МОНАСТЫРСКОЙ КУЛЬТУРЕ 294

Шагушина А.В. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ РОССИЙСКОГО ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ПРОЛЕТАРИАТА НА РУБЕЖЕ XIX - XX ВВ. 296

Шадрина О.Н. ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ В РОМАНЕ Г.К. ЧЕСТЕРТОНА "ШАР И КРЕСТ" 298

Шелест О. А. ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИОННЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ 309

Юматова Е.А. РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНДИФФЕРЕНТИЗМ ДВОРЯНСКОГО СОСЛОВИЯ РОССИИ В XVIII ВЕКЕ 311

Geir Lorem. RELIGIOUS SELF-IDENTITY AND A SCHIZOPHRENIC MIND 315

Kristiansen Roald E. PERCEPTIONS OF NATURE IN THE CONTEXT OF XIX-XXI CENTURIES 315

Meier Daniel. ORTHODOXY IN THE GERMAN PRESS 338

Wasmuth Jennifer. MENSCHEN, MENSCHEN SIND GOTTMENSCHEN! 349

Научное издание

СВЕЧА-2005
ИСТОКИ: Религия и личность в прошлом и настоящем

Тезисы международных конференций

Под редакцией профессора Е.И. Аринина
Том 13

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. 20,69. Уч.-изд. л. 21,91. Тираж 150 экз.

Заказ 316-05
Издательство
Владимирского государственного университета
600000, Владимир, ул. Горького, 87.
Отпечатано в ООО «Офисная полиграфия»
600000, Владимир, ул. Чернышевского, 3.

Раздел 1. ЧЕЛОВЕК И СОВРЕМЕННОСТЬ

В.Н. Абрамовский
А.Г. Едовин

НОВЫЕ ДАННЫЕ О МОНАСТЫРЯХ КЕНОЗЕРЬЯ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ 2003 – 2004 гг.

В последние годы возрастает интерес исследователей к монастырским древностям Русского Севера и, как следствие, к вопросу о времени и значении монастырской колонизации. В силу разных причин Кенозерье – уникальный в историческом и природном отношении, регион Архангельского края, стало одним из районов раннего славянского освоения. Большинство исследователей считает этот регион транзитным пунктом продвижения на Север новгородцев, однако, изучение истории формирования сети монастырей показывает, что и само Кенозерье было объектом колонизации. Проведенные в последние годы археологические исследования на месте трех монастырей Кенозерского национального парка, располагающемся на территории Плесецкого и Каргопольского районов, лежащих в юго-западной части Архангельской области, дают возможность поставить проблему начального накопления вещественных источников по ранней монастырской истории, а архитектурно-археологические работы позволяют судить об устройстве и размерах поздних монастырских храмовых комплексов Наглимозерского и Челмогорского монастырей (остатки Кенского монастыря пока не найдены).

Местонахождение Наглимозеро. Сложный археологический комплекс выявлен нами на Наглимозере, точнее на одном из его островов – Большом (Монастырь). В середине XVII в. иноком Тимофеем была основана здесь мужская пустынь, которая после секуляризации в 1765 г. была преобразована в приписанную к Лекшмозерскому приходу церковь. Каменная церковь Тихвинской Божьей Матери имела приделы Неопалимой Купины и Николы Чудотворца и была разрушена в 30-е гг. XX в. Точная дата ее строительства неизвестна.

На одном из юго-западных мысов озера, близ церкви, располагается часть рубленой избы, имеющей отношение к приходу. Исследование обнажений культурного слоя в районе дома, позволило выявить как древние культурные остатки (кремневые отщепы коричневого цвета), так и следы

позднесредневекового селища. Среди поздних находок отметим фрагменты стенок гончарных сероглиняных сосудов XVII-XVIII вв. и более поздний фрагмент фаянсовой тарелки. Площадь распространения материала – 60 м вдоль берега и 20-25 м вглубь берега.

На месте церкви, которая располагалась на высокой горе к северу от вышеупомянутого приходского дома, примерно в 100 м от него, были проведены работы по обмеру фундамента. Длина церкви составляла до 30 м, ширина в широкой западной части – 14 м, основного объема – 10 м. Толщина фундамента равнялась не менее 60 см, высота остатков церкви составляет до 1,5 м. Основное помещение церкви представляет собой вытянутое двухчастное сооружение размерами 16 х 10 м. Внутри оно делилось двойной перегородкой на помещения 10 х 10 и 6 х 10 м. В большем восточном помещении с севера и юга имелись узкие коридоры, шириной 1-2 м. Алтарная часть была полукруглой и имела диаметр около 8 м. Западная часть церкви более значительна и сохранилась на большую высоту – ее размеры 14 х 10 м. Фундамент здесь членился на два равных объема – северный и южный. Скорее всего, здесь располагалась колокольня, однако о размерах ее по фундаменту судить невозможно – она угадывается только по значительному числу строительных остатков. На площади церкви расположены три памятных креста – они вытянуты цепочкой с запада на восток. Все обмеры предварительны – более точно говорить о размерах и форме церкви можно будет только после расчистки фундамента.

Местонахождение Исток Кены. Связывается нами с хозяйственной деятельностью, а возможно, и с местом локализации Пахомиева Кенского монастыря (конец XV в.). Обнаружено на правом берегу реки Кена при истоке из Кенозера, в 0,5 км от озера, на мысовом возвышении, высотой 3 м в 60-100 м от берега реки. В этом месте впервые при выходе из озера берег становится твердым, в отличие от заболоченной низины, в которой протекает Кена в верхнем течении. Расстояние до ближайшего населенного пункта – Першлахты – равно 0,8 км (к востоку). Здесь зафиксирована первобытная стоянка – по находке обломка кремневых пластины и отщепа красного цвета на обнажении грунта в 70 м от оконечности мыса на луговой площадке. Позднее местонахождение занимает большую площадь (12 тыс. кв. м.). На протяжение 250 м вдоль узкого гребня мыса прослежены остатки производственных комплексов, связанных со смолокурением, в виде западин и остатков фундаментов. Всего выявлено девять объектов различной формы и характера.

На территории смолокуренного комплекса не найдено инвентаря, поэтому трудно судить о том, были ли здесь жилые постройки. Судя по об-

наруженному чану, смолокурением занимались здесь вплоть до недавнего времени. Заманчиво было бы отождествить это место с угодьями Кенского Пахомиева монастыря, однако, прямых доказательств этому нет. Тем не менее, другие факты указывают на несомненную освоенность района истока Кены в то время.

Важно также отметить наличие водяной мельницы на Мельничном ручье рядом с истоком Кены на Кенозере, всего в 0,5 км к востоку от местонахождения. Здесь нами обнаружены остатки построек для обслуживания мельницы и остатки самой плотины. Заброшена мельница была, видимо, в середине XX века. Таким образом, наши находки свидетельствуют о вовлечении в хозяйственную деятельность территорий правобережья Кены в ее верхнем течении. В этой связи, интересна карта Каргопольского уезда 1730 г. П.Зубова, на которой Кенский монастырь указан на левом берегу Кены при истоке из Кенозера. В литературе высказывались разные мнения о локализации Пахомиева Кенского монастыря. Так, Г.П.Гунн считает, что он находился в среднем течении реки у д. Кенорецкой. По мнению Н.А.Макарова, монастырь располагался в д. Коровино на левом берегу Кены. Однако, обе точки зрения вряд ли справедливы. В среднем течении Кены монастырь не мог быть по житийным сведениям, а расположение его в д. Коровино подкреплено только наличием там поздней каменной приходской церкви, разрушенной в настоящее время. Кстати, старожилы д. Коровино отмечали наличие "монастыря" на правом, а не на левом берегу реки.

Еще два местонахождения связаны с древнейшим в регионе Кирилло-Челмогорским монастырем.

Местонахождение Монастырское. Расположено на северо-восточном берегу озера Монастырское (Челмское) в 1 км от впадения Челмы в озеро и в 6 км к югу от д. Труфаново. Здесь расположено старое кладбище с часовней Святого Духа постройки середины 90-х гг. XX века. В непосредственной близости от кладбища найдены остатки строений, относящихся к Кирилло-Челмогорскому монастырю в ранний период его существования. Дело в том, что на упомянутой уже карте П.Зубова 1730 г. монастырь обозначен не на северо-западном берегу озера, где остатки монастыря читаются отчетливо и он существовал здесь вплоть до начала XX века, а на северо-восточном, противоположном берегу. Возможно, с этим связано существование монастырских заколов или свай, соединяющих два описываемых места.

Челмогорский монастырь (1316 г.). Остатки Кирилло-Челмогорского монастыря расположены на северо-западном берегу озера Монастырское (Челмское) на мысу при впадении в озеро р. Челмы. Территория монасты-

ря охватывает площадь около 15 тыс. кв. м., на ней расположены современное кладбище (в восточной части), остатки двух церквей, яма неизвестного назначения и северное и западное прясла остатков монастырской ограды. С юга и востока он ограничен обрывом берега к озеру Монастырское, само озеро расположено в 300 м восточнее. Высота мысовой террасы над уровнем озера 8-10 м, она покрыта луговой растительностью, возможно, была перепахана.

Остатки Богоявленского храма расположены в южной части монастыря у угла кладбища. Храм был построен в 1818 году, в 1899 году устроены два придела – св. Николая и Кирилла Праведника. В настоящее время сохранился только фундамент, в центральной его части установлен памятный крест. Размеры храма выясняются по параметрам фундамента, от которого сохранились и белокаменные блоки и, местами, кирпичная кладка. Длина всей церкви составляла около 25 м, ширина около 12 м. Основной объем имел квадратную форму, алтарь имел диаметр 5-6 м. У входа располагалось крыльцо и основание колокольни, размером 7 х 10 м.

Фрагменты валунного фундамента деревянной Успенской церкви начала XIX века обследованы в северной части монастыря вблизи ограды. Церковь в плане была проста – прямоугольный сруб и алтарная часть. Размеры основного объема – 9 х 8 м, алтарной части – 4 м. Фундамент хорошо читается в районе алтаря, в середине южной стены и на северо-восточном углу. В некоторых местах (в алтарной части, например) фундаментные валуны смещены со своего первоначального места. Обе церкви были разрушены в 1930-е годы.

Прослежены остатки ограды монастыря, шириной около 2 м. Северное прясло имело протяженность около 110 м, западное – 70 м. Не северном прясле, в 15 м от северо-западного угла, отмечен воротный проем, шириной около 3,5-4 м. Обнаружены остатки трех угловых башен (кроме юго-восточной), видимо, круглых в плане, диаметром не более 5 м. Возможно, ограда имелась и в других местах вокруг монастыря, но сейчас она не прослеживается. Таким образом, представляется целесообразным произвести дальнейшие архитектурно-археологические работы по расчистке руин монастыря и разведочной шурфовке его территории.

Приведенные данные – только начало серьезного изучения монастырской истории археологическими методами. Но уже сейчас ясна роль археологических исследований в деле решения ряда проблем хронологического и культурологического характера, связанных с ранними этапами монастырской колонизации Севера.

М.Т.Андрюшенко

О ПРИНЦИПАХ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ, ИХ ЭФФЕКТИВНОСТИ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ УТОЧНЕНИЯ

Введение. Известно, что общественные явления – в сравнении с явлениями природными – познаются труднее, и отображающие их сведения в ряде случаев менее соответствуют отображаемому. Это часто подтверждается практикой, причем не столько ее сиюминутным, сколько длительным развертыванием. Известно также, что трудности такого рода имеют укоренившееся объяснение. Оно связывается с включенностью в социальную форму движения – в снятом виде – основных моментов более низких форм; с собственными особенностями социальной формы движения, такими, как человеческая активность, сознание, свобода воли; с деформирующим воздействием, идущим к получаемым сведениям от групповых, в том числе классовых, интересов людей. Его элементы содержатся в трудах не только гносеологичееког, но также социально-философского и методологического характера [13; 19; 20; 22].

Однако, как видно из этого объяснения, оно затрагивает состояние только субъекта и объекта, но не развертывающегося между ними взаимодействия т.е. собственно познания. Поскольку же и субъект, и объект, и их взаимодействие неразделимы – иначе они утратили бы свое качество, – постольку отмеченное выше помимо состояния двух первых феноменов, не может не детерминироваться и состоянием третьего. Причем, как видно из места познания в системе человеческой деятельности, такая детерминация отличается многосторонностью, что, строго говоря, предполагает ее специальный анализ.

В данном случае предмет анализа составляет только одна из ее сторон – та, которая относится к принципам, направляющим научное познание общественных явлений[1] и находит применение в рамках определенной культуры. В качестве последней здесь берется культура, к которой принадлежит современное российское философское сообщество.

Как известно, принципы представляют собой базовые нормативы, предписывающие субъекту из чего исходить в своих действиях. Они осно-

[1] Поскольку познание протекает в двух направлениях – исследовании и внутрисубъектном информационном обмене, – а принципы необходимы лишь в первом, постольку именно о нем и идет речь. Понятие «познание» используется здесь в связи с сохраняющейся традицией. Вследствие этого там, где отсутствует специальная оговорка, оно отождествляется с понятием «исследование».

вываются на реальных тенденциях, связях и законах, касающихся объекта и его отношений с другими явлениями. Значение принципов непереоценимо, ибо ими задаются особенности всего познания: и процесса, и результата, и истолкования субъектом того и другого. Но достаточного внимания специалистов они не привлекают. В лучшем случае к ним обращаются при решении более общих проблем [1, 106-150; 14, 115-195].

Единство между отмеченными особенностями познания общественных явлений, значимостью, которой обладают для него исходные принципы, и сложившимся отношением к ним подводит к соответствующему вопросу. Вопрос касается того, **обеспечивает ли следование принципам достаточную эффективность познания общественных явлений и не нуждается ли их содержание в уточнении?** – Для получения ответа необходимо сначала установить перечень принципов, подлежащих анализу, констатировать их содержание, проследить, насколько оно реализуется и соотнести его с современными представлениями того, что имеет к нему отношение. Затем – выявить следствия, которые оттуда вытекают. Всему перечисленному и посвящена настоящая статья.

О каких принципах идет речь? – Поскольку общество представляет собой часть объективной реальности, и ему присущи многочисленные особенности, свойственные также досоциальным формам движения, постольку одной из систем существования, а, следовательно, и познания (исследования) его элементов выступает объективная реальность. В предельном случае такое познание предполагает использование **всеобщих** принципов, могущих быть примененными к познанию любого явления. Важнейшими из них являются принципы всеобщей связи, объективности, конкретного подхода, противоречия, взаимосвязи качественных и количественных характеристик, диалектического отрицания, отражения, активности, детерминизма, историзма, восхождения от единичного к общему и обратно, восхождения от абстрактного к конкретному, единства исторического и логического, единства анализа и синтеза, системности и т.д. [1, 106-153; 29, 87-269].

Поскольку, далее общество имеет свои неповторимые особенности, постольку другой системой существования и познания его элементов выступает социальная форма движения, составляющая часть объективной реальности. Познание общественных явлений **в ней** предполагает использование **специальных** принципов – таких, которые направляют социальное познание. По форме эти принципы отчасти сближаются с некоторыми всеобщими принципами. По содержанию – имеют свои отличия. К важней-

шим из них относятся принципы объективности, историзма и системности [14, 115-195].

Поскольку, наконец, наиболее существенные моменты общественных явлений раскрываются именно в социальной форме движения, постольку предмет настоящего анализа составляют специальные принципы. Применительно к ним и предстоит получить ответ на сформулированный вопрос. Хотя они и не подлежат жесткому противопоставлению принципам всеобщим, тем не менее ниже анализируется **именно их** качественная определенность, как то, что имеет отношение к обществу.

Традиционное содержание рассматриваемых принципов. – Как показывает опыт исследовательской деятельности, под традиционным содержанием имеется в виду присущий каждому принципу набор ориентиров – таких, которые в целом являются установившимися и общепринятыми. На сегодняшний день в отечественной гносеологии это содержание имеет достаточно определенную выраженность.

Так, **принцип объективности** требует брать объект таким, каков он есть, не привнося в него ничего от себя. Исходить при этом следует из реального существования объекта и возможности его познания. Последнее же вытекает из практики, также носящей реальный характер.

Принцип историзма нацеливает на то, что всякое общественное явление имеет начало и конец, связанные между собой движением. Этим обуславливается необходимость рассматривать его как движущееся, изменяющееся, учитывая, как оно возникло, какие этапы прошло по пути к настоящему, какова связь между тем, что было у него в прошлом, есть в настоящем и сложится в будущем. Основу такой необходимости составляет единство временной выраженности и законосообразности общественных явлений – единство, которое для своего адекватного отражения нуждается в единстве исторического и логического подходов.

Принцип системности предполагает видение объекта и как системы т.е. образования, основанного на определенной связи элементов, и как элемента, входящего в более общую систему, обе из которых могут быть многомерными. Он предполагает и учет того, что качество, присущее объекту может быть раскрыто не в одной, а во множестве систем. При этом отразить объект адекватно значит также установить его связи с условиями, т.е. с другими, более общими, системами [1, 120, 130-131; 13, 115-122, 157-170, 172-173; 29, 174-175, 192-193].

Соотнесение приведенного содержания с содержанием основных обществоведческих публикаций, появившихся в нашей стране, по крайней мере, на протяжении последнего полувека, показывает, что оно никем не

только не оспаривается, но и не ставится под сомнение. Это дает основание считать его ориентиры безоговорочно принимаемыми к исполнению.

Насколько это содержание реализуется? – Такое соотнесение показывает и нечто иное. Речь идет о том, что в нашем обществоведении XX-XXI в.в. наблюдаются не столь уж редкие случаи прямого игнорирования рассматриваемых принципов. Последнее связано с периодическим появлением, принятием и использованием определенных теоретических, методологических и фактологических положений, относящихся как к социализму, так и к постсоциалистической действительности. Вот лишь некоторые хорошо известные факты.

В **философии** на социалистическом полюсе это – канонизация идей «Анти-Дюринга» и «Материализма и эмпириокритицизма», введение в оборот категорий сомнительной научной ценности типа «образа жизни» и «человеческого фактора». На постсоциалистическом – недостаточно обоснованное заимствование устаревшего наследия некоторых русских религиозных мыслителей XIX – начала XX в.в., а также определенных положений, высказанных современными западными философами, но в ряде сторон уступающих тому, чем располагает отечественная философская наука. В **истории** – абсолютизация всего связанного с борьбой масс против «угнетателей» и превознесение роли религии и церкви как основных носителей русской духовности. В **экономической науке** – обоснование необходимости жесткой центраизации хозяйственной жизни и возведение в абсолют рынка как единственного регулятора развития всех сфер общества. **В общественно-политическом знании в целом** – поклонение Октябрьской революции и строительству социализма, при замалчивании, естественно, наиболее отрицательных сторон того и другого, и далеко не всегда продуманное копирование Запада.

При этом положения, принятые в постсоциалистический период, образуют значительную часть информационной модели развития современной России – модели, наглядно отражающей, вместе с тем, и состояние нашего обществоведения. Примечательно, например, что внимание человеку там уделяется лишь как социальному существу и полностью или частично игнорируются другие его особенности; из того, что касается взаимоотношения между народами, населяющими Россию, выпадают формационные и цивилизационные различия; отсутствует единый образ складывания инициативных отношений, как средство, ориентирующее на органическое преодоление отношений административных и т.д. Бесспорно, что все это не только имеет мало общего с решением теоретических задач, но и отрицательно сказывается на практических действиях общества и государства.

Расхождение приведенных фактов с рассматриваемыми принципами достаточно явно. Однако примечательно не только оно, само по себе. Примечательно и отсутствие в научной литературе каких-либо попыток обратить на него внимание.

Причины, обусловливающие такое расхождение, а затем и некоторые возможности выхода из него, обнаруживаются на определенной теоретической основе, элементы которой обладают достаточной распространенностью и известностью. Она предстает, с одной стороны, в виде набора определенных релевантных положений. С другой – в виде набора регулятивов, направляющих на решение поставленной задачи.

Теоретическая основа дальнейших действий. – Выбор теоретической основы научного исследования осуществляется, исходя из того, что относится к единству его предмета, проблемы и цели [7, 119-130]. Сопоставляя это с решаемой здесь задачей, видим, что она, эта основа, включает следующее.

1. Положения, отражающие современное видение релевантных особенностей познания. – Единство научного исследования и его предпосылок в том числе методики, методологии, стиля мышления. Опора познавательного действия на информационную модель, для которой необходим определенный минимум составляющих. Признание субъектом истинности содержания информационной модели как условие ее использования. По крайней мере, трехступенчатый характер такого признания. Мнение, вера и очевидность как наиболее важные его ступени. Различная степень эффективности действий, связанных с каждой из них. Информационная модель в качестве предмета мнения как обеспечивающая, при прочих равных условиях, наименьшую эффективность такого рода. Информационная модель в качестве предмета очевидности как обеспечивающая, при прочих равных условиях, наибольшую эффективность. Единство цели, средств, процесса и условий познания. Результативность познавательных действий как выражение их соответствия цели, средствам и условиям. Преемственность познания. Опора протекающих познавательных действий на результаты, достигнутые ранее и выступающие теперь элементами их информационной модели. Единство субъекта и объекта. Взаимная детерминация каждым другого. Определенная пространственно-временная и мировоззренческая соотнесенность их между собой как одно из важнейших условий адекватного отражения субъекта объектом [2, 51-75; 13, 231-254; 17, 155-158; 26, 51-60, 79-86].

2. Положения, отражающие релевантные особенности общества. – Единство общественного бытия и общественного сознания. Восприятие и

оценка человеком научных, политических, религиозных и других идей сквозь призму особенностей своего существования, мировоззрения, групповой принадлежности. Влияние результатов восприятия и оценки на последующие действия. Открытость общественных систем. Взаимный обмен между ними вещественными явлениями, информацией, энергией [4, 200; 27, 230-243].

3. Положения о взаимосвязи социального и биологического в человеке. – Биологическое как первичная основа социального. Изменение социального под воздействием биологического [24, 34-79; 25, 51-90].

4. Положения о взаимосвязи человека и окружающей среды. – Окружающая среда как источник необходимых человеку средств жизнеобеспечения. Потребность человека в строго определенной окружающей среде. Выход состояния окружающей среды за необходимые человеку пределы как условие изменения его телесности и ментальности [8, 39-43; 10, 131-148; 21, 20-28, 94-104].

5. Положения о зависимости биологических процессов на Земле от процессов геологических, протекающих в ее недрах. – Единство геологического состояния Земли и возможности существования на ней организмов строго определенных видов. Изменение в видах как одно из следствий изменения геологических условий [9, 38-60; 11, 265-315; 15, 157-199].

6. Положения о зависимости жизненных процессов на Земле от изменений в Космосе. – Подверженность живого изменениям в зависимости от изменений на Солнце. Влияние последних на общество – в том числе на человеческое здоровье и некоторые элементы поведения людей [28, 21-53, 63, 125, 137, 162, 171, 185-186, 216, 221-248, 249, 267, 319].

7. Положения о системных отношениях. – Целостность системы как свойство, при котором внутренние связи частей преобладают над внешними воздействиями. Влияние системы на свои компоненты в том числе на их изменение. Системность как одна из важнейших черт окружающей действительности. Компонент как часть системы, находящаяся в определенных отношениях с другими частями. Подсистемы и элементы как разновидности компонентов. Элемент как предел членения системы в рамках соответствующего качества. Человек как элемент общества. Общество как система образующих ее сфер (экономической, социально-классовой, политической, духовной), которые выступают по отношению к нему компонентами, являясь одновременно важнейшими системами. Единство системы и среды [4, 26, 30, 73-74, 150-159; 5, 165-173, 182-192].

8. Положения о единстве качества и отношения. – Отношение субъекта к объекту как одно из выражений его потребностей. Отношение как

основа качественной определенности объекта для субъекта. Множественность потребностей последнего как основа множественности его отношений к объекту. Множественность отношений как основа многокачественности объекта [23, 37-39; 29, 138-143].

Как отмечено выше, на основе единства этих положений обнаруживаются причины расхождения приведенных фактов с традиционным содержанием принципов, а также возможности преодоления его результатов. Обратимся сначала к первым.

О причинах игнорирования традиционного содержания принципов. – Ниже рассматриваются только объективные причины такого рода. Что касается причин субъективных, то отрицать их, разумеется, некорректно. Но в пределах отношения фактов игнорирования традиционного содержания принципов к самому этому содержанию они выступают более случайными и менее устойчивыми. Это позволяет отнести их к предмету специального рассмотрения, выходящему за рамки решаемой здесь задачи.

Единство между традиционным содержанием принципов, фактами его игнорирования и элементами теоретической основы дальнейших действий показывает, что искомые причины делятся на две группы. Основой такого деления служит то, как каждая из них соотносится с познанием.

Первая не только не зависит от познания, но и сама в большей или меньшей мере воздействует на него. Ее детерминируют, с одной стороны, занимаемое субъектом общественное положение. С другой – некоторые проявления общечеловеческого отношения к познанию как виду деятельности.

К ней относится, во-первых, партийный характер социального познания. Он может воплощаться в соответствующем принципе, который, по сравнению с рассматриваемыми имеет, правда, иную направленность. Это – принцип партийности, ориентирующий на зависимость познания от интересов определенных групп в том числе классов. В СССР такой группой была партийно-государственная номенклатура [6, 109-264]. В постсоциалистической России ее в первую очередь образуют высшие слои естественных монополистов, компрадоров и примыкающих к ним высших чиновников [16, 13-28].

Суть партийного характера познания составляет выражение субъектом интересов определенной партии и представляемой ею общественной группы и оценка объекта с их позиций. Объект при этом может оцениваться двояко – со стороны отражения и со стороны выбора. В последнем случае партийность накладывает отпечатки на такие феномены, как актуальность и злободневность. Чтобы быть подверженным партийности субъект

должен принять партийные требования. Основа такого принятия может иметь, по крайней мере, следующие варианты.

1. Внутренняя убежденность, основанная на мировоззрении и вытекающая из предельно близкого и жестко закрепленного отношения к политическим и идеологическим установкам партии, хотя и не обязательно связанная с организационным членством в ней. Последнего может и не быть.

2. Внешнее принуждение, (а) осуществляемое в отношении субъекта – члена партии, и (б) осуществляемое в отношении субъекта – беспартийного. Вариант 2а связан с близким (но не предельно) отношением субъекта к политическим и идеологическим установкам партии. Но эта близость не всегда обладает предельно жесткой закрепленностью, даже при организационном членстве. При варианте 2б субъект формально не связан ни с близким, ни с жестко закрепленным отношением к политическим и идеологическим установкам партии, но фактически, в силу сложившихся в обществе отношений, вынужден подчиняться партийным требованиям. При этом во всех вариантах партийный характер познания неотделим от следования субъекта определенным предписаниям, касающимся того, **что** познавать, **как** познавать, а иногда – и **на какой результат ориентироваться**.

В соответствии с вариантами партийных установок складывается и определенная политико-идеологическая взаимосоотнесенность субъекта и объекта, представляя одно из выражений их пространственно-временной взаимосоотнесенности. У нее широкий диапазон. Одна из крайних точек последнего выражает такое отношение между субъектом и объектом, когда они находятся между собой в политическом и идеологическом взаимополагании, либо в таком же взаимоотрицании, закрепленных предельной жесткостью партийных установок. Объект для субъекта либо полностью полагается здесь партией или одним из ее элементов. Либо – полностью исключается ими. В первом случае у субъекта отсутствует возможность мысленно отделить себя от объекта и воспринять его извне. Во втором – отделение выступает как обязательное и необходимое. Но реальный подход к объекту также оказывается невозможным. Ему препятствуют разделяемые субъектом и жестко закрепленные политические и идеологические установки партии – установки, негативные по отношению к объекту. Примером обоих случаев может служить тот факт, что собственно марксистско-ленинское обществоведение так и не сумело создать подлинно научного воспроизведения таких фигур, как, с одной стороны, Маркс, Энгельс, Ленин. С другой – Гитлер, Муссолини, Николай II, Франко, Пиночет, Антонеску и т.д.

Применительно к другой крайней точке диапазона субъект и объект, хотя и оказываются в политико-идеологическом смысле достаточно близкими друг к другу, тем не менее их близость не является, жестко закрепленной. Это может вести к периодическому отклонению субъекта от заданных канонов. Именно тогда и вступает в действие внешнее принуждение. В отечественной философии сказанное наглядно иллюстрируется процессами, приведшими к дискуссии по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии», и выступлением там с докладом А.А.Жданова.

Во-вторых, к рассматриваемой группе относится феномен, о котором говорят чрезвычайно мало, но который весьма часто дает о себе знать. Речь идет о конъюнктурности познания. Она выражает отход от объективных требований и подчинение этого процесса и его результатов сложившейся в обществе обстановке, временной ситуации, потребности определенной группы и т.д., ибо, как утверждал В.И.Ленин, «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя» [18, 104].

Как видно из отмеченного, конъюнктурность может иметь место и в связи с партийностью, и помимо нее. Однако в любом случае оба феномена близки друг к другу, ибо отражают подчинение субъекта внешним установкам, регламентирующим его познавательные действия. При партийности инициатором подчинения выступает партия. При конъюнктурности дело обстоит несколько иначе. Непосредственно подчинение инициируется субъектом. Опосредовано – партией и представляющей ею общественной группой. Инициатива субъекта определяется в данном случае стремлением использовать потребности партии, либо группы, в своих интересах, среди которых не исключены и творческие. Поэтому возможной оказывается не только детерминация партийностью познания его конъюнктурности, но и конъюнктурностью – его партийности.

В целом же конъюнктурность познания общественных явлений представляет собой весьма важный и малоисследованный феномен, накладывающий на этот процесс заметные отпечатки. Это дает основание специального обращения к нему. Поскольку, однако, последнее выходит за пределы решаемой задачи, постольку здесь дело ограничивается сказанным.

В-третьих, к данной группе объективно причисляется стиль исследовательского мышления, включающий нормы, идеалы, образцы знания и т.д. К его основным инвариантам относятся следующие явления.

1. Способы видения и представления познаваемого объекта, приобретающие форму канонов познания, а также представления об обязательных, с точки зрения «духа времени», атрибутах объекта.

2. Нормы научного познания – «правильные» формы и методы исследования, «разрешенные» типы объяснения и описания, идеалы научной теории, строй категориального мышления, требования к научному языку и т.д.

3. Способы внешнего обоснования правомерности научных представлений – логическая безупречность, соответствие авторитетам, общественному мнению, наблюдаемому опыту, простота, полезность, практическая подтверждаемость и т.д.

В отдельных случаях, эти инварианты могут претерпевать некоторые количественные изменения, обусловленные спецификой их понимания и принятия как отдельными исследователями, так и группами, работающими в пределах соответствующих проблем. Но этим не меняется их качественная выраженность [12, 269-270].

Единство приведенных инвариантов показывает, что стиль мышления также обусловливает подчинение субъекта внешним условиям. Непосредственно такие условия исходят от научного сообщества. Опосредованно – особенно, если брать научное исследование в связи с другими общественными процессами, да еще когда его объектом выступают элементы социальной формы движения – внешние установки, которым подчиняется субъект, могут быть неотделимы от партийности, конъюнктурности, их взаимного переплетения и всего, что оттуда вытекает.

Как показывает выраженность феноменов, составляющих рассмотренные причины, они – все вместе и каждый в отдельности – детерминируют **особенности констатации субъектом явления, которое может стать объектом** (оно наличествует, и его наличие констатируется; оно отсутствует, и его отсутствие констатируется; оно наличествует, но констатируется его отсутствие; оно отсутствует, но констатируется его наличие), **отношение к нему** (положительное, отрицательное, нейтральное), **степень необходимости его познания** (познание необходимо; в познании нет необходимости; необходим отказ от познания), **пределы до которых оно может быть познано** (полностью; частично), **возможные** (положительные; отрицательные) и **требующиеся** (сообразные определенной цели; несообразные ей) **результаты**, а также сам **характер познавательных действий субъекта**. Через такую детерминацию обнаруживается их соотнесенность с содержанием рассматриваемых принципов. Это содержание может либо усиливаться ими. Либо – ослабляться. Либо – нейтрализироваться.

Первый случай является для реализации принципов положительным. Второй и третий – отрицательными. Однако в любом из них возможности субъекта закрепить положительное и сдержать распространение отрица-

тельного ограничены. Такая ограниченность связана с тем, что, во-первых, влияние партийности и конъюнктурности познания, а также регулятивов стиля мышления на реализацию принципов, в содержании последних не зафиксировано т.е. не отражено там в виде соответствующих ориентиров. А это делает его по отношению к указанным феноменам абстрактным: в такой ситуации принципы зачастую остаются пожеланиями, исполнение которых не имеет требующегося подкрепления. Во-вторых, как видно из взаимного соотнесения качественной определенности партийности познания, его конъюнктурности, а также стиля мышления, с одной стороны, и содержания рассматриваемых принципов, с другой, пытаться корректировать последние в соответствии с тем, на что нацеливают первые, значит действовать в направлении утраты ими своего качества.

Итак, налицо расхождение между традиционным содержанием принципов, с одной стороны, и случаями, в которых требования партийности, конъюнктурности и стиля мышления ослабляют и нейтрализируют его, с другой. В пределах отношения, которое сложилось между двумя сторонами, оно в полной мере непреодолимо. Возможно лишь некоторое частичное его преодоление. Оно связано с тем, чтобы каждый раз учитывать отпечатки, накладываемые на содержание принципов тремя указанными феноменами, а затем корректировать полученные результаты. Однако твердой гарантии, что корректировка даст желаемый эффект, ни в том, что относится к этим феноменам, ни в том, что выражает содержание принципов, нет.

Вторая группа искомых причин зависит от познания и детерминируется рядом его особенностей. Это, прежде всего – представленность, на данном временном интервале, субъекту объекта только в одном отношении – том, которое связано с его существующими, в пределах данного же временного интервала, потребностями. Это, далее – периодическое появление нехватки в информационной модели познавательных действий определенных составляющих. Она обусловливается ограниченностью, свойственной отдельным этапам познания. Ее следствием – в пределах соответствующего же этапа – становится недостаточная познанность субъектом не только того, что составляет объект на данный момент, но и того, на сведениях о чем основывается познание объекта. Это, также – возможность освоения субъектом информационной модели своих познавательных действий, в том числе содержания принципов и сведений о необходимости опоры на это содержание, на различных ступенях. Среди них не исключены мнение и вера, которые по своей деятельной выраженности уступают очевидности. Это, наконец – периодически складывающаяся и определяемая

многими условиями недостаточно благоприятная для цели познания взаимосоотнесенность субъекта и объекта. Речь идет сейчас не только об ее политическом и идеологическом выражении, хотя в данном случае возможно и оно. Речь идет об их пространственно-временной соотнесенности в целом со всем множеством присущих той особенностей. В результате затрудняется, либо даже исключается, фиксация субъектом не только многих изменений, происходящих в объекте, но и самой качественной определенности последнего.

Отсюда вытекают искомые причины. В зависимости от соотношения детерминирующих факторов, они, в различных случаях, могут иметь различные проявления. Качественные же их характеристики постоянны. К ним относятся прежде всего следующие.

Во-первых, ограниченность восприятия субъектом объекта. Субъект воспринимает не весь объект, а лишь его часть, составляющую качество, в котором тот представлен ему вследствие сложившегося между ними отношения. Все, находящееся вне этой части, субъектом, строго говоря, не фиксируется и поэтому не обладает для него существованием. По отношению к нему субъект может даже оказаться в так называемой третьей гносеологической ситуации, когда не знают о своем незнании. Возможность выйти за пределы воспринимаемой части объекта, проявляющейся в данном качестве, приобретается субъектом на основе изменения своего отношения к объекту. Но последнее не может быть произвольным. Иначе субъекту пришлось бы отказаться от удовлетворения имеющейся потребности, которая и обусловливает сложившееся и сохраняющееся в течение определенного времени отношение. Реально последнее может измениться лишь с изменением потребности.

Во-вторых, периодическая нехватка у субъекта исходных сведений, составляющих основу познания объекта и входящих в информационную модель этого процесса. Применительно к многим общественным явлениям ее предметами выступают сведения о взаимосвязи между социальным и биологическим, социальным и экологическим, социальным и геологическим, социальным и космическим. Положения, которые приведены выше, в достаточной степени дают основание считать, что взаимосвязи такого ряда существуют. Однако применительно к настоящему времени особенности таких взаимосвязей отражены недостаточно. Результатом оказываются многочисленные пробелы в информационных моделях познавательных действий субъекта, а, следовательно, и недостаточное соответствие самих моделей целям, на достижение которых познавательные действия направлены.

В-третьих, ступень освоенности субъектом содержания принципов, а также сведений о необходимости следования ему. Если даже субъект признает их истинность и пытается следовать им**,** то в зависимости от ступени, на которой они освоены – мнения, веры или очевидности, – такое следование в количественном и качественном выражениях никогда не будет одинаковым. В одних случаях оно окажется максимальным. В других – минимальным. В третьих – промежуточным и т.д. Это, в свою очередь, не сможет не сказаться на корректности познавательных действий, а в конечном счете и на содержании приобретаемого образа.

В-четвертых, многовариантность взаимосоотнесенности субъекта и объекта. Одни ее варианты могут соответствовать содержанию принципов. Другие – нет. В первом случае объективное условие его реализации налицо. Во втором – оно отсутствует[1]. Естественно, что, в зависимости от переплетения различных факторов, соотношение между случаями тоже может быть различным. Тем не менее, определенная доля вероятности того, что субъект, под воздействием всего отмеченного, окажется неспособным следовать исходным принципам, несомненна.

Как показывает содержание отмеченных феноменов, они в ряде моментов близки к тому, что свойственно феноменам – причинам первой группы. Ими также детерминируются определенная степень обнаружения и отражения субъектом объекта, равно как и полученные на этой основе результаты. Через свою деформирующую роль они определенным образом соотносятся с традиционным содержанием принципов, усиливая, ослабляя или нейтрализируя его и вызывая при этом те же последствия, перед которыми возможности субъекта также ограничены. Аналогичны и причины такой ограниченности.

В итоге здесь также складывается расхождение, близкое к тому, которое связано с причинами первой группы. Оно охватывает содержание принципов, с одной стороны, и ограниченность восприятия субъектом объекта; периодическую нехватку сведений, необходимых в качестве основы его познания; две ступени (мнение и веру), на которых принципы и

[1] Помимо объективного условия, существует еще субъективный фактор этого процесса. Он связан со способностью субъекта осуществить последний. Однако его направленность может быть как положительной, так и отрицательной. Первая связана с воплощением содержания принципов в познавательные действия. Вторая – с исключенностью такого воплощения. Исключенность, в свою очередь, может иметь место либо непроизвольно, под воздействием, например, недостаточной компетентности субъекта. Либо – произвольно, под воздействием, например, его следования требованиям партийности, конъюнктурности и т.д.

сведения о необходимости следования им осваиваются; неблагоприятную для познания взаимосоотнесенность, сложившуюся между субъектом и объектом, – с другой. В пределах существующего отношения сторон его также невозможно полностью преодолеть. Преодоление может быть лишь частичным, но без твердой гарантии достичь желаемый эффект.

Однако, несмотря на свою отрицательную роль, вызывающую игнорирование содержания принципов, обе группы причин носят объективный характер. Феномены, которыми они образуются, невозможно отбросить. С ними необходимо считаться и учитывать все, вытекающее оттуда. Только так можно покончить с существующим игнорированием. Но это требует, наряду с прочим, определенной недеструктивной корректировки – уточнения – содержания принципов.

Такая корректировка не изменяет качественную определенность последнего. Принципы продолжают оставаться тем, чем были. Но в пределах меры этой определенности приобретают соответствующие дополнения и уточнения, которые, в единстве с тем, что в них уже есть, сообщают им нетрадиционное содержание.

Об уточненном содержании принципов. – Дополнительные ориентиры, сообщающие содержанию принципов нетрадиционность, обнаруживаются на определенной основе. Она составляется взаимосвязью между их традиционным содержанием, фактами игнорирования последнего, причинами этих фактов, а также принятыми теоретическими регулятивами. Эта основа показывает, что в искомых ориентирах выделяются, по крайней мере, две группы. Одну образуют такие, которые в большей или меньшей мере затрагивают все принципы. Другую – такие, которые, в определенном наборе, имеют отношение только к отдельным из них. При этом, поскольку составляющие обеих групп основываются на отмеченном единстве, постольку речь идет о близких друг к другу положениях, хотя и оборачивающихся к субъекту различными сторонами.

Ориентиры первой группы (I) нацеливают на учет таких свойственных познанию моментов, которые для субъекта уже существуют. Среди них на передний план выступают: (1.1) цель познания в том числе применения принципов (ею, например, могут выступать либо ориентирование в некоторой группе общественных явлений, либо их дальнейшее познание на основе сведений, приобретаемых на данном этапе, либо их преобразование и т.д.); (1.2) соотношение между целью познания, стилем мышления, требованиями партийности, а, строго говоря, и требованиями конъюнктурности, хотя последняя, в отличие от первой, где преобладает общее и осознанное, характеризуется преобладанием индивидуального и неосознанно-

го; (1.3) частнонаучный материал используемый в качестве исходной опоры познавательных действий, в том числе его наличие, отсутствие, достаточность, недостаточность и т.д.; (1.4) ступень освоенности сведения о необходимости принятия принципов и следования им; (1.5) ступень освоенности содержания принципов[1]; (1.6) характер своей взаимосоотнесенности с объектом; (1.7) мера и направленность проявления особенностей объекта через то качество, в котором он фигурирует на основе отношения, сложившегося между ним и субъектом.

Ориентиры второй группы (2) нацеливают на то, **что** конкретно следует делать при реализации каждого принципа. Основными из них можно считать следующие. Для **принципа объективности** (2.1): (2.1.1) использование всех возможностей познания объекта; (2.1.2) видение объекта как единства воспринимаемого и невоспринимаеиого; (2,1.3) выход за пределы отдельного отношения, в котором находится объект. Для **принципа историзма** (2.2): (2.2.1) учет субъектом, при выявлении особенностей изменений объекта, также и собственных изменений; (2.2.2) принятие во внимание возможности различных вариантов своей взаимосоотнесенности с объектом, каждый из которых характеризуется своими стимулирующими и сдерживающими моментами в отношении восприятия изменений объекта; (2.2.3) учет особенностей конкретного варианта такого рода, сложившегося применительно к данному объекту и данным условиям. Для **принципа системности** (2.3): (2.3.1) подход к любому общественному явлению как к компоненту множества систем, наиболее существенными из которых являются – общественная система, непосредственно включающая его в качестве компонента; общественная система, обладающая степенью общности, эквивалентной степени общности предыдущей системы; общественная система, включающая обе последние в качестве своих компонентов; система биологических процессов в человеке; система биологических процессов в окружающей человека среде; система геологических процессов, протекающих на поверхности Земли и внутри ее; система космических процессов; (2.3.2) учет характера и пределов вхождения общественного явления в эти системы; (2.3.3) принятие во внимание складывающуюся под воздействием множества отношений многокачественность таких систем;

[1] Как известно, в ступенях освоенности переплетаются объективные и субъективные тенденции. Поэтому адекватно представить такую ступень, по крайней мере сразу, субъект может оказаться не в силах. Тем не менее помнить, что освоенность имеет в каждом случае определенную ступень – мнение, веру, очевидность – целесообразно. Это может повысить эффективность дальнейших познавательных действий.

(2.3.4) учет конкретной зависимости общественного явления от каждой системы, которая включает его.

Таковы две группы новых ориентиров, которые включаются в содержание рассматриваемых принципов, придавая ему – в сравнении с установившимися – нетрадиционный характер. Вместе с ориентирами традиционного характера они составляют единое целое. Через эту целостность рассматриваемые принципы и приобретают свойственное им на сегодняшний день качество. При ее игнорировании не только многие элементы общества окажутся за пределами познавательного отношения, но утратит свою выраженность и сам тип познания, к которому рассматриваемые принципы относятся. Он окажется не научным, а обыденным или в лучшем случае практическим. Соответственно изменится и характер отражения объекта. Из целенаправленной констатации фактов на основе принятых установок, используемых методов и т.д., оно превратится в простое «подмечивание», которое по отношению к потребностям и цели субъекта является случайным.

Вместе с тем, соотнося, в пределах этой целостности, традиционное содержание принципов с нетрадиционным, обнаруживаем следующее. Первое не отбрасывается вторым, а включает его в качестве некоторого частного случая. При строго определенных условиях оно может быть использовано самостоятельно. Однако такое использование требует достаточной обоснованности. Иначе неизбежно то, что отмечено выше, а именно – ослабленность и нейтрализированность принципов и вытекающая оттуда утрата ими направляющей выраженности.

Что дают предлагаемые уточнения? – Как видно из их направляющего характера, они приближают субъект к особенностям объекта, нацеливая на различение того, чем объект является в данном качестве, предстающем на основе сложившегося отношения, и того, чем он является или может являться в единстве многих качеств. Согласно такому нацеливанию, например, сегодняшняя Чечня, так как она предстает перед большинством россиян на основе военных действий, миграции населения, терроризма и всего, вытекающего отсюда, далеко не тождественна той Чечне, которая могла бы быть обнаружена на основе множества отношений к ней. Не исключено, кстати, что в этом состоит одна из причин продолжающейся неразрешимости чеченской проблемы.

Они в определенной мере приближают субъект и к собственным особенностям, нацеливая, прежде всего, на выявление своей политической и идеологической взаимосоотнесенности с объектом. Затем – исходя из полученных результатов – на установление меры своей способности адекватно отразить объект в том числе констатировать его в движении. Если такая

мера окажется достаточной, субъект подводится к тому, чтобы начать свои действия. Если нет – к тому, чтобы отказаться от них. Иначе они приведут к расхождению с требованиями принципов, даже взятыми в традиционном содержании. А в нетрадиционном – тем более. Повторяя отчасти, только иными словами, сказанное выше, невозможно не отметить, что вряд ли, например, историк, социолог, философ, любой другой обществовед, сумеет реально отразить все стороны личности и деятельности В.И.Ленина, будучи убежденным ленинцем и сознательно руководствуясь в познании ленинскими требованиями партийности. Для такого отражения необходима другая политическая и идеологическая взаимосоотнесенность с объектом нежели та, которая обусловливает подчинение указанным требованиям.

Они также уточняют познавательные действия субъекта. Субъект направляется ими на то, в каких связях брать объект, каковы выраженность и иерархия последних и т.д. Такое уточнение позволяет избежать упрощенный подход к объекту, что необходимо как для теории, так и для практики. В последнем случае это особенно важно при принятии решений, направленных на коренные изменения объекта. Вряд ли люди пошли бы на них, зная обо всем множестве связей, в которых объект должен быть раскрыт, но имея, по тем или иным причинам, возможность обратиться лишь к части этого множества. Сказанное, как свидетельствует, например, опыт России, относится не только к революции, но и к преобразованиям, проводимым в пределах сохраняющихся естественных отношений.

В результате возрастает степень научности познания общественных явлений. Правда, как отмечалось, сознательное использование рассматриваемых принципов **всегда** связано с научным познанием. Тип познания остается, таким образом, неизменным безотносительно к тому, каким содержанием обладают на конкретный момент используемые в нем принципы: традиционным или нетрадиционным. В этом смысле опора на традиционное содержание принципов не делает познание ненаучным т.е., например, обыденным, практическим и т.д. Однако степень научности познавательных действий субъекта, проводимых в пределах такого типа, может изменяться. Ее изменение обусловлено набором и сочетанием средств, применяемых в различных случаях. К таким средствам относятся и принципы, причем не только сами по себе, но и в своем конкретном содержании. Соотнося их традиционное содержание с нетрадиционным, видим, что последнее отвечает критериям научности приобретаемых сведений в большей мере, чем первое. Оно способствует и большей глубине отражения объекта в целом, широте охвата его сторон, элементов, внутренних и

внешних связей. На этой основе возрастает и степень соответствия познавательных действий субъекта той цели, ради которой они осуществляются.

Естественно, что переход от традиционного содержания принципов к нетрадиционному связан с объективными и субъективными трудностями. Первые обусловлены недостаточной изученностью определенных связей и вытекающей отсюда недостаточностью частнонаучных сведений, на которые можно опереться. Примерами такого рода служат прежде всего связи между процессами геологическими и биологическими, геологическими и социальными, космическими и социальными. Ими в определенной мере может служить и то, что внешне представляется относительно изученным, хотя фактически там немало «белых пятен». Речь идет о связях между определенными сторонами биологического и социального, экологического и социального и т.д.

Вторые связаны с тем, что следование нетрадиционному содержанию принципов требует от субъекта – в отмеченных выше моментах – большей компетентности, нежели следование содержанию традиционному. Поэтому – особенно на первых порах – для некоторых оно может породить трудности. Но если такое и произойдет, то при желании окажется вполне преодолимым. Причина в том, что последовательное использование нетрадиционного содержания принципов стимулирует субъекта к расширению круга сведений, необходимых в качестве составляющих информационной модели познавательных действий.

О начальном условии принятия уточнений. – Как видно из всего сказанного, переход к нетрадиционному содержанию принципов в целом предполагает определенный комплекс условий, затрагивающих различные стороны взаимоотношения субъекта и объекта. Однако здесь, в соответствии с решаемой задачей, речь идет об одном условии – таком, которое по отношению к другим является начальным, и, вместе с тем, обладает достаточной репрезентативностью. Оно охватывает два феномена, наличие которых позволяет начать, а затем и вести познание. Тот и другой формируются в предпознании т.е. в сфере, хотя и близкой к познанию, но находящейся вне его. Это – вопрос и познавательное отношение.

Вопрос представляет собой форму мысли, выражающую определенное соотношение между тем, что будущий субъект знает о будущем объекте, и тем, чего не знает о нем. Так, вопрос: «Что есть Х?» выражает знание субъекта, что некое явление «Х» **существует**. Но он же выражает и незнание того, **что** это явление собой представляет. Роль вопроса состоит в придании познанию более или менее строгой направленности. Неявным предметом последней выступает «Х» поскольку он существует и выступает но-

сителем определенных свойств, среди которых есть как известные, так и неизвестные субъекту. Явным же ее предметом оказываются неизвестные свойства «Х». Оба связаны между собой соответственно связи между явлением и его свойствами. Связь эта выражается в возможности существования последних на основе первого.

Познавательное отношение это – отношение, которое складывается между субъектом и объектом – сначала будущими, каковыми они являются в предпознании, а затем и настоящими. Субъект находится в познавательном отношении к объекту, когда на основе вопроса держит его в пределах своего внимания с целью выявить, что представляют собой те или иные из присущих ему особенностей. Объект оказывается в познавательном отношении к субъекту, когда приобретает состояние, благоприятствующее познавательным действиям последнего [3, 7-18]. Характер воздействия обоих феноменов на принятие нетрадиционного содержания принципов обнаруживается в свете единства между тем и другим, а также специфики собственно познания. Это единство показывает следующее.

Один и тот же вопрос, в зависимости от цели познания субъектом объекта, можно сформировать в пределах широкого диапазона. Если взять его крайние формулировки, то первая оказывается предельно простой. Ее примером может служить та, которая уже приведена выше, а именно: «Что есть Х?». Вторая, в отличие от первой, оказывается сложной и складывается из многих элементов. Например: «Что есть Х – с позиции (а) своего общего содержания; (б) своих элементов; (в) своей структуры; (г) своей причины; (д) своего возникновения; (е) тенденций своего существования; (ж) связей с другими явлениями; (з) реального отношения к субъекту; (и) потенциального отношения к субъекту и т.д.?». За каждой формулировкой стоит определенная потребность субъекта, так или иначе, затрагивающая объект. В первом случае она минимальна. Во втором – максимальна.

Соответственно этому различной выраженностью может обладать и познавательное отношение. Применительно к **вниманию** субъекта, направленному на объект, это непосредственно определяется различием формулировок его вопроса. Опосредовано – различием потребностей в отношении объекта. Применительно к **состоянию** в котором оказывается объект (например, человек, группа), это непосредственно вытекает из различия его отношений к познанию себя, как объекта, субъектом. Опосредовано – из различий его потребностей. Причем, такие потребности, в отличие от потребностей субъекта, могут иметь широкий круг предметов. Туда может входить и он сам, и субъект, и условия, и другие явления. Собственно же состояние также может сложиться в различных вариантах, сово-

купность которых займет широкий диапазон. Если взять крайние варианты диапазона, то одним окажется такой, в котором объект не желает быть познанным (т.е. быть объектом познания) и, следовательно, делает все, чтобы избежать втягивания себя в этот процесс. Другим – такой, когда его желание быть познаваемым субъектом является максимальным, и он делает все, чтобы этот процесс оптимизировать. Последнее, прямо или косвенно, может быть сообщено субъекту и обусловить корректировку им своего вопроса, который, вследствие этого, приобретает большую разносторонность, сложность, а значит и большую направленность на объект.

Однако того, что относится к состоянию объекта, может и не быть. При достаточно высокой потребности познать объект субъект способен корректировать и усложнять вопрос и без поступающего от него сообщения. Основная причина связана здесь с активной ролью, играемой в познании субъектом.

Если стремление субъекта к познанию объекта минимально, что обусловлено минимальным уровнем его потребности, то для этого процесса достаточно традиционного содержания принципов. Если оно максимально, что вытекает из максимального уровня его потребности, то ориентация на последнее недостаточна. Тогда необходимо ориентироваться на содержание нетрадиционное. Что касается границы между целесообразностями принятия традиционного и нетрадиционного содержания принципов, то, как видно из единства между целью и условиями, а также между субъектом и объектом познания, она не может быть установлена раз и навсегда. Ей свойственна изменяемость, при которой в одних случаях суживается диапазон применения традиционного содержания и расширяется диапазон применения содержания нетрадиционного. В других – дело обстоит противоположным образом. Неизменным же остается то, что чем более сложные задачи ставит перед собой субъект в познании объекта, тем более возрастает его реальная заинтересованность в использовании нетрадиционного содержания принципов.

Заключение. Ответ на вопрос, сформулированный во введении, таков. Общепринятое в настоящее время содержание принципов достаточно эффективного познания общественных явлений не обеспечивает. Причина в том, что недостаточно адекватно представлен там сам объект. Преодолеть это можно путем внесения туда уточнений.

Естественно, что ответом очерчивается лишь наиболее существенное, составляющее основу дальнейшего движения к цели. Чтобы такое движение было действенным, необходимо, прежде всего, подвести друг к другу уточняемое содержание принципов и то, с чем оно соприкасается. А это

предполагает обращение ко всему многообразию соприкасающихся феноменов.

Литература

1. Андреев И.Д. Методологические основы познания социальных явлений. – М., 1977.

2. Андрюшенко М.Т. Очерки по теории познания. – Часть первая. – Владимир, 2001.

3. Андрюшенко М.Т. Очерки по теории познания,. – Часть вторая. – Владимир, 2005.

4. Афанасьев В.Г. Системность и общество. – М., 1980.

5. Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. – М., 1973.

6. Восленский. М.С. Номенклатура. – М., 1991.

7. Герасимов И.Г. Структура научного исследования. – М., 1985.

8. Гиренок Ф.И. Экология, цивилизация, ноосфера. – М., 1987.

9. Гирусов Э.В. Диалектика взаимосвязи живой и неживой природы. – М., 1969.

10. Гирусов Э.В. Система "общество – природа". – М., 1976.

11. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. – СПБ., 1991.

12. Диалектика познания. – Под ред. Кармина А.С. – Л., 1988.

13. Живкович Л. Теория социального отражения. – М., 1969.

14. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. – М., 1988.

15. Лайелль Ч. Основные начала геологии или новейшие изменения Земли и ее обитателей. – Кн. 1, 2, 3. – М., 1866.

16. Лапина Н., Чирикова А. Стратегия региональных элит: экономика, модели власти, политический выбор. – М., 2001.

17. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001.

18. Ленин В.И. Партийная организация и партийная литература // Полн. собр. соч. – Т. 12.

19. Ленинская теория отражения в свете развития науки и практики. – Т.2. – Под ред. Павлова Т. – София, 1981.

20. Могильницкий Б.Г. Введение в методологию истории. – М., 1989.

21. Никитин Е.Д., Гирусов З.В. Шагреневая кожа Земли. – М., 1993.

22. Плетников Ю.К. О природе социальной формы движения. – М., 1971.

23. Райбекас Я.А. Вещь, свойство, отношение как философские категории. – Томск, 1977.

24. Смирнов И.Н. Диалектика взаимосвязи социального и биологического. – М., 1984.

25. Тарасов К.Е., Черненко Е.К. Социальная детерминация биологии человека. – М., 1979.

26. Трубников Н.Н. О категориях «цель», «средство», «результат». – М., 1968.

27. Уледов А.К. Духовная жизнь общества. – М., 1980.

28. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. – М., 1973.

29. Шептулин А.П. Диалектический метод познания. – М., 1980,

Е.И. Аринин

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМЫ СОДЕРЖАТЕЛЬНОГО ПОЛЯ

Университетский курс «Религиозная антропология», содержание которого регламентировано Госстандартом по специальности 022200 «Религиоведение», является дисциплиной, которая изучает «представления о человеке в его отношении к богам, божеству, Богу, священному в этнических и мировых религиях»[1]. В этой связи он предполагает знакомство со знаниями о религиозных представлениях, которые, как и любые другие знания из сферы гуманитарных наук, характеризуются своими особенностями, отличными от знаний из области как конфессионального богословия, так и естественных наук. Все конфессии так или иначе всегда претендуют на то, что только их учение о человеке и является единственно подлинной религиозной антропологией или истинной антропологией как таковой вообще. С другой стороны, и науки, со своей стороны, развивают те или иные представления о человеке. Светский характер государственного российского образования предполагает, что данный учебный курс должен иметь именно *неконфессиональный* и собственно *научный* характер. Последнее не означает, что этой наукой могут заниматься богословы, но только неверующие, колеблющиеся или атеисты, что прекрасно подтверждается творчеством таких глубоко верующих авторов, как С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский или Н.А.Бердяев.

[1] Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. М.: Гардарика, 1998, с.460.

Религиозный, причем именно христианский, контекст так или иначе пронизывает любую европейскую (религиозную или светскую) антропологию, ибо и сам термин «anthropologia» возникает в Средние века именно в христианской теологии[1]. Только в XIX веке, особенно после работ Ч.Дарвина, начинается утверждение противопоставляющейся христианству *естественнонаучной антропологии*, корни которой были заложены еще древней натуралистической медициной и анатомией. Собственно «*философская антропология*» (М.Шелер) вообще возникает только в XX веке, совмещая христианскую проблематику с новым уровнем научно-философской аргументации. Некоторые авторы используют этот термин в широком смысле, отмечая, что все философы развивали те или иные представления о человеке, его природе, происхождении и развитии[2]. Вместе с тем, так или иначе реальное содержание антропологии вообще, и религиозной антропологии в частности, всегда соотносится с Сократом и европейским (философско-теологическим и христианским) контекстом.

Обычно в учебные издания принято включать только материалы, которые утвердились в науке и стали общепризнанными. Это очень мало приложимо к такой дисциплине как «Религиозная антропология». Здесь все или почти все находится под вопросом. Очень часто в дискуссиях о различных аспектах взаимоотношений религии, философии и науки, областью пересечения которых является и наша дисциплина «Религиозная антропология», понятие **знания** связывается с философией и наукой, противопоставляясь религии как **вере.** Здесь мы видим, что уже при самом общем подходе к тому кругу проблем, которые описывает, обобщает и излагает данная дисциплина, возникает некоторая двойственность содержания. С одной стороны, данная дисциплина призвана адекватно описать собственно *религиозные* представления о человеке, которые являются различными в разных конфессиях (или религиозных объединениях), являясь частью «веры», вероисповедального «кредо». С другой стороны, данная дисциплина призвана научно, т.е. максимально объективно и беспристрастно выразить эти описания. Проблемой является то, что критерии объективности исторически менялись, и то, что видится абсолютно объективным с позиций конкретного академического конфессионального церковного апологетического богословия (или теологии), может совершенно иначе трактоваться другими теологиями и академическими светскими гуманитарными

[1] Католическая энциклопедия. Т.1. А-З. М.: Издательство Францисканцев, 2002. С.303.
[2] Григорьян Б.Т. Философская антропология. М.: Мысль, 1982. С.5-6.

науками и философией, как элементами современного высшего религиоведческого образования, выступающими здесь уже именно как неконфессиональные «знания».

Исследователь или преподаватель, как и автор учебного пособия, сталкивается здесь с противостоянием в современной культуре двух позиций: **незаинтересованного** («внешнего») рассмотрения проблемы с позиций светского философа, ученого (или даже и теолога, богослова) или **заинтересованного** богослова (теолога), философа или ученого того или иного вероисповедания, называемого «внутренним» рассмотрением. Расколы христианства на враждующие конфессии, каждая из которых начинает утверждать только свое понимание реальности, порождает феномен надконфессиональной или *общечеловеческой светской культуры*, где собственно конфессиональной идентичности (и соответствующим представлениям о мире) отводится сфера сугубо приватного бытия, личных предпочтений индивида, поскольку общезначимых доказательств превосходства одной религии над остальными не существует.

Вместе с тем история самого христианства богата примерами решения таких серьезных вопросов. Глубокий русский философ, религиовед и богослов С.Н.Булгаков (1871-1944) отмечал, что «конфликт между содержанием веры и знания, превращающий одно для другого в абсурд, может наступить, а может и не наступить, но... сознание своей единственности есть неизбежное качество объективности: истина не есть истина, если допускает рядом с собою или вместо себя другую истину; объективность ревнива и, если угодно, «фанатична»...»[1]. Если для самого С.Н.Булгакова эта «фанатичность» относилась к свободному поиску подлинного всеединства философии, религии и науки, совершенно несовместимого с политически или идеологически навязанным тоталитаризмом, то для многих его современников и последующих поколений она зачастую сводилась именно к противоборству между «черносотенцами и красносотенцами». Вот и сегодня вновь слышны «смелые» голоса о невозможности незаинтересованной науки, об устарелости гуманизма и общечеловеческих ценностей, об антирелигиозности («сектозащитничестве») академического религиоведения, о необходимости борьбы за «духовную безопасность» и даже новую редакцию Конституции Российской Федерации с соответствующими поправками.

[1] Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С.51.

О.В. Арсенина

РОЛЬ ПРАВИТЕЛЕЙ В РАЗВИТИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИИ (конец XVIII- начало XIX века)

«Наука просвещать народ для добрых государей России всегда была важным предметом размышления, ибо добрые государи всегда находили более славы управлять народом просвещенным, посредством законов, нежели повелевать толпою невежд по неограниченной их воли» (1.С.372)

История представляет нам разные системы или лучше сказать, разные попытки создания систем народного просвещения. Одни государи думали, что просвещение зависит от высших степеней государства, другие – источники просвещения открывали в самых низших классах. В России в рассматриваемый период система просвещения менялась несколько раз, поэтому и подходы к просвещению правителей были разными. Петр I считал, что народ нужно просвещать путем введения иностранных нравов и обычаев, Карамзин Н.М. считал необходимым просвещать и воспитывать людей независимо от их сословного положения и уповать на русские традиции. Он считал, что уровень развития общества определяется уровнем его просвещения. Позиция Павла I по отношению к светскому просвещению была разрушительной. Он запрещал ввозить из-за границы книги, вернул всех русских студентов, обучающихся за границей в Россию, запретил въезд иностранцев в Россию.

В 1803 году Александр I создал новую общеобразовательную структуру, включая сельские школы и университеты. Страна была разделена на шесть образовательных округов, во главе каждого стоял университет. Школьное просвещение было устроено следующим образом приходские школы в каждом селе с одним годом обучения, губернские школы (гимназии) с четырьмя годами обучения и университеты в больших шести городах России. Во главе министерств просвещения был поставлен граф Л.В.Завадский. В помощь ему был образован целый комитет (главное управление училищ) Правительство увеличило и ассигнование на нужды просвещения. Если при Екатерине II на образование было отпущено 780 тыс. рублей, то в 1804 году – 2 млн.800тыс. рублей. По сметам 1805-1806 года правительство Александра I на каждый из шести университетов тратило по 120 тыс. руб. в год и на каждые из 42 гимназий по 65 тыс. руб., на каждые из 405 училищ по 1600 руб. (2. С. 418-419)

После отставки в октябре 1849 года С.С. Уварова с поста министра народного просвещения началось новое наступление на просвещение, из-

за которого завершающий этап царствования Николая I называют « мрачным семилетием». Тогда, по словам историка С.М.Соловьева, «все остановилось, заглохло, затихло». Николай I все больше утверждался в мысли, что в политическом отношении свободное развитие народного образования опасно. Опале подвергались университеты, резко уменьшился прием о обучение (начиная с 4-го класса). Пройдет более десяти лет и будет установлено два типа гимназий – классические и реальные.

В организации начального образования из-за отсутствия средств не было никаких перемен к лутшему, катастрофически не хватало учителей.

Вскоре после смерти Николая I всюду заговорили о благотворном обновлении, которое ждет страну. Общество стало жить надеждами, которые частично оправдались в реформах Александра II. Происходят перемены в высших военных учреждениях, повышается уровень образования. Наряду с обычными начальными школами с конца 50-х гг. по инициативе интеллигенции открываются воскресные школы в городах для обучения грамоте взрослых. Тогда же основывается в Петербургский комитет грамотности и, что особенно важно, Петербургское педагогическое общество, объединивших видных педагогов страны. В это же время начинается школьная деятельность Л.Н. Толстого и педагогическая деятельность К.Д. Ушинского.

Правительство занялось женским образованием, в частности, в 1858 г. Было утверждено «Положение о женских учебных заведениях» Министерства народного просвещения, вводившее женские гимназии и прогимназии.

Во второй половине пятидесятых годов, до отмены крепостного права, когда министерство возглавлял А.С. Норов и Е.П. Ковалевский, были сделаны лишь первые шаги на пути к реформам народного образования. Историк просвещения С.В. Рождественский видел заслугу Е.П. Ковалевского в том, что «он подготовил «почву» для всесторонних реформ народного образования, проведенных А.В. Головиным» (3. с.70-72)

Список литературы

1. Рождественский С.В. Материалы для истории учебных реформ в России в XYIII-XIX веках. (Приложение к «Очеркам по истории систем народного просвещения в России в XVIII-XIX веках». Т.1) Спб., тип. Т-ва» Общественная польза», 1910.

2. История и культура Отечества Учебное пособие для вузов. 3-еизд. Перераб.и доп. Под ред.В.В.Гуляевой.-М. Академический Проект,Трикса, 2005. с.418-419.

3. «Накануне великих реформ(1850-1860)» -Высшее образование сегодня.№5. 2003. с.71-73.

Р.А. Арсланов

РЕЛИГИЯ В ИДЕЙНЫХ ИСКАНИЯХ РОССИЙСКОГО ЛИБЕРАЛА XIX в.

В работе исследуется роль религии в эволюции взглядов одного из основоположников российского либерализма К.Д. Кавелина (1818-1885). Рассмотрение данной темы поможет определить мировоззренческие основы либеральной идеологии пореформенной эпохи, осмыслить ее особенности.

Во время обучения в Московском университете (1835-1839), несмотря на распространение в студенческой среде богоборческих настроений, Кавелин сохранял сформировавшиеся еще детские годы религиозные чувства. К началу 1840-х гг. он был убежденным славянофилом, настороженно относившимся к западническому рационализму. “Исходную точкою всех своих действий и предначинаний, – писал Кавелин в 1842 г. – я принял и держусь доселе религиозную, по исповеданию нашей православной грекоримской церкви” [1]. В это время Кавелин противопоставлял рациональному познанию христианскую веру, которая, как он полагал, лишь и позволяла приблизиться к истине, к постижению сути бытия через религиозные чувства [2].

Однако к началу 1843 г. в результате общения с кругом В.Г. Белинского и под влиянием своей научной работы Кавелин переходит на позиции западничества. Этот поворот, произошедший на первый взгляд достаточно быстро и безболезненно, подготавливался напряженной предшествующей духовной работой, опирался на глубинные архетипы дворянско-интеллигентского сознания и был сопряжен с мучительным и скрытым от внешнего мира процессом изживания веры. О новом мироощущении Кавелина свидетельствовал в своих воспоминаниях поэт А.А. Григорьев. “Нынче вечером, – писал он о событиях начала 1844 г., – мы долго говорили с К(авелиным) о бессмертии. Сначала то, что я ему говорил, казалось ему делом, но потом он объявил, что этого его Логика не допускает, что надобно иметь на мои доказательства особую мистическую настроенность”. Позднее, описывая впечатления о встрече с Кавелиным, поэт констатировал: “Мы не поймем один другого: социальное страдание останется вечною фразою для меня, как для него искания Бога”[3].

---

[1] Русский архив, 1900, №4. С.571, 580.

[2] См.: Корсаков Д.А. К.Д. Кавелин. Материалы для биографии из семейной переписки и воспоминаний // Вестник Европы, 1886, №6, С. 481.

[3] Григорьев А.А. Воспоминания. М., 1988. С.86, 90.

Таким образом, в жизни и раздумьях Кавелина наука, общественные вопросы все более выходят на первый план, полностью вытесняя религиозные чувства. Но вместе с тем, говоря о своем “религиозном индифферентизме” и даже “атеизме”, Кавелин в конце жизни признавался, что “утратить Бога – это ведь не ахти какое счастье”. Более того, нравственную сторону христианского учения он пытался включить в свою теоретическую систему, а Евангелие воспринимал как “нравственный кодекс, совпадающий с его собственной философией”[1].

Представляется, что такое отношение к вере, т.е. отказ от религиозной догматики и осмысленное восприятие христианской этики, было достаточно типичным для поколения 1840-х годов.

В пореформенную эпоху Кавелин взял на себя задачу разработки либеральной теории, с одной стороны, соответствующей требованиям времени и уровню развития современной науки, а с другой – учитывающей особенности русского общества и народного, православного в своей основе, сознания.

Главной его целью становится поиск точки опоры для идеи личности в российских социокультурных условиях. В своей работе «Задачи этики» Кавелин обратился к проблемам нравственности, надеясь с помощью их анализа «проникнуть» в архетип народного сознания с его идеями коллективизма, т.е. осмыслить нравственную основу народной жизни. Представляется, что тем самым Кавелин пытался не только с помощью мысли-науки, но и нравственности-веры создать условия для формирования личности в народной среде.

В своих построениях Кавелин выходил за рамки теории европейского либерализма и, развивая национальную традицию, обосновывал права и свободы личности не только политическими и экономическими, но и нравственными аргументами. При этом не нравственное совершенствование на славянофильский лад должно было, согласно убеждениям Кавелина, изменить личность и среду, а ее служение общественным идеалам, в результате которого и происходило как созидание личности, так и совершенствование общества.

Всячески подчеркивая роль и значение нравственного воспитания русского общества в деле формирования свободной личности, Кавелин определенную роль отводил в этом процессе христианскому учению. “Идеальное совершенство христианской этики в том и состоит, что она … общечеловеческая и несравненно дальше всех других проникла в причины и по-

[1] Исторический вестник, 1910, №11. С.579; Корсаков Д.А. К.Д. Кавелин. Материалы для биографии // Вестник Европы, 1886, №11. С. 190.

следствия мотивов, таящихся в человеческой душе". Вместе с тем Кавелин обосновывал возможность и необходимость научного постижения норм нравственности, ибо они определялись не только христианской моралью, но и вытекали из законов общественного бытия. "Путь науки, – писал он, – длинный, сложный и тернистый; но и он приводит к этике, отвечая на вопросы, которые вера и предания обходят"[1]. В итоге Кавелин не только допускал возможность и эмоционального и рационального пути постижения нравственности, но и выступал за их объединение, которое, по его мнению, вело к познанию и формированию личности. Представляется, что за этим синтезом науки и христианской этики, рационалистической и евангелической трактовки проблемы личности, скрывалось стремление Кавелина в социокультурном контексте пореформенной России найти точки соприкосновения народного и интеллигентского представления о человеке. За этим же прослеживается попытка решить основную задачу русского либерализма – соединить традиционные и европейские ценности, правда, не означающую отождествления Кавелиным научного и религиозного осмысления мира. Он прекрасно видел все различия, существующие между двумя формами восприятия действительности, и не пытался их синтезировать. Но те их сферы, которые касались нравственной стороны личности, могли быть объединены для решения общей задачи. Таким образом, выдвигая тему нравственного развития личности на первый план, призывая к ее осмыслению как основной задачи российского общества, Кавелин и надеялся подготовить почву для компромисса не только науки и христианской этики, но и интеллигенции и народа, совместить модернизацию и традицию, обеспечить воплощение либеральных идеалов на русской почве.

Т. Ю. Афанасьев

ЯЗЫК, МЫШЛЕНИЕ И КУЛЬТУРА

При изучении взаимоотношений между культурой и познавательными процессами особая роль отводится языку как знаковой системе, с помощью которого и осуществляется общение на самых различных уровнях. Эдуард Сепир назвал язык путеводителем, приобретающим всё большую значимость в качестве руководящего начала в научном изучении культуры. По словам Ойгена Розенштока-Хюсси, язык обеспечивает определенную, общую для всех говорящих и слушающих организацию пространства и вре-

[1] Кавелин К.Д. Собр. соч. В 4-х т. СПб., 1897-1900. Т.3. Стлб. 961, 978.

мени, является наиболее выразительным свидетельством специфики человеческого существования[1]. Существование языка делает возможным само мышление[2] и отражение окружающего мира человеком, а также сохранение, классификацию, передачу информации и тому подобное – всё, что обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта.

По Г.А.Хабургаеву, мышление, рассуждение(точнее, система категорий логического мышления), язык и речь составляют единство – мыслительно-речевую систему[3], выявляющую соотношение входящих в её состав элементов,или частных систем. При этом важно подчеркнуть, что язык является не только тем средством, при помощи которого мы получаем большую часть сведений о мире и самих себе, но согласно некоторым теориям, о которых будет сказано более подробно, – и основным фактором, определяющим мыслительные процессы и одновременно подверженным влиянию этих процессов.

Первая мысль подтверждается тем, что основной поток информации, получаемый и фиксирумый человеком, независимо от направления познания, имеет вербальную природу. Речь здесь, как уже упоминалось, идёт о специфической, свойственной человеческому сознанию форме отражения, тесно связанной с языком, что обуславливает определённый способ видения мира и то, как человек организует свой опыт, подразделяя цельно воспринимаемое на отдельные факты, явления, понятия и категории. Эдуард Сепир писал: ’Культуру можно определить как то, ч т о данное общество делает и думает. Язык же есть то, к а к думают.‘ Язык народа, таким образом, выступает как реализованная внутренняя форма выражения его культуры и как средство аккумуляции знаний культуры. В результате о специ-

---

[1] Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого.-М.;Спб.,2000.-С.583-584

[2] Следует признать,что мышление как отражение действительности на основе чувственного опыта и психическая деятельность живого существа существует и без языка. Таково, к примеру, мышление высокоорганизованных животных. И.П.Павлов утверждал, что анализ и синтез внешних раздражений, падающих на кору головного мозга животных,’можно и должно назвать *элементарным, конкретным мышлением*‘,’законно считать и называть вместо прежнего термина `психической` – *высшей нервной деятельностью*.‘ Мышление как деятельность, присущая животным, признавалась также Ф.Н.Шемякиным, А.Н.Леонтьевым, В.А.Звегинцевым и другими. Таково же по своей природе(хотя и не по уровню развития) и мышление человека, располагающее неязыковыми единицами переработки и хранения информации о реальной действительности (Н.А.Жинкин). Отвлечённые же,внечувственные формы мышления, как показал И.М.Сеченов, являются дальнейшим развитием того, что представляет собой мышление животных,на основе второй сигнальной системы.

[3] Хабургаев Г.А. Схема соотношения элементов мыслительно-речевой системы // Язык и мышление.-М., 1967.-С.296

фике того или иного видения(понимания) мира мы можем судить главным образом по внешним проявлениям этого видения в языке через систему этих взаимосвязанных понятий. Тезис о языке как зеркале мышления можно найти у ряда авторов от Аристотеля до Гегеля, дающих логико-категориальное понимание природы языка. Г.Гегель так формулировал это понимание: ’Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом *языке*... Во все, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все то, что он превращает в язык или выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое....‘[1]

Характеризуя взаимосвязь всех людей в пространстве и во времени, Ойген Розеншток-Хюсси отмечал, что эта взаимосвязь не статична, а динамична, и каждый человек находится в своеобразном силовом поле, выступая попеременно то как субъект, то как объект. Иными словами, речь идёт о действиях отдавания и принятия, в которых он задействован. Однако в традиционных лингвистических и антропологических исследованиях подлинная функция языка, считает Розеншток-Хюсси, остаётся нераскрытой, поскольку нет понимания единства и равноценности субъекта и объекта. Его диалектический метод выразился в том, что к последовательности мышление – речь(письмо) – слушание(чтение) он добавил последовательность речь(письмо) – слушание(чтение) – мышление, считая слушающего неотъемлемым элементом речевого акта[2].

Вторая мысль свидетельствует о том, что влияние языка на мышление не является однонаправленным процессом, но протекает в тесном взаимодействии и взаимном влиянии первого и второго, а также ряда других факторов. Близкая мысль высказана Фридрихом Энгельсом в работе ’*Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека*‘. Не вдаваясь в споры об обоснованности эволюционной теории Чарлза Дарвина, на которую она опирается, следует отметить взаимосвязь роли труда, членораздельной речи, общественных причин, о которой говорится в данной работе. Согласно Энгельсу, в процессе биологической эволюции создаются предпосылки перехода к труду (прямохождение, высвобождение передних конечностей, высокое развитие психики), а начало изготовления орудий привело к возникновению речи и мышления, развивающихся по мере становления социальных форм жизни. Таким образом, труд, речь, мышление и телесная ор-

[1] Гегель Г. Наука логики.Ч.1. М.,1970.-С.82

[2] Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого.-М.; Спб.,2000.-С.582-583

ганизация человека в процессе его становления испытывают взаимное влияние[1]. Данная концепция, помимо прочего, интересна использованием диалектического метода, показывающего взаимодействие труда и орудий труда, языка и мышления, мышления и дальнейшего развития человеческого мозга, то есть субъектно-объектные отношения. Представители религиозной науки, не соглашаясь с дарвинизмом, говорят о душе как субъекте и теле как объекте, которые в своём взаимодействии и составляют человеческое существо. То есть здесь действующей силой представлена не материальная, а идеальная сторона, и следовательно, развитие идёт не от физического, а от духовного, проявляясь как следствие в физическом мире. При этом язык рассматривается как присущий именно человеку, а не некоему гипотетическому `человекообразному предку.` Это означает, что живое существо должно сначала стать человеком, чтобы получить возможность использовать язык.

Заслуживает внимания и утверждение О.Розенштока-Хюсси о том, что язык изначально не являлся орудием мышления или средством передачи некоего `сообщения`(такую функцию он приобретает позже), а стал средством разрушения биологической обособленности, превращения особи из экземпляра рода в родовое существо. По Розенштоку-Хюсси, язык не мог возникнуть сам собой в повседневных ситуациях, а является продуктом одухотворяющего ритуала[2]. Характерно, что современное языкознание старается учитывать взаимодействие языковых, этнокультурных и этнопсихологических факторов в функционировании и эволюции человеческого языка.

Независимо от видения эволюционного процесса(от духа к материи или наоборот) важно принимать во внимание взаимодействие всех упоминавшихся факторов: соответствующего развития мыслительно-речевой системы, телесной организации, среды и т.д.

С позиции субъектно-объектных отношений получила развитие также теория о том, что в связи с возникновением и развитием речи мышление создаёт новые формы мыслительных операций(формы переработки информации), которые в философии получили название логического, а в психологии – понятийного мышления. Система категорий логического мышления так же, как язык и речь, включается в более общую мыслительно-речевую систему(или систему систем), обуславливая отличие человеческо-

[1] Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Философский словарь.-М.,1963.-С.392.

[2] Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого.- М.;Спб.,2000.-С.583

го мышления с его поисками логичности от мышления животных. В этой связи язык животных не достигает акта полагания абстрактного смысла в качестве предмета общения. Содержанием общения животных всегда является наличная в данный момент ситуация. Человеческоая же речь `оторвалась` вместе с сознанием от своей ситуативности. Звук из выражения эмоций превратился в средство обозначения образов предметов, их свойств и отношений[1], отображаясь в знаках и знаковых системах человеческих языков.

Стремление к диалектическому подходу можно увидеть и у известного американского исследователя языков Бенджамена Ли Уорфа, который обращался к тому, как человек воспринимает и структурирует мир и язык, который он усваивает в детстве и который в свою очередь определяет дальнейший способ видения и структурирования окружающего мира. В работе *'Отношение норм поведения и мышления к языку'* он отмечал, что язык и культура развивались вместе, постепенно влияя друг на друга. Но в этом союзе сама природа языка является тем фактором, который сдерживает его развитие: 'Это происходит потому, что язык является системой, а не просто комплексом норм. Структура большой системы поддаётся существенному изменению очень медленно, в то время как во многих других областях культуры изменения совершаются сравнительно быстро. Язык, таким образом, отражает массовое мышление; он реагирует на все изменения и нововведения, но реагирует слабо и медленно, тогда как в сознании производящих изменения это происходит моментально.' С именем Бенджамена Ли Уорфа обычно связывается теория лингвистической относительности, известная также как гипотеза Э.Сепира-Б.Уорфа. Уорф писал: 'Было установлено,что основа языковой системы любого языка(грамматика) не есть просто инструмент для воспроизведения мыслей. Напротив,грамматика сама формирует мысль,является программой и руководством мыслительной деятельности индивидуума.' Высказывая эту идею, он опирался на работы Эдуарда Сепира, в которых прослеживается тенденция к формулированию концепции лингвистической относительности. Рассматривая некоторые данные индейских языков, Сепир делал вывод о том, что понимание окружающего мира, его толкование зависят от языковых норм данного общества. По его мнению, понимание языковых механизмов необходимо для изучения как исторических проблем, так и проблем человеческого поведения. Данная зависимость была описана следующим образом: 'Люди живут не только в объективном мире вещей и не

[1] Спиркин А.Г. Философия.-М.,2004.-С.371.

только в мире общественной деятельности, как это обычно полагают; они в значительной мере находятся под влиянием того конкретного языка, который является средством общения для данного общества. Было бы ошибочным полагать, что мы можем полностью осознать действительность, не прибегая к помощи языка, или что язык является побочным средством разрешения некоторых частных проблем общения и мышления. На самом же деле `реальный мир` в значительной степени бессознательно строится на основе языковых норм данной группы... Мы видим, слышим и воспринимаем главным образом благодаря тому, что языковые нормы нашего общества предполагают данную форму выражения.‘ Эта идея получила развитие у Б.Уорфа как гипотеза об отношении культуры и познавательных процессов, которая включает в себя понятия лингвистической относительности и лингвистического детерминизма. Первое утверждает, что группы людей, говорящие на разных языках, по-разному воспринимают и постигают мир. Второе предполагает, что в познавательных процессах существуют различия, связанные с языковыми различиями, и более того – обусловленные ими. Из доктрины лингвистического детерминизма выводится следствие, что существует односторонняя причинная связь между языком и познавательными процессами(и формирующейся в результате картиной мира). Однако данная точка зрения является упрощенным видением процесса, поскольку не учитывает обратных связей и взаимодействия всех тех факторов, о которых уже было сказано ранее.

Пожалуй, наиболее полно соотношение языка и культуры было отражено в трудах Вильгельма фон Гумбольдта, с которого и берёт начало концепция лингвистической относительности. Он писал: ’Человек преимущественно: живёт с предметами так, как их преподносит ему язык: Каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он вступает в круг другого языка.‘ Выдвинутая Гумбольдтом идея `внутренней формы` языка означала, что в самом языке заложен субъективный взгляд на мир, который контролирует формирование понятий об окружающем мире. Последователи В.Гумбольдта склонны рассматривать `картину мира` как `промежуточный языковой мир`, создаваемый творческим духом нации, как форму представления данной национальной культуры и как сопоставительную интерференцию разных культур, отражённых в различных национальных языках.

С точки зрения лингвистической относительности язык – это система взаимосвязанных категорий, которая с одной стороны, отражает, с другой – фиксирует определённый взгляд на мир. На уровне лексики каждый язык

кодирует некоторые области опыта более детально, чем другие. Было высказано предположение, что если в каком-то языке имеется только одно слово в качестве символа определённого явления, то это слово легко становится классификационным принципом для носителей данного языка.

Б.Уорфом приводятся следующие примеры. Народность хопи обозначает одним и тем же словом все летящие предметы, кроме птиц (например, самолеты, насекомых, летчиков) в то время как в большинстве других языков для этих вещей существуют отдельные понятия. Другой пример: использование эскимосами ряда различных слов для обозначения снега(падающий снег, талый снег, сухой снег) в отличие от большинства других народов[1].

Другой американский исследователь, Джордж Лакофф, много лет посвятивший выявлению категорий, отражающих знания различных народов о мире, приводит такой пример: в языке австралийских аборигенов дьирбал существует категория *balan*, образованная соответствующим классификатором языка и включающая женщин, огонь и опасные предметы, такие как волосатые гусеницы, утконос, ехидна, а также некоторые змеи. Традиционно категории понимаются как множества предметов, обладающих каким-либо общим признаком. При этом элементы множества неявно рассматриваются как обладающие соответствующим признаком в равной степени. Но здесь становится очевидно, что данная категория (а всего в языке дьирбал их четыре) не может быть интерпретирована в терминах традиционной теории множеств просто потому, что крайне затруднительно обнаружить такой, в равной степени присущий, признак у перечисленных вещей.

В книге *'Категории и когнитивные модели'* Лакофф детально рассматривает понятие категоризации, представляющей собой определенный способ организации человеческого опыта, своеобразные `очки`, через которые мы смотрим на мир. В этой книге противопоставляется традиционный подход к категоризации, называемый им объективистским, и развиваемый новый подход под названием `экспериенциализм` (от английского `experience`). Согласно традиционному взгляду, мышление представляет собой абстрактную, дематериализованную логическую способность. Исходной предпосылкой экспериенциализма является связь мышления и телесной организации (т. е. мышление ставится в один ряд с такими способ-

[1] Теория познания. В 4 т. Т.2. Социально-культурная природа познания.-М.,1991.-С.305-313;

Сборник рефератов и курсовых работ по философии.-М.,2004.-С.139.

ностями, как зрение, слух и т. п.). Это допущение автоматически переносит фокус исследования на образные средства мышления — метафору, метонимию и т. п., обусловленные познавательными особенностями человека как биологического и социального существа. `Божественному` (или `машинному`, освобожденному от телесности) взгляду на мир `извне` противопоставляется взгляд на вещи `изнутри` сознания познающего субъекта.

Анализируя объективистскую парадигму, Лакофф выделяет метафизический и эпистемологический уровень. Основной мишенью критики становится `краеугольный камень` объективистской парадигмы — признание независимости метафизики от эпистемологии. Для объективиста мир таков, какой он есть, вне зависимости от знаний, мнений или верований, которыми обладают люди. Джордж Лакофф берется опровергнуть это положение, апеллируя к творимой человеком реальности.

С точки зрения Лакоффа, основная причина несоответствия традиционного теоретико-модельного подхода реально существующим `неклассическим` категориям кроется в организации последних на основе прототипического эффекта. Прототипический эффект заключается в том, что отдельные члены категории обладают особым статусом, отличающим их от других членов той же категории, а именно статусом `быть лучшим примером`, или прототипом всей категории. Например, малиновка для обыденного сознания является более характерным представителем категории `птица`, чем пингвин или страус. На этом эффекте строятся правдоподобные естественные `рассуждения на основе типичного`: Типичная птица летает. Твити — птица. Следовательно, скорее всего, Твити — летает.

Одной из разновидностей естественных категорий являются так называемые `радиальные категории`, для которых оправданно говорить о `расстоянии` между центральным членом и периферийными. Чем в большей степени тот или иной член категории обладает фиксированным признаком, тем меньше его расстояние от центрального члена. Примером радиальной категории как раз и является категория, образованная классификатором *balan*. Опираясь на последние данные исследований языка дьирбал, исчезающего под прессом современного английского, Лакофф предполагает, что центральным членом этой категории являются женщины. Можно предложить следующую рационализацию этих эмпирических данных. Поскольку мужчины (вместе с большинством других животных) относятся к иной категории, женское начало воспринимается как противоположное мужскому, чуждое и, в силу этого, опасное. Таким образом, `женскость` получает приоритет (центральную позицию) по отношению к опасным вещам.

Подобное умозаключение может также служить и в качестве примера бинарного мышления, доведённого до крайности (проявляющегося как противопоставление вещей в языке, не находящихся в подобной оппозиции друг к другу в реальном мире). Причина этого в том, что цельно воспринимаемое начинает расщепляться человеческим сознанием на отдельные факты, явления, понятия и категории, между которыми человеком проводятся искусственные границы. Это можно заметить не только в восприятии различных явлений, но и различных градаций одного и того же явления, различных комплексов признаков предметов. Интересно, что при этом сами градации определяются по-разному различными группами людей, с неодинаковым расположением границ между ними и обозначением не адекватными словами у разных народов, что свидетельствует об особенностях их субъективного восприятия людьми.

Данное явление характерно и для других языков. При этом не имеет значение, на каком уровне – обыденном, практическом, или научном – это происходит. Появление подобных оппозиций является результатом бинарного мышления, когда за основу логики берутся понятия `да` и `нет`(или подобные им пары) как реально существующие и многократно проявляющиеся при ступенчатом анализе любого сложного вопроса. При этом количество ступеней в анализе конечно и чаще всего невелико. В этом случае поиск ответа сводится к выбору одного из множества возможных решений(или – или), нередко приводя к диаметрально противоположным ответам, тогда как наиболее правильное решение нередко лежит между ними или охватывает всё приведённое множество.

Как уже было сказано, возникший у человека естественный язык не только явился способом обмена информацией при определённых условиях развития человеческого разума, но, как основной носитель информации, и сам в свою очередь воздействует на мышление, обуславливая его теми или иными понятиями-категориями. К примеру, упоминавшиеся бинарные оппозиции, существующие в языке, также могут влиять на восприятие мира человеком(и его поведение в этом мире). Этим объясняется множество парных понятий в этике и эстетике, противостоящих как логическая теза и антитеза, полярные правила общественной и личностной морали, поляризующие удовольствие – страдание, хорошо – плохо, выгоду – проигрыш, признание – непризнание, друзей – врагов, любовь – ненависть и прочее, хотя известно и то, что понимание многих из этих диаметральных понятий у разных народов отличается, кроме того, у одного народа оно также меняется с течением времени. Другими примерами использования вышеприведённого принципа в теории и практике могут служить полярные понятия

экстраверт – интроверт, прав – неправ, всегда – никогда, виновен – невиновен, за – против, состояние мира – состояние войны и как следствие – зачастую резкий переход от одного к другому, что не в последнюю очередь вызвано дискретным подходом к самой действительности.

Д. Лакофф, представляя наряду с Э. Рош, Ч. Филмором, М. Джонсоном, Б. Берлином и П. Кэйем направление в изучении семантики, известное как `прототипическая` или `когнитивная` семантика, описывает его как часть более общего философского подхода, называя его экспериенциальным реализмом. Лакофф устанавливает основные направления развития новой версии реализма:

– альтернативные описания значения, истины, знания, понимания, объективности и мышления;

– теория когнитивных моделей, способная объяснить факты категоризации и семантики естественного языка;

– концепция релятивизма, которая избегает проблем тотального релятивизма и описывает то, что является устойчивым в научном знании.

Реализация этих направлений осуществляется с помощью нетрадиционных моделей категорий, построенных на прототипическом эффекте. При этом различаются структуры базового уровня, которые определяются нашими телесными способностями восприятия, и образно-схематические структуры. Базовые структуры включают некоторые концепты (не обязательно элементарные), воспринимающиеся людьми как целостные образы (гештальты), психологически наиболее приемлемые для оперирования. При этом в иерархии категорий базовые находятся всегда где-то в середине, на уровне рода. Так, к базовым категориям относятся `дуб`, `клен`, `кролик`, но не `растение`, `животное` или, наоборот, – `этот дуб под моим окном`. За понятием образно-схематической структуры скрывается идея о том, что существуют определенные схемы, которые человек изначально накладывает на воспринимаемый мир. Например, людям свойственно представлять большие фрагменты своего повседневного опыта в терминах вместилища, в английском языке характеризуемого в первую очередь через предлоги `in` и `out`. Так, мы выходим из (out) полусонного состояния, забытья, смотрим в (in) зеркало и т. п. Автор дополняет описание этой образно-схематической структуры ссылкой на конкретное лингвистическое исследование, в котором на материале 600 глаголов английского языка демонстрируется категоризация по схеме `вместилище`. Среди других исследований можно отметить классификацию, предпринятую Людмилой Гуки-

ной на материале русского и английского языков, охватывающее глаголы со значением расположения в пространстве[1].

Некоторые когнитивные модели категоризации являются метонимическими, т. е. основанными на эффекте замещения, когда один легко и ясно воспринимаемый аспект чего-либо служит для обозначения вещи в целом или другого ее аспекта. Примеры метонимий, приводимые Лакоффом: Одна официантка говорит другой: ’сэндвич с ветчиной только что разлил все пиво на себя‘; или лозунг: ’Не дадим Сальвадору стать вторым Вьетнамом!‘ Следует заметить,что метонимическая категоризация очень характерна и для современного русского языка, примером которой может быть: ’Задняя площадка, что у вас?‘ Специальные случаи метонимии представляют собой социальные стереотипы, например стереотип домашней хозяйки, бизнесмена и другие.

Что касается релятивизма, то он у данного автора состоит в признании существования равноправных альтернативных концептуальных систем и в позитивной оценке этого факта. Именно в таком `равноправии` Лакофф видит одно из существенных отличий собственной версии релятивизма от релятивизма Бенджамена Ли Уорфа. По Лакоффу, Уорф фактически был релятивистом, когда признавал множественность концептуальных систем, но при этом считал, что некоторые из концептуальных систем (и языки, в которых они зафиксированы) в большей степени соответствуют действительности. Таким образом, по Уорфу, можно говорить не только о `лучших` и `худших` схемах, что является уходом от плюралистической модели, но в идеале об одной, адекватной действительности схеме. В противоположность Уорфу Лакофф считает, что ’точно так же, как разнообразие генофонда вида необходимо для того, чтобы обеспечить его выживание… различные способы понимания опыта необходимы для нашего выживания как вида‘[2].

Язык, отражающий особенности человеческого мышления и восприятия, через значение своих единиц выходит в окружающий мир, являясь частью человеческой культуры. Поэтому значение является способом свя-

---

[1] Гукина Л.В. – Семантическая классификация английских и русских глаголов со значением ’расположение в пространстве‘: Автореф. дис. канд. филол. наук (10.02.19).- Кемерово,1997.-19 с.

[2] Зайцев Д. Язык как зеркало мышления. // журнал ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ЗАПИСКИ. № 3(18), 2004.

см.также George Lakoff. Women, Fire, and Dangerous Things. Univ of Chicago Press, 1987,1990.

зи языкового и внеязыкового, самих языковых явлений и находящейся за ними определённой социокультуры. Для грамотного и максимально эффективного использования имеющихся языковых ресурсов необходимо осознанное отношение к его образованиям, всему инструментарию языка. Помимо самого языка и его образований, необходимо также учитывать совокупность внеязыковых фактов, того, что лежит за языком. На сегодняшний день заметна тенденция многих наук выйти за пределы своей традиционной сферы, наладить взаимосвязь со смежными областями. Возрастающий интерес к взаимосвязи языка, мышления и культуры привёл в последние годы к появлению ряда смежных дисциплин и одновременно делает всё настоятельнее необходимость уточнения источников, параметров, методов исследования понятий, входящих в сферу современного терминологического инвентаря. Всё вышесказанное относится как к традиционным социально-гуманитарным областям, так и к философии сознания, когнитологии, когнитивной лингвистике, лингвистической антропологии, социолингвистике, а также лингвистическому познанию, рассматривающему ряд комплексных вопросов языка и теории познания. Характерно и то, что определённые лингвокультурологические тенденции присущи и современной лингвистике, со своей стороны постепенно переходящей от лингвистики `внутренней`, `имманентной`, структурной, к лингвистике `внешней`, антропологической, рассматривающей явления языка в тесной связи с человеком, его мышлением, духовно-практической деятельностью.

А.Ф. Батраков

И. А. ИЛЬИН О ДУХОВНОМ ОБНОВЛЕНИИ РОССИИ

Полвека назад ушел из жизни великий философ и историк И.А. Ильин. Личность и творчество И.А. Ильина неразрывно связаны с историей России. Сформировавшись в добольшевистской России он стал глубоко патриотичным православным философом После процесса в революционном трибунале и пяти арестов в большевистской России он подобно многим русским людям, не согласившимися с предуказанным идеологами большевизма историческим путем, оказался в эмиграции и обрекается на пожизненное изгнание из России за непризнание советской власти.

В своих сочинениях И.А Ильин изложил свои историософские взгляды на Россию и очертил панораму российской жизни в ее прошлом, настоящем и будущем.

Детально исследовав в своих трудах все срезы русской истории, выявив духовные истоки русского народа И.А.Ильин изложил уникальный процесс становления России как православного государства,

И.А. Ильин развенчал исторический миф Н Бердяева о национальных корнях русского коммунизма, уходящих в древнее прошлое Руси

Не снимая вины с каждого русского человека, ответственности с русского народа за трагический исход, приведший к крушению России. И.А. Ильин не оставил без внимания и другие мотивы социальных потрясений. Он считал, что не все причины трагических испытаний укоренены в своеобразии национального характера русского человека, обусловлены сутью русской жизни: «Болезнь, ныне изводящая Россию, а именно: воинствующее безбожие; антихристианство, материализм, отрицающий совесть и честь; террористический социализм; тоталитаризм и коммунизм; вселенское властолюбие, разрешающее себе все средства – весь единый и ужасный недуг имеет не русское, а западноевропейское происхождение. В течение Х1Х века русская интеллигенция соблазнялась им как «последним словом передовой культуры»; мечтательно и сентиментально и безвольно заражаясь им. В ХХ веке многонародная, международная, полурусская интеллигенция, зараженная им до мозга костей тупая, волевая, и жесткая _ пошла в грозный час мировой войны на штурм, захватила власть в России и превратила нашу страну в опытный рассадник этой духовной чумы. Этато чума и принесла нам все наши национальные мучения и унижения, с тем чтобы в последствии (ныне) наградить ими народы Запада и Востока, считавшие себя «неурожайными».

При всей своеобразности умозаключений. И.А.Ильин не позволял главенствовать пессимизму и унынию. Как православный христианин И.А.Ильин не мог впасть в отчаяние и предостерегал от этого русских людей Он духовно окормлял русскую зарубежную эмиграцию

Основу жизненной надежды И.А. Ильина составляла глубокая и твердая вера в лучшее будущее России. Россия, полагал он, первая вступила на путь суда и крушения Прежняя Россия никогда не повторится.

Но И.А. Ильин не мог оставить ее наедине с прошлой историей, он не мог лишить свою родину будущего, которое он видел на путях очищения, обновления, возрождения. И.А. Ильин понимал, что ни США, ни Западная Европа не принесут России подлинного избавления. Никакие попытки копировать западный образ жизни, переносить приемы западной цивилиза-

ции на российскую почву не приведут нашу страну к подлинной самостоятельности.

Новая демократическая Россия должна пройти путь духовного очищения, в котором каждый должен разделить свою собственную судьбу с движением России, В словах А.И. Ильина каждый русский человек может получить поддержку своему душевному порыву.

«Мы должны воспитать в себе новое православие, религиозно и духовно укрепленное, лояльное, справедливое, братское, верное чести и Родине, новое чувство собственности, зараженное волею к качеству, облагороженное христианским чувством, осмысленное художественным инстинктом, социальное по духу и патриотическое по любви, новый хозяйственный акт- в коем воля к труду и обилию будут сочетаться с добротою и щедростью, в коем зависть превратится в соревнование, а личное обогащение станет источником всенародного богатства» И.А. Ильин исходил из того, что «России нужен новый русский человек с обновленным – религиозным, познавательным, нравственным, художественным, гражданским, собственническим и хозяйственным укладом. Этот уклад мы должны прежде всего воспитать и укрепить в себе самих. Ибо только после этого и вследствие этого мы сможем передать его нашему даровитому, доброму и благородному народу, который доселе пребывает во многой беспомощности и нуждается в верной, сильной, ведущей идее. Россия ждет от нас нового, христиански – социального, творческого воспитания, Но как воспитает других тот, кто не воспитает самих себя. Это главное. Это на века. Без этого не возродим и не обновим Россию!».

Еще рано говорить о победе демократии в необъятной России. Да и то, что называет себя демократией, демократия ли это? Достаточно ли считается она с иноересами и опытом народа? Еще не окончательно спали одежды тоталитаризма. Пойдем ли мы к неизведанному будущему торными дорогами, давно пробитыми европейскими и другими народами Что возьмет верх- дух эволюции или очередного насилия,

Медленно. но неудержимо возрождается Россия, хотя впереди много тяжелого и трудного Но как пророчески писал И.А.Ильин,» кто бы я ни был,каково бы ни было мое общественное положение – от крестьянина до ученого, от министра до трубочиста – я служу России, русскому духу, русскому качеству. Русскому величию – не Мамоне, не начальству, не личной похоти, не партии, не карьере и не просто работодателю, но именно России, ее спасению, ее строительству, ее совершенству ее оправданию перед лицом Божиим».

Русский философ И.А. Ильин востребован грядущей Россией, о которой так мечтал в изгнании. Он дорог и интересен именно своей попыткой выработки новой идеологии: одновременно правой – и просвещенной, моральной – но свободной от обскурантизма. Будучи изгнанным из родной страны. И.А. Ильин хотел жить для людей, он и жил, в сущности, как типичный русский правдоискатель. чтобы любить и быть любимым. Жизнь И.А Ильина, его письма, книги и дневники и воспоминания о нем современников создают воедино историософскую симфонию великого правдоискателя России.

Литература

Ильин И.А. О грядущей России Избр. ст. М.: 1991, 376 с

Ильин И.А. Про и Контра.Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология СПб. Издательство Русского Православного гуманитарного института 2004, 896 с.

А.Ф. Батраков

ОПЕРАЦИЯ ГПУ – ЖИВАЯ ЦЕРКОВЬ ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ. 20 –ГОДЫ XX ВЕК

Социально-экономическое положение советской России в 20–е годы XX века ослабленной войнами и революциями гражданской войной было отягощено неурожаем 1921 года и большим голодом, который поразил основные центры страны. Внешнеполитическое положение страны было тяжелым: шел процесс непризнания Советской страны ведущими капиталистическими странами Запада и США.

Русская православная церковь в это время была вместе с народом. 13 февраля 1921 года патриарх Тихон обратился к церквам страны с особым воззванием, в котором призвал жертвовать на нужды голодающих драгоценные украшения и предметы не имеющие богослужебного употребления. Православная церковь создала Всероссийский комитет помощи голодающим и во всех храмах начался сбор пожертвований в пользу голодающих.

Партия большевиков по решению Политбюро упразднила этот комитет. ВЦИК 23 февраля 1922 года издал декрет «Об изъятии церковных ценностей» 15 марта 1922 года была образована Центральная комиссия по изъятию церковных ценностей под председательством М.И. Калинина. Во Владимирской губернии в ее состав вошли секретарь губкома РКП(б) Ось-

мов, председатель исполкома Богомолов, начальник ГПУ Карлов, заместитель начальника особой части Штанков.

Жители Владимирской губернии оказали сопротивление незаконным попыткам изъять все церковные ценности из храмов г. Шуи. В.И. Ленин решил использовать этот момент для того, чтобы нанести удар классовому врагу – черносотенному духовенству, реакционному городскому мещанству с применением расстрелов для их устрашения с такой жестокостью, «чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий». 25 апреля выездная сессия Верховного трибунала, следуя прямой директиве В.И. Ленина и Политбюро ЦК РКП(б) приговорила в городе Иваново-Вознесенске к расстрелу за участие в шуйских беспорядках священника Павла Михайловича Светозарова, Ивана Степановича Рождественского и мирянина Петра Ивановича Языкова вопреки требованиям населения и с нарушением всех юридических процедур.

Рабочие Александровского уезда к изъятию ценностей отнеслись отрицательно. В Вязниковском районе во время изъятия ценностей 28 марта 1922 года толпа пыталась напасть на членов комиссии. В селе Ляховицы Суздальского уезда толпа прихожан защитила местного священника Алексея Демьяновича Тихонравова, который по версии работников милиции не пожелал отдать всю церковную утварь из местной церкви. Толпа женщин и детей, вооружившись палками, гнала 10 верст до города Суздаля членов комиссии и вооруженных милиционеров, которые не осмелились применить табельное оружие.

19 марта секретарь ЦК РКП(б) В.М. Молотов в секретной телеграмме в адрес губкомов вынужден был дать указание о приостановлении проведения операции по изъятию ценностей «ввиду имевших место осложнений» и рекомендовал сосредоточить все силы на подготовительно-разъяснительной и агитационной работе.

Одновременно Ленин и ГПУ предприняли операцию по расколу церкви Патриарх Тихон был арестован и помещен в Донской монастырь Начал разворачиваться механизм публичного судебного процесса над патриархом. Главная роль в этом принадлежала ГПУ.

Особую лепту внесла и партийно-чекисткая комиссия а с осени 1922 года Антрелигиозная комиссия при ЦК ВКПб Одним из самых ярых гонителей Православной церкви стал начальник 6 отделения ГПУ Евгений Александрович Тучков. Он родился в 1892 году в деревне Теляково Владимирской губернии, а в 1903 году окончил 4 класса сельской школы. С 1905 года – мальчик в кондитерской. Во время Первой мировой войны – писарь при тыловых военных начальниках г. Радома. После октября 1917

года он вступает в ряды большевиков. В 1918 году он становится заведующим юридическмм отделом ЧК г. Иваново. В 1919 он командир отряда особого назначения губчека г.Уфы (Башкирия), потом там же зав. секретным отделом. С 1922 года его карьера продолжается в г Москве – он заместитель, потом начальник 6-го отдела ОГПУ, секретарь комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства.

Е.А.Тучков выступил с инициативой создания новой «Живой церкви», призванной расколоть православное духовенство. Именно он не допустил передачу полномочий патриарха Тихона митрополиту Агафангелу Преображенскому и передал синодальные дела представителям этой обновленческой «Живой церкви» – А. Введенскому, В. Красницкому, Е Белкову, С. Калиновскому. Высшее церковное управление вскоре разослало по епархиям 56 своих уполномоченных. В мае 1922 года при помощи чекистов провозглашено создание «Живой церкви» и избран ее Центральный комитет во главе с протоиереем В. Красницким.

Средства изъятые из церквей в результате кампании борьбы с голодом были затрачены на создание этой структуры «Живой церкви». В Владимирском государственном архиве сохранилась просьба сотрудников ГПУ о материальной помощи для организации Владимирского отделения «Живая Церковь». ЗО ноября 1922 года замначальника ГПУ Торопкин, нач. СОЧ Штанков обратились во Владимирский Президиум ГИК с такой просьбой: «Выпавшая на нашу долю трудная и сложная и вместе с тем имеющая ударный для государства ответственный для нас характер работа по проведению раскола среди духовенства и очищению такового от черносотенно-тихоновского элемента заставляет нас обратиться к вам за денежной поддержкой. Отпускаемые нам кредиты слишком недостаточны для выполнения вышеупомянотой работы. Мы поставлены задачей практически провести губернский съезд духовенства гр. «Живая церковь» более выгодная для нас, на котором поставить на обсуждение вопросы должные посеять раздор в этой поповской черной своре и в частности вопрос о закрытии монастырей что имеет колоссальное значения для нас в политическом отношении. Но не имея на это необходимых средств без коих никакого проведения упомянутых задач не мыслится просим вас отпустить нам денежные суммы на 300 тысяч рублей образца 1922 года. С получением означенных денег мы смело и с честью выполним столь трудную на нас возложенную задачу. По израсходованию означенных сумм будет представлен отчет. Убедительная просьба не отказать». К документу была приложена повестка дня губернского съезда «Живая церковь». 1. Положение обновленческого движения гр. «Живая Церковь» в епархии. 2. Разрешение вопроса

о неподчинении Патриархальному управлению. 3. Пополнение новыми силами губкомитета гр. ЖЦ и Епархиального управления. 4. Вопрос о монашестве и монастырях. 5. О линии поведения на местах после съезда. 6. О введении еперхии в гражданские границы губернии.

Тучков провел чекистскую операцию по аресту и суду митрополита Петра. За свои заслуги по расколу церкви он был награжден грамотой ОГПУ, золотыми часами и пистолетом маузер.

В 1931 году начальник СПО ОГПУ Агранов представил во ВЦИК ходотайство о награждении Тучкова за уничтожение церкви: «Под руководством Тучкова и при его непосредственном участии была проведена огромная работа по расколу православной церкви на обновленцев тихоновцев и целый ряд других течений. В этой работе он добился блестящих результатов. В 1923-1925годах им были проведены два церковных сбора, всесоюзные съезды церковников, на которых был низложен патриарх Тихон и вынесено постановление об упразднении монастырей мощей, а также о лояльном отношении церкви к Советской власти... Под руководством Тучкова за последние 2-3 года было ликвидировано несколько сотен крупных контрреволюционных организаций и группировок церковников повстанческого и террористического характера». Он был награжден в 1931 году орденом Трудового Красного Знамени. С 1931-1933 он полномочный представитель ОГПУ по Уралу. С 1933 года – зам особоуполномоченного ОГПУ-НКВД. Осенью 1939 года на свободе почти не осталось епископов и священников, и он был уволен из НКВД за ненадобностью. Оставался долгое время лектором и секретарем союза воинствующих безбожников, с 1947 года на пенсии. Умер в 1957 году в Москве.

Остается добавить что всего по документам Помгола-Послегола, который возглавлял А.Н. Винокуров было изъято золота – 33 пуда 32 фунта, серебра 23997 пудов 23 фунта, бриллиантов – 35670 штук. Общая оценка – 4 миллиона 650 810 рублей 67 копеек в золотых рублях. Напомним что Ленин в письме от 19 марта 1922 года надеялся на получение нескольких миллиардов золотых рублей. В итоге большевики получили только тысячную долю от ожидаемого и ненависть миллионов граждан России, которые переносили тяготы диктатуры пролетариата.

Библиографический список

Архивы Кремля: Политбюро и церковь. В 2-х книгах. – Новосибирск: Сибирский хронограф, М.: РОССПЭН. Политбюро и церковь 1922 -1925г. Н. Н. Покровский, С.Г. Петров. -1997. -559 с.

Кн. 2. Политбюро и церковь 1922-1925г. Н.Н. Покровский, С.Г. Петров. – 1998. – 647 с.

Гольдберг Р. Крестный путь Петра Полянского // Родина, 2005, № 7, с. 56-59.

Государственный архив Владимирской области, фонд, 25, оп. 3, д. 2.

Н.Е. Бекмаханова
Н.Б. Нарбаев

МАКРОХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ МИРОВОГО РАЗВИТИЯ, ЦИКЛИЧНОСТЬ ГОСУДАРСТВЕННООБРАЗУЮЩЕГО ПРОЦЕССА В РОССИИ И ПРОБЛЕМЫ НРАВСТВЕННОСТИ

Макротенденции мирового развития последнего десятилетия требуют серьезного анализа. При этом практический интерес для отечественных исследователей представляет осмысление как самих указанных макротенденций, так и их влияние на Россию, как одного из крупнейших государств, находящихся в Евразии. Современное мировое развитие, согласно целой серии материалов, подготовленных ООН в контексте ее широко известной «Повестки дня XXI века», находится в глубоком кризисе. При чем этот кризис затрагивает, как материальную, так и духовную области деятельности современного человечества. В материальной сфере это, прежде всего, касается проблемы функционирования международных финансовых рынков. Их деятельность находится в катастрофическом отрыве от товарного (материального) производства (на долю реального сектора мировой экономики приходится менее 10% от общего оборота глобальных финансовых ресурсов). Весь остальной капитал (более 90%) не имеет реального материального наполнения и используется в основном в спекулятивных целях для собственного постоянного увеличения. При этом посредством перемещения этих виртуальных денег мировая финансовая элита оказывает самое непосредственное воздействие на развитие как отдельных стран, так и целых мировых регионов вне желания их политического руководства. Таким образом, потеря органической связи между реальной экономикой общества и его финансами становится одним из решающих факторов нынешнего мирового развития. В духовной сфере имеет место ускоренная нравственная деградация основной части современного человечества. Эти два фактора во многом и определяют кризисный характер современного мирового развития.

В этих условиях представляется необходимым по-новому взглянуть на весь спектр вопросов современных макротенденций общественных трансформаций в плоскости одного из наиболее значительных компонентов общечеловеческой культурно-хозяйственной системы – Евразии. Определенный интерес здесь представляют взгляды российских евразийцев (в первой половине XX в. – Г.В. Вернадский, П.Н. Савицкий, М.М. Шахматов, Л.П. Карсавин, С.Г. Пушкарев, Н.С. Трубецкой и др.) и неоевразийцев (в конце XX в. – М.Л. Титаренко, Г.А. Югай, А.П. Доронченков, Н.В. Князьков, Е.Ф. Морозов и др.) на эту проблематику. Используя комплексный подход в исследовании указанных вопросов, евразийцы и неоевразийцы коснулись очень многих сторон этой тематики. При этом их изучение предмета можно разделить на два основных течения – научное и религиозно-философское. Оба направления тесно взаимосвязаны и не находятся в противоречии друг с другом. Научное крыло евразийцев и неоевразийцев подробно изучало культуру, этнографию, историю, философию, лингвистику, экономику, геологию, географию и биологию Евразийского материка. Религиозно-философское – основывало свое понимание развития общественных процессов в Евразии, основываясь на положениях Ветхого и Нового заветов, а также их святоотеческого толкования.

Другое самобытное понимание цикличности процесса государственного формирования на просторах ЕВРАЗИИ имеют евразийцы религиозно-философского крыла этого научного течения мысли XX вв. Они основывали свое осознание этого процесса на известных догматических принципах Священных писаний. Фундаментальным элементом их концепции является постулат о Боге, как Творце всего сущего в нашем мире, а, следовательно, и главной определяющей силе всех процессов, происходящих в нем. В частности, это касается и проблемы цикличности формирования государственных образований на территории ЕВРАЗИИ. Касаясь этапов формирования Российской государственности с XV в. по настоящее время, они полагали, что ее основополагающим элементом является отношение российского народа к непреходящим ценностям Ветхого, Нового заветов и Корана. Именно это отношение определяло и будет определять характер и особенности циклического государственнообразующего процесса в ЕВРАЗИИ в настоящее время.

При этом, по их мнению, среди всего многообразия мировых религиозных течений только в православии сохранилась традиция пути Божественной благодати. Остальные же направления, включая католичество, протестантизм и др., в предшествующие века отошли от него, сохранив лишь элементы пути благочестия во многом схожем с аналогичными постулата-

ми различных направлений иудаизма и ислама. Признавая возможность спасения души человека и на путях благочестия, т.е. жизни по известным общечеловеческим законам совести, евразийцы отмечали, что дальнейшее совершенствование души в ее приближении к Богу возможно лишь на пути благодати. Именно к молитвам людей, идущих по пути благочестия и благодати, особо внимательно прислушивается Творец и позволяет сохранять Российское государство в пределах ЕВРАЗИИ.

В контексте такого понимания развития процесса духовного совершенства российского народа они рассматривали известные события 1917 г., связанные с распадом Российской империи, и 1991 г. – СССР. Евразийцы указывали, что их понимание сущности этих событий в целом совпадает с точкой зрения Русской Православной Церкви по этим вопросам. В частности, евразийцы полагали, что к началу XX в. произошло значительное духовное оскудение россиян, как идущих по пути благодати (православия), так и благочестия (иудаизма, ислама, католичества и др. течений монотеистических конфессий). Оно выразилось, прежде всего, в том, что многие жители страны перестали следовать заповедям Творца и в этом смысле отвернулись от Него. Возвращение же россиян к своему Создателю осуществляется Им через ниспослание жителям России скорби и великих испытаний, проходя через которые, они должны духовно очиститься, возродиться и начать движение к своему Создателю. Именно поэтому трагические события Первой мировой войны, Февральской революции 1917 г. и Октябрьского вооруженного переворота 1917 г., Гражданской войны 1918-1921 гг., Сталинских репрессий 1920-1950-х гг. и Великой отечественной войны 1941-1945 гг. рассматривались евразийцами как промысел Божий, направленный на возвращение заблудших душ на путь благодати и благочестия, в рамках государства в пределах ЕВРАЗИИ. Однако вплоть до конца 1980-х гг. этого так и не произошло, и поэтому российскому народу были посланы новые испытания, выразившиеся в распаде СССР и развязывании локальных войн на пространстве ЕВРАЗИИ. Однако в 1990-е гг. наметилась тенденция движения части россиян к основам Священных писаний. Это дает, по мнению евразийцев, надежду на то, что этап распада российской государственности в пределах ЕВРАЗИИ на этом может прекратиться и начнется новое восстановление государственных начал на евразийских просторах. Однако дальнейшее развитие событий будет зависеть от нравственного возрождения российского народа.

Это религиозное евразийское понимание циклического развития государственных образований в ЕВРАЗИИ разделяется многими видными ре-

лигиозными мыслителями России XX в. В частности, Архимандрит Сафроний (1896-1993) отмечал в своих работах, что в настоящее время путь к единству страны лежит через возрождение духовности ее граждан в традициях известных непреходящих ценностей Ветхого и Нового Заветов, нашедших свое должное отражение и в Коране. Методы же насильственного навязывания внешнего единства страны ведут лишь к обострению ее внутренних противоречий в социальной, экономической и политической сферах, т.к. истинное единство не может быть основано на искусственном принуждении людей. [1]

Таким образом, указанным макротенденциям деградации современного мира, противостоят вышеописанные процессы возможного нравственного и государственного возрождения на просторах ЕВРАЗИИ. Эти процессы, идущие в разрез с замыслами основных участников мировой финансовой элиты по новому мироустройству на планете в XXI в., вызывают их крайнюю озабоченность. Они не скрывают своего желания искусственно приостановить их развитие или даже повернуть их вспять. Духовное и государственное возрождение народов ЕВРАЗИИ никак не совпадает с планами указанной элиты по созданию нового глобального пространства планеты ценой разрушения ныне существующих государственных пространств отдельных стран (например, России) или надгосударственных объединений (к примеру, СНГ, ЕС и др.). Такая глобализация представляет в настоящее время главную угрозу как для всего человечества в целом, так и для России, в частности. Для достижения своих целей эта элита использует метод создания искусственно управляемого хаоса, т.е. контролируемого ими процесса разрушения духовных и материальных основ современного мира. По завершении этого разрушения, по их замыслу, будет начато созидание нового универсального глобального мира тотального контроля над всем человечеством, который и обеспечит новый «порядок» и «мир» на планете. При этом создатели нового глобального пространства на Земле не учитывают то обстоятельство, что процесс хаоса из контролируемого ими может быстро перерасти в неконтролируемый. Результатом такого неуправляемого уже никем из людей процесса может стать не создание указанного тотально управляемого мира, а его антипод, т.е. перманентная фрагментация человеческого общества и его сверхускоренная нравственная деградация.

[1] Журнал «Религия».10 июня 2002 г. – С.3.(religion.russ.ru/history/20020610-saharov.html)

А.Ю. Бендин

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАВА ЛИЧНОСТИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (вторая половина XIX – начало XX вв.)

В период Великих реформ 1860-1870-х гг. государство а) выступало в качестве главного субъекта системной социально-экономической модернизации и секуляризации общества, б) по прежнему сохраняло политико-правовую практику, характерную для традиционных христианских обществ, в силу которой один привилегированный религиозный институт опирался на государственное принуждение для поддержания своего исключительного правового статуса среди других религиозных общин.

К традиционным институтам Империи следует отнести вероисповедную систему, основанную на принципах веротерпимости. Задачи, стоявшие перед системой, заключались в поддержании религиозно-этнической стабильности в обществе: а) по горизонтали, т.е. в сфере межрелигиозных отношений, б) по вертикали, т.е. во взаимоотношениях между религиозными общинами и государством. Веротерпимость предусматривала правовую и административную практику государственного регулирования деятельности религиозных общин в соответствии с иерархическим принципом устроения системы вероисповедных отношений. Эта практика предполагала наряду с законодательным закреплением «первенствующего и господствующего» положения Православной Церкви обеспечение правового равенства неправославных христианских конфессий между собой и защиту их от прозелитизма нехристианских общин**.** Непризнанные государством религиозные общины законодательством игнорировались и поэтому не имели никаких прав. Содержание понятия веротерпимости включало в себя помимо прав и привилегий для признанных законом конфессий и религиозных общин, дискриминационные и репрессивные меры, направленные против старообрядцев и сектантов.

Сущностными характеристиками традиционализма системы веротерпимости являлись:

а) патерналистский характер монархической власти, регламентирующей фукционирование и иерархическую упорядоченность религиозных общин в рамках системы вероисповедных отношений;

б) различные практики административного и уголовного принуждения, осуществляемые государством для защиты интересов Православной Церкви, обладающей привилегированным статусом в сравнении с другими религиозными общинами Империи;

в) законодательное запрещение прозелитизма для всех религиозных общин Империи, за исключением Православной Церкви [1] ;

г) привилегированный статус христианских неправославных конфессий в сравнении с нехристианскими религиозными общинами;

д) наследственный характер религиозно-этнической принадлежности всех подданных государства, в соответствии с которым основным объектом веротерпимости являлись религиозные общины, а не отдельная личность; приоритет коллективных религиозных прав над личными.

Законодательство исходило из принципа формализации вероисповедной принадлежности и определяло всякого подданного как человека религиозного. Оно не допускало возможности не принадлежать ни к какой религиозной общине. Законом предписывалось, что каждый подданный России, вне зависимости от сословного положения, остаётся в той вере, в какой рождён и какую исповедовали его праотцы.[2] Следовательно, атеизм и агностицизм, как альтернатива религиозному определению реальности, могли присутствовать только в качестве личного мировоззрения, но при формальном сохранении религиозной идентичности.

Осутствием права не исповедовать никакой религии не исчерпывался набор официально непризнаваемых мировоззренческих альтернатив. Наследственный характер религиозных предпочтений, закреплённый в законодательстве, порождал проблемы согласования их с религиозным сознанием верующих. В случае отсутствия такого согласования возникала проблема изменения вероисповедной принадлежности. Однако одним из главных ограничений религиозной свободы личности было недопущение законом свободного выбора веры, прежде всего для паствы господствующей Церкви.[3] Закон не допускал перехода православного лица в иное религиозное сообщество, и Православная Церковь не переставала считать отпавшего своим членом.

Запрет на распространение конкурирующих объяснений реальности со стороны неправославных религиозных общин, признанных законом или только административно терпимых (как, например, старообрядцы и сектанты), основывался на необходимости защиты достоверности Русской Церкви как эксклюзивной религии спасения и её монопольного права на

---

[1] Российский государственный исторический архив (РГИА), ф.821, оп.10, д.215. Л.17-22.

[2] Коркунов Н.М. Русское государственное право. Изд.третье, перераб. СПб, 1899. Т.1.С.496.

[3] Там же, С.495.

исключительную власть над находящимся в её юрисдикции населением, прежде всего – над этнической группой русских.

Указ 17 апреля 1905г. о веротерпимости расширил правовое пространство религиозной свободы для старообрядцев и ряда сект, сделав их существование легитимным. В свою очередь лица, формально числившиеся православными, получили легальную возможность покинуть господствующую Церковь. Новый закон свидетельствовал о начавшейся модернизации традиционных административно-правовых механизмов веротерпимости на основе реализации принципа личной религиозной свободы.

С.Б. Бондаренко

МИФЫ ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА И НАУКА

Наблюдается пёстрое разнообразие исторических форм индустриального общества (Япония, Китай, Россия, США, Испания, Великобритания, Дания, Греция и др.), развивающегося в условиях культурной и политической самобытности большинства современных стран. Отсутствие защитных механизмов, препятствующих реализации корыстных и антиобщественных интересов, позволяет привилегированной части населения, концентрировать колоссальные общественные и материальные блага в своих руках. Именно эти социальные группы создают постоянно расширяющуюся и обновляющуюся (с учётом происходящих в обществе изменений) систему мифов, предназначенных для манипулирования массовым сознанием и поведением.

Общая задача всех мифов – апологетическая: внушить веру в индустриальное общество и его рациональность, способность преодолевать трудности и успешно решать практические проблемы. Популярность приобрели мифы о демократии, о больших городах, о роскошной жизни «деловых» людей, о процветающих странах, о народном государстве, о социальной справедливости, о светлом будущем, о любви к детям, о доступности образования и здравоохранения, о законности и правопорядке, о строительстве ноосферы, о постиндустриальном обществе и др. С целью пропаганды мифов широко используются средства массовой информации (газеты, журналы, радио, телевидение, Интернет), государственные постановления, избирательные кампании, публичные выступления идеологов и политиков, искусство, религия, философия, международные организации. Выбор средств определяется интересами и возможностями заказчиков. Стремление мани-

пулировать массовым сознанием и поведением служит одним из главных стимулов погони за сверхприбылями и сверхдоходами. Разнообразные научные знания (физика, химия, биология, медицина, психология, философия, педагогика и проч.) применяются для разработки технологий создания привлекательных мифов и их широкого распространения. Привилегированные слои общества заинтересованы в развитии науки для сохранения выгодных им общественных порядков и накопления благ. Наука и высшие учебные заведения, с одной стороны, используются в целях воздействия на массовое сознание и поведение, с другой стороны, они сами являются объектами манипулирования[1]. Таким образом, наука оказывается втянутой в систему острейших противоречий индустриального общества[2]. Другим мощным фактором, порождающим противоречивое положение науки, выступает милитаризация.

1. Бондаренко С.Б. Университет в условиях манипуляции массовым сознанием. Сыктывкар, 2003.

2. Бондаренко С.Б. Нравственные противоречия индустриального общества // Вузовская наука – региону. Вологда, 2005.

Винцен Ренате,
Багиров Равуз,
Брухнер Экарт

МЕХАНИЗМЫ МАСС-МЕДИА. КАК НАУЧИТЬСЯ (И НАУЧИТЬ) ПОНИМАТЬ ИХ?

Любая религия воплощает определенное видение мира – мира, который открывается нам с помощью органов чувств, разума или благодаря науке, а также мира, скрытого от непосредственного наблюдения, т. е. метафизического мира.

В промышленно развитых странах XXI-го века визуальные масс-медиа, прежде всего фильм и телевидение, также формируют определенные взгляды на мир и о мире и влияют на представления зрителей о мире, человеке и боге.

Только в редчайших случаях они делают это посредством ясно сформулированных и отчетливо «артикулированных» «высказываний», чаще всего – опосредованно, с помощью визуальных средств, а также драматургической концепции.

Поэтому при постановке вопроса, насколько научное мышление, религиозность и личность взаимно влияют друг на друга, должен также рассматриваться вопрос о влиянии кино и телевидения на личность, ее восприятие и толкование мира.

Для образовательной работы это означает: она должна научить понимать, как визуальные масс-медиа воздействуют на индивидуум.

Как этого можно добиться, будет показано в рамках этого доклада с помощью различных отрывков из фильмов.

При их рассмотрении будут учитываться следующие аспекты:

– Как «камера» (т.е. автор) видит окружающий мир : какое соотношение между видимым и невидимым (метафизическим) миром она (он) выбирает?

– Формы поведения человека: как «камера» (автор) оценивает их?

– Человек в фокусе камеры: что направляет этот взгляд – любопытство, погоня за сенсацией, уважение к человеческой личности?

Winzen Renate
Bagirov Ravus,
Bruchner Eckart

RAISING MEDIA AWARENESS THROUGH EDUCATION

Any religion represents a specific view of the world, meaning not only what we experience through our senses or grasp with our intellect, i.e. with the help of science, but also the metaphysical world.

In 21st-century industrial nations, the visual media, above all cinema and television, also convey particular perspectives, influencing viewers' notions of the world, humanity and God.

This influence is rarely overt, instead being indirectly exerted through the visual imagery used and the underlying dramaturgical concepts.

Therefore, in investigating the interaction of scientific thinking, religiosity and personality, we must also address the question of how cinema and television influence people's personalities as well as their perception and interpretation of the world.

The implication for the educational context is that it is vital to impart an understanding of how the visual media affect us.

Our talk aims to show how this can be achieved. A number of movie clips will serve as examples.

These clips will be analysed from various angles, including the following:

- the (camera) perspective on things that happen in the world – what relationship is established between the physical and metaphysical worlds?
- the (camera) perspective on human behavior – what value judgments does it suggest?
- the (camera) perspective on the human condition – what informs this perspective: curiosity, sensationalism, respect?

В.С. Глаголев

ЧЕЛОВЕК ИСКУССТВА ПЕРЕД ЧЕРТОЙ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Общим местом в общественном сознании последнего десятилетия в России и в либеральной мысли Запада с середины 19 столетия является убеждение, что личная религиозность – условие креативности художественной деятельности и исторической перспективности ее достижений. Однако развитие секуляризационных процессов периодически приводит к тому, что появляются заявления, прямо противоположные выделенной тенденции. И отнюдь не из уст тех, кто прошел школу воинствующего атеизма и сохранил ее идеологические установки. Так Филипп Старк, известный современный дизайнер, сказал недавно в интервью одной из российских газет: «Бога нет. Он только мешает». При всей эпатажности этого заявления оно раскрывает одну из программных установок духовного состояния успешного мэтра – самодостаточность, предельную эгоцентрическую ориентацию.

Смысл установки, если оставить в стороне ее вызывающую форму, состоит в том, что художник должен быть прагматиком, обеими ногами стоять на земле и не выходить за рамки эстетико-технологических проблем, возникающих в ходе творческого процесса. Статус дизайнера, признанного международными элитами, подпитывает стремление к сохранению и воспроизводству успеха и соответствия запросам заказчиков.

Однако у столь «приземленной» позиции есть некий внешний заимствованный ресурс – гигантское наследие художественных достижений, выработанных и вырабатываемых человечеством. Трансформация уже сделанного, варьирование достижений великих мастеров – первопроходцев вполне может обойтись повторением пройденного. Красота мирового искусства поистине неисчерпаема, а ее света хватает на всех.

Другой вариант отношения человека искусства к теме трансцендентного – широкий диапазон поисков, включающий в секуляризированное ис-

кусство в качестве одного из элементов религиозную составляющую. И дело не только в колебаниях общественного сознания от либерального свободомыслия к богоборчеству, а от неистового атеизма – к религиозному неофитству. Художественная креативность, как указывал еще Ф. Шиллер, предполагает свободу в качестве исходного условия движения «по всем азимутам», испробывание всех мыслимых средств и способов художественного самовыражения. Преодоление – хотя бы в воображении – естественной и исторической ограниченности личности творящего моделирует (пусть только в некоторых отношениях) образ Бога – Творца. Теургические концепции искусства и культуры неоднократно указывали на эту особенность.

Креативность предполагает способность и готовность пересекать черту неведомого, погружаться в глубины мучительнейших психологических состояний. Экзистенциальная ситуация художника как человека делает амплитуду этих поисков скорее нормальным состоянием в условиях, когда обществом сняты идеологические и административные запреты и ограничения. Но как показала история советского искусства, эти запреты играли в определенных случаях не только роль запретного плода, но и побуждали к расширению рамок дозволенного по глубокому внутреннему убеждению: художественный дисседанс – законный сын идеологических и полицейских служб тоталитаризма.

В искусстве чрезвычайно актуальна задача увековечения усилий духовно-творческой деятельности. Как христианин, верующий в бессмертие своей души и конечное слияние ее с Богом, художник уповает, как правило, на бессмертие своих созданий. Это предполагает апелляцию к неким высшим инстанциям, гарантирующим если не вечную жизнь, то, по крайней мере, продление ее для своих произведений.

Такая инстанция в определенных общественных ситуациях идентифицируется с государством, народом, благодарным потомством и т.д. Все эти категории переходят черту, отделяющую принципиально наблюдаемое (с точки зрения художника-наблюдателя) и выносят суждение о конечной судьбе собственного творения на суд предполагаемого взаимодействия олицетворений абстрактно сконструированной системы категорий.

Принять Бога как высшего судью означает, по этой логике, не просто оказаться в неплохой компании (с большинством человечества), но и апробировать свои творческие усилия камертоном чистоты помыслов, преданности служения искусству и всем другим вечным ценностям человечества.

Тем самым художник обращается к ценностям, которые в сознании многих поколений остаются нетленными, обязательными и общезначимы-

ми. Система образов, опирающихся на установки этого типа, воспринимается как сакральное поле, как зона предельной ответственности.

В этом смысле поучительна та интерпретация православного исихазма, которую предложил А. Тарковский в своем фильме об Андрее Рублеве. В нем разрыв словесной коммуникации предстает как своеобразная форма ухода от уже сложившихся клише, от устоявшихся идеологических постулатов и конструкций. «Умное молчание» и «умное делание» выступают, по замыслу великого режиссера, условием кардинальных изменений в структуре сознания художника, восприятия и понимания им мира. В результате по логике фильма Андрей Рублев создает образ Страшного суда (категории трансцендентной по своей онтологической природе) как праздника Преображения, радости о новых горизонтах, открывшихся миру, переживание реальности новых творческих возможностей в их максимальной полноте.

Обращение к трансцендентному далеко не всегда имеет конкретные конфессиональные истоки и прочтение в духовном мире художника. Достаточно часто его духовное пространство складывается благодаря свободному развитию незаурядного внутреннего (и, конечно, внешнего) опыта. Утрата этого измерения не влечет за собой с обязательностью творческий крах и духовную смерть. Но содержит (как свидетельствует опыт искусства 20 столетия) реальную опасность приземленности, мелкотенья, претенциозности, повторяющих скандальную ситуацию с голым королем из сказки Г.-Х. Андерсена.

П.С. Глушаков

ОТКРЫТИЕ МИРА В ИСТОРИКО-АВАНТЮРНОМ РОМАНЕ С. МИНЦЛОВА «ПРИКЛЮЧЕНИЯ СТУДЕНТОВ»

Жанровой семантика историко-авантюрного романа Сергея Минцлова «Приключения студентов» (1928) как романа *открытия и познания мира*, жанра гносеологического, определяет всю структуру текста. Отсюда и форма «открытого повествования», без завершения судьбоносных сюжетных линий, мифологема дороги, уходящей в небо (финал текста) как реализация сущностной парадигмы произведения.

Монастырь, находящийся как бы «по ту сторону бездны» (прозрачная символика двоемирия), становится исходной точкой путешествия послушника Марка – главного героя «Приключений студентов», причем само на-

звание романа, таким образом, получает дополнительное значение – «путь из монахов в студенты», то есть в мир, обретение этого мира.

Познание мира во всей его красочности для монаха, привыкшего воспринимать действительность в противоборстве светлого и темного, очень затруднительно; первоначальная цветовая гамма текста и ограничен Минцловым оппозицией черного и белого: «сладко спит привратник... на голове чернеет ермолка», «похрапывает черный, как ворон, кудлатый пес», и «только одно человеческое существо бодрствует в всем видимом мире – белокурый, статный послушник...»

Мотив сна развивается и далее, в эпизоде уже, собственно, сна Марка. Этот «видит сон» как бы «свернутое» до аллюзии содержание всего текста: послушник, который ничего не знает о мире, вопрошает ангела о смысле собственной жизни; получая в ответ «Узнаешь!» – Марк как бы благословляется небесами на путешествие. «Авантюрное» в наименовании жанра Минцлова (напомним, что это авторское определение жанра, данное самим прозаиком) нужно интерпретировать без позднейших смысловых наращений и коннотаций «сниженно-негативного» порядка: как собственно *путешествие*, познание себя и мира вокруг.

Действительность в исторических романах Минцлова *творится* на глазах читателей в буквальном смысле этого слова. Писатель применяет любопытный изобразительный прием: конкретные форма (очертания, предметы и т.д.) появляются из некой «туманной субстанции», не даны уже заранее, но возникают при появлении человека. Вне человека они как бы не существуют. Это «творящийся мир», реальность экзотики и необычности, которая призвана поразить героя, заставляет остаться в *этом* мире, тогда как «обычная» (данная Богом, по мысли прозаика) действительность «гармонична», не бросается в глаза.

Аналогично обстоит дело и с историческими реалиями: есть история «творящаяся» и «уже претворенная». Первая – возникает и развивается по *воле* людей, личности, по прихоти случая. Вторая – это «бытовая» история, «история большинства», которая для воспринимающего ее человека проистекает очень плавно, без скачков и неожиданностей. Первая модель – качественна (сумма событий дает новое качество бытия, придает истории новые формы), вторая – количественная (жизнь как сумма постоянных величин; не битв интриг, а рождения, свадеб, работы и пр.). Первая парадигма – хроноцентрична (время определяет событие, велика роль мига, мгновения, времени принятия решения), а вторая – топосоцентрична (родной *дом* и *дорога*, *уход* и *возвращение* и пр.)

Историческая проза Минцлова по преимуществу культивирует вторую модель, пространственную. Интересной иллюстрацией этому положению служит следующий эпизод: старик-монах искренне удивлен желанию молодого послушника Марка «поднять белый свет»: « – Ишь, тоже придумал!.. – сказал он, – ты, миленький, до того мудрствовать стал! А ты дыши и радуйся – вот тебе цель жизни. Бог один знает, что к чему и зачем на свете!

- Что там за этими горами? Вы далеко бывали за ними?

- У, далеко... дня на три пути забредал!!!

- И там такие же люди и так же живут, как и мы?

- Поблизости такие же, а дальше Бог весть; великие чудеса, сказывают, там творятся!

- Великие?! – жадно переспросил Марк. Он весь превратился во внимание.

- Где-то с песьими головами люди есть; есть страны, где вечная ночь и непрерывно снег валит! А существуют и такие, где и дров не надо: прямо на пеке все и варить и печь можно. Птица-страус там живет. Перья ее рыцари на шлемах носят. Золота, камней самоцветных по берегам рек – лопатой греби! А добраться трудно: люди там дикие, страшные, черные, что уголь, силы нечистой полным полно! В старых рукописях много пишут о них!»

Действительность в таких представлениях является «пространством миров», источником же информации становятся предания, уже не отделяющие вымысел от реальности. В сознании Марка – мир представляет собой подобие «табула раса», герой восприимчив к слову авторитетных для него людей. Отец Антуан – человек несколько «широких» взглядов, потому действительность для него – свод разнородных сведений, пестрая картина, в которой «люди с песьими головами» соседствуют с Папой Римским и великими героями прошлого. История для этого героя – чудесное и удивительное явление, но столь далекое и «нелично», что никогда не затрагивает чувств и эмоций.

Для другого монаха – отца Петра – история – враждебный и потусторонний мир. Исторические события, причем всякие – это отход от Бога и приближение Апокалипсиса. Минцлов специально дублирует свой первый диалог, чтобы «столкнуть «оппозиционные» представления: «- А там, за этими горами и лесами что?

- Что там хорошего? Те же горы, да пропасти, ведьмы да колдуны, бароны да нечистая сила!.. Хорошего, брат, нигде на свете нет!

Марк покачал головой.

- Как же так: мир-то, ведь, Господь сотворил? Как же может он нехорошим быть?

- Да вот так же! Господь-то на небо вознесся, а сатана с чертями на земле остались! Они все и испакостили! <…>

- А горы тоже наваждение?

- Понятно: нам-то они горами кажутся, а на деле ими пело прикрыто! Не даром по ночам крики да хохот внизу слышны!»

Мир прошлого, мир исторической действительности, авторский миф о котором создает писатель, еще и синкретичный мир, в котором свободно уживается чудо и логическая материалистичность, легко сосуществуют различные национальности (в романе совместное путешествие – «дорога *всех* примирит» – совершают итальянец, немец, русский...), а сами люди обладают сверхъестественными способностями. Так, Марк не только подражает «голосу» птиц, но и «понимает их язык». Гармоничный мир неподвластен «капризу» истории, никакие перипетии, никакие «судьбоносные события» (с современной точки зрения) не могут поколебать устоев мироздания. История – только *часть* мира – такова оригинальная концепция Минцлова.

Филип Т. Гриер

ИЛЬИН О ГЕГЕЛЕ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ И КРИТИКА

Интерпретация Ильиным Гегеля отличается несколькими особенностями. Отдельные особенности его толкования являются особенно важными, потому что они формируют контекст, на фоне которого Ильин предлагает наиболее подробную критическую оценку философской системы Гегеля. Я не пытаюсь обобщить все особенности толкования Гегеля Ильиным в моем доклад. (Описание других отличительных подходов Ильина к толкованию Гегеля приводится в моей статье, переведенной на русский язык и опубликованной в Приложении ко второму тому Собрания сочинений Ильина под редакцией Ю.Т. Лисицы.) Сегодня же я бы хотел обратить внимание на отдельные более спорные моменты толкования Гегеля и критики его учения, предлагаемые Ильиным, которые, я считаю, требуют отдельного пояснения и обсуждения. Эти необычные моменты толкования Гегеля Ильиным могут быть в общих чертах разделены на три группы: метод системы Гегеля, ее цель и вывод.

Метод

Как известно, Ильин отрицал, что Гегель был *по существу диалектиком*. Он убежденно доказывал, что метод Гегеля следует рассматривать принципиально как *интуитивизм*. Подразумеваемый им интуитивизм был интуитивизм, сформулированный в феноменологии Гуссерля. Он изложил основные положения феноменологии Гуссерля с точки зрения трехэтапного "философского *акта*", вытекающего из конкретной формы философской созерцательности. Три стадии философского акта составляли: сначала, постановка предмета изучения в рамках опыта; затем созерцание его содержания; и, наконец, рациональный анализ этого содержания (с точки зрения спекулятивного разума, а не рассудка).

В этом изложении Гуссерля понятие "философский акт" могло быть, конечно, закономерно сформулировано на основании более ранней версии трансцендентной феноменологии Гуссерля; следует отметить, что Ильин был студентом Гуссерля в г.Геттингене в 1911г. Эта дата поднимает несколько вопросов. Гуссерль в то время пока еще разрабатывал свою трансциндентиальную феноменологию, и ее первое полное изложение в работе "Идеи I" было опубликовано только в 1913 году. Но, естественно в его лекциях в 1911 году Гуссерль вероятно излагал элементы его теории, которые появились в печати позже. То есть, для того, чтобы понять, что же Ильин знал лично о феноменологии Гуссерля, необходимо выяснить, что было опубликовано Гуссерлем до 1911 года, что же было им освещено в лекциях и обсуждениях этих вопросов в 1911 году, и что Ильину было доступно из публикаций Гуссерля позже по возвращению в Москву, когда он начал работать над комментариями к Гегелю.

Еще одним членом этого уравнения, который необходимо принять во внимание для того, чтобы объяснить поразительную уверенность Ильина, что метод Гегеля должен быть воспринят как интуитивизм, а не диалектика, является влияние современных ему русских философов и, прежде всего, Густава Шпета, на толкование Гегеля Ильиным. Шпет был только лишь одним из выдающихся русских философов, проявивших большой интерес к феноменологическому интуитивизму Гуссерля. Такое философское окружение могло оказать свое собственное влияние на мышление Ильина. Ильин и Шпет вращались в одних и тех же кругах и возможно, что они довольно хорошо знали друг друга. Но, насколько я знаю, подробности их взаимовлияния пока не известны. Оба философа одинаково считали, что философский метод Гегеля лучше всего трактуется как форма интуитивизма. Было бы очень полезно понять более подробно взаимоотношения и взаимовлияние Ильина и Шпета.

Выходя за рамки этих вопросов, необходимо отметить еще одну конкретную проблему понимания Ильиным метода Гегеля. Ильин пришел к выводу, что конечным предметом философского акта созерцания с точки зрения Гегеля был сам Бог. Нельзя сказать, что это утверждение просто и легко вытекает из работ Гуссерля, но какое-то основание (о чем можно спорить) для такого утверждения можно найти, читая работы Гегеля. Важным является, насколько обоснована такая интерпретация Гегеля по этому последнему вопросу; это важно, так как это является центральным в интерпретации Гегеля Ильиным. Вряд ли можно сказать, что трактовка Гуссерля Шпетом в течение этого периода подтолкнула Ильина к его выводам. И вполне возможно, что в своем трактовании Гегеля Ильин пришел к этому выводу совершенно самостоятельно. Но все-таки нельзя исключить вероятность того, что кто-то из русских философов того времени повлиял на Ильина в понимании этого вопроса.

Цель

Еще одним интересным моментом интерпретации Гегеля Ильиным является его утверждение, что первостепенной целью замысла Гегеля с самого начала было создание *теодицеи*. Это утверждение остается очень спорным и, естественно, поднимает вопрос, почему Ильин настолько настойчиво сосредоточился именно на этом моменте замысла Гегеля. Возможно, что и в этом случае, Ильин отражал мышление русских философских кругов того времени. И.И. Евлампиев выступил с интересным суждением о том, что на Ильина очень сильно повлияла точка зрения князя Евгения Трубецкого, который в 1910 году опубликовал работу по творческому наследию Соловьева последних лет. Мне кажется, что это суждение заслуживает внимания.

Вывод

И, наконец, самым интересным моментом трактовки Ильиным Гегеля является его утверждение, что система Гегеля не отвечает на поставленные вопросы, потому что осуществление основного замысла – создание теодицеи – оказалось невозможным. Как было сказано выше, насколько сильно Ильин подчеркивал проблему теодицеи в учении Гегеля может быть преувеличено, а это означает, что толкование вывода Ильина, что Гегель не смог решить этой проблемы, тоже может быть настолько же преувеличено. Как это не парадоксально, но можно сказать, что все, что остается самым ценным в комментариях Ильина по трактовке Гегеля, – это доказательства,

приводимые им из текстов работ Гегеля, собранные Ильиным в доказательство этой конкретной критики системы Гегеля.

Т.Г. Гущина

ЛИЧНОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ИСЛАМСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРАВ И СВОБОД ЧЕЛОВЕКА

Ислам дал человеку особый статус, отделив его тем самым от других созданий Творца. Это утверждение основано на признании исламом за каждым человеком, независимо от его происхождения, расы, цвета кожи, наличия собственности или денег, неотъемлемых общих для всех прав, дарованных Аллахом каждому от рождения.

Как гласит Статья 1 Каирской Декларации о правах человека в исламе, все люди образуют одну семью, члены которой объединены повиновением Господу и являются потомками Адама. Все люди равны в основополагающем человеческом достоинстве и основополагающих обязательствах и обязанностях без какого-либо различия.

Ислам признаёт уникальность каждой личности вне зависимости от того, в какой стране живёт человек и каких убеждений придерживается уже только на том основании, что он есть человек. Для исламской концепции прав человека права и свободы личности являются базовыми и основными. Все ныне существующие исламские декларации базируются на защите личности как непреходящей ценности.

Особое значение придаётся праву на защиту чести и достоинства, праву на частную жизнь и личную неприкосновенность, праву на свободу, в том числе на свободу вероисповедания, праву на свободомыслие и свободу слова, правам на самовыражение и образование.

Формирование и развитие полноценной личности невозможно представить без реализации прав на свободу и свободомыслие. В словаре исламских народов свобода означает «не испорченность». С позиции ислама, свобода личности человека также священна, как и его жизнь, и остаётся с ним до конца его дней. Она есть самое важное и ценное в жизни человека. Она – источник жизненной силы и плодотворной деятельности, секрет его самоотверженной борьбы в процессе самосовершенствования.

Понятие свободы личности выражается в свободе вероисповедания и в праве на свободомыслие. С точки зрения ислама, вера и убеждение каждого зависит от его сердца и совести. Как считают мусульманские бого-

словы, Аллах при сотворении человека задался целью привести в свет существо, которое способно, побеждая в себе сатанинские силы, уверовать в своего Создателя. И тот, кто добьётся этого, будет превыше ангела. Вся мудрость предоставления людям свободы совести заключается в этом. Человек наделён разумом для того, чтобы свободно и без принуждения избрать между ясно определёнными Аллахом путём истины и путём заблуждения. Статья 10 Каирской Декларации прав человека в исламе гласит: «Ислам – религия первозданной чистоты. Запрещается прибегать к какой-либо форме принуждения человека или использовать его нищету или невежество для обращения его в другую веру или атеизм».

Мысль, формируясь в сознании человека при помощи разума, распространяется посредством слова. Свобода, которая присутствует в процессе мышления и процессе выражения человеком своей мысли, является первостепенной характеристикой уникальности каждой личности. Исламская концепция прав и свобод человека постулирует свободу слова как жизненно необходимую для существования полноценной личности. В Коране содержится призыв к сопоставлению и согласованию позиций: «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас. Если же вы препираетесь о чём-нибудь, то верните это Аллаху и Посланнику, если вы веруете в Аллаха и в последний день. Это – лучше и прекраснее по исходу». (Св. Коран 4:59). Принятие определённого решения, исходя из требований Корана и хадисов, также является проявлением свободомыслия.

В основе мусульманской декларации прав и свобод человека лежит проповедь Мухаммада, произнесённая во время его последнего паломничества, где Пророк утверждает, что все люди равны между собой, подобно зубцам одного гребня, и ни один не является благороднее другого на основании расы, пола, возраста, цвета кожи, национальности, благосостояния или любого иного признака.

Ислам не только определил права и свободы человека, но и предписал личности, обществу, государству бороться за их соблюдение. В исламе верующему предписано не допускать небрежности в отстаивании своих прав. А само отстаивание человеком своих прав на вероисповедание, защиту жизни, чести и достоинства в исламе становится не только законным для каждого, но даже долгом.

Особенное место в системе прав личности в исламе занимают права женщины и права ребёнка. Эти две категории прав не случайно были выделены мусульманскими правоведами, поскольку женщины и дети, как наиболее беззащитные слои населения во все времена и при всех режимах,

получили в исламе исключительные и незыблемые права и свободы, а также возможности их защиты.

Воспитание и формирование личности неразрывно связано с одним из важнейших прав, которому уделяется пристальное внимание во всех законодательных актах и документах мусульманских государств, – праву на образование. Именно в процессе обучения и получения знаний, человек получает возможность, преодолевая преграды невежества, развиваться как личность многогранная и полноценная. Выявление способностей и талантов, дарованных Аллахом, стремление познать красоту сотворённого посредством большего знания о мире, накопление и сохранение опыта поколений – всё это осуществимо при реализации права на образование, получение которого исламом признаётся не только лишь как право, но и обязанность.

Ислам утверждает права и свободы для всех людей в равной мере, вне зависимости от их принадлежности к *умме*[1] и в этом не делает отличия между мусульманином и не мусульманином. Невозможность дискриминации по религиозному признаку в осуществлении человеком своих законных прав следует из постулируемого исламом права на свободу вероисповедания и из запрета на всякое принуждение в религии.

Тот факт, что установление прав человека в исламе идёт от Аллаха, означает, что их применение становится обязанностью не только в отношении других, но и по отношению к себе в первую очередь.

Права и свободы личности, закреплённые в Священном Коране и Сунне, признаются мусульманами как неизменные и вечные, поскольку личность человека есть уникальная ценность, а её права и свободы – необходимые условия её существования и развития, определённые Аллахом при сотворении и потому неизменные и неотъемлемые.

А.В. Даведьянов

ПРОБЛЕМА ЭФФЕКТИВНОСТИ МОДЕЛЕЙ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В современном обществе под воздействием национально-культурных, политических, экономических, религиозных и прочих факторов сложились три основные модели государственно-конфессиональных отношений. В развитых светских государствах широко практикуется обоюдовыгодное

[1] Умма – исламская община, т.е., все люди, исповедующие ислам.

взаимодействие религиозных организаций и государственных структур в сфере общих интересов: альтернативная служба, семья и брак, образование, поддержание общественного порядка и спокойствия и т.д. В теократических государствах наблюдается слияние светских и духовных органов власти, а значит, их цели и методы полностью или частично совпадают.

Тоталитарные и авторитарные политические режимы исключают возможность взаимодействия церкви и государства в том случае, если официальная идеология противоречит религиозной, что приводит к конфронтации между этими крупными социальными институтами. Эта модель государственно-конфессиональных отношений является наименее эффективной, так как предполагает постоянные конфликты интересов, что негативно сказывается на состоянии общества в целом.

Теократическая модель государственно-конфессиональных отношений осуществлялась на разных этапах развития государственности в разных странах, но во всех случаях приводила к подавлению одного института другим: превосходству светского начала над духовным или наоборот. Кроме того, в этом случае высока вероятность политического разжигания религиозной розни, так как внешний или внутренний враг государства автоматически становится врагом государственной религии. В любом случае ущемляются вероисповедные интересы верующих, а особенно религиозных меньшинств.

Демократические режимы, основываясь на неотъемлемых правах и свободах человека и гражданина, предоставляют каждому члену общества неподконтрольный государственным рычагам принуждения выбор в сфере идеологических убеждений, ограниченный только правами и свободами других лиц или общества в целом. Таким образом, реализация свободы вероисповедания личности обеспечивается деятельностью государственных органов и религиозных организаций в рамках норм общественного порядка и спокойствия, но не контролируется этими органами. Наибольшей эффективности в сфере государственно-конфессионального сотрудничества можно добиться при разумном сочетании различных светских и духовных методов создания благоприятной ситуации для свободного выражения религиозных чувств и убеждений личности в реальной жизни. Залогом же успешного комбинирования и применения государственных и религиозных методов регулирования является полное отделение государственных структур от конфессиональных при условии продуктивной деятельности совместных консультативных советов.

Т.Х. Дебердеева

К ПРОБЛЕМЕ ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

1. В силу ряда исторических, геополитических, экономических и социо-культурных причин «Западная» и «Российская» цивилизации сформировались на принципиально различных цивилизационных основаниях. Их отличает отношение к частной собственности, демократии, правам человека и индивидуальной свободе; степень развитости правосознания (или подмена его этическими нормами) и сформированности гражданского общества; способ постижения мира (рациональный или иррациональный); восприятие Бога и своего предназначения; сложившиеся на этих основаниях тип личности (прометеевский или иоанновский) и система ценностей… Особого внимания заслуживает представление о мироздании (троичная на Западе и двоичная в Византии и России модель мира), определяющее сущность различия двух миров, двух культур, двух ментальностей.

2. Противоположность основания и пути развития двух цивилизаций были глубоко осознаны и сформулированы в русской философии XIX-XX вв.

3. Конец XX и особенно начало XXI в. с комплексом глобальных катастроф, мировых противоречий и принципиально новых угроз, присущих этому времени, обусловил иной подход к анализу межкультурного, межконфессионального взаимодействия – поиск точек соприкосновения, оснований для диалога (к этой же идее – идее диалога – подводит и развитие современной науки – ее постнеклассический этап).

4. Актуализируя идеи диалога цивилизаций и поиск их общих оснований, А.С. Панарин [2;3;4] отмечает, что каждая из мировых цивилизаций – это целый континент огромного количества социо-культурных форм. Так, мировые религии объединяют каким-то высшим нормативным кодом множество подвластных им этнокультурных миров. При формировании религий в прошлом видную роль играл межконфессиональный диалог, о чем свидетельствует современное сравнительное религиоведение. Многие цивилизации являются поликонфессиональньми, их питает энергетика разных религиозных полюсов: католического и протестантского (Запад), православного и мусульманского (Россия), буддистского и конфуцианского (Тихоокеанский регион). Гетерогенность современный цивилизации образует источник ее динамики. Внутреннее разнообразие является залогом повышенной жизнестойкости и адаптационности — способности приспосабливаться к изменениям среды.

Не является исключением из гетерогенных социальных систем и Российская цивилизация, которая “…не знала политического плюрализма Запада, но плюрализм культурный – этническое, конфессиональное многообразие, многообразие образов жизни, укладов, – ей известен и свойственен изначально” [1]. Плюрализм (гетерогенность), в свою очередь, осложняет процесс цивилизационной самоидентификации — “это проблема высокосложных и чрезвычайно хрупких синтезов в области культуры, диалога собственных разнородных начал” [7, 357].

5. В то же время, как подчеркивает М. Мосс, феномены цивилизации являются “по существу межнациональными и вненациональными” [цит. по 6, 101]. Они могут быть общими для многих более или менее схожих обществ. Таким образом, изначальная гетерогенность социальных систем, формируя вненациональные, межцивилизационные универсалии, создает возможность для диалога культур.

6. История дает нам различные варианты такого диалога (взаимодействия цивилизаций): вариант европейский (открытость, быстрое усвоение и переваривание “чужих” культур); тибетский (устойчивый синтез заимствованных культур, затем застывание в развитии); яванский (легкое восприятие инокультурных влияний с быстрым забвением собственного прошлого); японский (переход от культурной замкнутости к открытости и усвоению чужого опыта без отказа от национальных традиций)…

7. Проблема межцивилизационного диалога – это проблема единства человечества (мировой истории). Единая история обретается в поле межнациональных взаимодействий. “Многообразие культурно-исторических миров не сводится к некоей заданной, единой конструкции, но осмысливается как взаимодействие, порождающее целостность, не сводимую ни к отдельным «мирам», ни к их взаимосвязям” [8, 91]. Мировоззренческой основой диалога становится сохранение и наращивание "цветущей сложности культуры" как генофонда цивилизационных мутаций [5].

Список используемой литературы

1. Гаджиев К.С. Базовые принципы и пути преобразования российской политической культуры // научный альманах «Цивилизации и культуры», вып. 3., М., 1996.

2. Панарин А.С. "Вторая Европа" или "Третий Рим" (парадоксы европеизма в современной России) // Вопросы Философии, 1996, №10.

3. Панарин А.С. На рубеже тысячелетий: Россия в поисках цивилизационного и геополитического равновесия" // Научный альманах "Цивилизации и культуры" вып. 3, М., 1996.

4. Панарин А.С. Пределы фаустовской культуры и пути российской цивилизации // Там же.

5. Смирнова Н. Социально-культурное многообразие в зеркале методологии // Общественные науки и современность, 1993, №1.

6. Сорокин П.А. Социологические теории современности. М., 1992.

7. Философия истории п/р А.С.Панарина. М., Гардарики, 1999.

8. Чешков М.А. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия. М., 1995.

М.Г. Евстигнеева

К.П. ПОБЕДОНОСЦЕВА И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В 80 – 90-е гг. XIX ВЕКА

В истории России 80 – 90-е гг. XIX в. стали эпохой усиления реакционной тенденции во внутренней политике правительства. Одной и самых значительных и характерных фигур русской истории этого периода был Константин Петрович Победоносцев (1827 – 1907). Один из наиболее консервативно настроенных общественных деятелей, он входил в ближайшее окружение Александра III и в 1880 – 1905 гг. занимал должность обер-прокурора Синода.

Весьма ярко проявивший себя на государственном поприще, К. П. Победоносцев получил известность еще и как публицист. Главным его произведением стал изданный в 1896 году «Московский сборник», включивший в себя ряд очерков, в которых изложил свои взгляды по отдельным сторонам социально-политической жизни, а также по целому ряду вопросов, связанных с религией. В связи с тем, что 80 – 90 –е гг. XIX в. ознаменовались тесным союзом самодержавия и православия, представляют большой интерес взгляды главного проводника православных приоритетов на другие конфессии и его отношение к проблеме религиозной толерантности в целом.

В очерке «Церковь» К. П. Победоносцев проводит сравнительный анализ православной и протестантской церквей с точки зрения богословского учения, богослужебных обрядов и церковной организации с единственной целью – доказать преимущества православия.

В начале очерка он, по сути дела, провозглашает равенство конфессий: «Сохрани Боже порицать друг друга за веру; пусть каждый верует так,

как ему сроднее»[1]. Однако эта декларируемая толерантность весьма последовательно опровергается в ходе дальнейших рассуждений. Автор заявляет о том, что «в протестантском храме, в протестантском веровании холодно и неуютно русскому человеку»[2]; об огромном различии между «общественным духом и складом англо-саксонского и русского племени»[3]. Подобными славянофильскими взглядами пронизан, по сути, весь очерк. Даже весьма меткие и в целом объективные замечания о сути протестантского и православного богословий обнаруживают своей информационной основой представления славянофилов о коренных ментальных различиях россиян и европейцев и о «несомненном» превосходстве русских.

В центр своих рассуждений о протестантском и православном богословских учениях К. П. Победоносцев поставил вопрос о соотношении веры и дела в жизни верующего. Автор рассматривает преимущественно английский вариант протестантизма, где, по его мнению, наиболее ярко проявились негативные черты данной конфессии.

То, как решается данный вопрос в православии и в протестантизме, К.П. Победоносцев тесно связывает с основными чертами русского и английского национальных менталитетов. Англичане, по его мнению, склонны «направлять мысль и деятельность повсюду к практическим целям, стойко и неуклонно добиваться успеха и всем избирать те пути и способы, которые ближе и вернее ведут к успеху»[4]. Подобные черты национального характера, пишет К. П. Победоносцев, обусловили то, что у английских протестантов «дело обращается…в цель, для которой существует религия, становится оселком, на котором испытуется правда религиозная и церковная…»[5]. Такое настроение религиозной мысли, не оставляет, считает автор, места «на свете и в церкви мытарям и блудницам», что является «явным отрицанием евангельского учения». В подтверждение своих мыслей он приводит следующую выдержку из сочинения одного из авторов протестантского толка, который пишет, что мир был сотворен «для рода людей благоразумных, твердых и смелых духом и устойчивых…»[6]. Подобные мысли, отмечает К.П. Победоносцев, есть «прямое извращение евангель-

---

[1] К.П. Победоносцев. Московский сборник.// К. П. Победоносцев: pro et contra./ Сост., вступ. статья С. Л. Фирсов. – СПб., 1996. – С. 205.

[2] Там же. С. 205.

[3] Там же. С. 212.

[4] Там же. С. 207.

[5] К.П. Победоносцев. Московский сборник.// К. П. Победоносцев: pro et contra./ Сост., вступ. статья С. Л. Фирсов. – СПб., 1996. – С. 207.

[6] Там же. С. 208.

ского слова, они как будто говорят: блаженны крепкие и сильные духом: им принадлежит царство»[1].

Далее обер-прокурор ссылается на историка английской реформации Фруда, писавшего, что «англичане – строгий и суровый народ, – они не знают сострадания там, где нет законной причины допустить сострадание, напротив, они исполнены священного и торжественного ужаса к злодеянию…». В итоге, считает К. П. Победоносцев, для милости и сострадания в не остается места в веровании Фруда [здесь обер-прокурор, вероятно, имеет в виду и протестантизм в целом – М. Е.]: как можно согласит милость с негодованием на то, что считается пороком, преступлением, нарушением закона?»[2]. Столь жесткие жизненные принципы приводят протестантов к «фанатизму гордого разума и самоуверенной праведности…», откуда следует «презрительное отношение к прочим верованиям», которое «слишком ощутительно для иноверцев»[3].

К. П. Победоносцев провел весьма глубокий и подробный анализ сущности британского менталитета и протестантизма англиканского толка. За исключением последнего замечания об отсутствии у протестантов веротерпимости, он сделал достаточно беспристрастные выводы обо всех особенностях протестантского богословского учения, в том числе негативных. На сущности же православия обер-прокурор останавливается не столь подробно и не слишком обоснованно доказывает его преимущества. В частности, он пишет, что православный человек «цель веры своей полагает… не в практической жизни, а в душевном спасении…»[4], милосерден к падшим и «искони называет преступника несчастным». Также К. П. Победоносцев отмечает «терпимость ко всякому верованию, свойственную национальному характеру нашему»[5]. Последний вывод – о православной толерантности – был довольно субъективен и не слишком соответствовал реальному положению с веротерпимостью в России тех лет.

От критики протестантского богословия К. П. Победоносцев переходит к критике протестантской церкви как организации. Здесь обер-прокурор касается этического аспекта проблемы получения церковной должности в Англии. В этой стране, пишет он, «церковная должность прежде всего представляется привилегией и достоянием; и стыдно сказать: это

---

[1] К.П. Победоносцев. Московский сборник.// К. П. Победоносцев: pro et contra./ Сост., вступ. статья С. Л. Фирсов. – СПб., 1996. – С. 209.

[2] Там же. С. 210.

[3] Там же. С. 211.

[4] Там же. С. 207.

[5] Там же. С. 211.

достояние служит предметом торга. Места главных священников (incumbents) могут быть сдаваемы за известную цену, сложенную из капитализации дохода, так же, как сдаются места стряпчих, нотариусов, маклеров и т.п. В любой английской газете… вы встретите ряд предложений купить место священника с описанием доходных статей: расхваливается место с его удобствами для жизни, описывается дом, местоположение, означается доход и предлагается цена с предуведомлением, что нынешний incumbent стар, таких-то лет и, вероятно, недолго будет пользоваться своим положением»[1]. Такой статус протестантских пасторов, пишет К. П. Победоносцев, делает их «чиновниками, поставленными над народом» и «князьями посреди людей своих»[2]. Как бы то ни было, православное духовенство в России этого периода – периода активного насаждения православия – нередко выполняло по отношению к населению страны жандармские функции. В связи с этим подобное обвинение протестантских пасторов в порабощении своих прихожан прозвучало по меньшей мере неуместно.

Что касается протестантского богослужебного обряда, то здесь объектом критики К. П. Победоносцева стало включение в него проповеди. Он называет протестантских проповедников «работниками церковного дела», которые «говорят чрезвычайно натянутым голосом, с крайней аффектацией, с сильными жестами»[3]. Особенно оскорбительным для чувств верующих обер-прокурор назвал в протестантской проповеди то, что «проповедник, произнося некоторые слова и фразы, кричит и ударяет кулаком по кафедре, чтобы придать выразительность своей речи». Из всего этого К.П. Победоносцев делает вывод, что «православная церковь верно применилась к природе человеческой не поместив проповеди в состав богослужебного обряда» и что «весь наш обряд сам по себе составляет лучшую проповедь»[4]. Последнее замечание выглядит необоснованным, тем более, что в очерке «Вера» из того же «Московского сборника» автор указывает на то, что православное богослужение вовсе не снимает проблемы православного просвещения: «Наше духовенство мало и редко учит, оно служит и исполняет требы. Для людей неграмотных Библия не существует…»[5].

Подводя итоги вышеизложенному, мы видим, что К. П. Победоносцев в абсолютном большинстве случаев лишь декларирует преимущества пра-

---

[1] К.П. Победоносцев. Московский сборник.// К. П. Победоносцев: pro et contra./ Сост., вступ. статья С. Л. Фирсов. – СПб., 1996. – С. 213.

[2] Там же. С. 216.

[3] Там же. С. 217.

[4] Там же. С. 218.

[5] Там же. С. 168.

вославия. Однако, нам следует учитывать, что он являлся человеком своего времени, к тому же занимавшим должность обер-прокурора Синода, в силу чего обязан был всеми способами обосновывать приоритет православной церкви. Он был основным проводником политики государства в отношении религиозных конфессий в России и нуждался в теоретическом обосновании этой политики. Таким теоретическим обоснованием и стал «Московский сборник», на страницах которого автор предпринял эту заведомо обреченную на провал миссию – обоснование превосходства одной конфессии над остальными.

В.М. Желнов

«ИНОЙ» И «ДРУГОЙ» В ИУДАИСТСКОЙ И СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ (на примере концепций Э. Левинаса и М. Хайдеггера)

И М. Хайдеггер, и Э. Левинас, как ученики Э. Гуссерля, исходят из осознания того, что гуссерлевский проект преодоления трансцендентального солипсизма в рамках трансцендентальной эгологии терпит фиаско. Гуссерлевский проект феноменологии способен конституировать «Другого» как копию наэзо-ноэматической структурированности ego, т.е. как «клонированную субъективность». Конституирование Другого как другого, как alter ego является одним из основных пунктов несогласия и Хайдеггера, и Левинаса с Гуссерлем. Мировоззренческий иудео-христианский комплекс не терпит представления об Абсолюте как об образе и подобии трансцендентального субъекта.

Отсюда возникает два проекта, направленные на попытку адаптировать практику феноменологического дискурса к мировоззренческому комплексу иудео-христианской цивилизации. При этом реализация обозначенных проектов образует фактически два разнонаправленных вектора. В отличие от иудаистской традиции интерпретации Абсолюта как *абсолютно Иного*, схоластическая традиция воспроизводит образ Абсолюта лишь как просто *Другого*. Следует особо отметить, что подобное различие позиций вытекает вовсе не из догматики. Корни этого различия можно искать прежде всего в различных концепциях творения, т.е. в концепциях, не являющихся, по сути, вероучительными.

В иудаистской традиции мир сотворен посредством *цимцум*, божественного самоумаления в смысле, придаваемым этому понятию средневеко-

вым каббалистом Ицхаком Лурией. Ради любви к сотворенному Бог становится «как бы меньше», чем он есть (Лурия особо оговаривает принципиальную парадоксальность и непредставимость данного тезиса, не влияющих, впрочем, на его истинность). Умаляя себя, Бог позволяет миру существовать; покамест Бог *желает* создавать мир, мир существует (т.е., налицо динамическая концепция творения) через генерацию временности как Иного и Иного как временности. По поводу тезиса о принципиальной инаковости Абсолюта в иудейской традиции, можно вспомнить Книгу Иова, согласно которой человек не в состоянии открыться восприятию божественной воли, он может лишь подчиниться необсуждаемости божественного воления. Таким образом, непроницаемость Абсолюта и чистая негативность акта творения как самоумаления Абсолюта создают основной пафос иудаистской религиозной идеологии.

В схоластической традиции творение статично, будучи осуществлено единожды, раз и навсегда (католическая концепция продолжающегося творения чужда схоластической тенденции). Творение – это *Откровение*, иными словами, открытость миру. Именно этот смысл сотворения как основную форму Божественного Откровения особенно подчеркивал ап. Павел: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое его, вечная сила его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим. 1:19-20). Господь одновременно и присутствует в сокровенных глубинах сотворенного, которое хранит знаки такого присутствия, и бесконечно несходен с ним, оставаясь *Другим*. Тайна сотворения как путь встречи с Богом заключена в соединении имманентности и трансцендентности Бога миру.

Как таковое, творение в католицизме не носит перманентно процессуального характера, что подтверждается христианской концепцией чуда. Абсолют вмешивается в творение, производя сверхприродное, сверхъестественное действие. «Отец Мой доныне делает» (*Иоанн* 5:17), – сказал Господь, что не значит вовсе, что творение мира и в мире продолжается, но что всякое новое действие Бога в мире и есть чудо, которое не разрушает, а дополняет, изменяет, направляет то, что вложено изначала в бытие. Творение, таким образом, мыслится не как чистая негативность, но как положительная интенциональность Абсолюта.

Учитывая истоки интелектуального становления обоих мыслителей всерьёз, имеет смысл предположить возможный параллелизм между их философскими взглядами и имеющим непосредственное отношение к этим истокам религиозным контекстом.

У М. Хайдеггера *Другой* может быть доступен в модусе непотаенной *алетейи*, вечно ускользающей Истины. Возможность *Другого* обнаруживает себя как возможность общности с *Другим* через посредство *Другого*. Подобного рода общность возникает благодаря совместной причастности к чему-то изначально общему – к Sein. Нахождение друг против друга без этой причастности не возможно, возможно лишь пребывание друг с другом в просвете чего-то общего, что и делает возможным эту общность. Согласно Э. Левинасу подобная концепция *Другого* сводит проект М. Хайдеггера к классической философии общности, в которой работает схема: самотождественный, и рядом с ним – *Другой*. Приоритет самотождественного, по Левинасу, берет начало еще у Сократа: понимание *Другого* не возможно если нет сферы изначально самотождественного, если бы «я» не обладало извечной и реализуемой потенциальностью овладения того, что приходит ко мне из вне. Именно поэтому онтическое познание *Другого* у Хайдеггера Лвинаса означает редукцию Другого к ничто, лишение его инаковости и приведение к тождественности самотождественного (хотя у самого Хайдеггера ничтожествующее ничто такой характеристикой не обладает). Фактически общность причастности утверждает *Другого*, но утверждение это дается ценой отрицания его независимости. Моя связь с *Другим* ведет к идентификации с ним и растворению меня в коллективном представлении, общем идеале или совместном жесте. Общительность с другими и с *Другим* достигается как идеал слияния. Miteinandersein всегда остается общностью «с», общностью формируемой причастностью к нахождению – в чем-то общем.

По мнению Левинаса Хайдеггеровский анализ в конечном итоге реализует принцип *одиночества тотальности*, причем подобное одиночество делает не возможным ни социальность, ни этику (возможность которых реализуется лишь в столкновении с иным). Другие и *Другой* у Хайдеггера появляются в ситуации «бытия-с». *Понимание* бытия само является бытийным определением Da-sein, сутью экспликации его бытийных характеристик. Бытие неотделимо от понимания бытия (разворачивающегося как время), бытие само по себе уже и есть призыв к поиску его открытости. Возможность феноменологического подхода к феномену как к себя-в-себе-самом-показывающего подразумевает прочтение λέγειυ как «извлечения сущего из его сокрытости». Бытие в мире раскрывает себя через Besorgen (бытие – озабочение к подручному миру) и через Fürsorge (бытие – заботливости к другим Dasein). Это в-бытие есть всегда совместное Dasein – Mitdasein и само Dasein есть по существу бытие-в-месте – Mitsein. Таким образом, хайдеггеровская онтология ставит в зависимость отношение к

Другому от отношения с бытием как таковым. Левинас же исходит из абсолютно категоричного представления о том, что первичное отношение с *Другим* не может и не должно быть описано через это хайдеггеровское Mit.

Основное требование и исходная позиция Левинаса состоят в необходимости представлений «личности» как потребности в «радикальном обновлении», как в том, что через преодоление своей идентичности порывает с настоящим своего существования. хайдеггеровское бытие Левинас трактует как бытие безличное, господствующее над личным существом (именно этот упрек предъявляет Левинас Хайдеггеру в работе «От существования к существующему»). Позиция Гуссерля, занимаемая по этому вопросу, так же оказывается категорически не приемлемой. Не смотря на то, что субъект Гуссерля, в отличие от хайдеггеровского Dasein, вроде бы дает возможность поиска личного сущего, однако основные характеристики, полагаемые Гуссерлем для Я в «Картезианских размышлениях» – Я конституирует себя как *устойчивое* и *неизменное* личное Я – лишают личность возможности внутреннего экзистенциального обновления. Радикальное обновление «личности» может быть достигнуто решением основного вопроса о времени. Время, – по сути единственная возможность радикального обновления субъекта, но со знанием самого этого субъекта конституировано оно быть не может. Источник длительности (как образа временной протяженности) может находиться лишь вне сознания субъекта, в Ином, только через обращение к Иному возможно обрести новую концепцию времени и новую личность.

Изначальная трактовка «есть» в постановке вопроса «что есть бытие?» так же несет в себе отпечаток серьезной теоретической дистанции, разделяющей Хайдеггера и Левинаса. Этому, впрочем, способствует языковое различие, связанное с инфинитивной формой вспомогательных глаголов в немецком и французском языках. Немецкое geben (давать) в некотором смысле противоположно французскому avoir (иметь). Обыгрывая конатативный смысл «es gibt», Хайдеггер подчеркивает звучащий в нем принцип дара, которым «дарит» себя бытие в своей открытости[1]. В отличие от Хайдеггера, Левинас использует понятие «il y a», понимаемое как обреченная вовлеченность в анонимное бытие до бытия сущего и сущих. Именно обреченность вовлеченного в это бытие придает постановке вопроса Левинаса о бытии мотив ужаса нескончаемости бытия, который ничем не может быть прерван. От непрерывности бытия невозможно ускользнуть.

[1] Ср.: «Бытие, “имеет-ся” и дарит себя. Но это “имеет-ся”, осмысленное как событие, означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе.» – Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Мартин Хайдеггер“Бытие и время”. Москва, “Республика”, 1993 стр..

Ужас перед невозможностью вырваться из захватывающей бессмысленности бытия у Левинаса противостоит ужасу от постижения ничто у Хайдеггера. Таким образом, формируется ключевое различие отношений к смерти как к непосредственному *столкновению* с *Другим* у Хайдеггера и Левинаса. Если хайдеггеровский модус «Sein zum Tode», – «бытия-к-смерти», – имеет в виду смерть как «возможность невозможности» и оказывается единственным основанием для утверждения в подлинном существовании Dasein, то для Левинаса обращение к смерти означает разрушение самости и сама смерть оказывается, таким образом, «невозможностью возможности» человеческого существования.

Именно отношение к смерти и вытекающее из этого отношения отношение ко времени и у Хайдеггера и у Левинаса оказываются базовой моделью отношения с *Другим*. Приближение к смерти означает, что мы вступаем в отношение с чем-то таким, что несет в себе свойство быть другим, с тем, чт*о* есть нечто совершенно другое[1]. Смерть в трактовке философии Хайдеггера лишь подтверждает одиночество. Смерть в философии Левинаса не подтверждает, но множит одиночество, тем самым делая существование одиночеств плюралистичным. Через отношение к смерти, сохранив добытую в ипостаси свободу, человек съеживается в своем собственном одиночестве и оказывается в области возможности встречи с *Другим*. Само это столкновение есть столкновение во времени, обретаемом в результате самоумаления. Эта ситуация, в которой событие происходит с субъектом, который по отношению к этому событию ничего не может, но который в то же время повернут к нему лицом. И эта ситуация есть отношение с *Другим*, лицом-к-лицу с *Другим*, встреча лика (visage), который одновременно дает и скрывает *Другого*. *Другого* (как и смерть) нельзя принять, с *Другим* нельзя находиться вместе, к нему можно только обратиться лицом. Соответственно, согласно Э. Левинасу, существование *Другого* принудительно по отношению к собственному человеческому существованию. *Другой*, в подлинном смысле слова, не обладает субъектными характеристиками; именно по этой причине, ни понимание, ни симметричный диалог с *Другим* невозможен. Возможно лишь обнаружение *Другого*.

Таким образом, альтернативой хайдеггеровской встречи с *Другим* оказывается левинасовская не-встреча, альтернативой герменевтики, «вслушивания в речь-сказ» оказывается «неуспех общения». Со-вместность с *Другим* и противостоящее ей отношение с *Другим* как отсутствие иного и

[1] Левинас Э. Время и Другой.// Левинас Э. Время и Другой. Спб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998 г., стр. 76-77.

оказываются теми векторами, в направлении которых осуществлялись проекты ревизии гуссерлевской феноменологии. Лишь формально порвавший с католицизмом Хайдеггер и в «Бытии и времени», и в послеповоротных работах, подходя к теме *Другого* фактически реализует католическую по духу метафизику *одиночества тотальности*. Левинас же выполняет вполне согласующийся с духом «еврея, всюду составляющего религиозное меньшинство»[1] проект *Другого*, реализуемый через метафизику *тотальности одиночеств*.

Н.В. Зин
Е.А. Пухова

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА ОНИСИМА В 1950-е гг. ВО ГЛАВЕ ВЛАДИМИРО-СУЗДАЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ (по материалам Государственного архива Владимирской области и архива Владимирской епархии)

50-е гг. XX в. в жизни духовенства нашей страны были наиболее противоречивыми за все советское время. С одной стороны, еще существовали слабые отголоски церковной «оттепели» послевоенного периода, а с другой – начиналась вторая по силе с конца 1920-х-начала 1930-х гг. волна гонений на церковь. Не обошла эта участь и Владимиро-Суздальскую епархию, которую тогда возглавлял епископ Онисим.

Онисим (Фестинатов Сергей Николаевич) родился 21 апреля 1890 г. в семье священника в с. Булгаково Суздальского уезда Владимирской губернии. Окончил Суздальскую духовную школу и Владимирскую духовную семинарию. Являлся помощником епархиального миссионера. В 1913 г. рукоположен во диакона, а затем – в священника. Свое пастырское служение он проходил в различных приходах Владимирской епархии: 17 лет прослужил в с. Новое Покровского уезда, до 1939 г. служил в с. Заястребье Судогодского района. По неизвестным причинам был арестован[2], а, вернувшись из заключения, принял монашество по благословению патриарха Алексия (Симанского) с именем Онисим. В годы войны являлся инициато-

[1] Levinas E. Reflexion sur l'education juive // Les Cahiers de l'Alliance Israelite Universelle, 1951. #12. Difficile Liberte, Editions Albin Michel, 1976, Livre de Poche, p. 368.

[2] Судогодское благочиние. История приходов и храмов. Москва.-Судогда, 2004. С. 36.

ром сбора средств духовенством на строительство танковой колонны[1]. 17 марта 1944 г. общим собранием верующих г. Владимира его избрали на должность настоятеля Владимирского Успенского кафедрального собора. 7 апреля он возглавил кафедру Владимирской епархии, став епископом, затем архиепископом. Кроме управления Владимирской епархией, на владыку Онисима возложили и управление Ивановской епархией (до 1946 г.).

Уже в начале 50-х гг. XX в. владыка Онисим столкнулся с большими проблемами по налаживанию работы Владимиро-Суздальской епархии. Основные препятствия ему создавал уполномоченный Совета по делам Русской Православной церкви по Владимирской области К. М. Тупиков. Так, в письме от 4 марта 1952 г. в рапорте на имя патриарха Алексия архиепископ Онисим излагает суть жалобы на К. М. Тупикова: «Не регистрирует назначенного мною священника, не сообщает о причинах отказа от регистрации, начал закрывать храмы без уведомления Епархиального управления о закрытии и о причинах, вызвавших эту крайнюю меру»[3]. Все перечисленное вызывало недовольство в среде верующих, которые обращались за помощью к архиепископу Онисиму.

В этот же период времени епархия испытывала крайний недостаток богослужебной утвари. Так, в письме от 5 марта 1952 г. на имя настоятеля Всехсвятской церкви г. Гороховца И. Бурова, направленного последнему после ее закрытия, владыка Онисим указывает: «В виду последовавшего закрытия Вашей церкви предлагается в срочном порядке сдать в Епархиальное управление имеющийся у Вас угловой штамп церкви и должностную печать для передачи уполномоченному. Денежные средства общины согласно данным бухгалтерского учета на день закрытия церкви также представить вместе с оправдательными документами в Епархиальное управление. Имущество церкви сдать в Госфонд, а предметы, наиболее других употребляемые в церковном обиходе и являющиеся в настоящее время дефицитными, как то: священнические и диаконские облачения, серебряные потиры и дискосы с блюдцами и тарелками, богослужебные книги передать в соседний действующий храм с. Красного, оформив передачу приемно-сдаточным актом»[4].

Много места в деятельности архиепископа Онисима занимала социальная защита духовенства. В конце 1950-х гг. заштатное духовенство стало обеспечиваться пенсиями. Это было связано с тем, что при недостатке

[1] Владимирский некрополь. Старое (Князь-Владимирское) кладбище. Вып. 1, (изд. 2). Владимир, 1996.

[3] Государственный архив Владимирской области. Ф. 3789. Оп. 1. Д. 1132. Л. 18, 19.

[4] ГАВО. Ф. 3789. Оп. 1. Д. 1132. Л. 37.

священнослужительских кадров к ним приходилось обращаться с предложениями о временной замене того или иного отсутствующего члена клира. Это приносило дополнительный доход заштатным священникам и помогало проводить богослужение без срывов. В скудных материальных условиях находились нетрудоспособные члены семьи умерших священнослужителей и им Епархиальное управление приходило на помощь выдачей пособия.[5]

Также Владыка Онисим активно посещал приходы вверенной ему епархии. Так, за 1953 г. архиепископом Онисимом было предпринято 11 поездок по епархии. В ходе них он везде совершал богослужение с местным духовенством, постоянно встречая со стороны верующих искреннее благорасположение к высокому епископскому сану. В дни богослужения храмы были до предела наполнены молящимися, проявляющими особый подъем благоговейного настроения. Верующие при каждом удобном случае старались побеседовать с епископом. Окружали на улицах, рассказывали о своих житейских проблемах, о жизни своей церкви и прихода, спрашивали о здравии патриарха Алексия.[6]

Вскоре после его поездок по епархии поступили заявления об открытии церкви в селах Зиновьево и Алексино Кольчугинского района. Вновь начали активно добиваться открытия храма верующие с. Черсево Курловского района. Они совершали поездки с такими заявлениями в Москву к патриарху. В письмах патриарха по этому вопросу к архиепископу Онисиму, он советует самим верующим обратиться к уполномоченному Совета по делам РПЦ просить об открытии там церквей. Поступали также заявления об открытии церквей в с. Ундол Собинского района, в погосте Великово Камешковского района, Коровино Меленковского и Окшово Ляховского района, а также верующие вели деятельною борьбу за открытие церквей в городах Гороховце и Юрьев-Польском.[7]

Но были и случаи, когда владыка Онисим поддерживал решение властей о передаче церквей под использование их в качестве культурных учреждений для населения. В г. Гусь-Хрустальном в 1948 г. здание бывшей церкви в районе Хрустального завода заняли евангельские христиане-баптисты и развернули активную пропаганду своих взглядов среди рабочих стекольных заводов. 6 марта 1948 г. на имя председателя Владимирского облисполкома Г. Р. Бранта пришло ходатайство рабочих Хрусталь-

[5] Архив Владимирской Епархии. Ф. 6. Годовые отчеты Владимирской епархии. Д. Годовой отчет за 1959 г. Л. 11.

[6] АВЕ Ф. 6. Годовые отчеты Владимирской епархии. Д. Годовой отчет за 1953 г. Л. 4, 5.

[7] ГАВО. Ф. 830. Оп. 2. Д. 829. Л. 14.

ного завода о передаче им здания бывшей церкви под клуб, так как завод клуба не имеет. [8]

В письме от 29 сентября 1948 г. владыки Онисима К. М. Тупикову он поддержал это предложение именно по причине занятия ее евангелистами. Он пишет: «Они устраивают по ночам свои молитвенные собрания, агитируют против православной церкви и ее священства, в проповедях и беседах на молитвенных своих собраниях превратно и предвзято толкуют Заповеди Закона Божия.»[9]

11 июня 1954 г. архиепископ Онисим освятил Успенский собор после его реставрации, на которую за 4 года было потрачено 2,5 млн. руб. В мае 1958 г. владыка Онисим был приглашен в Москву для участия в праздновании 40-летия восстановления патриаршества[10].

В сентябре 1958 г. архиепископ Онисим созвал совещание священных-благочинных Владимирской епархии. На совещание обсуждался ряд вопросов, в том числе и вопрос о социальном страховании рабочих и служащих, работающих в религиозной организации, согласно закону от 23 мая 1956 г.[11]

27 октября 1962 г. от имени верующих, духовенства епархии и себя лично архиепископ Онисим направил на имя уполномоченного Совета по делам РПЦ по Владимирской области А. И. Макарова письмо, в котором высказал глубокое возмущение агрессивными действиями США, направленными против маленькой свободолюбивой страны Кубы. В итоге Владимирская епархия перечислила денежные средства в Фонд мира.[12]

Таким образом, в 1950-е гг. владыка Онисим проявил себя на посту руководителя Владимиро-Суздальской епархии не только как защитник православной веры, но и блюститель государственных законов и интересов, даже если они не всегда отвечали его собственным взглядам и мировоззрению. Не случайно владыка Онисим за вклад в дело мира был награжден орденом Дружбы народов и церковным орденом Св. Владимира I степени. На Владимирской кафедре он пребывал до самой своей кончины в 1970 г. Погребен архиепископ Онисим на Князь-Владимирском кладбище. Могила его не утеряна и находится сейчас справа от кладбищенской церкви Князя Владимира.

---

[8] ГАВО. Ф. 3789. Оп. 1. Д. 451. Л. 35.
[9] ГАВО. Ф. 3789. Оп. 1. Д. 451. Л. 39.
[10] АВЕ Ф. 6. Годовые отчеты Владимирской епархии. Д. Годовой отчет за 1953 г. Л. 11.
[11] АВЕ Ф. 6. Годовые отчеты Владимирской епархии. Д. Годовой отчет за 1958 г. Л. 6.
[12] АВЕ Ф. 6. Годовые отчеты Владимирской епархии. Д. Годовой отчет за 1962 г. Л. 19.

С.А. Зубков

ВЕГЕТАРИАНСТВО И РЕЛИГИЯ

Тот, кто ест мясо,
губит семя великого сострадания.
Махапаринирвана Сутра (буддизм)

Каждый день на свет появляются тысячи людей, и еще тысячи умирают. Этот мир можно представить как безбрежный океан рождения и смерти. Животные, как и мы, пытаются сохранить свою жизнь, и как бы ни различалось наше существование, все мы приходим к одному концу. Люди и животные одинаково смертны, и в этом смысле абсолютно равны.

И все-таки человеческая жизнь имеет очень существенные отличия от жизни животных, и самое важное из них состоит в духовном познании, поиске смысла жизни. Стремление к Богу – вне зависимости от вероисповедания – возвышает человека над животными.

Несмотря на различия в области учений и обрядов, все религии единогласно признают необходимость нравственных устоев и этических принципов. Одним из нравственных идеалов является сострадание ко всем живым существам, которое в частности проявляется по отношению к животным в форме вегетарианства.

Говорить о вегетарианстве и вероисповеданиях особенно трудно из-за религиозного лицемерия, которое нередко на одном дыхании проповедует братскую любовь и человекоубийство. Все верующие (и многие атеисты) ценят милосердие и сострадание, но мировые религии не слишком заботятся о поощрении этих качеств. Мы проявляем жестокость по отношению к себе подобным, точно так же мы поступаем по отношению к животным. Кажется, что религия скорее разжигает насилие, чем искореняет его. Тому есть множество примеров: крестовые походы, инквизиция, бесконечная война католиков и протестантов в северной Ирландии, извечная вражда между евреями и их исламскими соседями, распри индуистов и мусульман в послевоенной Индии. Очевидно, нравственные идеалы, к которым призывают большинство религий, обходят стороной не только животных, но и людей, принадлежащих к другим вероисповеданиям.

Налицо явная ошибка. По сути дела набожность должна бы противостоять нетерпимости. Качества, составляющие цель всех центральных религиозных течений – любовь, милосердие и сострадание – традиционно превозносятся; ненависть, жестокость и предвзятость традиционно осуждаются. Такова теория. Но реальность, как правило, совершенно противо-

положная. Как известно из истории, самые кровопролитные бои разыгрываются именно на почве веры. Это обстоятельство само по себе не уменьшает ценности религиозных организаций, но оно заставляет нас спросить, насколько последовательно такие институты претворяют в жизнь то, что проповедуют? Если те, на ком держится вера – духовные лидеры, философы, теологи и адепты, – заблуждаются в отношении людей, принадлежащих к другим вероисповеданиям, возможно, они заблуждаются и в отношении животных? Может быть, границы милосердия проводятся искусственно.

Сегодня эти границы очень заметны, но история древних религий представляет нам совершенно иную картину. Чем дальше мы углубляемся в историю вероисповеданий, тем больше видим уважения ко всем живым существам. Скажем, мусульманство, самое молодое из крупнейших мировых вероисповеданий, возникшее 1300 лет назад, не считает вегетарианство идеалом. Христианство, которому 2000 лет, в отдельных случаях поддерживает отказ от мяса. В иудаизме, насчитывающем 4000 лет, есть сложившаяся традиция вегетарианства. Одна из старейших, известных религий, индуистская, всячески его поддерживает. Буддизм и джайнизм, возникшие около 2500 лет назад, придерживаются принципа вегетарианства часто еще более последовательно.

Однако есть исключения из общего правила. На самом деле, некоторые современные конфессии пропагандируют вегетарианский образ жизни. В частности, адвентисты, квакеры и мормоны не едят мяса. Суфии являются исключением среди мусульман; бахаизм также поощряет растительную диету (хотя не накладывает строгого запрета на мясные продукты). Тем не менее, отмеченная выше закономерность остается в силе: чем старше религия, тем ближе она к вегетарианству.

Для некоторых людей тот факт, что древнейшие вероисповедания тяготеют к растительной пище, является признаком отсталости вегетарианского образа жизни; для них это – пережиток, говорящий о суеверии или невежестве. Для других древность вегетарианской традиции свидетельствует о ее особой значимости в религиозной мысли тех времен, когда чистота веры и доктрины еще не подвергалась позднейшим переосмыслениям, толкованиям и исправлениям.

Связь между вегетарианством и религией можно подтвердить этимологией слов, объединяющих эти понятия. В частности, «английское слово spiritual «духовный» идет от латинского spiritus, что означает «дыхание», «энергия», или «жизнь». Слово vegetarian «вегетарианский» пришло из греческого vegetas, то есть «полный дыхания и жизни».

Здесь же стоит упомянуть о том, что слова carnal (плотский) и carnivorous (хищный, плотоядный) происходят от одного корня – латинского carnis, «плоть». Все религиозные писания советуют верующим избегать плотского, а в библейской традиции все «плотское» недвусмысленно отнесено к телесному миру, противостоящему миру духа»(1).

В конечном итоге концепция вегетарианства касается самой сущности религиозной истины. Все вероисповедания часто и вполне резонно утверждают, что Бог изначально любит все свои творения, к которым относятся не только люди, но и все остальные живые существа. Если принять этот основной догмат, то из него следует, что никому не отказано в Господнем сострадании, и никакое убийство из прихоти не может быть оправдано. Эта теологическая основа вегетарианства особенно крепка в индуизме. На Западе ее придерживались древние евреи и даже «древние греки, например, Пифагор, Сократ и Платон; они называли вегетарианство antikreophagy, или «антимясоедением»»(2).

В заключении следует отметить еще одну, редко осознаваемую причину для вегетарианской диеты. Если учесть накопленные наукой доказательства того, что «исключение мяса из рациона улучшает здоровье, а его поедание сокращает срок жизни»(3), разум говорит нам, что Бог выбрал для своих детей растительную пищу. Разве тот, кто любит свои творения, пожелал бы им скорой кончины? Очевидно, нет. Напротив, он должен был бы приложить все усилия, чтобы обеспечить им долгую жизнь. Действительно, во всех писаниях Господь снова и снова пытается убедить своих детей, что вегетарианская пища – единственная приемлемая для них. Центральные религиозные течения – особенно на Западе – уделяют этой идее минимум внимания. Тем не менее, универсальная, религиозная жизнь отстаивает всеобъемлющее сострадание и осуждает бездумное убийство живых существ как деяние, безбожное по своей сути.

Список цитируемых источников

1. Rosen, S. The Transcendentel Diet / California, University of California Press 1997, p. 31.

2. Rosen, S. The Transcendentel Diet / California, University of California Press 1997, p. 32.

3. John, A. Scharffenberg. Problems With Meat / CA, Woodbridge Press 1982, p. 85.

Ю.В. Зудов

ЛЮТЕРАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ ДАНИИ В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Христианство стало официальной религией Датского королевства около 960 г. при короле Харальде I Синезубом (умер ок. 985 г.). Начало датского протестантизма связывается со временем правления Фредерика I (1523-1533). Тогда в Виборге начинает проповедь реформационных идей Х. Таусен (1494-1561), выпускник Виттенбергского университета[1]. Официальное принятие лютеранства последовало в правление сына Фредерика I – Кристиана III (1535-1559).

Конституция 1849 г. определяет положение церкви в датском обществе и принципы ее деятельности. Прежде всего, основной закон государства закрепляет ведущее положение Евангелическо-лютеранской церкви, которая, согласно Конституции, «является Датской народной церковью и, будучи таковой, поддерживается государством» (параграф 4)[2]. Таким образом, государство гарантирует ведущей церкви создание благоприятных условий для ее деятельности.

Такое определение не противоречит провозглашаемой свободе вероисповедания (параграф 67)[3] и является отражением того факта, что к Евангелическо-лютеранской церкви принадлежит подавляющее большинство населения страны.

Несколько десятилетий назад к народной церкви принадлежало 95 % датчан. Эта цифра к концу 2000 г. снизилась до 84,7 %, что отчасти вызвано общим для западных стран процессом секуляризации[4]. Кроме того, свою роль в этом процессе сыграл все увеличивающийся поток иммигрантов из стран Ближнего Востока и Африки.

В то же время, по приблизительным подсчетам, только 3-4 % датчан посещают церковь каждое воскресенье[5]. С одной стороны, эти данные могут свидетельствовать о всеобщем падении религиозности и об уменьшении влияния Датской народной церкви на общество.

---

[1] *Чернышева О. В., Комаров Ю. Д.* Церковь в скандинавских странах. М., 1988. С. 79.

[2] «Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten». Danmarks Riges Grundlov Lov. 5 juni 1953 // <http://www.grundloven.dk>.

[3] Ibid.

[4] Den danske folkekirke //<http://www.km.dk/publikationer/folkek.htm>.

[5] Ibid.

С другой стороны, для большей части населения религия есть символ принадлежности к своему народу и его культуре. Сегодня многие датчане обращаются к авторитету церкви в поисках объединяющего начала.

До XVII в. государство вело жесткую политику в отношении верующих других конфессий. В частности, правительство с большим подозрением относилось к реформатам и иудеям, а кроме того опасалось возможных осложнений с католиками – последним было запрещено жить в Дании.

Обрушившиеся на страну в XVII в. катастрофы и войны серьезно подорвали национальную экономику, и следствием этого явилась заинтересованность властей в притоке иностранных рабочих и ремесленников, в том числе и принадлежащих к различным религиям. В 1685 г. разрешение поселиться в Копенгагене и городе Фредериция в Ютландии получили группы кальвинистов, которым было дано разрешение строить свои церкви. Годом раньше право селиться в Дании и проводить богослужения получили иудеи. В политических целях было смягчено и отношение к католикам в 1671 г.[1].

Принятие Конституции узаконило развитие свободноцерковного движения. В 1838 г. в стране начала действовать католическо-апостольская церковь, а годом позже появились сразу две баптистские общины. В 1850 г. в Данию прибыли мормонские миссионеры. Активно проповедовали свое учение и методисты, особенно отличившиеся организацией социальной работы.

Несмотря на резкий всплеск активности свободных церквей в XIX в. б*о*льшая часть из них до сих пор остаются малочисленными группами и вряд ли имеют серьезные перспективы развития.

Самая большая религиозная группа вне Датской церкви – это римско-католическая церковь, насчитывающая приблизительно 30 000 человек. Католикам принадлежит около 50 храмов, в которых служат более 100 священников, а также школы и больницы.

В Дании существуют несколько православных русских и сербских приходов с общим количеством постоянных прихожан не более тысячи. Однако в последнее время их число растет в связи с увеличивающимся потоком иммигрантов. Богослужение в них обычно ведется на церковнославянском или английском языках. Несколько лет назад был основан и датский православный приход, находящийся под юрисдикцией Константинопольского патриархата.

[1] *Bruhn V.* A People and Its Church. Copenhagen, 1994. P. 44.

Достаточно заметна деятельность традиционных и новых пятидесятников. В стране представлены лютеранские церкви других скандинавских стран, а также англиканская церковь.

После Первой мировой войны Датская церковь активно включилась в экуменическое движение. С момента создания Всемирной лютеранской федерации (1947), Всемирного совета церквей (1948) и Конференции европейских церквей (1959) Евангелическо-лютеранская церковь Дании участвовала в их работе[1].

В 1954 г. был создан Совет по межхристианским связям, в рамках которого проходит большое количество экуменических встреч и богословских диалогов с представителями различных христианских конфессий.

Ю.Е. Ивонин

CORPUS EVANGELICORUM И CORPUS CATHOLICORUM НА РЕЙХСТАГАХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

В докладе рассматривается вопрос о том, какое место в деятельности постоянного рейхстага в Регенсбурге (1663-1806) занимали конфликты и споры между протестантскими и католическими чинами Старой империи в первой половине XVIII в., особенно в 20-х – 50-х гг. Известно, что в 20-х – 30-х гг. конфликт между протестантскими и католическими чинами едва не привел к войне, а в 50-х – начале 60-х гг. сыграл значительную роль в формировании пропрусской и антипрусской коалиций в начале Семилетней войны 1756-1763 гг. Согласно решениям Вестфальского мира 1648 г. протестантское меньшинство было защищено от принятых католическим большинством решений рейхстага по религиозным проблемам. Но в результате усиления позиций императоров и их католических союзников в последние десятилетия XVII в. и во время войны за испанское наследство 1701-1714 гг., с одной стороны, и начавшегося подъема Бранденбурга-Пруссии, а также вследствие того, что протестантский курфюрст Ганноверский Георг Людвиг под именем Георга I с 12 августа 1714 г. стал английским королем, с другой стороны, сформировался в рамках рейхстага негласный союз протестантских, прежде всего лютеранских, чинов под названием Corpus Evangelicorum. Естественно, что императоры и католиче-

[1] Ibid. P. 113.

ские чины в том, что касалось религиозных проблем, противопоставили ему свой союз под названием Corpus Catholicorum.

Конфликты между ними в первой половине XVIII в. происходили в поле деятельности постоянного рейхстага в Регенсбурге, который был публичным форумом для всей Империи и символом связи между политикой и конституцией в ней, носителем ее единства, традиций, континуитета и идентичности. Одним из существенных моментов его функционирования являлась постоянная борьба между куриями курфюрстов и князей, в которой князья добивались равенства с курфюрстами. Но главным образом курии защищали свои корпоративные права как имперских чинов. Причина малой эффективности постоянного рейхстага заключалась в отсутствии имперской исполнительной власти. В этом смысле более эффективными оказывались окружные собрания (крейстаги), члены которых в большей степени воспринимали региональные интересы, нежели общеимперские. Хотя в общем и целом наметилось движение от конфессионального государства к государству «общего блага», сказать о том, что религиозные противоречия совсем ослабли, нельзя. Обе религиозные партии видели в собственной конфессии воплощение истинной вселенскости и единства христианской церкви, а в чужой конфессии отклонение от истинной веры и сатанинское извращение дела церкви, от которого надо защищаться как духовными, так и политическими средствами.

Подъем в качестве великих держав Австрии и Пруссии делал их политическими лидерами соответственно католических и протестантских чинов Империи. Обострение религиозных противоречий между двумя партиями было вызвано также в известной степени подъемом посттридентского католицизма в германских землях. В современной традиции существование двух конфессиональных объединений имперских чинов оценивается как принятое согласно решениям Вестфальского мира и введенное в имперскую конституцию признание их паритета в целях организации конфессиональной взаимопомощи. Конфликты начали обостряться еще перед войной за испанское наследство. Конференции представителей протестантских чинов на рейхстаге постоянно стали ставить вопросы и составлять жалобы на попытки католических чинов ущемлять свободу вероисповедания в своих землях. Протестантские чины при этом опирались на принципы естественного права и рассматривали себя как членов политической корпорации, сформировавшейся согласно Вестфальскому миру. Особенно усилились трения в связи с жесткими мерами католического курфюрста Пфальцского в отношении протестантов и в связи с участившимися переходами протестантских князей в католицизм.

С обострением австро-прусских отношений и возникновением австро-прусского дуализма в 40-х – 50-х гг. вновь выстроилась биконфессиональная структура Империи, при которой Corpus Evangelicorum в еще большей степени стал фактором имперской политики, будучи одновременно средством защиты протестантских чинов от императора и католических чинов и орудием вмешательства протестантских чинов в дела католических чинов под предлогом защиты протестантов в католических землях.

Естественно, что религиозные противоречия того времени находились на втором плане, но временами приобретали весьма сильное звучание и получали ощутимый резонанс в обществе. Вместе с тем они перешли из области религиозно-политических военных конфликтов в правовую сферу, что хорошо прослеживается на деятельности постоянного рейхстага в Регенсбурге в период самых острых столкновений в первой половине XVIII в.

Л.И. Ивонина

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ЕВРОПЕ И АНГЛИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 80-Х ГГ. XVII в.

Только в последнее время исследователями стало подвергаться сомнению утверждение о том, что Вестфальский мир 1648 г. положил конец религиозным конфликтам. В принципе, идеологическое обоснование военной экспансии Франции, а также защиту протестантского престолонаследия в Англии в эпоху Славной революции 1688 г. можно считать наследием «конфессионального века», хронологически обозначенного в историографии второй половиной XVI – первой половиной XVII вв.).

В середине 80-х гг. французский король Людовик XIV совершил крупный политический просчет, ставший роковым и названный впоследствии «ошибкой века» – отменил Нантский эдикт 1598 г. Этот акт имел широкий резонанс во всей Европе, и весьма неблагоприятные политические, идеологические и экономические последствия для Франции. В октябре 1685 г. Людовик запретил кальвинистское вероисповедание во Франции и ужесточил гонения на гугенотов, начавшиеся еще в 70-х гг. По сути, то были претензии на роль защитника и главы католицизма во всей Европе, в связи с чем усугубились разногласия Версаля с Римом. На этом фоне росла репутация статхаудера Соединенных Провинций Вильгельма Ш Оранско-

го, в котором протестанты всех стран видели защитника истинной веры и «нового Давида». Более того, массовый исход гугенотов из Франции революционизировал европейскую кальвинистскую доктрину. Новые идеи особенно были популярны в среде многочисленной гугенотской диаспоры в Западной Европе. В Славной революции в Англии участвовало более 2 000 офицеров-гугенотов. Выдающиеся теологи и публицисты того времени Пьер Журье и Жан ле Клерк создали основу нового гугенотского политического мышления, а Славная революция стала для них теоретической и практической моделью переустройства общества. Согласно Журье и ле Клерку, Франция нуждается в «параллельной революции», в свержении тирании Людовика XIV. Суть доктрины состояла не в том, чтобы уничтожить монархию Бурбонов как таковую, а в конституционном преобразовании, превращении ее в ограниченную монархию.

Религиозная политика Людовика XIV не достигла своих целей: не укрепила единство королевства, не уничтожила янсенизм, не консолидировала галликанскую церковь. Наоборот, она подготовила трансформацию политических идей, окончательно развившихся и укрепившихся в теориях французского Просвещения XVIII в. Влиятельный епископ Боссюэ отмечал: «Свободомыслящие люди не пренебрегали случаем покритиковать политику Людовика XIV». Формировалась концепция короля-тирана.

Фактически Франция накануне событий в Англии оказалась в международной изоляции. Преследованиями гугенотов Людовик XIV рассчитывал поручить поддержку Рима и, соответственно, нейтрализовать Империю. Но как папа, так и император обоснованно считали, что французы преследуют не религиозные, а политические цели. Политическая и конфессиональная угроза со стороны Версаля вновь сплотила германских князей вокруг императора. На фоне параллельного вступления на английский престол короля-католика Якова II и союза между германскими протестантами и Веной перед лицом турецкой угрозы и имперских амбиций французского короля становилось очевидным, что Людовик играет роль защитника католической ортодоксии в Европе больше, чем роль традиционного защитника протестантов в Империи.

Результаты отмены Нантского эдикта и дипломатии Франции самым конкретным образом коснулись Альбиона. Яков II решил избавиться еще от одной важной и оппозиционной ему силы – англиканской церкви. Он серьезно рассчитывал на успех – ведь была обеспечена моральная и силовая поддержка французского короля. Кроме того, игра на чувствах свободы вероисповедания на фоне негативной реакции на гонения гугенотов во Франции казалась недальновидному Якову II почти беспроигрышной. Вос-

становление католицизма в Англии проходило параллельно с легализацией и свободой деятельности нонконформистских сект, что может наводить на мысль о поисках Яковом II союзников в укреплении своей власти. Желал или не желал английский король распространить исповедуемую им веру в Англии, в данном случае не имеет значения – на фоне гегемонистских притязаний Франции и гонений на гугенотов предоставление полной свободы католикам вызывало протест. В литературе нет сомнений насчет истинных намерений Якова II, даже у авторов, благожелательно относящихся к его особе и оправдывающих его действия.

С точки зрения современного понимания демократических свобод Декларация о веротерпимости 4 апреля 1687 г. была вполне прогрессивным явлением. Но она была лишь проформой, и оппозиция это понимала. В условиях обострения международной обстановки, борьбы различных политических группировок за власть, абсолютистских притязаний известного своим крайним католицизмом Якова II, Декларация казалась хитрой политической уловкой короны, особенно на фоне последовавших событий. Ее следствием стал бурный рост оппозиции. Судебный процесс над выразившими протест англиканскими епископами приобрел широкий резонанс в Европе, а папа, император и ряд германских князей высказались в защиту их прав. В итоге лондонский суд присяжных оправдал епископов. Союз короля с англиканской церковью окончательно распался.

Славная революция 1688 г. в Англии прошла довольно удачно, и не в последнюю очередь благодаря обострению конфессионально-политических проблем на континенте в это время. Поэтому процессы, происходившие на континенте и в Англии в 80-х гг. XVII в., невозможно рассматривать в отрыве друг от друга. Европейским государствам, находившимся под угрозой политической, территориальной и идеологической экспансии Короля-Солнце, необходим был солидный перевес в организации отпора французским амбициям. Этот перевес могла обеспечить Англия с ее экономическим и морским потенциалом, но возглавляемая достойным и последовательным противником Людовика XIV. Таким противником давно являлся голландский статхаудер. Поэтому европейские правители, за исключением французского монарха, смотрели сквозь пальцы на приготовления экспедиции принца Оранского в Англию, что способствовало ее успешному исходу наряду с благоприятной религиозно-политической ситуацией в Европе, обеспечившей идеологическое оформление экспедиции.

К.Г. Каневский

ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ В НАУКЕ

Научное издание «Проблемы реализации свободы совести и тенденции в отношениях государства с религиозными объединениями в России», подготовленное Институтом свободы совести, представляет собой значительный интерес и научную ценность. Авторы не только представили научную позицию Института свободы совести, но и осветили ключевые проблемы реализации свободы совести в России и тенденции в отношениях государства с религиозными объединениями.

Обстоятельной научной критике подвергаются некорректные с научной точки зрения методология, предполагающая подмену приоритета свободы совести приоритетами религиозной политики, а так же неправовые понятия «духовная безопасность», «религиозный экстремизм», «тоталитарные секты», «традиционные» и «нетрадиционные» религии.

С.А. Бурьянов и С.А. Мозговой справедливо указывают на необходимость прозрачности отношений государства с религиозными объединениями, формирование системы правовых гарантий свободы совести, совершенствование методологии и понятийного аппарата в указанных областях.

Книга имеет большую историковедческую ценность, так как в хронологическом порядке содержит данные о состоявшихся научных мероприятиях, а так же заявления, резолюции, рецензии, доклады Института свободы совести за рассматриваемый период.

Основное внимание авторы книги сосредоточили на рассмотрении негативных процессов в развитии государственно-религиозных отношений – сведении свободы совести к свободе вероисповедания, клерикализации органов власти и государственного управления, установлению неправовых привилегий для неких «традиционных» и, соответственно ограничений для остальных конфессий.

Данный вопрос рассматривается не только с правовой точки зрения, но и с учётом политических, идеологических и иных факторов. Такой подход заслуживает поддержки, так как на формирование общеметодологических правовых подходов к свободе совести и понятию светского государства, а также законодательства в данной сфере оказывают существенное влияние интересы политической элиты, лидеров конфессий, экспертного сообщества.

В частности, в представленных материалах дано детальное рассмотрение проектов концепций развития государственно-конфессиональных отношений (с. 187-219), которые отражают доминирующие тенденции в отношениях государства и религиозных организаций. Авторами показано, что положения данных концепций о необходимости тесного сотрудничества государства с религиозными объединениями, защиты духовных традиций России теоретически обосновывают и на практике приводят к построению модели особых отношений государства с избранными конфессиями, противопоставлению верующих и неверующих.

Имеет не только теоретическую, но и практическую значимость объективный анализ последствий введения в правовое поле понятия «традиционная религиозная организация» и соответствующих законопроектов (с. 144-149, 220-233). Попытки сторонников указанного изменения законодательства привели к тому, что данная идея всерьёз обсуждается.

Президент России Владимир Путин говорит о том, что в действующем Федеральном законе «О свободе совести и религиозных объединениях» введено данное понятие, хотя на самом деле это не так. Более того, фактически установилось официальное признание четырех конфессий «традиционными» – Православия в лице РПЦ, Ислама, Буддизма и Иудаизма, хотя соответствующих положений в законодательстве не установлено.

В данном контексте анализ, проведённый Институтом свободы совести, показывает некорректность не только законопроектов о введении в правовое поле понятия «традиционная религиозная организация», но и фактически установившейся практики государственно-религиозных отношений.

В связи с приближением срока выборов нового созыва Государственной думы и Президента России самого серьёзного внимания заслуживает затронутый в издании вопрос о влиянии религиозного фактора на выборы (с. 356-360). Исследования, проведённые Институтом свободы совести, позволили сформировать новый подход к оценке влияния религиозного фактора на результаты выборов.

Справедливо отмечено, что главным образом данный политический ресурс используется через фактор отношений государства с религиозными объединениями, путём использования конфессиональной составляющей в формировании государственной идеологии. Такой подход является новым шагом в науке и позволяет глубже рассмотреть влияние религии на выборы в России.

Конечно, ввиду сложности и многогранности затронутых проблем с рядом авторских оценок есть возможность дискутировать. Но все подня-

тые проблемы и предлагаемые авторами решения интересны, обоснованы и представляют несомненный научный интерес. А многие оценки и прогнозы, содержащиеся в книге, прошли проверку временем и подтвердились.

Предпринятая С.А. Бурьяновым и С.А. Мозговым принципиальная оценка ситуации и адекватная постановка проблемы в области свободы совести и государственно-религиозных отношений в значительной мере актуализирует дальнейшие исследования данной проблематики.

В связи с этим очень хочется надеяться, что научный труд сотрудников Института свободы совести «Проблемы реализации свободы совести и тенденции в отношениях государства с религиозными объединениями в России» будет замечен учеными, экспертами и государственными деятелями, и что заложенные в нем идеи получат общественное звучание и дальнейшее развитие.

Н.С. Катунина

УРОВНИ ДУХОВНОСТИ ВНУТРЕННЕГО МИРА ЧЕЛОВЕКА

Традиционно философами выделяются три уровня духовности: личностный, социальный, трансцендентный [1, с.74]. Предметом данного исследования выступает внутренний мир человека. Сложность изучения природы духовности личности заключается в том, что в самом субъекте (внутреннем мире человека) возникает деление на субъект и объект. Субъектом познания внутреннего мира выступает сознание человека (рассудок и разум), объектом – сфера бессознательного, в которую включается душевная жизнь. Проблема выделения уровней духовности внутреннего мира человека связана с разграничением сознания и душевной жизни.

Следует сказать, что духовность личности, в соответствии с концепцией сознания в широком смысле, представляется одноуровневой, включая в своё содержание телесно – перцептивные способности, логико – понятийную, эмоциональную и ценностно – смысловую компоненты, явления бессознательного [2, с. 52-53].

В соответствии с этой концепцией чувства и мысли должны возникать одновременно в одном физиологическом органе человека – мозге. Причем допускается, что знание, идеи должны конституировать чувства и личность в целом. Сообразно с этим чувства и мысли человека должны быть психофизиологически качественно однородными, идеальными и тождественными.

Впервые диалектическое различение уровней души и сознания предпринял Гегель [3, с.126-239]. Душа – своеобразный микрокосм и локализована в телесном образе человека, проявляется как центр, власть, господствует над миром чувствования. Сознание появляется только в зрелом возрасте человека, как осознание бессознательного и дано нам только в осмысленной форме [4,с.128-129]. Гегель полагает, что душа проявляется в детстве, отрочестве, а сознание в зрелом возрасте, разделяя их во времени и в пространстве.

А. Ухтомский отмечал, что сознательная, самоуправляющая личность есть редкое и очень трудно-достигаемое состояние. В человеке господствует дурман страстей. Н.Е. Введенский был прав, когда говорил, что подлинная сознательная, самопонимающая деятельность есть редкое состояние человека – отдельные острова посреди преобладающего моря стихийного волнующего психофизического ширения [5, с.255].

Опыт феноменологического исследования показывает, что существуют «интервалы сознания» – в состояниях аффекта, гипноза, комы, сна. Мышление (рассудок) выключается, становится пассивным и уходит на периферию психологического пространства. Человек в это время эмоционально живет переживаниями чувств. На «разрывы сознания» в период сильного переживания указывает В.Ю. Сухачев: « … феномен у Гуссерия – это данность действительности непосредственного Anschauung, устремленного на что-либо, то есть действительность взгляда Anschauung, содержащая непосредственной знание об этом что – либо и ограниченное горизонтальностью «сознательной жизни». Однако попытка такого анализа ведет к своего рода эпистемическому сумасшествию: мы наталкиваемся при анализе Zebenswelt на нечто такое, что трудно назвать знанием, а еще трудно назвать, что не столько дано, сколько придано сознанию. Вот именно здесь и начинается неприятный и болезненный процесс: сумасшествие, сход с ума – знание ищут там, где его быть не может, в этих разрывах сознания есть поступок, акция, страсть, ощущение, тело, но ни в коем случае там нет познания, сознания и даже языка» [6, с. 114].

Противоречивость внутренней жизни человека наиболее емко выразил русский философ С. Франк. Он пишет: «В той мере, в какой жить важнее, чем сознавать, душевная жизнь, есть прежде всего, реальная сила, и она лишь производным образом является идеальным носителем сознания. Сознание и жизнь, будучи связанными между собой, в то же время сущностно антагонистичны: чистое сознание есть бездействие, душевная смерть; чистая жизнь, как всемогущая сила есть совершенная слепота сознания [7, с. 428].

Эти идеи подтверждаются классическими психологическими экспериментами В. Вундта, Вл. Бехтерева с метрономом по определению границ ясного сознания [8, с. 49-51].

Эксперименты показали, что осознаются чувства, переживаемые с частотой в интервале 0,25-0,5 сек. Остальные чувства протекают бессознательно. Эксперименты Э. Пеппеля свидетельствуют, что из тысячи одновременностей ощущений и чувств лишь десять теоретически, а практически семь достигают порога сознания, то есть частота 990 чувств выше порога восприятия сознания [9, с. 82-89].

Следовательно, человек слышит только то, что произносится с частотой 0,3-0,5 сек. соответственно не видит 25-й кадр. Между переживаемым чувством и его откликом в сознании происходит на 3 сек. позже [См.: Приложение: таблица о соотношении души и сознания].

Опыт психологических наблюдений показывает, что люди, обладая знаниями о нравственности, нередко ведут себя безнравственно. Если знания констатируют поведение человека, то лишь частично. Характер взаимосвязи мыслей и чувств можно условно определить как мозаичный, дискретный. Неодновременность существование чувства и его осмысление (отклик в сознании) позволяет выделить душу как способ организации процесса переживания потока чувств [См.: Приложение: таблица о соотношение души и сознания].

Таким образом, во внутреннем мире человека существуют два уровня: сознание в узком смысле (рассудок, разум, функция – мышление, результат – знание) и душевная жизнь. Между тем требует осмысления соотношение рациональности и экзистенциальности, так как рациональность рассматривается в качестве основы духовности человека в концепции сознания в широком смысле, включающем в свое содержание душевное переживание.

Душевная жизнь является содержанием духовности человека и характеризуется экзистенциальностью. Экзистенция – переживание чувств в пограничных состояниях: жизни и смерти, одиночества, свободы, катастроф (экстремальных ситуаций). Экзистенция – ярко переживаемое чувство души, единично и мгновенно, само-бытие-в-мире человека [10, с. 539]. Чувство – экзистенция, как судьба человека, в точке бифуркации определяет всю дальнейшую жизнь. Исходной клеточкой душевного уровня выступает переживание как живое чувство, «жизненный порыв». Время настоящего длится в течении переживаемого чувства. Определяющее значение на-

стоящего времени жизни чувства – создание будущего как ожидания. Поэтому экзистенциалы: решимость, надежда, направлены на достижение состояния бесстрастия и духовного бессмертия. Поведение Сократа перед лицом смерти является спокойным, переживающим радость встречи с богом [11, с.7-22].

Время есть форма измерения длительности протекающих процессов. Единицей измерения жизни природы выступает движение тел. Если же измерять длительность событий жизни человека, то масштабом выступает переживаемое чувство. Поэтому экзистенция лежит в основе понимания истории как сферы выбора и ответственности, ожидания и свершения, где человек реализует себя. Из этой «экзистенциальной душевной заброшенности» нельзя вернутся назад или, минуя ее, перенестись в будущее в отличие от сознания, способного осуществить телепортацию в любой исторический период.

Трансценденция полагает выход экзистенции за свои пределы – контакт с Ничто. М.Хайдеггер определяет ничто как бытие – присутствие в человеке, данное в переживаемых чувствах души. Если в трансценденции усматривать лишь экзистенцию, направленную на ничто – смерть или пустоту, то действительно экзистенциализм выступает как философия отрицания, не имеющая содержательного критерия выбора. Только понимание трансценденции как стремления человека обрести себя в Боге дает личности содержательный критерий выбора – чувства веры, любви к Богу и людям.

Выход за пределы себя в трансценденции происходит в рамках внутреннего мира человека. Именно там человек должен найти Бога. Контакт с трансцендентным миром осуществляется в сердце человека – сфере переживания чувства. В данный момент, наряду с сердцем, работает правое полушарие с присущим ему образным мышлением, позволяющим описать контакт с трансцендентным миром с помощью языка символов, знаков, метафор. Объективируя свои знания и чувства в продуктах культуры, человек разрывает цепи одиночества, приобретая духовное бессмертие.

Предстояние человека перед лицом смерти не надо упрощать и доводить до абсурда, трактуя как поиск и стремление к смерти. Речь идет о переживании состояния мгновенности чувств: любви, счастья, радости и хрупкости внутреннего духовного мира. Это состояние напряженности, активности и творческой устремленности к увековечиванию себя в духовных произведениях культуры (искусства, науки и др.). Ощущение хрупкости, мгновенности чувств делает переживания человека глубоким, острым,

подталкивает его к творению добрых дел, покаянию, очищению. Таким образом, в экзистенции и трансценденции доминирует духовная жизнь.

Сознание как уровень духовности человека характеризуется рациональностью; однако сознание необходимо понимать в узком смысле, исключающим живое переживание, явления подсознания, сверхсознания как элементы бессознательного. Чувства души отражаются в сознании человека в форме знания, нравственных ценностей. Сознание – идеальная форма отражения, осмысления внутреннего и внешнего мира, индуцированная реальностью форма организации мысленного процесса, акселератор (ускоритель) духовности человека, выступает субъектом внутреннего мира человека [См.: Приложение].

Критериям эмпирико-рациональной модели (ЭРМ) удовлетворяет только научное познание. Рациональность сознания в узком смысле шире ЭРМ так как включает образное мышление, идеалы, ценности.

Представляется интересным выделение видов рационализма: онтологического, гносеологического, этического, теологического [12, с.469]. Выделение этического и теологического рационализма позволяет душевную жизнь определить в качестве квазирациональной. Душевная жизнь по своей природе бессознательна, однако есть внутренняя логика возникновения и развития чувств души – свои цели, аксиомы, порядок. Например чувство любви возникает на основе чувств желания, сострадания, заботы и даже, в некоторых случаях ненависти. Духовный опыт, как показали Платон, Августин, Вл. Соловьев и др., имеет собственный порядок, организацию, уровни, стадии, цели, аксиомы и в этом смысле «рационален». Так для духовного роста необходимо физическое воздержание, очищение сознания и душевной жизни от негативного.

Расширение «поля рациональности» за пределы классического рационализма происходит на основе «жизненной рациональности», которая позволяет «эмоциональной и экзистенциальной сфере» участвовать в интеллектуальном выборе когнитивных процессов, например, репрезентации – амбивалентном, по природе, феномене одновременного представления – отражения объекта и его замещения – конструирования посредством «образного мышления» (ассоциативно: крик – образ страха – лев), эмоционального понимания душой человека; конвенции – обязательное событие коммуникативной по природе, но экстраординарной деятельности в живом творчестве ученого – новатора; интерпретации – как способа бытия души, которая понимает, переживая, в чувствах столкновение с экзистенциаль-

ной реальностью другого в процессе общения. Именно жизненная рациональность экзистенциально – антропологического типа деятельности эмпирического субъекта делает рациональность «открытой» и виртуально углубленной [13, с. 18-20]. Например, «жизненный мир» Э. Гуссерля как форма первоначальных очевидностей и субъективной донаучной (допонятийной, довербальной) практики, интерсубъективного опыта; «жизненный порыв» А. Бергсона как развертывание жизни и основа эволюции всех стадий и форм; «метафизики созерцания жизни» Г. Зиммеля с его «потоком жизни» и формами культуры «более – жизнь»; «более – чем – жизнь»; морфологии культуры О. Шпенглера, центром изменений которой выступает душа человека; «формы жизни» по Л. Витгенштейну и т.д.

Представляется необходимым конкретизировать жизненную рациональность экзистенциально – антропологического типа. Рациональность – деятельности мышления (рассудка) по законам формальной логики со – знанием, а не с чувствами. Мысли представляют собой образ и смысл переживаемых чувств, выраженных с помощью понятий и символов. Мысли идеального отражают чувства не переживаются разумом, поэтому их жизнь ир – рациональна, то есть бес – сознательна.

Рациональность – область осознаваемых чувств – переживаемых с частотой доступной для осмысления. Аффект – состояние душевной жизни, когда интенсивность переживаемых чувств делает невозможным их осмысление – это иррациональное состояние. В «интервалах сознания» есть экзистенция – существование чувства на границе его возникновения и распада, переживание чувства в настоящее мгновение (в интервале 0,003-0,3 сек.), иррационально и бессознательно. Между тем в это мгновение может присутствовать организованность, системность чувств, создавая деятельностью души переживающей эти чувства сердцем и понимающей их посредством «образного мышления» – ассоциативно, метафорически, символически. Поэтому рациональность в сфере душевной жизни мнима – это квазирациональность. Сообразно с этим экзистенциальность в сфере сознания мнима, ибо нет чувств. Идеи, рожденные умом, не умирают в мгновение как чувство, сохраняются памятью и поэтому относительно вечны.

Все сказанное позволяет сделать вывод – рациональное сознание и нравственная душевная жизнь являются уровнями духовности человека. Рациональность и экзистенциальность – свойства сознания и душевной жизни. Доминантой рациональности выступает – разум, мышление. Доми-

нантой экзистенциальности является душевная жизнь. Рациональность и экзистенциальность – векторы духовности человека – пронизывают уровни сознания и душевной жизни. Квазирациональность характеризует душевную жизнь и духовный опыт. Квазиэкзистенциальность присуща сознанию в пограничных ситуациях: размышления о жизни, смерти, одиночестве, свободе и др. Состояния экзистенциальности возбуждают, интенсифицируют жизнь сознания (инсайт-озарение в момент научного открытия), делают его творческим, свободным, способным на ломку старых парадигм, на открытие новых идей (обоснование гипотез).

На уровне душевной жизни в духовности человека действуют иные критерии рациональности (идеалы, нравственные ценности, нормы), выступающие в качестве цели, аксиом духовной, душевной жизни. Действительно, идеалы и нравственные ценности ограничивают «пространство» духовной, душевной жизни.

Следовательно, состояние рациональности организует хаос сознания. В душевной жизни роль организующего центра выполняет душа человека, а в сознании – разум. В качестве материала для размышления служит таблица [См.: Приложение]. Рациональность духовности человека: гуманистична – нравственна (с позиции добра и зла), эстетична (присутствие прекрасного), ориентирована на социальные и религиозные идеалы. Духовное сознание отражает душевную жизнь. И должно соответствовать нравственным чувствам. Рациональность саму по себе нельзя рассматривать в качестве уровня духовности человека. Квазирациональность присуща душевной жизни, а квазиэкзистенциональность – рациональному сознанию. По сути рациональность выступает в качестве меры и вектора сознания. В своей основе экзистенциальность выступает в качестве меры и вектора душевной жизни. Квазирациональность и квазиэкзистенциальность представляют собой качественно измененную форму рациональности и экзистенциальности. Суть изменения в том, что субъектом рациональности выступает разум, а субъектом квазирациональности душа. Сообразно с этим, субъектом экзистенциальности выступает душа, а субъектом квазиэкзистенциальности – разум. Данное понимание уровней духовности человека и их соотношений с рациональностью и экзистенцией позволяет нетрадиционно рассмотреть понятия «вещь – в – себе» и «вещь – для – нас». Переживание чувств с частотой быстрее 0,25 сек. представляются «вещью – в – себе» – экзистенцией, которую невозможно познать до конца. «Вещь – для – нас» – переживаемые чувства с частотой 0,25-0,5 сек. – явление, которое можно осознать.

Приложение: Таблица о соотношение души и сознания

№	Наименование признака, свойства	Душа	Сознание
1.	*Понятие*	Душа – субстанциальная форма организации процесса переживания внутренних чувств. Мультипликатор (множитель) духовности человека. Идеально-эмоциональная, образно-энергийная, интегративная форма отражения внутреннего и внешнего мира. Субъект и способ интенциального, живого переживания чувств "здесь и сейчас". Субъект и способ конституирования нравственных отношений и смысла жизни человека. Способ регулирования, координации потока чувств, их связей между собой. Центр чувственной власти.	Идеальная форма отражения и осмысливания внутреннего и внешнего мира. Субъект мышления. Индуцированная реальностью форма организации мысленного процесса, акселератор (ускоритель) духовности человека.
2.	*Элементы (единицы) содержания*	Эмоции, чувства (единство эмоции, образа, нравственного отношения).	Образы, смыслы, понятия, идеи, идеалы.
3.	*Объем понятия*	Единичное (индивидуальное).	Всеобщее.
4.	*Формы деятельности*	Персональное чувствование, переживание, образное, интуитивное понимание.	Обобщение, рациональное мышление, синтетическая способность воображения, интеллектуальная интуиция.
5.	*Место в гносеологическом отношении*	Объект	Субъект
6.	*Краткое определение*	Субстанциальная форма организации переживаемых чувств	Рефлективная, индуцированная форма организации мышления (познания)
7.	*Характер понятия*	Сложное понятие	Сложное понятие
8.	*Цель*	Характер, глубина, целостность (правда) переживаний	Истина (и заблуждение как возможный результат)

9.	*Структура*	1. Единство хронотопа и доминанты чувств 2. Эфферентный и афферентный интегралы и акцептор действия 3. Материальный субстрат сердце, правое полушарие мозга, лимбическая система периферийная нервная система, кровеносная система	1.Рассудок и разум; самосознание и предметное сознание 2. Рациональное и образное мышление 4. Совокупность образов, смыслов, понятий Ядро: хронотоп и доминанта (смысл эпохи и основная идея мышления (познания)) 4.Материальный субстрат: правое и левое полушарие мозга, периферийная нервная система.
10.	*Функции*	1. Эмоционально-чувственного отражения реальности 2. Интенциальное переживание 3. Конституирование нравственных отношений и смысла жизни 4. Интуитивного мгновенного, образного, эмоционального схватывания смысла событий 5. Способ регулирования потока чувств, эмоций 6. Выбор чувств в сфере эмоциональной памяти, способностей и отбор альтернативных идей	1. Отражение объекта в образах и смыслах, понятиях 2.Созерцания и интеллектуальной интуиции 3. Рационального мышления и синтетической способности воображения 4. Анализ причин душевных болезней, рекомендации по катарсису души и лечению 5.Разработка альтернативных идей и идеалов
11.	*Пространство*	Сердце, правое полушарие мозга, лимбическая система и рецепторы периферии нервной системы, кровеносная система	Оба полушария мозга и рецепторы периферийной нервной системы
12.	*Время*	В интервале от 0,003 сек. до 0,5 сек.	Деятельность мозга в настоящее мгновение предметно связана с пережитыми как минимум 3 сек. назад ощущениям и внутренними чувствами или же с их прогнозированием будущего.
13.	*Направленность во времени*	Необратимы (стрела времени: от прошлого через настоящее и будущее)	Обратимы (мыслью можно перенестись в прошлое или в будущее)
14.	*Период жизни*	Мгновение у единичного чувства	Длительность жизни идеи

15.	*Материальный носитель*	Сильные электромагнитные импульсы и слабые сигналы, передающие информацию о чувстве в мозг	Слабые электромагнитные импульсы и сигналы с информацией
16.	*Механизм функционирования*	Эфферентный и афферентный интегралы, акцептор действия, мгновенная реакция	Связь мозга с рецепторами и прием сигналов об ощущениях и чувствах
17.	*Характер отражения*	Прямой и косвенный	Косвенный
18.	*Отношение к бессознательному*	Часть	Противоположность
19.	*Взаимодействие с сознанием (душой)*	Причинно-следственная связь.	Отражение чувств и конституирование ценностей и смыслов, идеалов, которые становятся предметом выбора со стороны души (обратная связь).

Список использованной литературы

1. Михеева И.Н. К вопросу о понятии духовности, // Философия в духовной жизни общества.- СПб, 1997, с. 74.
2. См.: Иванов А.Ф. Сознание и мышление. М., 1994, с. 52-53
3. См.: Гегель. Энциклопедия философских наук, т.3. Философия духа.-М.,1997, с.126-139.
4. См.: Гегель. Энциклопедия философских наук, т.3. Философия духа.-М.,1997, с.128-129
5. См.: Ухтомский А. Заслуженный собеседник.- Рыбинск, 1997, с.255
6. Сухачев В.Ю. Тематическое и нетематизируемое в анализе Anschaung. //Очерки феноменологической философии. – СПб., 1997, с. 114.
7. Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995, с. 428.
8. См.: В.Вундт Психология душевных волнений // Психология эмоций. Тексты., МГУ 1984, с. 49-51

Бехтерев В.М. Психика и жизнь. Избранные труды по психологии личности в двух томах. Т.1., СПб., 1999, с.210-214

9. См.: Тернер Ф., Пеппель Э. Поэзия, мозг, время. // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики, М., 1995, с. 82-89
10. См.: Философская энциклопедия, т. 5, М., 1970, с.539
11. Платон Федон.: Собр. Соч. в четырех томах, т.2., с. 7-22
12. Философская энциклопедия, т.4., М., 1967, с. 469
13. См.: Микешина Л.А. Философия познания.- М., 2002, с.18-20

Т.А. Кильдяшова

ПОНЯТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

Понятие религиозного фундаментализма все чаще в последнее время употребляется в СМИ, затрагивается при подготовке политических решений, в научных дискуссиях и литературе.

В научной литературе встречаются разные определения этого феномена. О нем пишут как о простом бунте против существующих религиозных установлений и религиозной иерархии во имя того, что воспринимается как подлинные, изначальные основы той или иной религии, как о возвращении к началам религиозно-цивилизационного единства. В массовом сознании этот термин отождествляется с терроризмом и экстремизмом. Само слово фундамендализм первоначально применялось в США для характеристики ряда протестантских групп образованных ортодоксальными представителями евангелической церкви (преимущественно кальвинистами, пресвитерианами и баптистами). Они выступали против модернистских веяний в протестантизме и настаивали на том, что необходимо буквальное понимание Священного Писания. И лишь позже этот термин стал употребляться исследователями применительно к другим конфессиям. Первоначально его стали употреблять при изучении некоторых движений в исламе, затем к движениям в иудаизме, и, спустя еще какое-то время, к движениям в рамках иных религиозных традиций, в частности индуистской и буддийской. При этом нужно отметить, что сами движения, не относящиеся к протестантизму, себя так не называли.

Если первая волна фундаментализма относится к событиям начала XX века в США, то следующая волна религиозного фундаментализма вспыхнула в исламских странах в 1970-х годах. В настоящий момент это понятие утвердилось как в политике, так и в науке. Оно означает целый комплекс явлений религиозного и идеологического порядка, которые выражают протест традиционной культуры против модернизации или просто указывают на факты фанатичного, иррационального поведения. В качестве фундаменталистских определяется так же ряд чисто секулярных явлений. Например, в области секулярных движений к таким относят право- и левоэкстремистские, экологические, феминистские движения, в сфере политики – марксистский и либералистский фундаментализм.

В науке существует спор об обозначении рассматриваемого понятия. Фундаментализм, религиозное возрождение, религиозный радикализм миллиенаризм, интегризм, пуританизм – каждый из этих терминов указывает на один из аспектов явления. Так, например, если фундаментализм фиксирует возврат к корням, к фундаменту, то термин интегризм, происходящее от французского «целостность», «чистота», акцентирует аспект на сплоченности и преемственности сообщества на базе религиозно-моральных ценностей.

Таким образом, окончательного, научно обоснованного определения фундаментализма не существует. Слишком широк спектр явлений, которые могут рассматриваться в рамках этого понятия. Каждый верующий или религиозная группа, которые не принимают ортодоксального вероучения, или отклонившиеся от него, могут считаться фундаменталистами

В последние десятилетия XX века значение ислама как политического фактора сильно возросло и очень часто фундаментализм вообще ассоциируется только с исламом. В арабском языке также существуют определения этого феномена. Наиболее часто употребляются такие выражения как «аль-баас аль-ислямий» или исламское возрождение, «ас-сахва аль-ислямийя» (исламское пробуждение), «ихья-ад-лин» (возрождение религий), а также термин исламизм, но чаще его исследователи соотносят не со сферой общественной мысли, а с областью политического действия[1].

При изучении религиозного фундаментализма особое внимание уделяется причинам возникновения и обострения этого феномена. Выделяется ряд причин. Во-первых, указывается на распад в конце XX века социалистической системы, который привел к разрушению идеологической антиномии «либерализм-социализм». Без нее значительная часть человечества оказалась в ситуации духовной неопределенности. Помимо этого, в обострении фундаменталистских настроений не последнюю роль играет глобализация. Процесс ее развития в сфере культуры может привести к утрате национальных ценностей, к унификации человеческой культуры. В экономической сфере глобализация грозит новым экономическим порядком. Причем возможность подобного отрицательного варианта глобализации представляется уже не только теоретическим.

В эпоху глобализации мир стал более открытым, но при этом не все могут войти в него на одинаковых условиях. Диспропорциии в экономическом развитии и проникновение массовой культуры практически лишили так называемые «страны периферии» возможности преодолеть культурно-

[1] Россия и мусульманский мир 1993 №10 с.14

политический разрыв. В этих условиях обострилась потребность в смене идейно-ценностных установок. Если же говорить о развитых странах, то там особую роль приобрел призыв к преодолению разобщенности, индивидуализма, к одухотворению жизни, возвращению к ценностям традиционной семьи, любви к Родине, к Богу.

Фундаментализм принято разделять на религиозный и секулярный. В свою очередь, среди религиозных видов различают фундаментализм традиционных религий и фундаментализм современных новых религиозных движений[1].

Так же существует иной подход к типологии религиозного фундаментализма, в котором выделяют два типа данного феномена:[2]

1. фундаменталистские течения, основанные на авраамистических религиях Книги,

2. националистически ориентированные «производные» индуизма и буддизма.

Однако некоторые исследователи полагают, что фундаментализм вообще характерен только для религий Откровения, поскольку оно служит точкой отсчета для любых изменений в религиозном сознании. Это означает, что всегда существует возможность возврата к Откровению, как источнику веры или как основе вероучения. В буддизме и индуизме отсутствуют четкий набор священных канонов, и в этих направлениях не существует какой-либо фундаменталистской активности. Это связано, во-первых, с тем, что эти философско-религиозные учения не знают Откровения, а во-вторых, эти учения не имеют жесткой структурной организации. Вследствие этих причин, данные религии не нуждаются в «очищении», в радикальных преобразованиях фундаменталистского типа.

Эти ученые считают более правильной подразделение фундаменталистских движений на те, которые борются за возврат к истокам веры – к священным текстам, и на те, которые борются за возврат к богословским основоположениям веры[3].

В заключение нужно отметить, что часто фундаментализм представляют как прорыв мощных традиционных сил, подавлявшихся современными политическими режимами, модернизмом, но это – не простое проявление недовольства традиционалистских направлений нынешней религи-

[1] Полис 2000 №5 с.148
[2] НГ-религии 2001 №18
[3] Фундаментализм-М, 2003 стр.5

озной ситуацией, это сильная идеологическая конструкция, хорошо разработанная и поэтому содержащая в себе потенциал развития.

Кроме того, фундаментализм – это не однозначное явление, оно содержит в себе как конструктивные, так и деструктивные начала. Не смотря на то, что фундаменталисты часто не различают личное и объективное, личность и сообщество, рациональное и иррациональное, тем не менее, в постиндустриальную эпоху фундаменализм может стать основой для возрождения нравственного и культурного наследия, без которого ни одна нация не сможет развиваться дальше.

Литература

Айзенштадт. С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характерристики // Человек 1994 №;6 стр.33

Малашенко А.В. Неприятие фундаментализма как его зеркальное отражение // НГ религий 1997 №12

Тувинов А Многоликий фундаментализм // НГ-религий 2001 №18

Сагадеев А.В. «Исламский фундаментализм»: жизненный факт или пропагандинская функция // Россия и мусульманский мир 1993 №10

Костюк К.Н. Православный фунаментализм // Полис 2000 №5 с.133

Фундаментализм. – М.: Институт Востоковедения РАН, 2003 264 с.

А.В. Константинов

ПСИХОЛОГИЯ ДУХОВНОЙ РАБОТЫ

Психологический анализ духовных путей в новинку для научной психологии, хотя традиционные учения о духовном совершенствовании неизмеримо старше психологии как науки. Эти учения передавались в разных, часто непривычных нам формах, – например, в Европе это мог быть философский труд (учение Платона о душе), религиозные наставления (“Добротолюбие”), “оккультная наука” (алхимия), ритуал (Элевсинские мистерии), произведение искусства (готический собор). Традиционные учения о душе являлись смысловым и структурным центром всей культуры. Любая деятельность человека приобретала свой подлинный смысл и даже техническое совершенство в контексте духовного пути. Жизнь обычного крестьянина строилась в соответствии с церковным календарем, являясь мистери-

ей, воспроизведением архетипических событий священной истории, его труд был ритуальным действием.

В Новое время произошел радикальный разрыв научной психологии, редуцирующей психику к механизму, с традиционными учениями о душе. Преемственность была полностью прервана, сменился язык, способы мышления, проблематика, цели. Эмпирические данные, за тысячелетия накопленные в духовных традициях, игнорируются научной психологией. Осознание этого разрыва ставит перед нами одну из важнейших для психологии и современной культуры задач – восстановить преемственность, интегрировать современные и традиционные учения о человеке. Тенденция к преодолению этого разрыва возникла в психотерапии (К.Г.Юнг превратил психотерапию в духовную практику и показал ее родство с традиционными практиками, в частности, с алхимией) и была продолжена в трансперсональной психологии. Такая интегральная психология должна “изучать человека не с точки зрения того, каким он является или кажется, но с точки зрения становления”, возможностей для роста (П.Д.Успенский). Этот взгляд позволяет по-новому понять прежде всего человека обычного, а не только “просветленного”, или «возможного»: ведь именно “в высших формах – ключ к пониманию низших” (Л. С. Выготский). П.Д.Успенский назвал этот тип психологии «психологией возможной эволюции человека», А.А.Пузырей – «психологией практик духовной работы». Мы используем термин «психология духовной работы», убрав слово «практик», так как необходимо сосредоточить внимание не на отдельных практиках, а на целостных духовных путях, включающих единую линию работы и личностного развития, идеальный проект человека, придающий этой линии единство и направление, символическую картину мира, множество конкретных практик и учений, предназначенных для разных типов людей и т.п.

Психология духовной работы отвечает на запрос о диалоге религиозных традиций, психологии личности и психотерапии. Сами традиции не могут дать метод, позволяющий рассматривать разные духовные пути в единой перспективе становления человека, из-за тенденции абсолютизировать свое описание реальности, так как священные тексты почти неизбежно становятся догматами.

Сформулируем некоторые условия возможности психологии духовной работы, своеобразные аксиомы, формирующие её онтологию.

1. Человек как личность не завершен, открыт для трансценденции Ещё Я.Бёме описывал сущность души афоризмом «душа есть вечная делательница самой себя». По выражению Ф.Ницше «человек – еще не установлен-

ное животное»[1]. Эта незавершенность, «неустановленность», «самостроительство», «принцип творческой самодеятельности» (С.Л.Рубинштейн) как сущностное свойство живого человека, отличающее и выделяющее его среди остального мира не только означает, что человек обладает возможностями для развития, но и то, что само его бытие как человека состоит в реализации этих возможностей: «существовать – значит постоянно выходить за пределы самого себя» (В. Франкл). Человек – это всегда «человек на пути», бытие человека неотделимо от процесса его духовной реализации, он сущностно, всегда стоит под вопросом. Такой «трансгуманизм» даже самого «духовно мертвого» человека не позволяет считать полностью зафиксированным и определенным, неспособным подняться над собой.

2. Трансценденция личности на пути духовного совершенствования требует от человека проведения некоторой внутренней работы. «Без усилий эволюция невозможна», – так П.Д.Успенский начинает описывать свою “психологию возможной эволюции человека”. В традициях употребляются и более жесткие слова, – «внутренняя брань», «подвиг»... В нашем понимании под словом «работа» не обязательно подразумевается внутренняя борьба, но обязательно – активность субъекта, «оживляющая» опыт, разрывающая привычную обусловленность прошлым опытом, из-за которой человек «изо дня в день проецирует самого себя, прежнего, в следующий момент времени» (Т.М.Буякас) Если наш первый постулат говорит о человеческом потенциале, о том что духовная активность всегда возможна, то второй – что она необходима для личностного развития. Словами М. Пруста, «жизнь есть усилие во времени».

3. Работа совершается при помощи некоторых средств, специфических “орудий”. Религиозные картины мира и ритуалы, книги и психотехники, эзотерические школы и учителя – все это инструменты, “костыли”, выработанные культурной средства для духовной работы. Духовная работа – не технологический процесс, ее инструменты – лишь амплификаторы (усилители) активности сознания, связывающие индивидуальный путь с опытом, накопленным культурой.

Это положение ставит перед психологией много важных практических вопросов. Как работает то или иное средство? Имеет ли смысл выделить некоторые основные типы методов? Насколько универсален опыт, полученный при помощи той или иной практики для других людей и культур? Подобные вопросы задают «зону ближайшего развития» для психологии духовной работы, основные направления ее исследований.

---

[1] Именно так можно понимать знаменитое ницшевское «человек есть нечто, что дóлжно преодолеть», – как сущностное условие бытия человека человеком.

Е.В. Кряжева-Карцева

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВА ГЕРМАНИИ НАЧАЛА XX ВЕКА: ИХ РОЛЬ В ЗАРОЖДЕНИИ ТОТАЛИТАРНОЙ ИДЕОЛОГИИ ГЕРМАНИИ

Феномен тоталитаризма хотя и уходит некоторыми своими корнями в глубокую историю, принадлежит как некая сложившаяся целостность двадцатому веку. Все человечество ощутило на себе абсолютную власть, целенаправленную индоктринацию и принципиальную аморальность подобного явления. Однако до сих пор для науки остается открытым вопрос об интеллектуальных истоках нетерпимой и общеобязательной тоталитарной идеологии.

Некоторый свет на данную проблему проливают источники, хранящиеся в Российском государственном военном архиве (РГВА), среди трофейных документов, вывезенных в Советский Союз в мае – июне 1945 г. из Нижней Силезии. Материалы эзотерических организаций Германии начала XX в. помогают реконструировать процесс формирования нацистской тоталитарной идеологии, не заигрывавшей с идеалами рациональности и научности, откровенно опиравшейся на иррациональные факторы сознания.

В истории Германии было немало страниц, когда она становилась очагом мощных духовных движений, глубоких ментальных трансформаций, взрывов иррациональной гражданской и политической активности. Очень часто такого рода события были связаны с духовным кризисом общества.

На рубеже XIX – XX вв. Германия была охвачена волной «вторичной» модернизации. Искусственный, ускоренный рывок оказал негативное влияние на социальную структуру общества. Подрывались основы доминировавшей ранее модели социального поведения, создавались принципиально новые ценностные стандарты и поведенческие стереотипы, что требовало длительной трансформации социальной психологии.

Именно поэтому рубеж XIX – XX вв. был окрашен расцветом иррационалистических идеалистических учений, в которых неустойчивость социального бытия индивида превратилась в онтологическую неуравновешенность всего мироздания, а также отрицалось упорядоченное, законообразное устройство мира. В Германии наиболее популярны были эзотерические учения, которые давали относительно целостное понимание мира, обращаясь к философской лексике, мировоззренческой тематике. Вся страна

была опутана сетью различного рода оккультных организаций, мистических обществ, выполнявших мировоззренческую, компенсаторную, коммуникативную, регулятивную функции.

Эзотеризм имел богатую предысторию в Германии. Немцы могли гордиться своими известными магами времен Ренессанса, сетью розенкрейцерских общин, алхимией. Однако возрождение его на рубеже веков следует связывать не только с традицией, но и с особой популярностью теософии в англо-саксонском мире в 80-е гг. XIX в., связанной с именем Е.П. Блаватской.

В августе 1896 г. было учреждено Немецкое Теософское Общество как национальная ветвь Интернационального Теософского Братства. К 1902 г. выделились два центра мистического Возрождения: Берлин и Лейпциг[1]. Их поддерживало 51 теософское общество по всей Германии и Австрии: Немецкая секция американского теософского общества «Храм человечества», Теософское общество Святого Грааля, Теософское общество города Штеттина[2], Теософские общества Кенигсберга, Кельна, Ганновера, Гамбурга и многие другие[3]. Данные организации принципиально отличались от теософских обществ в других странах. Документы говорят об идеологической поддержке членами немецких секций пангерманских движений, а затем и партии А. Гитлера – НСДАП[4].

Другое популярное мистическое направление на рубеже XIX – XX вв. – антропософия, эзотерико-научная система и метод познания сверхчувственного мира. Ее основатель Р. Штайнер подверг значительным коррективам теософское учение о человеке. Проводниками антропософских идей в Германии стали общества в городах Штутгарте и Карлсруэ[5].

В годы Первой мировой войны, в связи с усилением националистических и расистских настроений в обществе, на смену теософии и антропософии пришла ариософия, особая разновидность теософии, приспособленная немецкими мистиками к народническим идеям. Эзотерики этого направления не приняли путь совершенствования, путь возвращения челове-

---

[1] Международное теософское объединение (г. Лейпциг) // РГВА. Ф. 1152к. Оп. 1. Д. 1 – 23.

[2] Религиозно-мистические и теософские общества Германии // РГВА. Ф. 1516к. Оп. 1. Д. 1 – 133.

[3] Немецкие теософские организации. Список основных групп // РГВА. Ф. 1516к. Оп. 1. Д. 31. Л. 95.

[4] См. подробнее: Теософское движение и национал-социализм // РГВА. Ф. 1516к. Оп. 1. Д. 31. Л. 68-70.

[5] Антропосфское общество Германии // РГВА. Ф. 1176к. Оп. 1. Д. 1 – 81.

ка в органическое единство с миром, а предложили путь бегства из ситуации духовного неудовлетворения, через возвращение к былому господству народа. С этой целью был организован Германский Орден[1], для противостояния современному миру, возрождения расовых достоинств древних германцев, создания новой империи. Статья «Борьба за мировое господство», написанная руководителем организации Германом Полем в 1917 г., проливает свет на идеологические воззрения ариософов Германского Ордена, которые предлагали:

1. Создать арийскую аристократическую элиту.

«Чистота расы создала нашу великую культуру, и поэтому наш святой долг законным путем восстановить ее и вырастить поколение героев, подобных нашим предкам»[2].

2. Искоренить ущербных существ (прежде всего, евреев).

«Германская раса, блестящий результат благородного тысячелетнего воспитания, портится безвкусной культурой, плодом еврейской дьявольской хитрости и безнравственности, мощным оружием, способным ослабить и стереть в пыль германцев.

(…) Если бы у нас убивали каждого еврея, осквернившего германскую девушку, то евреев бы совсем не осталось в Германии, и еврейский вопрос был бы решен»[3].

3. Установить новый мировой порядок.

«Более раннее происхождение и высокий уровень развития естественно дают ариям право на мировое господство. (…) Теперь германцы пришли в себя, вспомнили о величине власти предков и в настоящее время вынуждены добиваться силой мирового господства, которое полагается им юридически»[4].

Поражение в Первой мировой войне еще более сплотило братьев Ордена, у которого стало появляться множество дочерних организаций.

Наибольшее развитие нацистские тоталитарные идеи получили в баварском отделении организации, получившем в 1918 г. название – Thule Общество. Рудольф фон Зеботтендорф, Вальтер Наухауз, Герман Геринг, Рудольф Гесс, Альфред Розенберг, активные члены этого отделения, многие в дальнейшем члены Национал – социалистической рабочей партии Германии, были тесно связаны с будущим фюрером нацистской Германии Адольфом Гитлером.

---

[1] Рыцарские ордена // РГВА. Ф. 1311к. Оп. 1. Д. 5 – 21.

[2] Бюллетень Германского Ордена. № 10 // РГВА. Ф. 1311к. Оп. 1. Д. 6. Л. 23.

[3] Там же. Л. 23.

[4] Там же. Л. 22.

Анализ документов эзотерических организаций Германии начала XX в. доказывает, что иррациональный народно-героический реализм, освящавший природные достоинства тотальности, представляемой отдельно взятым народом, был разработан в лоне вышеуказанных обществ. И именно он стал одним из интеллектуальных истоков тоталитарной идеологии Германии.

Ж.В. Латышева

ДВЕ СМЫСЛООБРАЗУЮЩИХ СФЕРЫ ВОСПРИЯТИЯ МУЗЫКИ В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ М. МЕРЛО-ПОНТИ

Телесность и духовность – две совершенно равноправные, принципиально значимые смыслообразующих сферы музыкально-эстетического восприятия. И если гуссерлевский рационализм предполагает один путь поиска истин – рефлексию трансцендентальной субъективности (т.е. создание предметов своего интенционально-трансцендентального опыта), то, как это видно по результатам анализа концепций восприятия музыки, данный тип опыта оказывается недостаточным. Уже сам Гуссерль показывает данную недостаточность, начиная разрабатывать тему интерсубъективности. Он вводит понятие вчувствования (Einfűhlung), обозначает различие тела-Kőrper и тела-Leib (чувственно-воспринимаемое тело вообще и тело меня самого). Основатель феноменологии открывает направление, которое разрабатывается философией XX века. Работы М.Хайдеггера, К.Ясперса, М.Бубера, Г.-Х.Гадамера, Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понти, Ю.Кристевой и других философов отражают эту тенденцию.

Последовательно и ярко тема двух сущностных центров человека, его деятельности проведена в творчестве французского исследователя М.Мерло-Понти. Вслед за Гуссерлем он ставит проблему смысловой связи человека и мира, человека и человека, первичным и основополагающим моментом которой является восприятие. Поэтому его подход имеет, по нашему мнению, особо важное методологическое значение для создания целостной феноменологической концепции музыкально-эстетического образования. Обратимся в этой связи к анализу его основных идей.

При всей яркости феноменолого-экзистенциальной окрашенности, исследования Мориса Мерло-Понти (1908-1961) нельзя охарактеризовать од-

нозначно как феноменолого-экзистенциальные. Многие историки философии усматривают в них и черты психоанализа, и признаки структурализма и постструктурализма, и родство с лингвистической традицией [М.Мерло-Понти “В защиту философии”,-М.,1996, с.234;]. В своих работах философ выступает как сторонник поиска априорных и предельных составляющих культуры, познания и человеческого существования. В этом смысле он апеллирует к “чистой предметности” и рефлексии относительно ее “чистого сознания”. По мнению В.В. Фурс, “Мерло-Понти ставит перед собой задачу показать, что человек в своем существовании не является ни чистым “в-себе-бытием” (вещью, материальным телом), ни чистым “для-себя-бытием” (мыслящей вещью, суверенной свободой), и попытаться обнаружить решение проблемы в синтезе, “между двух бытий” [“От Я к Другому”: сб.пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога.-Мн., 1997, с.171].

Именно поэтому французский феноменолог ставит в центр своего исследовательского внимания человеческую субъективность, причем трактует ее как единение считаемых ранее несоединимыми начал: духовности и чувственности, сознательного и бессознательного. Однако в данном слиянии обнаруживается доминанта, очерчивающая жизненное пространство субъективности, и эта доминанта не “разум, синтезирующий согласно априорным правилам разобщенное многообразие ощущений или чувственных качеств”, а “живое психосоматическое “я”, тело, воспринимающее мир – и самим фактом восприятия образующее его и осмысливающее – в подлежащих феноменологическому прояснению универсальных формах или образах” [М.Мерло-Понти “Око и дух”.-М, 1992, с.11].

Мысль Мерло-Понти о восприятии телесностью – от первичного психофизического открытия мира до итогового целостного впечатления чрезвычайно перспективна, на наш взгляд, с точки зрения применения ее в философии и методологии художественно-эстетического образования. Ступенями познания мира могут стать телесное чувство, живое телесное познание и телесная оценка. Следует учитывать, что человеческое тело переживает мир всей своей целостностью и выступает универсальной мерой всего им воспринятого, т.е. индивидуальная телесность не отождествляется с телесностью анатомо-морфологической.

Исследуя человека как телесность, Мерло-Понти размышляет о неотъемлемой его характеристике – свободе. Свобода, считает ученый, появляется тогда, когда человек принимает определенное решение. Именно решение порождает мотивацию поступков и планов, именно оно обуславливает также и появление разного рода препонов в свободе. Кроме того,

свобода человека заключается в постоянном изменении способов бытия-в-мире, она предстает как “власть прервать свои планы”, “власть начать что-то другое” [М.Мерло-Понти “Феноменология восприятия”/ “От Я к Другому”-Мн., 1997, с.194]. В то же время, отмечает ученый, человек осуществляет, реализует собственную свободу в уже заданном пространстве и времени и посему никогда не бывает полностью независимым. “Если мы и в самом деле помещены в бытие, то наши действия с необходимостью приходят извне, если мы возвращаемся к конституирующему сознанию, то необходимо чтобы они шли изнутри. Но мы только что научились признавать порядок явлений. Мы смешаны с миром и с другими в неразрывном беспорядке. Идея ситуации исключает абсолютную свободу в самом начале наших вовлеченностей. Впрочем, она исключает ее равным образом и из их окончания.” [там же, с.196-197].

Тем не менее, только свобода сознания, Духа, помещенного в бытие, ведет к творчеству. Однако, свобода художественного творчества не определяется лишь возможностью принимать решение, выбирать и свободно художественно мыслить и чувствовать, как об этом пишет Мерло-Понти, а предстает прежде всего способностью созерцать и отбирать нечто единственно верное, необходимое для воплощения взволновавшего художника Главного Смысла. Этот процесс русский мыслитель И.А.Ильин определяет как “бессознательно выношенную тайну”.

Мерло-Понти развивает такую трактовку личности, согласно которой человек есть по своей сути бесконечная открытая потенциальность. Ни одним из проявлений человека не ограничивается его постоянно творимое бытие. Тем не менее, французский исследователь замечает, что человек в своем становлении “не загерметизирован”, не замкнут, что единственная стабильная характеристика бытия личности – это интерсубъективность, “несвобода игнорировать других”.

Данная идея позволяет по-новому взглянуть на процесс образования и развития личности. Вопреки, или точнее, в дополнение известной точке зрения об индивидуальности, интимности и неповторимости процесса творчества, философ показывает невозможность обретения личностной и творческой состоятельности без участия в этом процессе сообщества других личностей: “ Другие, не бывающие для меня просто особями одного со мной рода..., но захватывающие меня и захватываемые мной, “другие”, вместе с которыми я осваиваю единое и единственное, действительное и наличное Бытие...” М.Мерло-Понти “Око и дух”- М., 1992, с.11-12] являются индивидуально-личностным пространст-вом, полем свободы или “обусловленной свободой” [М.Мерло-Понти “Феноменология восприя”/ “От Я к Другому”.-Мн., 1997, с.196].

Искусство педагога заключается в умении организовать процесс восприятия музыки в едином интерсубъективном (личностном и культурно-историческом) пространстве. Однако педагогу формирующему данное пространство, необходимо опираться на знание целей, видов и уровней человеческого общения.

Продолжая рассмотрение процесса восприятия, Мерло-Понти в большинстве своих работ уделяет внимание способности видения (опыту мира), благодаря которой видящий общается с миром, приближает его к себе. С помощью данной способности человек может быть “вне самого себя, изнутри участвовать в артикуляции Бытия, и мое “я” завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне” [М.Мерло-Понти “В защиту философии”/ пер. с фр. И.С.Вдовиной-М., 1996, с.51]. Человек направляет свой взгляд на себя, на Других, на поиски истины, но не располагает никакими другими ресурсами познания, кроме своего Я. Смотря на окружающее и окружающих, индивид не ищет абсолютной, раз и навсегда данной истины, а обнаруживает ее в событии и оттого постоянно открыт для нее. Воспринимая мир, пишет французский феноменолог, углубляя и расширяя свою перцепцию, человек вначале несколько отстраняется от истины для того, чтобы впоследствии сильней почувствовать связь с ней. В итоге своей рефлексии человек-философ “обнаруживает не бездну собственного я или абсолютного знания, а обновленный образ мира и самого себя, укорененного в этом новом мире и живущего среди других людей” [там же, с.44].

Итак, подводя итог сказанному, можно утверждать, что пробужденный опыт мира как переживание этого мира помогает человеку осуществлять движение, суть которого – в постоянном обновлении, творчестве образа мира и себя, постоянном саморазвитии и совершенствовании, возвращении к себе на новом более высоком духовном уровне. Так понятое феноменологическое движение является ни чем иным, как сердцевиной, нитью Ариадны образования – творческого обретения образа человека культурного. Данное движение предстает как динамическая система процессов духовного самовозрастания, саморазвития личности, тем, что Гуссерль назвал целостным самовоспитанием человека.

В этих процессах огромную роль, по мнению Мерло-Понти, играет искусство. Оно является открытой системой, обладающей огромным потенциалом творения смыслов, грандиозной силой эмоционального воздействия. Именно через искусство (создавая и воспринимая его) человек поднимается до осознания первоисточников и предназначения собственно человеческого существования.

В.С. Макаров

КАТЕГОРИИ БОГА, СВОБОДЫ И ДОБРА В ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н. ТОЛСТОГО

То бесконечное, бессмертное начало, в сопряжении с которым жизнь только и обретает смысл, называется Богом. И ничего другого о Боге с достоверностью утверждать нельзя. Разум может знать, что существует Бог, но он не может постичь самого Бога. Любое содержательное утверждение о Боге, даже такое, что Бог един, противоречит самому себе, ибо понятие Бога по определению означает то, что нельзя определить. Для Толстого понятие Бога было человеческим понятием, которое выражает то, что мы, люди, можем чувствовать и знать о Боге. Но никак не то, что Бог думает о людях и мире. Бог – причина познания, но никак не его предмет.

Идея Бога как предела разума, непостижимой полноты истины задает определенный способ бытия в мире, когда человек сознательно ориентирован на этот предел и полноту. Это и есть свобода. Свобода – сугубо человеческое свойство, выражение срединности его бытия. Свобода есть сила, позволяющая человеку идти по пути к Богу.

Признание Бога как начала, источника жизни и разума ставит человека в совершенно определенное отношение к нему, которое Толстой уподобляет отношению сына к отцу, работника к хозяину. Отношение человека к Богу должно быть таким же: человек живет не для себя, а для Бога. Только такое понимание смысла собственной жизни соответствует действительному положению человека в мире, вытекает из характера его связанности с Богом. Нормальное, человеческое отношение человека к Богу есть отношение любви.

Правильное отношение к другим людям определяется тем, что надо любить людей как братьев, любить всех, без каких-либо изъятий, независимо от каких бы то ни было мирских различий между ними. Перед Богом теряют какой бы то ни было смысл все человеческие дистанции между богатством и бедностью, красотой и безобразием, молодостью и дряхлостью, силой и убожеством и т.д.

Если брать два отношения к Богу – отношение к другим и отношение к себе, – то исходным и основополагающим, с точки зрения Толстого, является отношение к себе. Нравственное отношение к себе как бы автоматически гарантирует нравственное отношение к другим.

Понятия Бога, свободы, добра связывают конечное человеческое бытие с бесконечностью мира. «Все эти понятия, при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия Бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию».

Таким образом, понятия Бога, свободы и добра, раскрывающие бесконечный смысл нашей жизни, по мнению Толстого, и есть тот самый идеал, практическое назначение которого – быть укором человеку, указывать ему на то, чем он является.

В.С. Макаров

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ ПОДХОДОВ К ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Последние четыре десятилетия неизменно росло внимание западных ученых к философии религии Гегеля.

Современный этап активного изучения философии религии Гегеля начинается примерно с конца 50-х – начала 60-х годов. Еще в 1955 г. Шоэпс зафиксировал то положение, что «Гегель … пока вовсе не открыт для религиозной истории».

Подводя итоги проделанной за последние годы работы, философы и теологи не спешат говорить о значительных успехах. Согласно выводу А. Франца, для современной теологии еще не наступило время настоящей дискуссии с Гегелем. Ф. Вагнер ставит вопрос о соотношении двух тенденций гегелевской концепции: «оправдание религии в философском мышлении и ее снятие в философии».

Йешке рассматривает философию религии Гегеля в контексте истории классической философии и делает выводы, которые могут быть значимы также для современной теологии. Ученый, таким образом, настаивает на внутреннем единстве теологии и философии в учении Гегеля. Это единство обусловлено, по его мнению, всей системой великого мыслителя.

Опираясь на Гегеля, Г. Деклев пытается найти принцип религиозного примирения, действенный в условиях современного, постоянно меняющегося мира. Исследуя гегелевское учение о божественном творении о триединстве Бога, Деклев вычленяет из учения Гегеля принцип примирения, который может быть использован и для настоящего времени.

По мысли Хольцлейтнера, значение Гегеля для теологии состоит в том, что он дал возможность разумного постижения Бога. Значительное

внимание уделяется гегелевскому учению об отношениях триединства в его всеобщности и триединства как оно выступает в отношении ипостасей.

Этой проблемой активно занимались К. Берт, Й. Сплетт, Й. Вольмут, Барт и многие другие. К. Ранер выставил тезис: «Экономическое триединство есть имманентное триединство, и наоборот». В. Бренинг полагал, что соотношение двух форм триединства представляет собой отношение последовательности. Й. Вольмут выставил контртезис: «Имманентное триединство есть истина экономического триединства».

Таким образом, в философии Гегеля можно найти сочетание верности духу христианской традиции со стремлением разработать, опираясь на эту традицию, форму мышления, адекватную современной цивилизации. Теология может найти в философии Гегеля опору в своем стремлении разработать приемлемое для современного человека учение о Боге, доказательствах бытия Бога, указать человеку путь к духовному самоопределению в мире.

Н.М. Маркова

КАТЕГОРИЯ «ИНОГО» КАК СРЕДСТВО МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Сегодня часто приходится слышать, что подлинная религиозность – это приобщенность к православию, которая не нуждается во встречах с инаковерующими или инакомыслящими и диалоге с ними. В действительности, только в открытом и искреннем диалоге возможно религиозное обретение и самообретение. Понять, что является «моим», «своим» возможно только через познание «иного», «другого», «чужого». Другими словами «я» определяется через «не я», «свое» – через «иное» («другое», «чужое»). Для того, чтобы четко обозначить границы «своего» и «чужого» нужно быть готовым в полной мере открыть для себя «другое» («чужое»), понять, изучить, лично столкнуться. Расхождению двух полюсов «своего» и «чужого», сопровождающемуся напряжением, вплоть до антагонизма, сопутствует и взаимопроникновение, взаимоопределение, взаимоосознание. «Возможность и призвание быть не муравейником, а миром обеспечена обществу тем, что человек узнает себя, только допустив себя до такого узнавания».[1]

[1] Бибихин В. Мир. Томск, 1995 – С.130

«Другое» («чужое») выступает в роли зеркала, в которое мы смотрим и определяем, что все находящееся по эту сторону «стекла» является «своим», а то другое – «чужим», хотя и является нашим отражением. Но чем чаще мы смотрим в это «зеркало», тем отчетливее возникает проблема самоизменения. Те черты, явления, особенности, находящиеся по ту сторону «стекла» на определенном этапе перестают казаться «чужими», а становятся «своими», привычными, родными. При этом мы не меняемся, мы сохраняем свою самость, но становимся открытыми по отношению к «другому» («чужому») и позволяем «чужому» стать частью «своего». «Человек по настоящему узнает себя не в похожем, а в другом потому, что сам в своем собственном существе тайно угадывает другого».[1] Именно диалог может свести вновь два противоположных полюса «свое» и «чужое», позволяя «чужому» обрести черты «своего».

О.Э. Мартьянова-Дико
Е.А. Юматова

СИМВОЛИЧЕСКАЯ ЭКСПРЕССИВНОСТЬ ЦВЕТА

Цвет также как форма и линия является феноменом со своей собственной структурой, свойствами и экспрессивными характеристиками, касающимися символического выражения человеческих переживаний. Цвета связаны с общекультурными понятиями и символами. Цвет однако воспринимается очень индивидуально.

Роршах предположил существование эмпирически обоснованных взаимоотношений между цветом и эмоцией. Но проблема эмпирически обоснованного подхода к созданию систематической теории не разрешена до сих пор. Шахтель (1943 г.) предположил существование активирующего механизма, который влияет одновременно на восприятие цвета и возникновение эмоций, Векснер (1954 г.) считал, что определенные цвета соответствуют определенным эмоциям, Крэйн и Леви (1984 г.) получили результаты о связи цвета с паттернами эмоций, котороые могут содержать контрастные эмоции. Теоретически основывая взаимосвязи «цвет-эмоция» разработаны Арнхеймом в его структурной гештальт-теории визуализации символической экспрессии (человеческих переживаний).[1]

[1] Бибихин В. Мир. Томск, 1995 – С.131

Как отмечал К.Г. Юнг в своей работе «Психологические типы» символ раздражает все вытесненные и непризнанные содержания психики. «Это и неудивительно, поскольку эти образы являются осадками накопившимися в течение многотысячелетнего опыта приспособления и борьбы за существование. Поэтому все великие жизненные переживания, все высшие напряженности затрагивают сокровищницу этих образов и превращают их во внутренние явления, которые в качестве таковых становятся сознательными, если оказываются налицо достаточно самосознания и постигающие силы, чтобы индивид мыслил то. что переживает, а не просто и только переживал бы, то есть не изживал бы конкретно миф и символ, сам того не зная».[2;274]

Проблема цветовой символики тесно связана с проблемой психологического воздействия цвета и его систематикой и классификацией. У истоков культуры цвет был равносилен слову, то есть служил символом различных вещей и понятий. Наиболее устойчивыми цветовыми символами оказались самые простые, то есть основные цвета. Роль цветовой символики в обществе пропорциональна доле мифологизма в его мышлении. По мере возрастания роли рационализма убывает и роль символики.

Психофизиологические эксперименты. проведенные на психологическом факультете МГУ для изучения роли цвета в создании телевизионного изображения дали интересные результаты; высокие показатели воздействия цвета на психофизиологическое состояние телезрителей были получены в опытах с людьми художественного типа (студенты художественно-технологического факультета МТИ) и специально отобранной группы испытуемых с хорошо развитыми способностями к образному представлению и визуализации (студенты факультета психологии МГУ). Испытуемые контрольные группы высоких результатов не достигли.

Психологический аспект восприятия цвета неразрывно связан с социально-культурным и эстетическим. Всякий отдельно взятый цвет или сочетание цветов может восприниматься человеком различно в зависимости от культурно-исторического контекста, от пространственного расположения цветового пятна, его формы и фактуры, от настроенности и культурного уровня зрителей и многих других факторов.

Из всего комплекса вопросов, составляющих сложную проблему психологического воздействия цвета, наиболее актуальны вопросы о физиологических реакциях человека на цвет и о цветовых ассоциациях. Все спектральные цвета тем или иным образом влияют на функциональные системы человека. Деятельность органа зрения может возбуждать и другие

органы чувств: осязание, слух, вкус обоняние, цветовые ощущения могут также вызывать воспоминания и связанные с ними эмоции. образы, психические состояния. Все это называется цветовыми ассоциациями. Путь образования цветовых ассоциаций подобен процессу образования условных рефлексов. Ощущения и эмоции, вызываемые каким-либо цветом аналогичны ощущениям, связанным с предметом или явлением постоянно окрашенным в данный цвет. Качество цветовых ассоциаций. а также эстетическая оценка цветов зависит от объективных свойств самих цветов и от свойств воспринимающего субъекта.

Использование цветовой символики в различных областях деятельности человека связано с вышеизложенными особенностями воздействия цвета. а также возбуждающим или угнетающим действием на нервную систему. Красный цвет самый возбуждающий. Оранжевый и желтый- тонизирующие цвета, то есть возбуждающее действие их умерено. уменьшено количественно. Зеленый физиологически нейтральный цвет, поскольку он является цветом биологической среды, из которой вышел человек. В голубом уже явно ощущается успокаивающее действие, которое по мере перехода от голубого к синему и фиолетовому возрастает. И наконец, фиолетовый цвет воздействует угнетающе. Однако переходя от красного к фиолетовому концу спектр стремится замкнуться. В фиолетовом появляется что-то от красного, то есть что-то возбуждающее. Пурпурным цветом, объединяющим в себе свойства красного и фиолетового. круг замыкается. Впервые эту закономерность заметил Ш.Ферри, о чем упомянул М.Дерибере в книге «Цвет в деятельности человека».

В настоящее время цветовая символика сохраняет свои позиции в геральдике, функциональной раскраске производственных объектов и транспортной сигнализации. В более сложных случаях, например. в искусстве использование цвета может варьировать. Однако существует и определенная традиция использования цвета. Так цветовая символика в различных религиях имеет богатые традиции и весьма важное значение.

В христианстве единство мира предполагает многообразие. Выражением этого многообразия является цвет.

Красный и синий цвет составляют антиномическое единство. Они символизирую милость и истин, красоту и добро, земное и небесное: те начала, которые соединяются и взаимодействуют в Боге. Красный напоминает о мученической крови Иисуса Христа. Огонь веры, которым Господь крестит избранных своих. Красный символизирует земную, человеческую природу, жизнь, но одновременно это царский цвет.. Синий ассоциируется

с небесным, созерцательным. Синим передается божественное начало, непостижимость тайны. В Иисусе Христе эти противоположные миры соединяются, как соединены в Нем две природы: божественная и человеческая.

Зеленый – это выражение юности и жизни. Символизирует вечную жизнь, вечное цветение, цвет святого Духа, цвет надежды.

Золотой цвет – это свет нетварный. Это одновременно цвет и свет, обозначающее сияние Божественной славы, в которой пребывают святые. Золото – символ Небесного Иерусалима. Золото принесли волхвы родившемуся Спасителю. Спасение и преображение человеческой души сравнивается с золотом.

Близким по семантике к золоту стоит белый цвет. Белый – «божественный свет». Это соединение всех цветов, символизирует чистоту, причастность к божественному миру. Он выражает трансцендентность.

Черный является цветом смерти, адской тьмы. Ад в иконе изображается в виде зияющей пропасти. Черный – цвет зла и цвет князя тьмы, цвет траура.[3]

На эмпирическом уровне эмоциональное воздействие цвета было очень хорошо освоено и активно использовалось с древнейших времен. Но научная проблематика воздействия цвета возникает в тот момент. когда распадается единство индивидуума и внешнего мира, возникает отчуждение человека от природы, общества и самого себя. Это происходит у истоков капиталистической культуры и в эпоху Возрождения.

В конце XVI века Ломаццо пишет о «языке цветов» в светском обиходе, в XVII веке Роже де Поль фиксирует установившиеся взгляды на эмоциональную выразительность различных цветов. И наконец. в конце XVIII-начале XIX века Гете обобщает проблему в своем учении о цвете. В конце XIX века проблема приобретает научную основу. Ей занимаются физиологи, психологи, медики. В XX веке исследования приобрели экспериментальный характер наравне с исследованиями по физике и химии. Цвет стал широко использоваться в практической деятельности.

Современному человеку приходится ориентироваться в огромном потоке информации, в пространстве новых технологий. Однако актуальным остается вопрос о гармонизации отношения человека с природой, с его социальным окружением. В этих условиях цвет является одним из важнейших выразительных средств, обогащающих восприятие и мировоззрение человека. Развитие способностей цветового восприятия, изучение символики цветов создает предпосылки духовного становления личности.

Литература

1. Мала Бетенски Что ты видишь ? Новые методы арт-терапии.»Эксмо-пресс».М.,2002

2. Карл Густав Юнг Психологические типы. «Университетская книга». М.,1998

3. Энциклопедия символов, знаков, эмблем «Локид-миф». М.,2000

В.Н. Матонин

РАЗЛОЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОГО УКЛАДА В ОНЕЖСКОМ УЕЗДЕ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ (20-30 гг. XX)

Онежский уезд, в соответствии с административным делением Архангельской губернии в начале XX века, включал в себя земли по берегам реки Онеги и ее притоков, а также побережье Онежского залива Белого моря. Исторические процессы, происходившие в исследуемый период в судьбах российской деревни, в целом общеизвестны. При этом каждый отдельный регион имел свои особенности в формировании, генезисе и последующей деградации крестьянского религиозно-культурного уклада. Перемены в духовной жизни происходили одновременно с модернизацией хозяйственной практики.

I. Предпосылки

В конце XIX в. политика правительства С. Ю. Витте (1892 – 1903 гг.) ускорила капиталистические преобразования на основе “догоняющей модернизации”[1].

Все политические партии России рассматривали земельный вопрос как самый важный и наиболее дискуссионный. Было очевидно, что в стране, где 87% населения крестьяне[2], от судьбы деревни зависит будущее государства.

---

[1] Коротаев В.И. Русский Север в конце XIX – первой трети XX века. Проблемы модернизации и социальной экологии. – Архангельск: ПГУ, 1998. С. 183.

[2] Казиев С.Ш., Бурдина Е.И. История России в таблицах и схемах. – М.: Лист, 1999. С. 129, 134 – 162.

Преобразования П. А. Столыпина были направлены на то, чтобы решить проблему малоземелья крестьян, преодоления их “отсталости” с целью ликвидировать социальную напряженность, но объективно способствовали разрушению крестьянской общины.

По мере развития товаро-денежных экономических отношений появилось все больше крестьян, которые были недовольны неравенством, обижены “несправедливым” распределением земли.

Империалистическая война 1914–18 гг. усложнила политическую, экономическую и демографическую ситуацию. Жизнь в деревне “надломилась”. Появилось много вдов и сирот. Отходничество превратилось в один из основных источников дохода, а сельское хозяйство в Онежском Поморье – в женское занятие. Из среды крестьянства рекрутировались рабочие лесозаводов.

Церковный причт уже не мог претендовать на исключительную роль в религиозно-нравственном воспитании прихожан. Усиление городского влияния на традиционный уклад деревни порождало мировоззренческий кризис. В роли хранительниц вековых традиций выступали, как правило, женщины. Среди мужчин, большую часть года живущих вне дома, распространялось равнодушие к вопросам веры, формальное отношение к церковным таинствам. Многоукладная экономика из материальной сферы проецировалась в духовную жизнь широким спектром антиклерикальных и мирских воззрений.

Во всех крупных приходах, кроме церковно-приходских школ, были открыты училища Министерства Просвещения. Традиционное мировоззрение воспринималось молодежью как “устаревшее”. Известный в дворянской и разночинской среде конфликт “отцов” и “детей” перешел на деревенскую почву. Негативное отношение к политике правительства, освящаемое церковью, превращалось в богоборчество.

Октябрьская революция 1917 г. и Гражданская война (1918–20) еще более расшатали устои крестьянской жизни. Но внешние ее формы оставались устойчивы, хотя и не соответствовали новому идеологическому содержанию. Прежняя сакральность власти покоилась на известной формуле “православие, самодержавие, народность” и требовала личной ответственности от подданного. Советская сакральность опиралась на культ вождя и псевдонародность (на основе идеи диктатуры пролетариата)”[1].

[1] Коротаев В.И. Судьба “русской идеи” в советском менталитете (20–30 гг.). – Архангельск: ПМПУ, 1993. С. 80.

Кризис в отношениях государства и церкви разрешился декретом СНК РСФСР от 23.01.1918 г. “Об отделении государства от церкви”. С одной стороны, в истории Церкви восторжествовали идеи нестяжателей и духовная жизнь освободилась от порабощенности государством, с другой – в сознании большинства людей духовенство отождествлялось с рухнувшим режимом[1]. Религиозные общества противопоставлялись любым другим объединениям трудящихся. Декрет был воспринят как сигнал к ликвидации церкви”[2].

Первые официальные распоряжения советской власти появились в Архангельской губернии в феврале 1918 г. Из-за интервенции и Гражданской войны советская власть не могла единовременно выработать стратегию и тактику по отношению к религиозным организациям. В 1918 г. духовенство Архангельска призывало к сильной авторитарной власти, а значит – к порядку. “Буржуазный порядок”, с точки зрения большевиков, воспринимался как контрреволюция.

Началась кампания по ликвидации монастырей, вскрытию святых мощей, изъятию церковных ценностей, “что составило основное содержание начального этапа антирелигиозной деятельности местных органов власти”[3].

В марте 1920 г. закрыты все духовные учебные заведения и организована регистрация религиозных объединений, позволившая держать их под строгим контролем. Верующие, как правило, принимали на себя материальное содержание причта, не освобожденного от службы в Красной Армии и общественно-полезных работ, но это не избавляло духовенство от репрессий в ходе “культурной революции”. За период с 1918–20 гг. убиты по меньшей мере 28 епископов, тысячи священников посажены в тюрьмы или расстреляны[4]. На этом фоне в церкви усилился раскол между “обновленцами” (сторонниками новой власти) и “тихоновцами” (приверженцами политики патриарха Тихона). Обновленчество было влиятельно там, где преобладали старообрядцы. К обновленцам охотно примыкали секты молокан и духоборов, которым свойственно устраивать жизнь и хозяйство на

---

[1] Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX в. – М.: Республика, 1995. С. 41 – 50.

[2] Михайлов С. В. Положение церкви и верующих в Архангельской губернии в 1812 – 1922 гг. // Государство, религия, этносы на Севере, 700 – 1990. – Архангельск, 1998. С. 63.

[3] Там же. С. 63–65.

[4] Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX в. – М.: Республика, 1995. С. 54.

коммунистических началах[1]. Тенденции к обмирщению религиозно-культурного уклада в конце XIX – первой трети XX вв. способствовали формированию у молодежи “открытого сознания” – готовности принять любую – лишь бы нетрадиционную! – идеологию, если она не противоречит константам жизненных установок, которые на глубинном уровне определяют поведенческие стереотипы. Лозунги, призывающие к “равенству и братству”, эсхатологизм “мировой революции” (устремление к “последним”, “крайним” вопросам и решениям), максимализм устремлений при нравственном радикализме и тяготении к массовому целостному умонастроению[2] предопределили обольщение крестьянства новой социокультурной утопией[3]. Инверсионная перестановка ценностных ориентиров в обществе предполагала полное переустройство всех форм жизни.

II. Хроника перемен

20-е годы

Для того, чтобы облегчить централизованное управление волостями, из 20 волостей Онежского уезда (в 1917 г.) декретом ВЦИК от 9 июня 1924 г. образовано 6 волостей, которые после упразднения уезда в 1929 г. разделились на два района – Онежский и Чекуевский[4].

В 1926–30 гг. Онежский уезд разделен на пять волостей: Онежскую, Кяндскую, Поморскую, Чекуевскую и Турчасовскую. Основными источниками доходов населения численностью в 37666 человек были сельское хозяйство (52%) и различные промыслы (48%). “Великому перелому” 30-х гг. предшествовало широкое кооперативное движение. Наибольший размах оно получило в тех волостях, где преобладало сельское хозяйство и сильны общинные традиции. В 1928 г. производственные кооперативы в волостях можно распределить по степени распространенности в таком порядке: Чекуевская (42%), Турчасовская (22%), Онежская (17%), Поморская (9%), Кяндская (10%), Поморская (9%)[5].

В 20-е гг. в Анциферовском бору (в пятнадцати километрах от Верховья) организовано Товарищество по совместной обработке земли (ТОЗ).

---

[1] Там же. С. 82.

[2] Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. – М.: Аспект Пресс, 1997. С. 42.

[3] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1994. С. 8.

[4] Административно-территориальное деление Архангельской губернии и области в XVIII – XX вв. Справочник. – Архангельск: Архивный отдел Администрации Архангельской области, 1997. С. 92.

[5] ГААО, ф. 1393-1, д. 1, л. 50.

Имущество в ТОЗах не обобществляли. Крестьяне приобрели паровую молотилку, а позднее трактор “Фартзон”. Благодаря появлению техники и возможности получить кредит, происходило вытеснение старых орудий труда. Увеличились урожаи. В Павловском бору (в 13 км от Верховья) распахивали 370 га и получали ржи до 28 центнеров с гектара.

В связи с увеличением количества фабричных тканей, прекратилось возделывание трудоемких технических культур: льна, конопли и т.д. Оживилась торговля. На ярмарке в Чекуево продавали скот (свиньи были в диковинку), рыбу, посуду, орудия труда, предметы быта. Близость к торговым центрам обусловила широкое распространение фабричных изделий и быстрое увядание народных промыслов. Однако, соль в Усолье в 20-е гг. продолжали выварить коллективно “в очередь”, либо привозили в бочках соленую воду и добавляли в пищу рассол. В 1921–22 гг. крестьяне из Верховья сообща построили мост через речку Мудьюгу, что было продиктовано хозяйственной необходимостью.

К началу 20-х гг. в распоряжении крестьянских хозяйств имелись значительные денежные средства. Так, например, в 1917 году семья Прониных (д. Ряхновское, с. Верховье) могла позволить почти 500 рублей экстраординарных трат на похороны и покупку жеребенка. Старшее поколение крестьян продолжало поддерживать причт и ремонтировать храмы.

Молодежь хотела жить по-новому. Все, что связано с церковным укладом, казалось безнадежно устаревшим. Стремление к обновлению жизни было таким сильным, что порою в комсомольской среде – “снизу” рождало нетрадиционные формы общежития. Шестеро холостых крестьян из д. Медведево организовали коммуну “Переселенец”. Построили в Усолье дом, скотный двор, разработали поля и огороды. У каждого была отдельная комната. Когда крестьяне поженились, они привели в коммуну своих жен. Продукты и вещи делили по справедливости. Когда стали появляться дети, в первую очередь мужчины заботились о матерях и многодетных. В коммуне праздновали религиозные праздники, хотя члены коммуны считали себя атеистами. Коммуна “Переселенец” существовала до начала 40х годов.

О болезненных переменах по отношению к традиционной религии, которые происходили в духовной жизни большинства крестьян, прошедших через горнило войны, можно судить по одному из стихотворений Петра Александровича Попова из Подпорожья. Он был “большевиком с анархистским уклоном”, работал в ЧК, преподавал в школе. В 30-е гг. его

арестовали “как врага народа” и расстреляли. Будучи от природы человеком талантливым и разносторонним, он в поэтической форме излагал ученикам правила арифметики и геометрии, размышлял о религии:

О, Господи, укрой меня!
От зла, насилия спаси!
Вдруг слышу голос с небеси:
– Меня ты лучше не проси.
Коль хошь спастись – спасайся сам,
А зря не прися к небесам.
Наделал сам себе богов,
Еромонахов да попов,
Пророков разных да святых –
Ну и требуйте от них.

(Записано со слов Каменева Осипа Николаевича, 1910 г.р., Камениха, ученика П. А. Попова).

Из этого стихотворения видно, что автор отделяет Бога от тех, кто официально служит Ему. Он не отрицает божественного присутствия, но считает, что Творец не вмешивается в земную жизнь. Устроение земных дел зависит от самих людей. Подобные взгляды были тогда чрезвычайно популярны. Успехи в кооперативном движении времен НЭПа убеждали в их справедливости, внушали оптимистические надежды.

В деревне Чижиково (Чекуевского сельсовета) местных жителей называли “чижиковские корабельщики”. Лучше местных лодочных мастеров нигде в районе не было. В 29–30-е гг. создана лодочная артель, объединившая 25 специалистов. Лодки шили по заказу местных жителей и Онежской сплавконторы. “Чижиковским обществом потребителей” открыт магазин, где продавали конфеты, сушки, пряники, орехи, семечки, крупы, сахар. Не было только колбасы, мяса и масла. Каждая семья имела свои мясомолочные продукты. Хотя все жители занимались сельскохозяйственными работами, в деревне, где жило 250 человек в 20-е гг., люди не забывали привычные ремесла: было два печника, кузнец и жестянщик, две портнихи, имелся кожевенный заводик.

Посещать церковь детям запрещали, но на престольный праздник – на “Варвару” – в Чижиково приходило много гостей из соседних деревень. Взрослые люди политикой не интересовались и ничего не боялись[1].

[1] Привалихин А.Я. Воспоминания в двух тетрадях // Онежская старина. Историко-краеведческий сборник. – Онега, 1995. Вып. 1. С. 62–75.

В Кушереке местные жители приняли советскую власть как должное. Это не мешало крестьянам пожилого и среднего возраста ходить в церковь, венчаться, крестить детей, поминать умерших, уважать священника, пономаря, церковного старосту и даже церковного сторожа Ивана Петровича за его красивую “игру на колоколах” в праздники… Священник занимал большой дом, построенный мирянами на берегу реки, напротив церкви. Вскоре Волостной Совет конфисковал этот дом и разместил в нем избу-читальню, почту и телеграф. Батюшке была отдана другая достаточно просторная изба, но находящаяся в удалении от церкви… Снабжение населения продовольственными и хозяйственными товарами перешло из рук купцов в ведение общественного кооператива. Все главы семейств состояли членами этого кооператива, который скупал и продавал излишки рыбы, завозил необходимые товары, получая устойчивый доход. Кооператив потеснил мелких торговцев и установил на товары единые цены. Были построены здание кооператива, контора и семилетняя школа. Аналогичным образом ситуация складывалась в других волостях.

В Чекуево в 1928 г. была открыта Школа крестьянской молодежи с сельскохозяйственным уклоном. Реорганизация, происходившая в идеологии, проецировалась в сельскохозяйственные эксперименты. К.И.Иконников вырастил два новых сорта турнепса. Получил награду: ремень с гимнастеркой, портупею, галифе и фуражку (со слов Иконникова К.И., 1912 г.р., с.Чекуево). Начали разводить свиней. Пробовали сеять пшеницу. 17-летний К. И. Иконников, секретарь Чекуевского сельсовета, куда входило 20 деревень, водил по деревням “красных сватов” и агитировал за колхоз. Над агитаторами вначале смеялись и в колхоз записываться не хотели. Первыми членами колхоза становились бывшие красные партизаны. Если было две коровы, то одну сдавали, а другую оставляли себе. Тех, кто был замечен в эксплуатации чужого труда, в колхоз не принимали. Вскоре ТОЗ закрыли, а его председателя – Манакова Степана Степановича – арестовали как эсера.

1930-е годы

Села Верховье, Сырью, Павловский Бор, Анциферовсикй Бор, Поле объединены в колхоз имени “17 партсъезда”. Чекуево стало центром колхоза имени “16 партсъезда”.

В Чижиково прибыл уполномоченный из района и объявил лодочную артель “кулацким гнездом”. Трое из членов артели ночью были арестованы и отправлены на строительство Беломорканала, двое – раскулачены. Дома

раскулаченных ломали на дрова[1]. В Кушереке раскулачены судовладельцы. Началась массовая миграция. Крестьяне переезжали на Кольский полуостров, бросая дома, скот, засеянные поля. В 1932 г. в Кушереке осталась 1/5 часть жителей. Из уезда поступило указание закрыть церковь Вознесения Христова и снять колокола. Весной 1931 г. колокола снимал Иван Неклюдов. Осенью того же года он ставил мережу на семгу, споткнулся об острый камень и утонул. Народная молва связывает его трагическую гибель с тем, что он решился выполнить указание "безбожных властей".

В Верховье в 1929–31 гг. раскулачены 4 хозяйства, в Поле – 1 или 2. Середняцкая семья держала несколько коров и две-три лошади. Местные жители, среди которых были сильны коллективистские (общинные) традиции, дружно противостояли раскулачиванию, и попытки властей выявить потенциальных врагов советской власти не увенчались успехом.

В 1928–29 гг. в Огрушино раскулачены Иван и Александр Иконниковы.

Александра Иконникова, имевшего в нескольких местах лавки, обвинили в связи с заграницей. Ему увеличили в несколько раз налоги и вынудили уехать. В Павловском бору раскулачили Агафонова, а в Чекуево – Потапова.

Колхоз в Унежме назывался "Великое дело". Он был создан в 29–30 гг. В 1931 г. разрушена колокольня. Священника арестовали и отправили в Соловецкие лагеря особого назначения (1923–39). Каждый, кто имел две коровы и лошадь, мог подвергнуться такой же участи. Слово "Соловки" в представлении местных крестьян постепенно приобретало новое значение. Архипелаг превращался в общественном сознании из монастырского уединенного места в "тюрьму", "остров мертвых", "кладбище".

Архивные материалы уточняют картину реорганизации религиозно-культурного уклада Унежмы. На заседаниях Унежемского сельсовета с 8 октября 1930 г. по 20 декабря 1931 г. рассматривались следующие вопросы: организация осенней и зимней путины; ликвидация неграмотности; изыскание средств на школьные завтраки; избрание пожарного старосты и финансовые вопросы; улучшение сенокосных угодий; выбор делегатов на совещание; планы работы; субботники; ремонт дороги и колодцев; государственный заем третьего решающего года пятилетки; ход уборочной и жалобы[2]. Подобные вопросы в доколхозные времена решал "мир". Но идейное значение привычных действий изменилось. Колхозники труди-

[1] Привалихин А.Я. Воспоминания в двух тетрадях // Онежская старина. Историко-краеведческий сборник. – Онега, 1995. Вып. 1. С. 67.

[2] ГААО, ф. 1533-1, д. 35, л. 1 – 45.

лись уже не для себя, не “во славу Божию”, не для спасения души, а во имя “светлого будущего” в “добровольно-принудительном порядке”. По данным “Отчета о ходе коллективизации за 1934 г.”, на 1 октября в колхозе состояло 44 хозяйства. Не вошло в колхоз – 9 хозяйств. Трудоспособного населения в колхозе – 75 человек. В отходе – 10 человек[1]. В 1917 г. в Унежме проживало 640 человек. Еще в 1926 г. (по данным “Инспектуры нархоза”) в Унежме насчитывалось 97 хозяйств, 253 мужчины и 308 женщин[2]. Следовательно, коллективизация нанесла серьезный удар по традиционному религиозно-культурному укладу. Из “Записки к Отчету местного сельсовета за 1948 г.” мы находим подтверждение тому, что культовые постройки использовались как “культурные”. “Церковь была приспособлена под клуб примерно в 1930 г., и тогда же было нарушено все внутреннее помещение: изъят пол между алтарями, алтари нарушены. Имелось две печки – тоже. Крыша требует ремонта… Иконостаса нет”[3].

По словам Гориной Александры Ивановны (1919 г.р., Пурнема), в 1930 г. в Пурнеме появился колхоз “Беломор”. Кто его организовывал, те скоро уехали. – «У нас три коровы были, лошадь, 10 – 15 овец. После колхозов стали держать свиней. Первые годы мы не были в колхозе. Нас не принимали. Меня из пионеров выключили из-за отца. Ребятишки дразнили: “Кулак! Мы вас бить будем, и нас судить не будут”. Церкви были до колхозов, колокола. В 1930 г. разорили. Начальничков-то потом всех Бог прибрал». Бровкова Анна Никифоровна (1918 г.р., Пурнема) дополнила информацию об этих трагических событиях: “При раскулачивании сводили личные счеты. Кто свои поля натюкал да пожни расчистил, того и раскулачили. Всю семью угоняли при раскулачивании. Имущество раскулаченных отдавали местным жителям. У меня свадьба была в среду, а во взавторник священника увезли. Я плакала, а мне говорят: “Дядя тебе теперь поп будет…”. Пять домов раскулачили. Судно имеешь – кулак… Отец Григорий просился: “Давайте я волосы обрею. Все сделаю. Хорошо работать буду!” …В поповском доме потом собирали сходки, спектакли…. Один мужик так не хотел в колхоз идти, что горло себе ножиком перерезал. Лес у него был приготовлен для дома, а лес у него забрали. Бревна-то повезли со двора, а мать села на бревно и завыла. Тогда он заложился дома, и над умывальником горло себе перепилил”.

[1] ГААО, ф. 1538-8, д. 7, л. 110.
[2] ГААО, ф. 1393-1, д. 1, л. 7.
[3] ГААО, ф. 1533-5, д.23, л. 12.

В 1934 году в колхозе состояло 212 хозяйств. Не вошло в колхоз – 15 хозяйств. Трудоспособного населения в колхозе было 540 человек. В отходе – 148 человек[1]. Следовательно, коллективизация происходила трудно и болезненно. Она основывалась на объединении крестьян в единую, противопоставленную религиозной общине организацию, на перемене мировоззрения и ценностной ориентации. “В семье у нас было семеро детей. Двое умерли. Мама, отец, бабушка и дедушка ходили в церковь. Когда дедушка стал партейным, перестал в церковь ходить”, – вспоминает Бровкова А.Н.

Протоколы заседаний сельсовета за период с 4 октября 1930 г. по 19 ноября 1931 г. указывают на самые болезненные проблемы в жизни села. – “Путина, финансовое положение и список недоимщиков; план работы и отчеты – выборы; транспортировка рыбы и принудработы; культналоги; пьянство председателя Совета; борьба с лодырями, мясозаготовки, дорожное строительство и коллективизация; ударный месячник для завершения сплошной коллективизации; насильственная подписка на заем; списки кулаков и зажиточного населения; жалобы кулаков и обвинения в двурушничестве; семейные неурядицы комсомольцев и отставание масс; налогообложение, сплав леса и раздел земли; пересмотр заданий кулацким хозяйствам и доклад о Дне Конституции”[2].

Основная тема выступлений: все плохо – надо лучше! Такая постановка вопроса возможна лишь при наличии представлений о высоком идеале, по отношению к которому все – даже лучшие люди – оказываются непригодными для “светлого будущего”. Сопротивление коллективизации в Пурнеме приняло характер борьбы за сохранение прихода. Пурнемские христиане обратились с заявлением в Онежский районный исполнительный комитет, чтобы, в соответствии с Постановлением ВЦИК и СНК от 8/IV 1929 г. “О религиозных объединениях” СУ 1920, № 35, ст. 353 и инструкциями НКВД от 1 октября 1929 г. за № 38 “О правах и обязанностях религиозных объединений” (“бюллетень” НКВД 1929 г. № 37) зарегистрировать Пурнемскую общину верующих в количестве 137 (!) человек[3]. Под эти заявлением подписалась почти 1/3 трудоспособного населения, в том числе и колхозники. Заявление было положено руководством в особую папку с грифом “По надзору за Пурнемским культом верующих”.

В 1930 г. колхоз “Новая жизнь” организован в Лямце. В этом же году снесена колокольня, вывезены иконы и колокола. По словам местной жи-

[1] ГААО, ф. 1538-8, д.7, л.93.
[2] ГААО, ф. 1533-1, д. 34, л. 1-73.
[3] ГААО, ф. 533-1, д. 182, л. 1-6.

тельницы С. М. Совершаевой (1901 г.р.), комсомольцы, которые все “рушили”, были позднее убиты на войне. Идея неизбежности “наказания” за “преступление” и по сей день бытует среди пожилых людей в форме поучительных рассказов. “Колокола и иконы из церкви увезли. Тех, кто церковь рушил, на войне убило. Они комсомольцы были тогда”.

За период с 5 ноября 1930 г. по 20 августа 1931 г. наиболее характерными были следующие вопросы, зафиксированные в протоколах заседаний Лямицкого сельсовета: “Отчеты – выборы, лесозаготовки, работа кооперации; празднование Октябрьской революции; план работы, создание страхового фонда; культналог и ликбез; выявление малограмотных, их явка на ликпункт к культсиле – ликвидаторам и культурармейцам; коллективизация промыслов и снабжение рыбаков; подготовка к посевной; выделение сенокосной и пахотной земли; работа избы-читальни; решения Пленума и отправка рабсилы на лесозаготовки; снабжение, утверждение планов, сельхозналоги; решения Шестого Съезда Советов; индивидуальные задания зажиточным, выборы председателя, государственный заем; День Конституции”[1].

Ни в одном постановлении сельсовета не говорится о закрытии церквей. Этот вопрос даже не считался достаточно важным для того, чтобы его обсуждать. Репрессии против духовенства происходили в рамках культурной революции и ликвидации безграмотности. Подменив собой причт и церковь, правление сельсовета превращалось в священный центр села, а знакомство с решениями съездов, пленумов и праздники принимали форму революционной “катехизации” для “темного” православного населения. В Пояснительной записке к статистическому Отчету по организационно-массовой работе Онежского горсовета Северной области она признана неудовлетворительной и подвергнута “жестокой большевистской самокритике”[2]. Нельзя не заметить сходства между “большевистской самокритикой” и христианским покаянием.

Коллективизация резко изменила жизнь сел и структуру хозяйствования. Резко возросло количество промышленных товаров и значение лесозаготовок.

Жизнь людей устремилась в «светлое коммунистическое будущее» как в обетованный «рай», во имя которого молодежь была готова претерпевать временные трудности. Новые идеи дали импульс для активной хозяйственной деятельности. По словам местных жителей, колхозная жизнь

[1] ГААО, ф. 1533-1, д. 28, л. 26 – 77.
[2] ГААО, ф. 1533-1, д. 367, л. 67.

начиналась “хорошо”. “Купили две сенокосилки, конные грабли, четырехконную молотилку, сортировки, веялки, конную сеялку, соломорезки – это была первая колхозная техника. Построен новый скотный двор, сушилка для упряжи, конюшня – был полный порядок”[1]. При этом колхозники постепенно утрачивали “свою волю”. По решению сельсовета их отправляли на сплав в Онегу, на “принудработы”.

Согласно Отчету о коллективизации за 1934 г., Чекуевский сельсовет объединял 6 колхозов: “491 двор, где проживало 854 трудоспособных человека, из которых “в отходе” – 246 человек. Не вошло в колхозы 29 человек”[2].

Закрытие храмов и репрессии против духовенства совпадают по времени с организацией колхозов и коллективизацией. К. И. Иконников (1912 г.р., уроженец Чекуево) рассказал, как он организовывал ликвидацию церквей: “В Чекуево стояли три церкви и колокольня. Священный Синод от них отказался. Пришлось открыть двери. Имущество выносили в течение двух дней. Иконы сняли и отдали старосте. Когда хлопцы кресты сбивали, колокольня наклонилась. Поэтому ее разрушили и сняли колокола. Они назывались “Соболь” и “Соболиха”. Один колокол поднять не могли. Пытались накалить его на огне. Дрова недели две жгли. Когда облили водой, он, наконец, раскололся. Что осталось, повезли на плотах в Онегу, но в Пороге река бурная – потопили”[3].

Духовенство воспринималось как “тормоз” на пути преобразований. По словам Мининой Агафьи Дмитриевны (1906 г.р., Кянда), когда увезли попа, она перестала молиться. Привычка к покорности и послушанию – основным православным добродетелям – заставили онежских христиан со смирением принять хозяйственные новшества. Благочестие крестьян соотносилось прежде всего с обрядами, праздниками, ритуалами в рамках традиционного уклада. Большинство мужчин “были верующими, пока не выпьют”.

Духовная жизнь подменялась жизнью душевной, а на роль церкви претендовал клуб. Так, например, 15-летний Яша Пронин из села Верховье пишет в своем дневнике от 2 марта 1924 года: “Заснул я очень крепко... Не слышал православного колокольного звону и к литургии не ходил. Мы пошли к Степы Матвееву и играли у них в карты... Вечером ходил на спек-

[1] Привалихин А.Я. Воспоминания в двух тетрадях // Онежская старина. Историко-краеведческий сборник. – Онега, 1995. Вып. 1. С. 68.

[2] ГААО, ф. 1538-8, д. 7, л. 83.

[3] Матонин В.Н. Воспоминания онежских крестьян и жителей Поморья // Красная пристань. 1998. №1. С. 218.

такль. Пьеса спектакля: “Мы и они”. Воспоминание о белых и красных. И была в нашем просветительском кружке составлена Живая газета. В ней мы читали при всей публике, что было в нашей деревне[1].

Насколько естественны для Яши Пронина посещение церкви и воцерковленная жизнь в 1915–16 гг., настолько органично он воспринял новшества, отрицающие традиционные ценности.

К. И. Иконников, который всего на два года старше Яши Пронина, будучи секретарем Чекуевского сельсовета, реально осуществлял на местах культурную революцию. Согласно Списку культурно-просветительских учреждений, в ведении сельсовета находились 36 школ, 2 школы рабочей молодежи, 11 изб-читален, 12 красных уголков, 15 детских площадок и яслей, 8 нардомов, 12 ликпунктов, 2 кинопередвижки[2]. Комплекс этих учреждений призван был заменить православную идеологию коммунистической.

Враждебные действия по отношению к “культу верующих” и к “служителям культа” естественным образом вытекали из культурной революции.

Так, например, в Ворзогорах в 1929 г. организован рыболовецкий колхоз имени Мулина, красного партизана, погибшего во время Гражданской войны в борьбе за это село. Колхоз держал на Мурмане два бота. Пахотная и сенокосная земля была заново поделена. Кто в колхоз не вступил, тот получил землю подальше от села. Раскулачены и увезены из села те, кто имел кузницу и мельницу. В год возникновение колхоза ликвидировано богослужение. Введенская церковь в деревне Яковлевской и Никольский храм в деревне Кондратьевской закрыты решением общего собрания. Введенская церковь использована под клуб, а Никольская – под зернохранилище[3]. Аналогичным образом власти поступали в других приходах Онежского уезда. Культовые учреждения должны были стать “культурными”.

Прилуцкий сельсовет постановил: “Здание церкви после ее ликвидации передать сельсовету для использования под культурные цели. В настоящее время церковь используется под зерносклад”[4]. Подобный ряд функций, которые выполняли храмы, в символической форме утверждает единство семиотического ряда, соединившего понятия “земледелие”, “культ” и “культура”. Но если в исторической перспективе культура возникала из культа, то в обратной (отраженной) перспективе культура подменяла культ, а служители культа не вписывались в новую социальную модель.

---

[1] Матонин В.Н. Дневник Яши Пронина // Онежская старина. Историко-краеведческий сборник. – Онега, 1995. Вып. 1. С. 103–104.

[2] ГААО, ф. 1393, д. 3, л. 35 – 35а.

[3] ГААО, ф. 1533-5, д. 23, л. 9.

[4] ГААО, ф. 1533-5, д. 23, л. 17.

Коллективизация сельского хозяйства осуществлялась в 1929–31 гг. Цель коллективизации – обобществление средств производства, “ликвидация кулачества как класса”, централизованное управление сельским хозяйством и получение средств на индустриализацию страны. Правительство делало ставку на раскол деревни, конфискацию имущества зажиточных крестьян в пользу колхозов, выселение “кулачества” и административное принуждение “середняков” для участия в колхозном строительстве. Инициаторы этой работы на местах – местная молодежь, рабочие, присланные из города, и крестьяне-большевики, участвовавшие к гражданской войне.

В Кушереке, Малошуйке и Унежме коллективизация совпала со вторым годом пятилетки. Уполномоченный вместе с членами партийной ячейки и Волостного Совета в Кушереке подготовили списки бедных, средних, и зажиточных хозяйств. Семья без хозяина считалась “бедной”; с хозяином, имеющим сыновей и собственные орудия лова на Мурмане – “середняки”; хозяин, имеющий палубное судно под фрахт по перевозке рыбы с Мурмана в Архангельск и перевозящий товары по становищам, пользующийся наемной командой, – “богатый”, “кулак”. Объединение “середняков” в колхоз прошло успешно. Рыбаки (теперь колхозники) были довольны тем, что все расходы по переезду к месту лова колхоз полностью оплачивает. Все колхозные заботы легли на Правление, состоящее из женщин.

О том, что наступление на духовенство велось под флагом культурной революции, говорит такой факт. 14.12.39 г. Облисполком предложил советам и исполкомам “обеспечить полное использование по назначению всех переданных Постановлением исполкома бывших церковных зданий под культурные цели”[1]. Причту предлагалось заполнить Анкету для служителей культа (форма 5).

АНКЕТА

На служителя (название общества или группы)

ФИО, год рождения

Звание, сан

Места службы и род занятий с 1914 года по настоящее время

Был ли осужден. Если “да”, то за что.

Район деятельности

Подробный адрес

Дата, подпись[2].

[1] ГААО, ф. 1533-5, д. 23, л. 2.

[2] ГААО, ф. 1533-5, д. 23, л. 1.

Этот документ давал основания для повторного осуждения духовенства, после первой волны репрессий.

Анализ “Сведений о церковных зданиях Онежского района за 39–40 гг.” показывает, что церкви закрывались в 29–30 гг. Юридическим основанием для репрессий по отношению к “служителям культа” и верующим было Постановление ВЦИК от 8 апреля 1929 года, ст. 40–42 “О религиозных объединениях”, где говорилось о необходимости регистрации общин “культа верующих”. При этом списки членов общин рассматривались как источник информации о людях не вполне лояльных по отношению к советской власти, отсталых и подозрительных[1].

О проблемах Ворзогорского сельсовета в кульминационный период коллективизации свидетельствуют протоколы заседаний с 6 ноября по 21 декабря 1931 г. Наиболее актуальны следующие вопросы: ходатайствование перед РИКом об использовании церквей на культурные нужды; ознаменование 13 годовщины Октября массовым выходом на промысел; организация нового способа ужения наваги; принятие и использование церквей; трудовые задания кулакам; организация детского сада; снятие с работы председателя Сельского Совета; открытие фельдшерского пункта и ремонт моста; выявление кулацких хозяйств и культурное строительство; уплотнение путины; лишение кулаков избирательных прав(голосовали единогласно, но есть воздержавшиеся); открытие Кружка по проработке решений съезда, организация соцсоревнования и ударничества; обеспечение избы-читальни литературой, школы – инвентарем, детей – обувью; реализация 2-го выпуска займа “Пятилетка – в четыре года”; исключение из колхоза недостойных и призыв в Армию родившихся в 1909 году[2].

Перед властью стояли созидательно-разрушительные задачи переустройства как хозяйственной, так и духовной жизни. Культурная революция подразумевала не только смену идеологических оснований уклада, но и нетрадиционные формы хозяйствования: “новый способ ужения наваги”, “уплотнение путины”. О напряженной борьбе в колхозе и характере сопротивления новациям свидетельствует резолюция к Отчетному докладу на пленуме сельсовета за отчетный период. Там говориться о попытках классового врага развалить колхоз, цитируются высказывания оппозиции: “В правлении одни бандиты”; “Работайте на лодырей- все равно ничего не получите”; “У вас в колхозе много кулаков, которые вас заедят”[3]. В жарких

[1] ГААО, ф. 1533-5, д. 23, л. 17.
[2] ГААО, ф. 1533-1, д. 22, л. 6 – 58.
[3] ГААО, ф. 1533, д. 22, л. 21.

дебатах на заседаниях сельсовета присутствовал элемент “священной игры”, метафизичности, возвышенного пафоса.

Малошуйку и Кушереку в XIX веке называли «гнездом раскола». В приходах, где духовенство активно боролось со старообрядцами, политическое противостояние в 30е годы стало непримиримым. Об этом свидетельствуют протоколы заседаний Малошуйского сельсовета от 4 октября по 22 декабря 1931 г. На заседаниях рассматривались следующие вопросы: ликвидация прорывов и День урожая; заброска грузов, выборы – отчеты, наказание хулиганов; празднование Октябрьской революции; споры между колхозниками и единоличниками; кадровая работа и коллективизация; культурная работа и лесозаготовки; кооперация, семенной фонд, отчет избача из избы-читальни; борьба с кулаками: передача в суд дела Кузнецова П. И. за злоумышленное оставление земли и сенокоса в необработанном виде; месячник лесозаготовок; строительство ботов, выполнение ленинских заветов и задач третьего года пятилетки; вовлечение в колхоз и контрактация молока; штрафы (от 15 до 50 рублей), взыскание недоимок, принятие мер к выявлению убоя молодняка; протест против “антисоветского выпада американских капиталистов, направленного на лесоэкспорт, основанный, якобы, на рабском труде”; ликвидация кулачества, моторизация пограничной охраны, премирование лучших промтоварами; месячник по всеобучу и просьба в районные организации по выселению кулачества[1].

Следует отметить военную лексику заседаний сельсовета: “злоумышленники”, “антисоветский выпад”, “ликвидация”, “споры”, свидетельствующую о неуклонном нарастании борьбы с “кулачеством” и “мировым империализмом”. Строители новой жизни остро переживают эсхатологизм, выраженный в словах «Интернационала» – «Весь мир насилия мы разрушим до основания, а затем…». В модернизации и реорганизации религиозно-культурного уклада большое воспитательное значение имел метод “кнута и пряника”. Для инакомыслящих создавались невозможные условия существования. С 30 по 37 гг. количество дворов в Малошуйке снизилось с 254 до 148[2]. Обзор вопросов, которые рассматривались на заседаниях сельсовета в 31 г., показывает, что на первом месте – проблемы глобального, идеологического масштаба, а насущные хозяйственные задачи решаются попутно, между прочим, под влиянием идейных установок. Протест, составленный колхозниками и адресованный “капиталистическим акулам”, напоминает клятву, записанную в соответствии со сложившимся

[1] ГААО, ф. 1533-1, д. 296, л. 26.

[2] ГААО, ф. 1533-1, д. 367, л. 29.

каноном: “Мы, колхозники, бедняки и середняки, неразрывно соединили свою судьбу с ВКП(б) и пролетариатом и вместе под руководством ВКП(б) пойдем дальше по пути социалистического строительства. Своими мозолистыми руками, энергией и творчеством, развертывая социалистическое соревнование, ударничеством – мы выполняем пятилетку в четыре года, завершив, в основном, в своем районе коллективизацию в 1931 г. и выполнив программу лесозаготовок, удвоив дневные нормы выработки. Мы будем твердо проводить классовую линию, давая отпор кулаку.

Да здравствует ВКП(б) и ее вождь товарищ Сталин!

Да здравствует Красная Армия и ее вождь товарищ Ворошилов!”[1]

Основное направление советской власти в переустройстве уклада – культурно-просветительная работа. В Малошуйке она велась по следующим направлениям: животноводческая, финансовая, ликвидации безграмотности[2]. “Культура” включала в себя все сферы деятельности, которые воссоединялись уже не с христианским культом, а новой идеологией.

В Отчетах Исполнительного комитета Онежского райсовета Уполномоченному Совета по делам религиозных культов по Архангельской области прослеживается динамика вытеснения “культа верующих” “культурно-просветительной деятельностью”. “…По состоянию на 1/VI.46 г. на территории Онежского района религиозных культов, кроме православной церкви, не зарегистрировано”[3]. В августе 48 г. читаем: “Действующих молитвенных домов нет. Религиозных обществ не имеется. Есть отдельные старушки, которые ездят в церковь, а на месте никакой религиозной работы не проводят”.[4]

Советские формы жизни требовали ритуальной оформления в демонстрациях, митингах, в пении революционных песен, в священной символике (портретах вождей, пятиконечной звезда и т.д.).

Индустриализация в крестьянской стране не могла осуществиться без перемен в идеологической сфере. В 30-е гг. проблемы мировоззренческого противостояния или сосуществования – “диалог”, который в начале XX в. был труден, но плодотворен, о чем свидетельствует экономический подъем перед войной 1914–18гг., – решались с помощью силовых методов.

На фоне модернизации религиозно-культурного уклада церковь рассматривалась властями как “частное предприятие”. Поэтому непомерно вырос налог на содержание храмов. В случае неуплаты налога или уклоне-

[1] ГААО, ф. 1533-1, д. 364, л. 27.
[2] ГААО, ф. 1533-1, д. 364, л. 27.
[3] ГААО, ф. 1533-1, д. 364, л. 27.
[4] ГААО, ф. 1533-4, д. 136, л. 17.

ния от трудовой повинности священник мог быть арестован. Крестьяне, способные поддержать церковь материально, сами стали объектом преследования и репрессий[1].

Под натиском пролетарской идеологии в ходе культурной революции традиционные формы религиозно-культурного уклада оказались вытеснены в маргинальную сферу бытия, на идейную и хозяйственную периферию в жизни советского общества как чуждые и морально устаревшие.

А.В. Миронов

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ: ТЕХНОЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Развитие науки и техники в XIX-XX вв. вне религиозных норм породило экологический кризис, понимаемый мною, и как кризис в духовной сфере. Исследования последней трети XX столетия в рамках экстерналистского направления в философии и социологии науки показали «что основным источником инноваций в науке, определяющим не только направление, темпы ее развития, но и содержание научного знания, являются социальные потребности и культурные ресурсы общества, его материальный и духовный потенциал, а не сами по себе новые эмпирические данные или имманентная логика развития научного знания» [5]. Само возникновение науки Нового времени все чаще ставится в связь с развитием богословия [7].

В свете современных представлений о развитии и эволюции научного знания, его связи с социо-культурными факторами, вскрытых иррациональных мотивах научного творчества, актуальной становится мысль о преодолении жесткого противостояния науки и веры. «Думается, что одним из противоядий от разрушительных тенденций научно-технической цивилизации может послужить союз науки и христианства» [2].

В условиях России кон. XX – нач. XXI вв. наука и традиционные конфессии оказались естественными союзниками. На смену доминированию научной рациональности и рациональному мышлению, сегодня, приходит мышление с доминированием иррационального, это мышление находит свое воплощение в различных формах синкретизма, оккультных и неоязы-

[1] Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX в. – М.: Республика, 1995. С. 159.

ческих движениях. Этому процессу могут противостоять: Православие, другие традиционные конфессии и наука. Идеологические мотивы противопоставления науки и религии ушли в прошлое. Минимизация последствий экологического кризиса, вне религии, при помощи только одной науки, представляется маловероятной.

Позиция Русской Православной Церкви по отношению к науке и технике не двусмысленно изложена в «Основах социальной концепции РПЦ»[8]. Развитием этих положений является создание новой этики – ***техноэтики*** [6].

«Техноэтика» рассматривает возможность применения и оценки последствий использования технических усовершенствований не только в сфере профессиональной инженерной и технической деятельности, но и ***в повседневной жизнедеятельности основной массы обывателей***. Нравственно-этическим основами техноэтики являются традиционные религии, но не в синкретическом, а дополнительном друг к другу отношении. Поэтому нужно понимать техноэтику как несколько техноэтик обоснованных в христианских, исламских и других традиционных направлениях религиозной мысли.

Научный рационализм исходил из возможности рационального обоснования этики. В XX в. метаэтика была обвинена в «полном отрыве от жизни, в уходе в формализм, в равнодушии к практической морали» [4]. Рациональное обоснование этики не удалось [3]. Только ответственность человека перед Богом дает надежду на создание этики – адекватной технологическим изменениям и ситуации экологического кризиса.

Техноэтика для своего распространения должна быть родственна существующим религиозным представлениям. Во-первых, любая новая форма этики, а именно так представляется экологическая этика ряду современных авторов [1, 9], вызовет ее противостояние уже существующим этическим ценностям. Во-вторых, пропаганда и распространение принципиально новых форм этики займет продолжительный срок, которого нет у человечества. В-третьих, в условии разнообразия существующих религий и культур, представляется невозможным сформулировать единые для всех этические нормы. В-четвертых, различие географических, экономических и социальных условий приведет к диспропорции в выгоде, получаемой от экологической деятельности для разных стран и народов. Это потребует рационального обоснования, скорее всего, при помощи военного диктата со стороны стран «золотого миллиарда» для навязывания своей «экологической воли». Наконец, чтобы стать действенной формой этики, положе-

ния техноэтики, в своих различных формах, должны быть поддержаны большинством населения Земли.

Возможность совместного участия в решении экологического кризиса позволит найти формы союза религии и науки, откроет новые горизонты межкультурных и межконфессиональных коммуникаций. Одним из способов установления подобного диалога станет техноэтика.

Литература

1. Данилов–Данильян В.И. Экология и проблемы этики. // Глобальные проблемы биосферы – М., 2001.

2. Гайденко П.П. Христианство и наука: противостояние или союз? // Наука-философия-религия: в поисках общего знаменателя. – М., 2003.

3. Гусейнов Этика и мораль в современном мире. // Этическая мысль: Ежегодник. М., 2000.

4. Коновалова Л.В. Прикладная этика – Вып. 1: Биоэтика и экоэтика. М., 1998. С. 12.

5. Лебедев С.А Структура и развитие научного знания // Философия: проблемный курс. – М., 2002. С. 195.

6. Миронов А.В. Сайт Техноэтика www.t-e.nm.ru.

7. Наука-философия-религия: в поисках общего знаменателя. М., 2003.

8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви http://www.russian-orthodox-church.org.ru.

9. Петрищева Г.Ф. Духовные составляющие устойчивого развития // Введение в теорию устойчивого развития. – М.. 2002.

Б.А. Молчанов

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ: ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ИСТОРИИ РОССИИ

В истории отношений государства и церкви немало драматических страниц: соперничества и открытого противоборства, стремления церковной власти подчинить себе государственную власть и борьба государства за выход из-под влияния и контроля церкви.

Соотношение светской и церковной властей красной нитью проходит черз историю многих государств. Эта идея послужила основой для разработки различных философских теорий, модификации общественных представлений о социальных функциях религиозной идеологии.

В последнее время влияние церкви, религиозности, религиозных норм и ценностей на жизнь общества в постсоциалистических государствах заметно увеличилось. Это объясняется в известной мере существенным изменением условий жизнедеятельности и подходом к религии как важнейшей интегрирующей силе и фактору духовно-нравственного возрождения народа.

Рассматривая положение церкви в государственно организованном обществе, надо отметить, что уже в раннеклассовых государствах, существовавших в форме городов-государств, имелось три центра управления, административного и идеологического лидерства – городская община, дворец и храм. Храмы выступали как религиозные, организационно-хозяйственные, распределительные и информационные системы [1].

Во все последующие времена церковь играла важную роль в обществе. Она являлась энергичной проводницей и опорой феодальных порядков, утверждения феодальной собственности, идеологического обоснования верховенства власти в государстве. Церковь оказывала большое влияние на экономическую и политическую жизнь, на быт населения, на межгосударственные отношения. Поборник христианской церкви Августин Аврелий (354-430 гг.) полагал, что вне церкви нет правового порядка; государство, чуждое церкви, есть не что иное, как разбойничья шайка, ибо без церкви нет справедливости[2].

Становление буржуазных общественных отношений сопровождалось, как правило, требованием отделения церкви от государства, созданием светской юрисдикции, отстранением церкви от вмешательства в государственную жизнь, в том числе в правовое регулирование. Отношение к церкви, к религии провозглашалось частным делом каждого гражданина.

Выдающийся русский юрист и философ И. А. Ильин (1883-1954 гг.) следующим образом определял соотношение государства и церкви: «Церковь и государство взаимно инородны — по установлению, по духу, по достоинству, по цели и по способу действия. Государство, пытающееся присвоить себе силу и достоинство церкви, творит кощунство, грех и пошлость. Церковь, пытающаяся присвоить себе власть и меч государства, утрачивает свое достоинство и изменяет своему назначению... Церковь не должна брать меча – ни для насаждения веры, ни для казни еретика или злодея, ни для войны... В этом смысле церковь "аполитична", задача поли-

[1] См.: Общая теория права. Курс лекций / Под общей ред. В. К. Бабаева. Нижний Новгород, 1993. С. 150.

[2] См.: Блаженный Аагусшин. Творения. Часть 3. Киев, 1880. С. 183.

тики не есть ее задача, средства политики не суть ее средства; ранг политики не есть ее ранг»[1].

Непосредственным результатом "разведения" государства и церкви в сфере социальных отношений в рассматриваемый период стал режим отделения церкви от государства – важнейший принцип, получивший признание во многих странах и закрепление в их конституциях.

Виды правового статуса церкви. *Анализ законодательства и практики позволяет выделить 2 основных вида статуса церкви в государстве:*

1) государственная церковь, закрепление ее привилегированного положения по сравнению с другими вероисповеданиями;

2) режим отделения церкви от государства и школы от церкви.

Статус *государственной церкви* предполагает тесное сотрудничество государства и церкви, которое охватывает различные сферы общественных отношений, а также различные привилегии для религиозных организаций, принадлежащих к государственной церкви.

В дореволюционной России такой статус принадлежал Русской Православной Церкви.

Для статуса государственной церкви характерны следующие особенности:

а) В сфере экономических отношений – признание за церковью права собственности на широкий круг объектов: землю, здания, сооружения, предметы культа и т.д. Во многих случаях государство освобождает собственность церкви от налогообложения или существенно снижает налоги на нее. Так, до октября 1917 г. Русская Православная Церковь была освобождена от податей и гражданских повинностей. Но данным 1905 г., православной церкви и монастырям принадлежало около 3 млн. десятин земельных угодий.

б) Церковь получает от государства различные субсидии и материальную помощь. Например, в Великобритании государство содержит за свой счет капелланов в армии и в тюрьмах. В дореволюционной России православная церковь получала крупные субсидии от государства. В 1907 г. на содержание церковного аппарата из казны был отпущен 31 млн. руб., т.е. столько же, сколько и министерству народного образования.

в) Церковь наделяется рядом юридических полномочий – она вправе регистрировать брак, рождение, смерть, в ряде случаев – регулировать брачно-семейные отношения.

---

[1] Ильин И. А. Одинокий художник. Статьи, речи, лекции. М., 1993. С. 326.

г) В области политических отношений — право участвовать в политической жизни страны, в том числе через представительство церкви в государственных органах. Православная церковь в дореволюционной России была частью государственного аппарата. Синод состоял из представителей духовенства, назначаемых по распоряжению царя.

Возглавлял Святейший синод обер-прокурор, который был светским чиновником, но обладал большими полномочиями, позволявшими ему вмешиваться во внутренние дела православной церкви, в том числе в назначение архиереев. Все руководящие государственные должности вправе занимать лишь лица, исповедующие государственную религию (Дания, Норвегия, Парагвай, Швеция и др.).

д) В области религиозных отношений – союз церкви и государства состоит в том что глава государства даже при республиканской форме правления дает религиозную клятву или присягу при вступлении в должность. Церковь участвует и в коронации монархов[1].

В тех государствах, где одна из религий объявлена государственной, могут существовать и другие религии, но их статус более ограничен по сравнению с официальной церковью. В России на положении "терпимой" религии находился ислам. Духовные дела мусульман были отнесены к ведению министерства внутренних дел. Лица неправославного вероисповедания официально именовались иноверцами. Переход из православия в какое-либо другое вероисповедание разрешался лишь в исключительных случаях. Согласно Уголовному уложению 1903 г. "совращение" в нехристианскую веру подлежало уголовному наказанию в виде тюремного заключения сроком до трех лет. Переход же в православие, напротив, не обставлялся никакими препятствиями и даже приветствовался.

Среди самых различных мнений о судьбе России в начале 20 столетия высказывается и такое: она могла сложиться иначе, согласись верховная власть на своевременный созыв поместного собора Русской Православной Церкви. Но он открылся только в августе 1917 года и проходил до сентября 1918 года.

Собор принял решения по наиболее важным вопросам церковной жизни: восстановил в Русской церкви патриаршество и избрал патриархом Московским и всея Руси святителя Тихона (Белавина) (1865 – 1925 гг.); допустил избрание епископов духовенством и мирянами епархии; использование в богослужении не только церковнославянского, но и русского и других языков по желанию прихожан; расширил права приходов; наметил

[1] См.: Куроедов В. Л. Религия и церковь в Советском государстве. М., 1982. С. 30.

меры по усилению миссионерской и проповеднической деятельности Церкви, расширению участия в ней мирян и т. д. Однако реформы, которые могли бы придать Русской церкви новые силы, были начаты слишком поздно.

Планомерное наступление на религию и церковь в СССР. 1919 год стал временем планомерного наступления на религию и церковь со стороны партийных и государственных органов, в отличие от «кавалерийских атак» на них в 1917—1918 годах. Организующим началом этого наступления явились решения и установки VIII съезда РКП (б), состоявшегося в марте 1919 года. Религиозному вопросу съезд уделил немало внимания. Перед съездом в ряде печатных изданий появились публикации известных деятелей РКП(б) с критикой «примиренческих позиций органов партийной пропаганды по вопросу о контрреволюционной роли церкви». Критически была оценена работа партии по выполнению решения ЦК РКП (б) от 19 мая 1918 года об усилении агитационно-пропагандистской работы в ответ «на возросшую агитацию духовенства». Было выдвинуто требование о включении «религиозного вопроса» в повестку дня съезда. Однако руководство ЦК РКП(б) не дало втянуть партию в дискуссию по такой отнюдь не первостепенной для той ситуации теме.

Но тем не менее вопрос этот затрагивался не единожды, что нашло отражение и в документах съезда. В Программе РКП (б), принятой съездом, ему был посвящен специальный раздел «В области религиозных отношений». О принципах взаимоотношений государства и церкви шла речь и в резолюции съезда «О политической пропаганде и культурно-просветительной работе в деревне».

На съезде РКП (б), как и в партии в целом, имелись разные точки зрения на отношения государства и церкви (от осторожно-сдержанных до воинственно-непримиримых). Эта противоречивость нашла свое отражение в решениях съезда по религиозному вопросу. Так, в резолюции съезда «О политической пропаганде и культурно-просветительной работе в деревне» были зафиксированы и сформулированы принципы отношений Советского государства и церкви на прогрессивной для того времени правовой основе в соответствии с декретом СНК от 23 января 1918 года; «Конституция Советской России признает полную свободу вероисповедания за всеми гражданами, и съезд обращает внимание на совершенную недопустимость каких бы то ни было ограничений этого права и даже тени насилия в вопросах религии. Лица, посягающие на свободу вероисповеданий, должны подвергаться строгому взысканию».

Казалось бы, вот закрепление справедливых правовых отношений церкви и государства! Но в Программу РКП (б) съезд включил и тезис, на практике истолкованный как основа для ревизии и пересмотра указанной уже партийной установки. В Программе было записано: «По отношению к религии РКП не удовлетворяется декретированным уже отделением церкви от государства и школы от церкви, т. е. мероприятиями, которые буржуазная демократия выставляет в своих программах, но нигде в мире не довела до конца, благодаря многообразным фактическим связям капитала с религиозной пропагандой». И далее в партийной Программе по предложению Красикова была, по сути, поставлена задача по осуществлению на общегосударственном уровне мер, ведущих к полному «отмиранию церкви»: «РКП руководствуется убеждением, что лишь осуществление планомерности и сознательности масс повлечет за собой родное отмирание религиозных предрассудков. Партия стремится к полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды (тогда еще не запрещенной властями, как это произойдет в 1929 году), содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя самую широкую научно-просветительную и антирелигиозную пропаганду».

В одной из самых читаемых тогда партийцами и комсомольцами книге – «Азбуке коммунизма», в популярном объяснении Программы РКП(б), написанной в том же 1919 году, – ее авторы Н. И. Бухарин и Е. А. Преобра-женский поспешили обосновать этот тезис, объявив, что «религия и коммунизм (современную им действительность эти теоретики партии уже считали первой, хотя и самой начальной, фазой коммунизма, несовместимы ни теоретически, ни практически...», так как «церковь — это общество людей, объединенных опре-деленными источниками дохода за счет верующих, за счет их невежества и темноты». Поэтому она не могла рассчитывать на будущее, на жизнь в новом обществе, которое, как утверждалось, будет построено довольно скоро, вероятно на глазах одного поколения.

Причем Н. И. Бухарин и Е. А. Преображенский в своем объяснении Программы РКП (б) отмечали, что в этом новом обществе «социалистическое государство с усовершенствованием своего хозяйственного аппарата проведет трудовую повинность для духовенства и других непроизводительных классов, обратив их (видимо, не принимая в расчет их желание) в рабочих или в кресть-ян». Конечно, это плохо согласовывалось с провозглашаемыми принципами свободы совести и религиозных убеждений, гражданских прав людей.

Правда, Бухарин и Преображенский вслед за Программой РКП (б) оговаривали, что «необходимо заботливо избегать всякого оскорбления чувств верующих», что «борьба с религиозной отсталостью масс должна вестись не только со всей энергией и настойчивостью, но и с должным терпением и осторожностью. Верующая масса является очень чуткой ко всякому оскорблению ее чувств, и насильственное внедрение атеизма в массы, соединенное с насилиями и издевательствами над религиозными обрядами, предметами культа, не ускоряет, а задерживает борьбу с религией». Но некоторые противоречия, определенные разночтения, имевшиеся в документах VIII съезда партии по вопросам взаимоотношений государства и церкви, наиболее нетерпеливые борцы с религией стали корректировать в сторону еще большего «ужесточения мер по пресечению действий сил, затемняющих сознание масс».

Весьма рьяно подобные борцы с религией начали настаивать на исключении самой возможности обучения детей религии в любой форме, хотя в декрете СНК об отделении церкви от государства было записано, что «граждане могут обучать и обучаться религии частным образом». Так как все дело образования и воспитания было к тому времени передано в ведение Наркомпроса, то и речи не могло быть об обучении детей религии в каком-либо, хотя бы и частным образом организованном порядке. Ведь Наркомпросом это было запрещено еще в феврале 1918 года. Однако в СНК, ВЦИК поступало немало писем от верующих — родителей, просивших предоставить хоть какую-то возможность для осуществления их законного права обучать детей религии.

В среде духовенства зрели протесты по поводу запрещения им обучать религии детей, даже по просьбе их родителей. Во многих случаях в нарушение декрета СНК такое обучение велось тайно. (Заметим: запрещение духовенству заниматься обучением детей и юношества не касалось мусульманской религии. 28 июля 1924 года секретным решением ВЦИК подтвердил это, приняв постановление о разрешении преподавания мусульманского вероучения, в том числе в специально отведенных для этого местах). Но и без особой конспирации, особенно в сельской местности, православное духовенство продолжало заниматься обучением детей религии. На этой почве у местных властей и духовенства также обострялись отношения. Были приняты меры, чтобы из сферы образования полностью вытеснить духовенство. А VIII съезд РКП (б) еще раз особо отметил, что «государственная школа должна быть совершенно отделена от какой бы то ни было религии» и всякая попытка контрреволюционной пропаганды «под видом религиозной проповеди должна пресекаться».

Однако дискуссии о праве родителей обучать детей религии в организованном порядке, хотя бы и «частным образом», как это было определено в декрете СНК от 23 января 1918 года, затронули довольно широкие слои общества. Неоднозначным по этому вопросу было мнение и в самом Наркомпросе. С одной стороны, руководители этого ведомства заявляли о недопустимости преподавания религии в школах, а с другой—некоторые члены коллегии Наркомпроса под давлением определенного общественного мнения, писем религиозно настроенных родителей предлагали наладить «внешкольное, внеурочное», поставленное «частным образом» обучение детей религии в школах. В противном случае, заявляли они, мы нарушаем свободу совести граждан и не даем родителям возможности в рамках закона воспитывать детей в соответствии с собственными убеждениями. К середине апреля 1919 года о разногласиях в коллегии Наркомпроса можно было говорить как о серьезном конфликте. Именно так его квалифицировал В. И. Ленин, когда разрешением его занялось непосредственно Политбюро ЦК РКП (б).

Руководство партии после дискуссий однозначно высказалось за запрещение всякого организованного обучения детей религии.

Так же относились к данному вопросу и авторы «Азбуки коммунизма»; «Допустить уроки церковного мракобесия в школе, хотя бы и в качестве необязательного предмета, – это значит оказать государственную поддержку укреплению религиозных предрассудков…

Советская власть допускает свободу совести для взрослых. Но эта свобода совести для родителей превращается в свободу для них отравлять ум своих детей тем же опиумом, каким их раньше отравила церковь. Родители навязывают своим детям собственное тупоумие, невежество, выдают за истину всякую галиматью и страшно затрудняют работу единой трудовой школы».

Конечно, такая нетерпимая позиция со стороны весьма влиятельных лиц в партии к праву родителей обучать детей религии в определенной степени способствовала проявлению в партийной среде, у руководящих местных работников довольно отрицательного отношения к возможности реализации самого этого права. Как и некоторых других, предоставленных верующим по декрету СНК от 23 января 1918 года. Все это суживало, стесняло свободу совести граждан. Схема, догма правила живой жизнью, хотя жизнь и не укладывалась в эти схемы. Например, авторы «Азбуки коммунизма» утверждали, что «освобождение детей от реакционных влияний их родителей составляет важную задачу пролетарского государства». И для этого необходимо «радикальное средство — общественное воспита-

ние детей, проведенное в полном объеме», – заявляли Н. Бухарин и Е. Преображенский. И, понимая всю несбыточность в тех условиях этой идеи, добавляли: «Но на ближайшее время необходимо, чтобы мы не ограничивались изгнанием религиозной пропаганды из школы, но чтобы школа перешла в наступление против религиозной пропаганды в семье и заранее делала нечувствительным сознание детей ко всем тем религиозным сказкам, которым продолжают верить и продолжают выдавать за быль очень взрослые люди». Подобных примеров торопливого подстегивания событий, нетерпеливого перепрыгивания через фазы объективного созревания отношения масс к тому или иному явлению общественной практики было немало в тот период существования республики, деятельности партии. Во многом это проистекает из надежд на грядущую мировую революцию, должной, как казалось, разом решить все проблемы, которые продолжали накапливаться в России и после прихода к власти новых сил, действовавших, как им представлялось, в полном соответствии с теорией коммунизма. В стране разгоралась гражданская война, надвигался голод, далеко было до представлению населению обещанных демократических свобод, усиливалось преследование и церкви, и инакомыслящих.

Поэтому, скажем, когда в ответ на лихие «кавалерийские атаки» на церковь «непримиримых борцов с религией» в 1918 году духовенство и верующие ответили от-крытым недовольством, а то и сопротивлением, было решено в 1919 году не пересматривать коренным образом отношение к этим вопросам, а, напротив, усилить наступление на «религиозное мракобесие» для скорейшей победы над «темнотой масс». Причем многие партийные теоретики, не говоря о практиках, считали, что религия, как тогда образно говорили, «существует лишь в головах», не имея корней в сердце, чувствах, душе, образе жизни людей, будет «сдавать позиции», уступать место научному пониманию мира, хотя признавалось, что и не сразу, но тем не менее достаточно быстро. Предполагалось, что достаточно лишь на умозрительном уровне показать людям всю лживость и обман, церковного учения, абсурдность существования культовых действий и предметов культа и их религиозное сознание очистится.

Весьма действенным методом преодоления религиозных предрассудков людей, как тогда казалось, стали массовые «вскрытия святых мощей». Авторы «Азбуки коммунизма» писали по этому поводу: «Хорошим орудием в борьбе с церковью оказалось недавно произведенное во многих пунктах Республики вскрытие «нетленных мощей», обнаружившее перед самыми широкими и притом верующими массами весь то низкий обман, на

котором покоится всякая религия вообще, а в русском православии в частности».

Некоторые наиболее рьяные сторонники скорейшей ликвидации «церковной заразы» предлагали тогда даже начать физическое истребление духовенства, быстрее закрыть все церкви, явочным путем распустить религиозные организации и т. д. В 1921 году в письме в ЦК РКП (б) один из таких «борцов» писал: «Давным-давно пора было срыть до основания мразь земли – церкви всех различий...» Однако, провозгласив свободу вероисповеданий, Советская власть, таким образом, признала право на существование церкви, так как первое невозможно без второго. Церковь же, особенно православная, стала сильно мешать многим органам Советской власти, критикуя ее, а нередко даже и обвиняя в грехах, которых за ней порой и не было.

Из этой ситуации многим влиятельным большевистским деятелям виделось два выхода. Первый, самый тогда, вероятно, предпочтительный: широкое просвещение масс, развернутая антирелигиозная пропаганда и, как итог, – постепенная утрата церковью своего влияния в массах. Одним из путей решения этого вопроса В. И. Ленин видел в принципиальном отношении коммунистов к религии как к ненаучному, ложному мировоззрению, которое может быстро выработать в обществе критическое отношение к церкви.

Декларативно отрицался тогда второй путь, хотя и применявшийся в повседневной практике, – прямая борьба с церковью, оправдываемая иногда как разновидность борьбы с контрреволюцией в «церковном обличье». Это признавал, например, Ем. Ярославский, отметив, что систематическая антирелигиозная работа в стране стала вестись гораздо позже, чем началась политическая борьба с церковью.

Хотя прямая война с религией была исторически бесперспективна, ситуация порой вынуждала решительно выступить против церкви, так как духовенство, главным образом православное, с начала 1919 года, по мере «вползания» страны в гражданскую войну, стало все более и более нетерпимо относиться к большевикам, публично осуждать их действия. Поэтому встало считаться необходимым не только «раскрыть народу глаза на контр-революционную сущность» православной церкви, но и оттолкнуть массы от нее, вызвав у народа недоверие к самим проповедуемым ею ценностям, разубедить верующих в символах Веры и т. д. Считалось важным для этого разоблачать священников как шарлатанов, лжецов, ловкачей. С этой целью в массовом порядке стали проводиться всякого рода химические опыты, вечера «разоблачения чудес», лекции о церковниках-обманщиках, где показывали, как «обновляется икона», почему «плачут

святые» и т. д. В ряду подобных же разоблачительных мероприятий властями стали проводиться «вскрытия нетленных мощей» в православных монастырях.

Устроителям подобных «разоблачений» церкви казалось, что религии теперь долго не прожить—как же, ее вековой обман раскрылся! Газеты, журналы захлестнула волна разоблачительства, все наперебой кинулись освещать «обманы» церкви. Многим думалось, вот найден верный путь, чтобы оттолкнуть людей от церкви. Даже члены правительства, видные партийцы были охвачены эйфорией. С подачи П. А. Красикова этой темой заинтересовался В. И. Ленин. Красиков, красочно описывая Ленину «ошеломительный успех в деле дискредитации церковников при вскрытии, мощей в Александро-Свирком монастыре», добился от него разрешения на проведение громкого пропагандистского мероприятия – вскрытия «святых мощей» в Чудовом монастыре Московского Кремля в начале весны 1919 года. 17 марта В. И. Ленин написал непосредственному руководителю Красикова по Наркомюсту Д. И. Курскому записку, предлагая вскрыть при свидетелях мощи, хранившиеся в Чудовом монастыре.

Проинформировав В. И. Ленина «об успехе вскрытия мощей» в Кремле, Красиков и Курский просят одобрения на проведение подобных акций в других местах. В принципе получив на это согласие, они развернули аналогичные мероприятия 'по всей стране. 12 апреля того же 1919 года, председательствуя на заседании СНК, В. И. Ленин получил записку П. А. Красикова с сообщением о новом вскрытии мощей – в Троице-Сергиевой лавре и «очередном успехе» пропагандистской кампании – съемке фильма об этой акции. Прочитав, В. И. Ленин также заинтересовался этим: «Надо проследить и проверить, чтобы поскорее показали это кино во всей Москве». Однако, узнав вскоре от Бонч-Бруевича об открытом недовольстве широких масс верующих, епископата, рядового духовенства подобными «вскрытиями», В. И. Ленин пришел к выводу, что такие оскорбительные для церкви действия, как и другие подобные грубые методы борьбы с нею, не могут принести должного эффекта: после первого шока верующие еще сильнее начинают поддерживать церковь — уже как обиженную и гонимую. К тому же меры эти были рассчитаны на сознание—область рационального, в то время как глубоко верующие люди общение с богом ведут на уровне чувств, эмоций, подсознания. В работе с верующими нужны были осторожность, деликатность, гибкость, более тонкие и действенные методы антирелигиозного воспитания. В телеграмме В. М. Молотову весной 1921 года В. И. Ленин отметил:

«Если память мне не изменяет, в газетах напечатано письмо или циркуляр ЦК насчет 1 мая, и там сказано: *разоблачать ложь религии* или нечто подобное. Это нельзя. Это нетактично… надо рекомендовать *иное*: не разоблачать ложь, а *избегать, безусловно, всякого оскорбления религии*».

К 1921 году для Ленина все яснее становилось, что необходимо было менять не только прежние методы работы партии и государственных органов, но и вообще представления о характере, методах, темпах и сроках социалистических преобразований в стране, в том числе и в деле воспитания людей, что необходимо отказаться от попыток штурмом построить новое общество. Этот пересмотр прежних представлений о путях построения социалистического общества, методах, как тогда говорили, «переделки человеческого материала» продолжался В. И. Лениным и позже. В 1923 году он отмечал, что следует «признать коренную перемену всей точки зрения нашей на социализм». Все более становилось ясным: церковь вряд ли вот-вот отомрет и утратит свои функции в обществе. Эволюционируя, церковь продолжала сохранять и даже находить новых приверженцев. Отношения государства и церкви приходилось ставить на долговременную основу.

Естественно, потребовалось пересмотреть формы и методы не только антирелигиозной пропаганды партии, но и весь характер работы ведомств, контактировавших с религиозными организациями. Особенно нежелательной в новых условиях выглядела деятельность VIII отдела НКЮ, который и после окончания гражданской войны продолжал пребывать в состоянии войны с религией. В конце 1922 года Малый Совнарком решил упразднить VIII отдел Наркомюста как выполнивший свои задачи — отделение церкви от государства. Против итого решительно выступил П. А. Красиков и обратился с письмом к Ленину, где обосновывал необходимость сохранения своего подразделения.

В. И. Ленин пригласил к себе председателя МСНК Г. М. Леплевского для беседы по этому вопросу и убедил его в том, что, может быть, не в старом обличье, но как ведомство по делам культов отдел в Наромюсте существовать должен. Но заниматься ему следует, как представлялось председателю Совнаркома, уже не только и не столько отделением церкви от государства, а вопросами поддержания контактов между ними.

На XII съезде РКП (б) в 1923 году отмечалось, что церковь продолжает иметь в массах очень большое влияние и в перспективе, видимо, «религиозные предрассудки будут еще долго сохранять под собой почву».

Однако полностью избавиться от старых воинственных, а подчас грубых методов работы VIII отдел НКЮ так и не сумел. Продолжалась порочная практика давления на церковь, преследования духовенства, адми-

нистрирования по отношению к верующим. В 1924 году этот отдел все-таки упразднили.

Но «послабления» церкви продолжались недолго. Тем более что и после упразднения VIII отдела НКЮ еще не один год действовала Комиссия по проведению отделения церкви от государства при ЦК партии под руководством Ем. Ярославского, которая по сути, и ранее направляла всю церковную политику в стране, хотя действовала без широкой огласки.

К концу 20-х годов атаки на церковь, религиозные организации как на «пособниц кулака и нэпмана» вновь участились и привели на деле к новой войне с религией. Основой же для нападок на духовенство часто служили обвинения его в участии в гражданской войне на стороне белого движения.

Атеистическое государство развернуло планомерную борьбу против Церкви. **Декрет 1918 г**., известный под названием «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», лишал «церковные и религиозные общества» прав юридического лица и прав владения собственностью. Если в годы гражданской войны убийства священнослужителей носили хотя и массовый, но в основном «неорганизованный» характер, то в 20 – 30-е гг. их преследования приобрело формы контролируемых кампаний. Сокрушительный удар по Церкви был нанесен в начале 20-х гг., когда ее обвинили в саботаже государственных постановлений об изъятии **церковных ценностей** в пользу голодающих Поволжья, т. е. в отказе помогать голодающим. В действительности Церковь, конечно, не отказывала в такой помощи и протестовала только против разграбления **храмов** под благовидным предлогом и против надругательства над святынями. Прокатилась первая волна «показательных процессов» над духовенством. Во время этой кампании было осуждено значительное число иерархов, в том числе патриарх Тихон. Святитель Вениамин, митрополит Петроградский, и многие другие были казнены.

В **Воззвании патриарха от 7 апреля 1925 года** и в **Декларации 1927 года**, Церковь заявила о своей лояльности советской власти в гражданском отношении, без каких-либо уступок в области веры. Это не остановило репрессий в период «раскулачивания» и коллективизации. К 1940 году на территории СССР осталось лишь несколько десятков действующих церквей, тогда как накануне Октября 1917 года в России действовало 80 тысяч православных храмов. Многие из них были разрушены, в том числе – храм Христа Спасителя в Москве, памятник народному героизму и благодарности Богу за избавление от врага и победу в Отечественной войне 1812 г. Средства на постройку этого храма собирали всей Россией. В 30-е годы под фотографиями руин храма Христа Спасителя в газетах неизменно по-

мещали подпись : «Конец очагу мракобесия». Если в 1917 г. православное духовенство насчитывало около 300 тысяч человек, то к 1940 г. большинства священников уже не было в живых.

Выдающиеся деятели культуры, мыслители, ощущавшие свою связь с православием, лучшие богословы России либо погибли в застенках и лагерях, либо оказались за рубежом.

В 20-е гг. удар по Церкви был нанесен и изнутри. Часть священнослужителей поспешила откреститься от «мракобесов» и «прислужников царизма» – патриаршей Церкви. Активисты обновленческого движения объявили о создании «Живой церкви», сочувствующей идеалам советской власти и призванной обновить религиозную жизнь. Некоторые обновленцы действительно искренне хотели поверить в возможность осуществления евангельских идеалов путем социалистической революции. Лидер движения Александр Введенский, например, пытался комплиментами в адрес новой власти усыпить ее бдительность, чтобы бороться с безбожием «на его территории». Введенский даже выступал на публичных диспутах о вере, где его оппонентом был народный комиссар А. В. Луначарский, и ход дискуссии не всегда складывался в пользу наркома. Но власти отнюдь не склоны были потакать «религиозной пропаганде». Время диспутов быстро прошло, и даже самые прекраснодушные из обновленцев в конце концов начали понимать, что их использовали как орудие в борьбе с Церковью.

Обвинение обновленцами своих противников в «мракобесии» и «реакционности» служили отличным поводом для репрессий. Заискивая перед властями, обновленцы любыми способами подчеркивали свою готовность «служить народу». Ради «приближения к массе» вносились произвольные изменения в порядок богослужения, грубо нарушался церковный устав. Даже те изменения в жизни церкви, которые санкционировал поместный собор 1917 – 1918 гг.; подчас принимали грубо карикатурные формы. Конечно, за два тысячелетия существования церкви обряд сильно изменился, однако новшества никогда не являлись самоцелью. Их задачей было другое – в конкретном месте и в конкретное время – раскрыть низменную веру Церкви и предать ее учение.

Нововведения бывали более или менее удачными, что-то из жизни Церкви уходило в «архив». Но обновленчество 20 – 30-х гг. стало таким испытанием и искушением для Церкви, что с ним в сознании многих верующих с тех пор стали ассоциироваться любые изменения, даже основанные на традиции.

Власти Советского Союза изменили свое отношение к Церкви лишь тогда, когда под угрозой оказалось существование страны. Во время Великой Отечественной войны 1941 – 1945 гг. ряд ограничений на религиозную деятельность был снят, прямые гонения затихли.

За короткое время открылось более 10 тысяч новых приходов. В 1943 году Русская церковь вновь обрела патриарха. Им стал бывший местоблюститель патриаршего престола Сергий (1867-1944). Своей патриотической позицией в годы войны Церковь на деле показала, что разделяет судьбу народа. Деятельность патриарха Сергия трудно охарактеризовать однозначно. С одной стороны, его лояльность советской власти и многочисленные уступки ей привели к тому, что власть практически не считалась с Церковью, с дугой стороны, именно такая политика патриарха и позволила не только сохранить, но и дала возможность последнего на возрождение.

В начале 60-х гг. власти вновь ужесточили политику в отношении Церкви. Даже когда волна преследований спала, число приходов продолжало сокращаться (с 7523 в 1966г. до 6794 в 1986г.). Признаки оживления деятельности Русской Православной церкви наметились только с 1987 г.

Ныне православие объединяет людей разного воспитания и образования, представителей разных культур и национальностей, приверженцев разных идеологий и политических доктрин. Правовые и экономические условия, идеологические доктрины могли благоприятствовать ее духовной жизни и общественному служению или мешать им. Но эти условия никогда не были совершенно благоприятными и никогда не оказывали на православие определенного влияния. Содержание внутренней жизни Церкви в первую очередь определялось ее верой и учением. Современная православная Церковь включает 15 поместных церквей и 3 автономных.[1]

Госбезопасность и церковь. В число чекистских функций неизменно входило подавление религии. «Церковную политику развала должна вести ВЧК, а не кто-либо другой», – писал в 1921 г. Дзержинский. 19 марта 1922 года Ленин дал тайную установку об отношении к религии: «Если необходимо для осуществления известной политической цели пойти на ряд жестокостей, то надо осуществить их самым энергичным образом…» На съезде партии устроить секретное совещание всех или почти всех делегатов по этому вопросу совместно с главными работниками ГПУ, НКЮ и Ревтрибунала. На этом совещании провести секретное решение съезда о том, что изъятия, в особенности, из самых богатых лавр, монастырей и церквей должно быть проведено с беспощадной решительностью, безусловно ни

[1] Энциклопедия для детей. Религии мира. Т. 6. Ч. 2. М., 1998. С. 267-273.

перед чем не останавливаясь и в самый кратчайший срок. Чем больше число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать». Строго секретно Ленин писал, что политбюро даст устную детальную директиву судам о расстреле максимально быстром и наиболее широком.

В свете этих зловещих указаний последовательное истребление религии в стране получает исчерпывающее объяснение.

В соответствии с ленинскими установками развернулась трагедия насилия над духом, поругания совести. В общественном сознании создавался громадный духовный вакуум, который должен был заполняться вульгарными материалистическими мифами, коммунистической идеологией. С помощью репрессий и массированной пропаганды в сознании нескольких поколений уничтожалась вера в вечные, непреходящие ценности.

В 1917-1922 годы восемь тысяч православных священников пали жертвами большевистского террора. Киевский митрополит Владимир был изуродован, а затем расстрелян. Жестоким пыткам был подвергнут Пермский архиепископ Андроник. Ему вырезали щеки, выкололи глаза, обрезали нос и уши и в таком изувеченном виде водили по городу. Черниговский архиепископ Василий, приехавший в Пермь для расследования этого убийства, при выезде из города был схвачен и расстрелян. Тобольский епископ Гермоген живым был привязан к колесу парохода и измолочен лопастями. Расправлялись и с другими священнослужителями. Грабили и закрывали культовые здания, закрывали монастыри и духовные учебные заведения, надругались над святыми мощами.

Коренное уничтожение религии в стране являлось одной из важнейших чекистских задач. Оно достигалось массовыми репрессиями самих верующих, Интенсивно арестовывались и ссылались монахи и монашенки, церковный актив. Репрессировали просто верующих мирян, особенно женщин. Религиозное воспитание детей стало в 20-е годы квалифицироваться как контрреволюционная агитация. Правда, давали возможность отречься от религии. Нечасто, но бывало так, что отец отрекался и оставался растить детей, а мать шла на Соловки. Всем религиозным, — пишет А. И. Солженицын, — давали десять лет лишения свободы.

В 1922-28 гг. действовала комиссия по отделению церкви от государства при ЦК РКП(б), а в 1928-29 гг. – Антирелигиозная комиссия при Политбюро ЦК ВКП(б). До недавнего времени сам факт существования комиссии был секретом. Многие ее протоколов начинались со слов: «сов.

секретно», «хранить конспиративно», «хранить наравне с шифром». В компетенцию комиссии входила организация репрессий, координация репрессивной и пропагандистской деятельности. Комиссия определяла количество церквей, мечетей, молитвенных домов, устанавливала, кого из церковных иерархов следует запугать, а кого подкупить. Стратегию и основное направление работы комиссии вначале определял Ленин, затем Сталин. Ее председателем был Е. Ярославский, который с одинаковым рвением искоренял православие и иудаизм, католицизм и протестантизм. Секретарем Антирелигиозной комиссии был начальник 6-го отдела ОПГУ Е. Тучков. ОГПУ служило поставщиком информации, участвовало в принятии решений комиссии и исполняло эти решения. На местах получали спецдирективу, в которой церковные советы, мусаваллиаты, синагогальные общества и другие религиозные объединения объявлялись контрреволюционной силой. Таким образом отдавался приказ к применению всеобщих гонений на верующих и репрессий против оставшихся в живых священнослужителей.

Вопреки легитимному принципу отделения церкви от государства, большевики разлагали церковь «изнутри», склоняли ее служителей и мирян к негласному сотрудничеству с органами госбезопасности. Так, в 1921 году секретный отдел ВЧК предлагал вербовать осведомителей среди духовенства, заинтересовывать священнослужителей материально. «Субсидии денежные и натурой, без сомнения, их будут связывать с нами и в другом отношении, а именно в том, что он будет вечный раб, боящийся расконспирировать свою деятельность. Должна практиковаться вербовка осведомителей и через застращивание тюрьмой и лагерем по незначительным поводам...».

Коммунистические мракобесы считали религию контрреволюционной идеологией. Помня распоряжение Ленина «...изъять порнографию и книги духовного содержания, отдав их в Главбум на бумагу», они внесли весомый вклад в удушение культуры. В список изымаемой из обращения литературы включались книги Платона, Канта, Шопенгауэра, Ницше, В. Соловьева, Н. Лескова, Л. Толстого. Запрещалось исполнение «Реквиема» Моцарта и «Всенощной» Рахманинова, поддержка со стороны государственных организаций певческих хоров, концертов и капелл духовного характера. 15 мая 1932 года решением правительства была объявлена «безбожная пятилетка», поставившая цель: к 1 мая 1937 года «имя Бога должно быть забыто».

ЦК правящей партии и тайная полиция в войне с храмом, костелом, мечетью и синагогой последовательно играли роль своеобразной инквизи-

ции. Следуя ленинским указаниям, на протяжении десятилетий чекистские органы занимались репрессированием духовенства и мирян. От народа изолировались ученые-теологи. В 1925 году около двухсот ведущих специалистов, включая область религиозной философии, выслали из страны.

В мае 1928 года ОГПУ провело массовую операцию в Сергиевом Посаде и его окрестностях. Была арестована большая группа верующих – служителей церкви и прихожан. Восемьдесят человек – богословы, священники, монахи, ученные, мастеровые, торговцы, крестьяне. Всех их объединяла карающая рука госбезопасности и общая «вина» – вера в Бога. Среди них Павел Флоренский – священник, мыслитель, писатель. В подготовленном 29 мая обвинительном заключении говорилось: «Согласно имеющимся агентурным данным, Секретному отделу ОГПУ известно, что нижепоименованные граждане... в условиях оживления антисоветских сил начали представлять для соввласти некоторую угрозу в смысле проведения мероприятий власти по целому ряду вопросов. Имеющиеся в распоряжении СО ОГПУ агентурные данные стали подтверждаться на страницах периодической печати…» К делу были приобщены выписки из газет и журналов – пресса использовалась в качестве доносчика и провокатора. 8 июня 1928 года судьба всех арестованных была решена.

В марте 1941 глава НКГБ В. Меркулов докладывал Сталину:

«НКГБ подготовил проведение следующих мероприятий:

1. Через агентуру НКГБ СССР вынести решение Московской патриархии о подчинении ей православных церквей Латвии, Эстонии, Литвы, для чего использовать заявления от местного рядового духовенства и верующих.

2. Для управления епархиями Прибалтийских республик решением Московской патриархии назначить в качестве экзарха (уполномоченного) архиепископа Воскресенского Дмитрия Николаевича (агент НКГБ СССР), воспользовавшись для этого имеющимися в Московской патриархии соответствующими просьбами со стороны местного духовенства...»

Если в 1922 году партийно-чекистские нелюди предлагали «провести через комиссию высылку баптистов», то в 1944 году Берия докладывал бывшему семинаристу, что переселением в Сибирь истинно православных христиан заняты УНКГБ Рязанской, Воро-нежской и Орловской областей. В 1946 году произошел так называемый Львовский собор униатской, или греко-католической церкви, на котором оформили решение о ее объединении с Русской православной церковью. Решение Собора, организованного органами госбезопасности, не было принято многими верующими. Последовали аресты, лагеря, ссылки. Хотя эти и иные репрессии явно про-

тиворечат ст. 18 Всеобщей Декларации прав человека о свободе мысли, совести и религии и ст. 52 Конституции СССР, гонения греко-католиков не прекращались и по истечении более сорока лет.

В мае 1950 года ЦК ВКП(б) обязал МГБ СССР выселить навечно с семьями в Красноярский край и Томскую область участников антисоветской нелегальной секты иеговистов, проживающих в западных областях УССР, Литовской ССР, Латвийской ССР и Эстонской ССР[6].

Вскоре после смерти Сталина в 1953 году стали появляться признаки возможного изменения положения религии в СССР. ЦК КПСС неоднократно подчеркивает необходимость усиления атеистической пропаганды, которую он (ЦК) считает находящейся в «запущенном состоянии», при этом, правда, предупреждая от слишком «резких выпадов» против верующих.

Более жестокое отношение к религии проявляется в ст. 142 нового УК, предусматривающей наказание до одного года исправительных работ или штраф до 50 р. за нарушение законов об отделении Церкви от государства.

В 1960 году власть Хрущева была настолько прочна, что он смог начать проведение массовых антицерковных мероприятий, в результате которых Русская Церковь в период с 1959 по 1964 гг. потеряла около 2/3 своего организационного состава.

После отстранения от власти Хрущева в 1964 г. антирелигиозная кампания прекратилась, массовые закрытия храмов приостановились, однако тот факт, что их все-таки продолжали закрывать в ограниченном количестве, нельзя игнорировать. 1964 г. являлся годом изменения курса советской политики по отношению к религии – постоянное ужесточение Хрущевым репрессивных мер против Церкви сменяется определенным status quo с иллюзией некой формальной юридической защищенности. Однако status quo ante (1958 г.) так и не был восстановлен. Некоторые из религиозных директив Хрущева даже вступили в законную силу в 1975 г. в результате изменений, внесенных Указом Президиума ВС РСФСР, в постановлении ВЦИК от 1929 г. «О религиозных объединениях».

За последние сорок лет Русская Церковь пережила два периода массового закрытия храмов. В первый раз это было во времена становления культа личности Сталина, второй – во времена правления Хрущева. За короткий период 1961 – 1964 гг. были закрыты тысячи православных храмов. Закрыты вопреки желанию верующих, в нарушение гласного законодательства, без соблюдения предусмотренной законом процедуры. Указ Пре-

[6] Российская Православная Церковь в советское время. Кн. 2. М., 1995 г. 462с.

зидиума ВС РСФСР (18.03.1966 г.) «О внесении дополнений в статью 142 УК РСФСР»:

« Те же деяния совершенные лицом, ранее судимым за нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви, а равно организация деятельности, направленной к совершению этих деяний, наказывается лишением свободы на срок до трех лет»[7].

Партийно-государственный аппарат оказывал мощное давление на церковь. Отсюда наименование Сталина патриархом Московским и Всея Руси Алексием — помазанником Божиим, боязнь следующего патриарха Московского и Всея Руси Пимена возвысить свой голос против бесцеремонного вмешательства госбезопасности в церковные дела. Террор проводился как через КГБ СССР, в структуре идеологического управления которого функционировал отдел «зет», курировавший церковь, так и через органы государственного управления церковью.

Г. Карпов в 1937-38 гг. работал в Ленинградском управлении и Псковском окружном отделе НКВД, где проводил массовые аресты ни в чем не повинных людей, применял незаконные методы расследования, фальсифицировал протоколы допросов арестованных. С февраля 1941 Карпов – начальник 3 отдела Третьего (секретно-политинеского) управления НКВД СССР, с декабря 1941 – замначальника, а затем начальник 4 отдела Третьего управления НКВД СССР, в задачи которого входила «борьба с церковно-сектантской контрреволюцией». С сентября 1943 Карпов – председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР, а «по совместительству» – начальник все того же отдела НКВД, отвечающего за обезвреживание «контрреволюционеров» из церковной и сектантской среды. С июля 1945 он генерал-майор госбезопасности и начальник 5 отдела Второго управления, специализировавшегося опять-таки на борьбе с «контрреволюционным духовенством». В марте 1955 его увольняют из КГБ, но до 6 февраля 1960 года он остается председателем Совета по дедам Русской Православной Церкви. В Государственном архиве РФ хранится записка Карпова о его встрече со Сталиным 4 сентября 1943 года. В записке приведены слова Сталина:

«1. Надо организовать при правительстве Союза, т. е. при Совнаркоме, Совет, который назовем Советом по делам Русской Православной Церкви;

2. На Совет будет возложено осуществление связей между правительством Союза и Патриархом;

[7] Ведомости Верховного Совета. 1966. № 12. С. 220.

3. Совет самостоятельных решений не принимает, докладывает и получает указания от правительства».

Под крышей Совета по делам религий утруждались многие работники ГБ, занимая должности заместителя председателя Совета, начальника отдела и т. д. Некоторым подбиралась работа на местах. Например, совсем недавний заместитель начальника УКГБ по Владимирской области, перейдя на заслуженный отдых, занял в той же области должность уполномоченного Совета по делам религий.

В середине 70-х годов Совет по делам религий при Совете Министров СССР направил членам ЦК КПСС отчет за подписью заместителя председателя Совета В. Фурова. В отчете говорилось: «...Правящий архиерей ныне осуществляет посвящение и назначение священников и диаконов на приходы после согласования с уполномоченным Совета... Синод находится под контролем Совета. Вопрос подбора и расстановки его постоянных членов был и остается всецело в руках Совета. Все вопросы, которые предстоит обсуждать в Синоде, патриарх Пимен и постоянные члены Синода заранее обговаривают у руководства Совета и в его отделах, согласовывают и окончательные «Определения Священного Синода»... Совет по делам религий имеет представление о каждом архиерее. Мы систематически получаем на них характеристики от уполномоченных... Совет ежегодно рассматривает план издательского отдела — выполняет цензорские обязанности в отношении выхода в свет журнала и других изданий Московской патриархии...».

Многие священнослужители оказались тайными сотрудниками КГБ. Некоторые из них давали подписку о сотрудничестве, остальные и без нее регулярно сообщали местным чекистам о жизни прихода. Бывший работник Ленинградского УКГБ обнародовал в газете «Невское время» сведения о сотрудничестве глав религиозных объединений с его учреждением. Он утверждает, что вплоть до 1991 года поступала информация о внутренней обстановке в общинах, о количестве прихожан, об их настроениях, что КГБ гарантировал своим агентам незыблемость их руководства в общинах.

Недавно стало известно о майоре КГБ А. Хвостикове, который проводил, как указано в частном определении военного трибунала, «контрразведывательную работу по линии Русской православной церкви». Он открыл для себя, что приводящая в трепет тайна государственной безопасности предоставляет большие возможности выкачивать деньги из церковной кружки. Ему несли из корысти, желания угодить, из страха. Многие ста-

росты православных храмов – ставленники либо уполномоченных Совета по делам религий, либо коллег Хвостикова «по линии Русской православной церкви», майор помогал стать старостой церковного совета. Чекист выкидывал из церковного совета неугодных и включал угодных. Несли – и он давал добро на рукоположение в священнический сан, обещал священнику архиерейскую митру. В ноябре 1985 года Хвостикова расстреляли за взятки «от священнослужителей и церковников Ростовской епархии, за выполнение, с использованием своего служебного положения, различных действий в интересах взяткодателей». Но он был не один такой борец невидимого фронта в огромной стране, и не его одного кормил и поил народ, не смея спросить, в самом ли деле заняты они его безопасностью. Дело Хвостикова представляет собой доведенную до крайности модель отношений между властью и церковью. Эти отношения всегда были прекрасными. Уверяет один митрополит, и не имеющий в своем сердце Бога священник гонит людей из храма, потому что они пришли помянуть Андрея Дмитриевича Сахарова.

Разоблачен и ряд других сотрудников 4 (церковного) отдела Пятого управления КГБ. В числе агентов выявлен митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (кличка «Адамант»), митрополит Питирим (агентурная кличка «Аббат»), агент «Дроздов» — нынешний патриарх Русской православной церкви Алексий Второй. Вербовали агентов и среди самых обыкновенных батюшек. «Каждый второй священнослужитель — это явный или тайный сотрудник Комитета госбезопасности», — утверждает священник Костромской епархии отец Георгий Эдельштейн. Через агентуру из числа проповедников церкви Адвентистов Седьмого Дня в Туле произведено переизбрание старшего служителя церкви по Центральному региону. УКГБ Читинской области и КГБ Бурятской и Тувинской АССР проводилась контрразведывательная работа по линии буддистской церкви. Органы КГБ участвовали в подготовке и проведении собора старообрядческой церкви и поддерживали своего кандидата — епископа Алимпия...

Зависимое положение церкви и репрессии усилилось в шестидесятые годы. Было закрыто 12 тысяч православных приходов. Совет по делам религий при Совете Министров СССР в 1961 году направил на места указание о том, что религиозные объединения и служители культов не вправе заниматься благотворительной деятельностью, об ограничении колокольного звона и т. д. А ведь это касалось миллионов верующих — к концу 80-х годов примерно 70 миллионов человек. Прикрываясь постановлением

ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 года, людей, находящихся в местах заключения, лишали возможности отправлять религиозные обряды, иметь при себе предметы культа.

В ход шла ст. 142 УК РСФСР («Нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви»), которая не содержит точных указаний о характере действий, признаваемых преступными. Открывая широкий простор репрессиям, в практических пособиях настойчиво предлагалось считать преступлением преподавание несовершеннолетним религиозных вероучений в государственных или общественных учебных заведениях, использование при этом переложения Евангелия для детей; совершение в больницах, других государственных или общественных учреждениях и предприятиях религиозных обрядов, помещение там каких-либо религиозных изображений; изготовление с целью распространения обращений, писем и иных документов, вызывающих недовольство советским законодательством о религиозных культах; проведение благотворительной деятельности; создание касс взаимопомощи, показ чудотворных икон (например. слезы из глаз иконы Богоматери), пророчества и т. д. и т. п.

Хорошо приспособлены для произвольных репрессий и неопределенные положения ст. 227 УК РСФСР («Посягательства на личность и права граждан под видом исполнения религиозных обрядов»). Под действие этой статьи подпадает, например, проповедование вероучений «с побуждением граждан к отказу от общественной деятельности». А коли так, то в учебниках и практических руководствах указывается об уголовной ответственности за отказ от участия в митингах, от вступления в общественные организации, спортивные и культурно-просветительные общества.

В 1958-1988 гг. за веру в Бога прошли через арест, колонии и «психушки» более двух тысяч баптистов, более чем 500 пятидесятников, адвентистов и иеговистов, более 100 православных католиков и мусульман, десятки верующих других конфессий. Адреса молитвенных домов и подпольных монастырей КГБ устанавливал как резиденции ЦРУ: слежкой, внедрением осведомителей, подслушиванием телефонных разговоров. Только с 1962 по 1970 год молитвенные собрания одних лишь баптистов разгоняли 986 раз: с обысками, арестами, избиениями... 19-летняя баптистка Аида Скрипникова была арестована в 1968.году в новогоднюю ночь, когда она распространяла на улицах Ленинграда открытки с цветами, на обороте которых она написала изречения из Библии. Год следствия. Три года ИТК.

Конституция СССР указывала на свободу отправления религиозных культов. Однако в соответствии с инструкцией: «Не подлежат регистрации религиозные общества и группы верующих, принадлежащие к сектам:...иеговисты, истинно-православные христиане, истинно православная церковь, адвентисты-реформаторы, мурашковцы и т. п.». Всесильная «Инструкция по применению законодательства о религиозных культах» и другие нормативные акты, принятые с 1961 по 1983 г., были «для служебного пользования», и их отменили лишь недавно. По признанию бывшего председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР К. Харчева, «в значительной степени мы сами собственными руками создавали так называемые запрещенные секты, принадлежность к которым рассматривалась как основание для привлечения к уголовной ответственности». Например, 16 ноября 1984 года в Хабаровске восемь руководителей и членов секты «свидетели Иеговы» приговорили к лишению свободы на срок от 3 до 5 лет. Хабаровские средства массовой информации уделили этому делу много внимания, страстно клеймя обвиняемых. Как о тягчайших преступлениях сообщалось, что руководители секты критиковали правительство, порицали ввод советских войск в Афганистан, а члены секты читали «Архипелаг ГУЛАГ», что дети «свидетелей Иеговы» не хотят вступать в пионеры и комсомол.

Не забывали и других. Уже в 1986 году «взяли» — пишет Вяч. Кондратьев — сына моего знакомого за пятнадцать страниц машинописного текста, в котором молодой человек написал сущую правду о положении Русской православной церкви. За нее и получил три года лишения свободы. 13 марта того же 1986 года Секретариат ЦК КПСС решил «поручить Совету, по делам религий при Сововете Министров СССР совместно с КГБ СССР подготовить предложения об упорядочении подготовки кадров духовенства».

Подводя краткий итог, отметим, что политические и правовые перемены в стране, ликвидация существовавших на протяжении десятилетий официальных и неофициальных запретов, административно-уголовных гонений на верующих, принятие прогрессивного законодательства о свободе совести и вероисповеданий – все это позхволило религиозным организациям выйти из подневольного состояния, а верующим свободно, без боязни и «стеснения» исповедовать свою веру. Об этих благоприятных политико-правовых переменах свидетельствуют устные и печатные выступления самих религиозных деятелей всех конфессий, действующих в Российской Федерации.

С.И. Муртузалиев

НОВАЯ МОДЕЛЬ ИЗУЧЕНИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДАГЕСТАНА

Поликонфессиональную и многонациональную Республику Дагестан называют «мир в миниатюре». Дагестанцы имеют опыт общего конфессионального развития от тенгризма и раннего христианства до ислама. Дагестанцами веками вырабатывалось толерантное отношение к представителям разных религий и к самим вероучениям. Все это является перманентным фактором культурно-психологической интеграции народов Дагестана. Изучение истории сосуществования различных систем религиозного и светского образования и воспитания призвано способствовать сбалансированному решению проблем их взаимодействия в XXI столетии.

В отличие от традиционных трех этапов (дореволюционный, советский и постсоветский) предлагается выделять как минимум семь этапов, обращая внимание на то, что в определенные периоды несомненное влияние оказывали образовательные системы таких держав как Иран, Византия, Арабский халифат, частично Османская империя, а с XIX в., конечно, Россия.

Истоки 1 этапа теряются в глубине веков, когда господствовал адат - исторически сложившееся народное право и адекватный ему моральный кодекс. 2 этап, охватывающий период с IV по VII в. н. э., можно назвать христианским. Здесь мы видим влияние христианского Ближнего Востока и Кавказской Албании. С VII-начала VIII в. идет процесс одновременного проникновения в Дагестан двух религий – с юга – ислама, с запада – христианства. С арабскими завоеваниями VIII в. связано проникновение исламской образовательной традиции, означающей начало 3 этапа. Связанная с исламом система образования усиливается при постепенном убывании образовательных систем, связанных с христианскими конфессиями: монофизитством, диофизитством и католицизмом. Следует отметить проникновение в Дагестан в VIII-X вв. также и иудаизма. Период VIII-XV вв. можно определить как поликонфессиональный с соответствующим ему разнообразием соперничающих образовательных традиций. 4 этап – «чисто» исламский – с XV в. до середины XIX в. – это период господства арабо-мусульманской системы на всей территории Дагестана, дополняемой адатом как ведущим фактором семейно-родового воспитания. Данный этап можно «разбить» на несколько подэтапов, поскольку в период с XVII в. по XIX в. система исламского образования в Дагестане эволюционировала. На

2-4 этапах элементы светского образования и воспитания практически были вытеснены из учебных учреждений в сферу семейной и социальной педагогики. 5 этап начинается с 50-х годов XIX в. и продолжается до начала 20-х годов XX в. Царское правительство приступает к созданию сети светских учебных заведений. В результате уже во второй половине XIX в. в Дагестане сосуществуют две совершенно разные системы образования – исламская и российско-русская, дававшая горцам современное светское образование, что способствовало подготовке местной мусульманской интеллигенции и, в конечном счете, повышению общекультурного уровня присоединенных народов. Прослеживаются попытки введения в Дагестане новометодной джадитской системы, соединявшей черты медресе и европейской светской школы. Параллельно с перечисленными системами начинают функционировать немусульманские конфессиональные школы: православные церковно-приходские, католическая, горско-еврейские, армянские церковно-приходские духовные училища, протестантских течений (штундо-баптисты, старообрядцы, адвентисты-субботники, иеговисты). Однако сохранялось превалирующее влияние арабоязычных мусульманских школ, отношение к которым со стороны царского правительства было достаточно деликатным.

После 1920-х гг. в Дагестане история конфессионально-национальной школы в советский период в корне отличается от ее дореволюционного этапа. Отсюда берет свое начало 6 этап, длившийся до начала 1990-х гг., когда система религиозного образования официально прекратила свое существование. Но реально конфессиональное образование и воспитание продолжали существовать и социологические исследования 1970-1980-х гг. свидетельствовали о вроде бы парадоксальном факте – религиозного образования нет, но процент верующих стабильно по стране составлял 13-18 %. И это только по официальным источникам.

В рамках 6 этапа (или в качестве самостоятельного) можно выделить начало возрождения конфессиональных систем образования. В значительной мере это связано было с началом перелома в ходе Великой Отечественной войны, когда правительство СССР разрешило открывать ограниченное количество культовых сооружений и религиозных учебных заведений. Таким образом, полная победа на «религиозном фронте» не была достигнута. В отдельных городах и райцентрах Дагестана (как и по стране в целом) вплоть до 1990-х годов продолжали функционировать мечети, церкви и синагоги, не говоря уже о сохранявшемся тайном («домашнем») исповедании своей веры.

7 этап, продолжающийся в настоящее время, начался на рубеже XX – XXI вв., когда религиозное образование стало доступно для всех граждан России. Религиозное образование теперь можно получить как в специальных конфессиональных учебных заведениях, так и в государственных и муниципальных. В эти же годы в Дагестане возродилась довольно развитая система исламского образования, включающая в себя четыре ступени: краткосрочные курсы по изучению ислама, мактабы, медресе, вузы. Активизировалась деятельность других конфессий, некоторые из которых стали открывать свои учебные заведения, Однако их деятельность и сфера влияния в РД неизмеримо слабее исламской.

К чему это приведёт (?) и каким будет следующий этап (?) – покажет будущее. Но, думается, оптимальным вариантом, соответствующим Конституции РФ (статья 14) является раздельное существование светского и конфессионального образования.

Г.С. Остапенко

ИСТОКИ БРИТАНСКОГО ЭКУМЕНИЗМА

Экуменизм[1] как реакция на преодоление разногласий в миссионерском движении между христианскими конфессиями получил известность в конце XIX в. Его задача состояла в том, чтобы добиться взаимопонимания и совместных действий между христианскими общинами на основе нахождения общих богословских позиций.

Одним из истоков экуменического течения в христианстве являлось Студенческое христианское движение (далее СХД), возникшее в Соединенном Королевстве в 90-х годах XIX-го столетия. По мнению большей части британских и американских ученых, без СХД Великая Эдинбургская миссионерская конференция 1910 г., положившая начало экуменической трансформации христианского мира, не могла бы состояться.

Зарождение экуменической идеи среди миссионеров не было случайным. Губительные для европейцев природные условия Африки и Азии, а также варварские обычаи части их обитателей побуждали миссионеров к тому, чтобы забыть о богословских спорах и объединить усилия для выполнения первейшего долга христианских посланцев с Запада.

[1] В переводе с греческого термин «экуменический» означает Вселенная, обитаемый мир.

Всплеск миссионерской активности, наблюдавшийся в Соединенном Королевстве в последние десятилетия XIX в., затронул и университеты страны. Молодое сознание, не перегруженное еще догмами и взаимными обидами межконфессиональной борьбы, оказалось восприимчивым к сотрудничеству между различными деноминациями.

Организующим началом для объединения студентов явился Межуниверситетский христианский союз, созданный в начале 90-х гг. В 1907-1909 гг. довольно аморфная организация приняла название – Студенческое Христианское движение. Главными базами движения были университеты Кембриджа и Эдинбурга. В англиканском по своему духу Кембридже влияние евангелического течения[1], занимавшего более либеральные позиции по отношению к "свободным церквам[2]", оказалось в эти годы довольно устойчивым. Пресвитерианский Эдинбург уже в силу своей теологии был более открыт к диалогу.

Основным мотивом для объединения молодых людей, принадлежащих к различным деноминациям, явился призыв к "евангелизации мира в течение ныне живущего поколения". СХД ставило своей задачей собрать добровольцев, чтобы отправить их за моря в качестве миссионеров. От волонтеров требовалась "Вера в Иисуса Христа как Бога-сына и спасителя мира". СХД удалось собрать под своей эгидой такое число представителей британских церквей, какого доныне не смогла собрать ни одна межконфессиональная организация. Так, накануне 1914 г. из 50.000 студентов, получавших в Великобритании высшее образование, 10.000 были участниками СХД. Примечательной чертой движения являлось широкое участие в нем женщин, что также было заимствовано из миссионерской практики.

Лидеры СХД установили связи с европейским миссионерством. Так, например, секретарь СХД Джон Олдхэм был одновременно секретарем миссионерского комитета, образованного на Эдинбургской конференции, а затем исполнял те же функции в Международном миссионерском совете, являясь редактором журнала "International Review of Missions". В миссионерском движении он был известной и значимой фигурой. Не случайно Архиепископ Кентерберийский Рэнделл Дэвидсон (1903-1927 гг.) пригласил его в свои советники по миссионерским и колониальным вопросам.

---

[1] В пределах государственной англиканской Церкви Англии прослеживаются два основных течения – «высокой церкви», тяготеющее к католицизму и называемое также англо-католическим, и «низкой церкви», именуемое нередко евангелическим.

[2] К «свободным церквам» относятся протестантские конфессии, возникшие в XVI-XVII вв. в период Реформации и протектората Кромвеля и не пожелавшие присоединиться к государственной церкви.

Через своего патрона Олдхэму удалось повлиять на то, чтобы в Устав Лиги Наций была включена статья о свободе совести. Кроме того, именно с подачи Олдхэма Министерство колоний Великобритании приняло в 1923 г. "Декларацию о первостепенности интересов африканцев", касающуюся британской африканской колонии Кении и препятствующей в какой-то степени расовой дискриминации.

Знаменательно также, что под влиянием СХД экуменический мотив прозвучал на Ламбетской конференции 1920 г. В обращении конференции «Ко всем христианским народам» говорилось: «Мы не просим, чтобы какая-либо община была поглощена другой. Мы предлагаем, чтобы все объединились в воссоздании Тела Христа, за что он молился».

Между тем в 20-е годы состав СХД и концепция его деятельности претерпели существенные изменения. Первая мировая война между христианскими государствами ослабила дух экуменизма. Лишь немногие участники СХД поддержали европейское Братство примирения, стоящее на пацифистской и отчасти экуменической платформе.

Миссионерское направление уже не доминировало в деятельности организации. Евангелисты, отстаивающие это направление, постепенно растворялись в возрастающей массе членов. В свою очередь англокатолики связывали видение переговоров с другими конфессиями с сохранением епископата, что было неприемлемо для «свободных церквей».

В послевоенные годы можно говорить о становлении социального сознания участников СХД. Новыми объединяющими мотивами второго поколения молодых экуменистов стали социальные беды их страны – забота о безработных, бездомных, заработной плате своих сограждан. Усилился интерес к благотворительности. Все эти социальные проблемы руководство СХД надеялось решить на межконфессиональной основе.

В 30-е и особенно в 50-е годы СХД постепенно отказывалось от теологических требований, предъявляемых к поступающим в его ряды. Это привело к тому, что принципы открытой организации стали отталкивать христианскую молодежь, придерживавшихся определенных принципов в своей вере. Установление связей с тремя главными течениями международного экуменизма, представленными организациями "Вера и порядок", "Жизнь и работа" и "Международный миссионерский совет" на время укрепило движение, но не предотвратило его кризис, разразившийся в 60-е годы. Принципы организации оказались размытыми, социальные проблемы пыталась решить почти любая религиозная и политическая организация, а новые объединительные мотивы, несмотря на их актуальность, привлекают все же ограниченное число приверженцев.

Д.И. Пономарев

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ

История взаимоотношений религии и науки непроста: их пути пересекались, вспыхивали конфликты, когда религия пыталась присвоить монопольное право объяснить мир и прерогативы высшего арбитра истины. В этой борьбе с теологией наука обрела самостоятельность. В познании мира она действует своими методами, обращаясь к естественным причинам явлений и неуклонно следуя принципу научного мышления, согласно которому мир должен быть объяснен из него самого. Произошло размежевание областей религиозной веры и научного познания.

В свое время возникла пропагандистская формула “Религия- враг науки.” В антирелигиозной литературе науку сравнивали со светом, а религию- с тьмой и невежеством. Каждому советскому школьнику был известен тезис об их антагонистичности, который вошел в обыденное сознание как один из наиболее распространенных стереотипов господствовавшей в советское время идеологии.

Напомним, что главным признаком религии является вера в сверхъестественное, в чудо и поклонению ему. Последователи религии недаром именуются верующими. Признается непознаваемость Бога и ряда других догм. Религиозная вера основывается на чувствах и интуиции. Религия обращена к субъективной сфере человеческого бытия, осваивает мир и себя через культовые действия, сокровенные религиозные переживания. Верующий обозревает мир природы сквозь призму культа, и в этом видении мир окрашивается мистическим чувством. Более того, этот способ мировосприятия понуждает верующего искать Бога в себе, в своем духовном мире. Наука обращена преимущественно к объективной сфере действительности и самого человека. Она обозревает действительность и человека как бы со стороны, намеренно очищая поиск знаний и его результаты от субъективной и, тем более, мистической окраски.

Религия объясняет мир, опираясь на сказания “священных книг”, каноны, догмы, свидетельства пророков, писания “святых отцов” и иных церковных авторитетов. Верующему не положено критиковать их, подвергать сомнению. Научное же объяснение мира- критично. Сомнение- это долг ученого, а критичность- веление его профессиональной совести, его почерк, стиль мышления и деятельности на всех этапах исследования.

Наука исходит из признания познаваемости мира и всех его явлений. Ее отождествляют со знанием, основанным на достоверных, истинных сведениях о природе, обществе, человеке и его мышлении. Наука низводит все не познанное, сверхъестественное, чудесное к научно обоснованному. С этой позиции чудо- порождение слепой веры. Ученые нередко повторяют высказывание Д. Дидро: “Чем больше верят, тем больше чудес”. Научная деятельность основана на рассудочности, на правилах логики: установление достоверных фактов, поиск информации, выяснение действительных, естественных условий и причин очередной загадки природы. Религиозный опыт приобретается молениями и иными культовыми переживаниями. Научный постепенно накапливается в ситуациях, которые не допускают невольное влияние эмоций и пристрастий ученого на ход его исследований.

Уже на первом этапе (сбор эмпирических фактов) максимально строгие правила придирчивой критики и контроля ориентируют наблюдения и сам эксперимент, обеспечивают возможность их проверки и перепроверки. Не менее жесткие предписания логики сопровождают и контролируют каждую теорию. Тщательно обработанные рационально-рассудочные методы предназначены именно для того, чтобы устранить случайное попадание в теорию необоснованных, сомнительных, недостоверных, ошибочных положений и выводов(хотя наука от этого не застрахована, к сожалению).

Эти методы (анализ и синтез, индукция и дедукция, восхождение к конкретному, формализация, моделирование, математизация и др.) позволяют контролировать весь ход построения теории и убедиться в том, что в нее включены произвольные, предвзятые, принятые на веру отдельные случаи, ведущие к заблуждениям. В отличие от неприкасаемых канонов и догм религии научные теории подвергают пристрастному суду практики. И только тогда руководствуются ими.

Отмеченные различия и противоречия между религией и наукой еще более резки в истории их взаимоотношений. Разумеется, они не конкурировали на поле познания- религия не изучает мир, она объясняет и осваивает его, опираясь на верования. Столкновение между Церковью и наукой были обусловлены тем, что открытия последней нарушили ту картину мира, которая сложилась еще донаучных времен на основе верований и “священных книг”.

Религия, как известно, возвышает веру над разумом. Она сконцентрировалась на так называемых пограничных вопросах- вопросах смысла бытия и цели человеческой жизни, решение которых выходят за пределы компетенции эмпирической науки в область философского умозрения. Вопросы относительно того, как устроен мир, она полностью предоставила

науке, оставив за собой “вечные проблемы”: кто мы и откуда? Зачем существует мир и дана человеку его жизнь? Религия продолжает спор с наукой, перенеся его в новую плоскость. Вопрос о том, Солнце вращается вокруг Земли или Земля вокруг Солнца, больше уже не является предметом спора. Подобные вопросы решает наука. Однако является ли объяснение мира, добытое на основе научных принципов мышления, полной и единственно возможной, хотя и бесконечно развивающейся, истиной или же оно подводит к тем вопросам, на которые сама наука ответить уже не может и на которые ответ дает религия как принципиально иной и более глубокий способ постижения мира?

Этот спор решается не только в теории, но и прежде всего в исторически развивающейся практике овладения человеком мира. Проблема соотношения разума и веры получила основательное развитие в трудах крупнейшего средневекового богослова Фомы Аквинского, учение которого ныне считается официальной философией католической церкви. Он выдвинул идею гармонии веры и разума. Согласно Фоме, разум человека божествен по своей природе, а потому должен обосновывать и подкреплять истины веры. Следуя этой формуле, средневековая Церковь стремилась превратить философию как науку в придаток богословия.

Отсюда драматические перипетии истории взаимоотношения Церкви и науки. Обладая в те далекие времена огромной духовной (а часто и светской) властью, Церковь контролировала деятельность ученых и запрещала им заниматься теми исследованиями, которые заведомо могли поколебать религиозную картину мира. В 1163г. Римский папа Александр III издал буллу о запрете» изучения физики или законов природы». Спустя столетие папа Бонифаций VIII запретил анатомирование трупов и химические опыты. Тех, кто игнорировал запреты, наказывали,преследовали и даже казнили. В XIIIв. Католическая Церковь создала инквизицию- трибунал для расправы над еретиками, к которым приравнивались ученые, преступившие эти запреты.

В 1327 г. за пропаганду противоречившего Ветхому Завету учения о шарообразности Земли инквизицией был сожжен на костре выдающийся астроном Чекко д’Асколи. Столетия спустя испанская инквизиция казнила математика Вальмеса, дерзнувшего решить уравнение такой сложности, которая, по мнению церковных властей, «недоступна человеческому разуму». Столетием позже той же испанской инквизицией был приговорен к смерти великий ученый и врач М.Сервет, открывший « малый круг» кровообращения. Он успел бежать в Швейцарию, где в 1558г. все же был отправлен на костер, но на этот раз Кальвинистской Церквью, также объявившей его еретиком.

Разумеется, эти запреты и преследования серьезно тормозили развитие науки. Но выдающихся и мужественных ее подвижников они не останавливали: жажда истины оказалась сильнее страха перед Церковью и личной веры. Нет сомнений в глубокой и искренней религиозности великого польского астронома Николая Коперника (1473-1543). Как и его современники, он поначалу придерживался традиционной, освященной Церковью геоцентрической системы Птолемея. Однако наблюдения неба и расчеты неопровержимо убедили Коперника в несостоятельности этой системы. Но публично заявить об этом ученый решился только перед смертью. Его книга «О вращении небесных сфер» (1543) потрясла религиозную картину мира, согласно которой Земля принималась за центр мироздания. В 1616г. церковь запретила учение Коперника, труды его были изъяты из библиотек, о них не разрешалось упоминать на лекциях.

Однако теория Коперника и сама идея гелиоцентризма были уже подхвачены передовыми мыслителями того времени. Особое место среди них занимает итальянский философ Джордано Бруно (1548-1600). Он пошел дальше Коперника, утверждая, что и Солнце нельзя принимать за центр мироздания: Вселенная безгранична. Д.Бруно высказывает гениальную (но кощунственную, с позиции Церкви) идею о множестве обитаемых планет. Инквизиторы заточили философа в темницу, в течении восьми лет подвергали его пыткам, принуждая к отказу от « ереси», но, не добившись своего, сожгли на костре на Площади Цветов в Риме.

Великий итальянский ученый Галилео Галилей (1564-1642) своими открытиями подтвердил учение Коперника. После выхода в свет книги « Диалог о двух главнейших системах мира- птолемеевой и коперниковой» (1632) ученого привлекли к суду инквизиции и под страхом смерти принудили составить письменное отречение от своих убеждений и покаяться перед судом : « Я, Галилео Галилей, сын покойного Винченцо Галилея из Флоренции, преклонив колено перед Вашими высокопреосвященствами и генеральными инквизиторами, имея перед очами святое Евангелие, которого касаюсь собственными руками, клянусь, что верил и ныне верю и, при помощи Божьей впредь буду верить во все, что считает истинным, проповедует и чему учит святая католическая и апостольская римская Церковь…». Галилео не был казнен, но до самой смерти оставался под строгим надзором Церкви. Книги его, как и сочинения Коперника и Бруно, были включены в число запрещенных. Лишь несколько десятилетий назад Ватикан признал ошибкой процесс над Галилеем. Борьба Церкви против свободомыслия- явление, свойственное всем конфессиям.

Русское православие не знало инквизиций, но отнюдь не покровительствовало свободомыслящим ученым. Раздраженный нападками церковнослужителей на свои исследования, великий ученый М.В. Ломоносов потребовал, чтобы духовенство « не привязывалось» к ученым и «не ругало науки». Но исследованиям, подрывавшим религиозные догмы, все же препятствовали. Учение Ч.Дарвина, вызвавшее ожесточенные нападки католиков и протестантов, было встречено в штыки и православием. Сторонников дарвинизма подвергали травле. Церковь запретила книгу И.М.Сеченова « Рефлексы головного мозга» (1863), сочтя ересью учение о естественной природе психики человека. Из-за гонений духовенства был вынужден покинуть Россию сторонник дарвинизма, выдающийся биолог, лауреат Нобелевской премии И.И.Мечников. Один из влиятельнейших иерархов православия обвинил ученого в том, что тот « и знать не хочет о существовании христианского мировоззрения,а отстаивает возможность для человека полного и счастливого цикла жизни, преодолевающего страх смерти без содействия религии».

Многочисленны примеры церковных противостояний науке во всех странах мира. Не следует замалчивать эти трагические реалии прошлого. Вместе с тем не следует абсолютировать это противостояние: здесь имел место конфликт не столько религии с наукой, сколько Церкви со свободомыслящими учеными. И жертвы церковных гонений отнюдь не всегда были последовательными атеистами. Как уже говорилось, сомнений в религиозности Н.Коперника и Г.Галелея нет. Что же до М.Сервета, то он, считая себя убежденным христианином, увлеченно пропагандировал астрологию. Ученый был казнен, разумеется, не за открытия в медицине, а за свободное толкование канонов религии, пропаганду веротерпимости и обличение религиозного фанатизма. Джордано Бруно, в основном следуя материализму, отдавал дань и пантеизму (учение, отождествляющее Бога и природу), разделял мистические идеи каббалы (особые приемы колдовства и гадания). Дань пантеизму отдавал и материалист Б.Спиноза. А великий М.В.Ломоносов сочинял пронизанные глубокой верой в Бога поэтические оды.

В сознании едва ли не всех ученых прошлого научные мышление мирно уживалось с религиозной верой. Даже тогда, когда они признавали превосходство веры над разумом. Но в своей профессиональной деятельности эти ученые руководствовались не догматами и канонами вероучений, а принципами и правилами научного поиска.

Излишне говорить о невероятно возросшей роли науки в современном мире. Во- первых, это объясняется стремительным ростом научных достижений. За темпами прироста знаний не поспевают даже специалисты в узких рамках своей профессии. Во- вторых, резко ускорилось использование и применение научных достижений в различных сферах жизни общества, особенно в промышленности и сельском хозяйстве. Наука превратилась в непосредственную производительную силу. В- третьих, возросшая роль науки обусловлена колоссальными изменениями культурного кругозора человечества. Благодаря науке микромир и космос естественно вошли в картину мироздания, резко сузилась область чудесного и непознанного.

Понимая это,церковь отказалась от прямой конфронтации с учеными. XX в. прошел в поисках компромиссов с наукой. Особенно это характерно для католической и протестантской церквей.

Правда,в христианстве и исламе имеется немало богословов и церковнослужителей, которые стоят на позициях « фундаментализма» и даже теперь не отступают от буквального толкования Ветхого Завета и Корана, отвергая достижения наук. Их влияние в разных конфессиях колеблется.

Об этом можно судить, например, по содержанию огромного числа брошюр и книг, выпускаемых зарубежными религиозными центрами по теме « наука и религия», обильно засылаемых в Россию. Немало таких публикаций сегодня и у отечественных конфессий. Эта тема часто звучит и в проповедях. Но пересматривая свое отношение к науке и обновляя толкование « священных книг», богословы по –прежнему требуют веры в сверхъестественное, в чудеса и поклонения им.Гармонии религиозной веры и знания не было никогда в прошлом, не будет ее и впредь. а в настоящее время, быть может, сильнее чем когда-либо, служители Церкви требуют от паствы особого молитвенного рвения: ведь достижения науки резко сузили сферу веры в Бога, чудеса и порождают особенно глубокие сомнения в канонах и догмах. Значительная часть верующих и сегодня далека от научных достижений и не испытывает особых колебаний. Другие же, в какой-то степени имеющие представление о научных данных, склоняются к научной картине мира. Вот почему богословы напряженно стремятся откорректировать ее, т.е. найти в ней пространство для религиозной веры, вписать в нее Бога и чудеса.

Вообще-то, пространство для веры, как таковой, в научной картине мира на самом деле имеется. Дело в том, что, несмотря на строжайшие правила научного поиска, элементы веры в нем все же неустранимы. Уче-

ные принимают на веру немалую часть научной информации от своих коллег, полагаясь на их авторитет и добросовестность.

Момент веры включен в некоторые исходные аксиомы и во многие промежуточные звенья исследований. Вера и интуиция особенно пронизывают заключительную стадию деятельности ученого, где как раз и происходит само « таинство» научного творчества, где рождаются новые идеи, теории, объяснения и прогнозы.

Главный путь привнесения Бога и чудес в современную картину мира- религиозная интерпретация научных теорий, гипотез, фактов, особенно, если они сомнительны и их не разделяют авторитетные ученые. Так, за научные факты в проповедях выдаются сообщения отдельных лиц, выведенных из состояния клинической смерти, о путешествии их душ на « тот свет»,невнятные уверения «свидетелей» об их встречах с «Барабашками» и т.п. Много мистических спекуляций вокруг журналистских сенсаций об НЛО, телепатии, привидениях, спиритических сеансах, «пришельцах» и т.п. Как знамения близящегося Апокалипсиса приводятся факты появления комет, стихийные бедствия (наводнения, землетрясения), неурожаи и вспышки голода, военные столкновения, опасность экологического кризиса.

Использование сомнительных сообщений и сенсаций в проповедях рассчитано преимущественно на тех, кто мало знаком с наукой, но не только. Некоторые проповеди обращены именно к людям, получившим высшее образование. Так, богословы стараются убедить тех, кто знает физику, в том, что наглядная непредставимость многих процессов микромира, двойственная (корпускулярно-волновая) природа элементарных частиц-свидетельство наличия в окружающем нас мире «полуматериальных сущностей».Но волновые состояния не менее материальны (т.е. объективно существуют), нежели корпускулярные (вещественные) объекты.

Обращаясь к людям, изучавшим биологию, богословы могут поддержать теорию Дарвина. Не так давно Ватикан оповестил о том, что католику не возбраняется принять учение о естественном происхождении человека. Но только в качестве « правдоподобной гипотезы». И лишь в отношении телесной оболочки. Что же до души, то она- безусловное и непосредственное создание Бога, о чем прямо повествует сказание о сотворении мира в библейской книге « Бытие».

Как сообщила 21 сентября 2005 года Российская газета, 38 лауреатов Нобелевской премии требуют не пересматривать преподавание в школах теории эволюции.

Атаки на учение великого естествоиспытателя вспыхивают периодически. Это напоминает сезонные обострения. Скажем, в 20-е годы прошлого века преподавание эволюционизма было запрещено в некоторых штатах США. А совсем недавно власти штата Канзас проголосовали за то, чтобы теории Дарвина и креационизму - учению о божественном сотворении мира - в школьных программах были предоставлены равные права. Обеспокоенные такими планами ученые считают, что представления об эволюции нельзя преподносить в качестве сомнительной гипотезы.

Школьную программу в Канзасе должны окончательно утвердить в октябре. Если это произойдет, на ее основе будут составлены тесты, обязательные для школьников всего штата. Ученые убеждены, это создаст дополнительные трудности при изучении основ генетики.

Вместе с тем необходимо отметить, что не произошло того, чего ожидали просветители прошлого: развитие науки не привело к автоматическому вытеснению религии, которое, по их понятиям, должно было бы знаменовать торжество истины над заблуждением. Все оказалось сложнее. Развитие науки было сопряжено не только с завоеваниями, но и с потерями. Решение одних проблем выдвигало другие, создавая подчас драматические ситуации и предъявляя спрос не только на научное знание, но и на моральную оценку человеческих действий в области экономики, технологии, политики. В этой ситуации религия продолжает играть видную роль в жизни общества как критическая духовная инстанция по отношению к быстро и противоречиво развивающийся материально-технической основе цивилизации. Не хлебом единым жив человек, и не только о выгоде и пользе своей он должен заботится.

Развитие науки постепенно формирует новый тип отношения к миру, тип культуры и понимания возможностей и призвания человека, которому свойственно такое миропонимание, которое, говоря словами Лапласа, не нуждается в гипотезе о Боге. Когда-то ссылка на бога заменяла человеку объяснение тех явлений, которые он объяснить еще не мог. Вера в бога как бы восполняла незнание. Научное познание, независимое от религии, несомненно, продемонстрировало огромную эффективность в объяснении действительности на основе выявления естественных причин явлений.

В свое время в религиозной морали был сделан важный шаг на пути духовного высвобождения человека от внешних форм регуляции его поведения: человек должен следовать не только закону, но и голосу собственной совести. Это завоевание, которое останется навсегда, как бы ни меня-

лось представление человека о себе самом. И все же был сделан со временем еще один шаг, возник и получил развитие светский гуманизм, на новом витке истории продолжавший стремление к освобождению творческих сил человека. Но во всяком случае очевидно, что подлинный духовный прогресс не разрушает завоевания религиозной морали, он опирается на них и стремится осознать общечеловеческое содержание нравственных ценностей. Вот почему религиозная этика- этика, опирающаяся на веру в Бога, и безрелигиозная этика светского гуманизма стоят вместе в своем противодействии аморализму, бесчеловечности, нравственному распаду, деградации нравов, терроризму.

Споры сторонников религии и приверженцев материализма по вопросам миропонимания, скорее всего, будут продолжаться и в необозримом будущем: слишком уж отличаются основания мистической веры и рационального знания, да и само видение мира у них чересчур различно. К тому же расширяющееся поле знания порождает все новые и новые проблемы, которые по-разному толкуют верующие и материалисты.

Пусть они дискутируют и впредь, подходя к истине с разных позиций. Важно только, чтобы эти дискуссии и споры не перерастали в конфликты. Что же до тех, кто только приобщается в средней и высшей школе к научным знаниям о мире, – предоставим им самим право выбрать свою позицию. Пусть ознакомятся с аргументами и той, и другой стороны. Религия- не единственно возможная форма духовной культуры и жизни человека, но ее также нельзя запретить, как нельзя запретить поиск научной истины или художественное творчество. Вопрос заключается в том, будет ли воспринят в масштабах всего общества другой по сравнению с религией способ удовлетворения духовных потребностей человека, способ, который формируется в альтернативной религии светской культуре. Продуктом и одновременно созидателем этой культуры может стать лишь человек, свободно, без всякого насилия и принуждения способный творить свой мир и самого себя.

М.В. Пулькин

«НАСМЕРТНИКИ»: СТАРООБРЯДЦЫ-САМОСОЖИГАТЕЛИ В КОНЦЕ XVII-СЕРЕДИНЕ XIX В.

В первые годы после реформ патриарха Никона старообрядческие самосожжения превратились в один из важных элементов повседневной жизни Российского государства. Основным мотивом деятельности старо-

обрядческих наставников, проповедующих «самогубительную смерть», стало признание несомненного факта завершения мировой истории, реализации в российской действительности самых мрачных апокалипсических пророчеств. Обычные формы преодоления духовного кризиса, в том числе и дискуссии с отступниками («никонианами»), в такой обстановке старообрядцы сочли недостаточными. Наиболее радикальной формой избавления от «мира Антихриста», начиная с 1660-х годов, стало самосожжение, практикуемое наряду с самоутоплением, добровольной голодной смертью, самопогребением.

В процессе распространения «гарей» по территории России сформировалась особая категория старообрядческих наставников, которых современники не без оснований называли «славными учителями самогубительной смерти». Последовательность действий наставника самосожигателей в подавляющем большинстве случаев оставалась неизменной. Во-первых, избиралось уединенное место, где приготовления к самосожжению не могли быть пресечены с самого начала. Подготовка к самосожжению включала также строительство специального здания (в источниках оно называется «згорелый дом») и заготовку легковоспламеняющихся материалов. Во-вторых, старообрядческий наставник собирал максимальное количество приверженцев — будущих жертв самосожжения, для которых отныне исчезала возможность отказаться от гибельного выбора. Некоторые из них и не подозревали, что примут участие в смертельном ритуале. В-третьих, имело место перекрещивание собравшихся по старообрядческим правилам и пострижение в монахи. В-четвертых, старообрядческий наставник вступал в полемику с представителями власти, присланными для «увещевания» старообрядцев и предотвращения их гибели.

Проповедь «огненной смерти» встретила резкое сопротивление в старообрядческой среде. Появилось значительное количество полемических сочинений, призванных образумить сторонников «огненной смерти», дистанцироваться от людей, компрометирующих в целом старообрядческое движение. Наиболее крупным из значительной литературы по этому вопросу стало «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», написанное в конце XVII века иноком Евфросином. Однако все усилия старообрядческих интеллектуалов оказались тщетными: дискуссия между сторонниками и противниками самосожжений не состоялась, самосожжения продолжались вплоть до конца XVIII в., при этом отдельные рецидивы случались до середины XIX в.

Российский административный аппарат в создавшейся сложной обстановке духовного кризиса, усугубленного массовыми самоубийствами, продемонстрировал полную растерянность. Первоначально, в конце XVII в., власти действовали исходя из создавшейся ситуации, каждый раз вновь разрабатывая стратегии поведения. В первой половине XVIII в. господствовали представления о том, что самосожжения вполне возможно предотвратить с помощью репрессивных мер. Во второй половине XVIII в., на фоне общего смягчения политики в отношении старообрядцев, возобладал менее жесткий курс. Ставку в этот период делали на убеждение, «увещевания» «насмертников». Однако и та, и другая линии поведения не принесли значительных результатов.

В создавшейся ситуации выходами из кризиса могли стать, во-первых, ожесточенная конфронтация между радикальной частью старообрядчества и принявшим никоновские церковные реформы российским обществом, способная принести России неисчислимые страдания и потери. Во-вторых, существовала весьма небольшая вероятность постепенного угасания радикализма старообрядцев по принципу «пошумят — успокоятся». Однако в действительности события приняли самый невероятный оборот, уникальный в истории человечества. Наиболее радикальная часть старообрядческого движения начала яростное, технически рациональное и целенаправленное самоуничтожение.

Итак, самосожжения, несмотря на очевидный трагизм связанных с ними событий, стали своеобразным, но мощным фактором преодоления кризиса в нарождающейся Российской империи. Прежде всего, потому, что во время первых «гарей» погибла наиболее радикальная, принципиальная, не ведающая компромиссов часть мощного старообрядческого движения. Именно эти старообрядцы представляли существенную угрозу для стабильности государства. В дальнейшем старообрядческие самосожжения, происходящие в разных частях Российского государства, неизменно приводили к уничтожению наиболее радикальных представителей самых бескомпромиссных старообрядческих сообществ («толков»). Их потеря привела, по выражению Л.Н. Гумилева, к растрачиванию «пассионарного потенциала» старообрядческого движения. В конечном итоге, старообрядчество вступило на путь трансформации из опасного элемента российского общества в стабильную, нередко зажиточную и почти всегда готовую к компромиссам конфессиональную группу.

С.В. Рассказов

FLYING INN: VENDEE AETERNA[1]
Традиционализм и регионализм против модернизма и централизма в «Перелётном кабаке» Г.К. Честертона

Народ не может восстать, если он не консервативен; если он не сохранил хоть несколько старых убеждений. Страшно подумать, что большая часть старых мятежей не началась бы сейчас вообще, потому что нет уже у народа тех чистых и здравых традиций. Оскорбление, вознесшее молоток Уота Тайлера, сочли бы сейчас медицинским осмотром. Издевательство над Виргинией — свободной любовью. Жестокие слова Фулона "Пускай жрут траву" — советом нежного вегетарианца.

Гилберт К. Честертон

«О вшах, волосах и власти»[2].

Вместо введения: о традиционализме, регионализме и цивилизации нового времени. В нижеследующей статье речь пойдёт о романе «Перелётный кабак»[3] известного английского писателя, журналиста, богослова и поэта Гилберта Кийта Честертона (1874-1936) и о теме, поднятой в этом романе – теме традиционализма (условно назовём её так) и связанного с традиционализмом регионализма. Стоит заметить, что эта тема – сквозная для писателя, и поднимает её он почти во всех своих романах, многих рассказах и статьях. Как мне представляется, право заговорить о традиционализме и регионализме обусловлено следующим. Во-первых, с употреблением термина «традиционализм» связано немало спекуляций в последнее время, и именно поэтому тему надо не закрывать, а максимально расширять, представляя разные точки зрения на ситуацию, что позволит позже из массива источников, посвящённых теме, выбрать наиболее адекватные. Во-вторых, как мне кажется, есть нужда в расширении понятия «регионализм». У нас оно появилось, видимо, в связи с влиянием англо-американской географии и потому понимается в основном в приложении к

[1] Flying inn – оригинальное название романа, Vendee aeterna – вечная Вандея (*лат.*), хотя название известного департамента взято в той форме как оно существует в современной французской графике.

[2] Из сборника "Что стряслось с миром?" (1910), пер. с англ. Н. Трауберг. Текст взят с сайта http://krotov.org.

[3] *Честертон Гилберт Кийт*. Перелётный кабак. Человек, который был Четвергом: Романы. Поэт и безумцы: Рассказы/ Пер. с англ.; сост. и примеч. Н. Трауберг. – М. Эксмо-пресс. 2001.

современному территориальному разнообразию США или же к проблемам российского федерализма. Мне бы хотелось обратить внимание читателя на то, что тема регионализма во многом – тема историческая, связанная, как минимум, с европейским средневековьем, а возможно и с более глубокими пластами истории.

Для начала стоит объясниться с пониманием терминов традиционализма и регионализма и их непременной связью. В моём понимании, традиционализм – это историософский образ, обобщающий отличия образа жизни, общественного устройства и отношений, этики и господствующих способов миропонимания в Европе до начала Нового времени от аналогичных характеристик Европы Нового времени, и даже Европы XIX – первой половины XX столетия, говорящий об этих отличиях как о неком общем принципе жизни, укладе. То есть традиционализм – объясняющий образ, связанный с рефлексией об изменениях в жизни европейского субконтинента, произошедших условно с XV и по XIX век, когда сам образ появился и стал достаточно активно использоваться.

Впрочем с Честертоном ситуация более конкретна и на ней стоит на некоторое время сосредоточиться. Писатель работал в период, когда в британской литературе обычным было осмысление слома ряда христианских традиций в среде дворянства, пришедшегося на конец викторианской эпохи. Вслед за элитой меняется и всё общество в целом, меняется страна – образы Честертона стоит воспринимать именно в контексте этих изменений, он тоже присоединяется к обсуждению актуальной темы. При этом автор не сосредотачивается на переживаниях представителей элиты как Голсуорси или на жизнеописаниях людей из народа как Диккенс, он пытается описать тех и других, столкнув их лбами. Противостояние писатель выводит из динамики современных ему процессов: британская элита выступает преимущественно как агент дехристианизации, а условно «народ» в силу консерватизма выступает как хранитель старого уклада жизни. Так что, если быть точным, то, что я собираюсь называть традиционализмом у Честертона, есть обобщённый образ христианского уклада британского общества до упомянутого слома, в его сравнении с ситуацией начала XX века[1]. И только довольно широкие авторские обобщения, а также конкретные детали романа, которые будут описаны ниже, дают основание рас-

[1] Контекст «честертоновского традиционализма» ближе к ситуации, в которой возникло само это понятие: оно связано с оппозицией модернизму как новому направлению мысли в Католической Церкви, то есть реакцией на разрушение структур западноевропейской церковной и общественной традиции (“Traditionalism” // http://newadvent.org/caten/15013a.htm).

сматривать действие романа в контексте более широкой оппозиции «модернизм – традиционализм». Побудили же меня к написанию этой статьи некоторые интересные отношения пространственного характера, прописанные в романе. И здесь самое время поговорить о регионализме.

В.Л. Каганский определяет регионализм как *«идеологию и практику существующих реально, то есть образующих районы в географическом смысле общностей, обычно этнических и культурных»*[1], американский географ Дж. Патерсон в изложении Л.В. Смирнягина говорит о регионализме как о «*чувстве общности у людей, порождённом общностью территории»*[2]. Осмелюсь добавить, что тут не подразумевается чувство общности жителей античного полиса, русской крестьянской общины или района крупного современного города – часть смысла понятия регионализм заложена в понятии региона, а оно тоже довольно пространно и туманно.

В наше время под регионом понимается одна из ступенек пространственной иерархии – обычно средняя, появляющаяся сразу после того, как некую часть суши, взятую за целостность делят на некие «естественные» части. Из естественности вытекает предполагаемая внутренняя целостность региона. В связи с широким использованием в современной практике национальных государств как основных объектов географических исследований, под регионами чаще понимаются некие «естественные» части государств – административные, исторические, природные[3]. В этих условиях простейшая иерархия выглядит примерно так: культурные и идеологические стереотипы и практики общие для некоторого локального уровня (общины, районы городов, города) соответствуют локализму, стереотипы и практики общие для части страны – региона соответствуют регионализму, стереотипы и практики национального уровня – национализму. Популярна тема размывания национальных государств в ходе глобализации, однако, пока единственный наднациональный проект, в рамках которого формируется общая идентичность и осуществляются реальные наднациональные мероприятия – это Европейский союз. Траектория исторического развития США также предполагала возможность оформления штатов в виде нацио-

---

[1] *Каганский В.Л.* «Регионализм, регионализация, пострегионализация». Рукопись.

[2] ***Paterson J.R.*** North America: a geography of the United States and Canada. Ninth edition. Oxford University press, 1994, p.203. Цит. по: *Смирнягин Л.В.* Объективность района как «проклятый вопрос» районирования / Четвёртые сократические чтения по географии. Научные теории и географическая реальность. Сб. докладов под ред. В.А. Шупера. М.: Эслан, 2004, с. 118.

[3] Существует мнение, что необходимо различать *район* как, в первую очередь, часть некоего большего целого и *регион* как явление, обладающее внутренней целостностью и независимое в своём существовании от верхнего уровня.

нальных государств «под крышей» общего Союза, но в итоге был реализован общеамериканский национальный проект[1].

Обращаясь к ситуации «до Нового времени», когда не существовало национальных государств, верхним и основным уровнем пространственной иерархии оказывается регион. Соответственно регионализм оказывается основным комплексом практик и стереотипов, соответствующим традиционализму. Надрегиональная, чаще имперская, идентичность соответствует скорее чувству конфессиональной принадлежности, а за пределами собственной конфессии можно уже говорить и о границах ойкумены – своего освоенного мира, та же ситуация и в случае с классической Римской Империей когда имперская идентичность не воспринималась как конфессиональная в нынешнем смысле, но границы Империи фактически были границами ойкумены[2]. Особенно тема регионализма актуальна в нашей ситуации – в западнохристианском мире империи были эфемерны, большинство политических проектов как конструктор собирались из регионов, и до возникновения национальных государств о каких-то надрегиональных практиках и идентичностях кроме общехристианской (экуменической) говорить не приходится.

Ключевыми для понимания средневекового европейского регионализма являются работы французского историка и географа Фернана Броделя. Например, в книге «Что такое Франция?»[3] Бродель полагает сетку ис-

---

[1] Хотя и в наше время работы вроде “New England as region and nation” (***Nissenbaum Stephen*** in: ***Edward L. Ayers and Peter S. Onuf***, eds., All over the map: rethinking American regions. The John Hopkins University Press, 1996) не являются чем-то экстраординарным для США. Притом что, конечно, Новая Англия – случай особый. Именно новоанглийским элитам в период до последней трети XIX века, когда страна стала слишком большой и разной и стало бессмысленно говорить о доминировании какого бы то ни было региона, удалось осуществить проект культурно-политического превосходства Новой Англии. См. ***Joseph A. Conforti*** “Imaging New England – explorations of regional identity from the Pilgrims to the mid-twentieth century”/ The University of North Carolina Press. Chapel Hill and London. 2001, pp. 79-196.

[2] Видимо, в некоторых случаях можно говорить о формировании более широкой, надрегиональной донациональной идентичности – так случилось с иудеями, греками времён поздней Византии – уже явно не охватывавшей большей части ойкумены и, позднее, Османской империи, итальянцами (Маккиавели мыслит общеитальянскими категориями, хотя, возможно, это пример националистического мышления на родине многих европейских инноваций Нового времени), возможно, с китайцами. Впрочем, мы поведём речь о Западной и Северной Европе, где нации явно сколачивались из этнически относительно близкого субстрата, самоидентифицировавшегося преимущественно на региональном уровне.

[3] *Бродель Фернан*. Что такое Франция? Книга первая. Пространство и история/ пер. с франц. Веры Мильчиной и Сергея Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых. 1994.

торических провинций – регионов Франции как основу понимания её пространства и в истории, и в современности. Он описывает эту не очень большую по современным меркам страну, разнообразие которой редко становится предметом первостепенного интереса, как огромное, сложное, причудливое и почти бесконечное пространство, состоящее из множества ячеек, земель, отличных одна от другой языком, нравами, способами хозяйствования, а далее и верой, политическими пристрастиями и пр. Корни региональных общин Бродель видит в кельтских племенах, живших на территории Франции ещё в догерманскую эпоху[1], а причину региональной дробности выводит из обширности и труднопреодолимости обычного пространства, не стянутого коммуникациями, и уж, тем более, коммуникациями того технического уровня, что появились в XIX – XX вв. И главное, *«Ту же дробность, mutatis mutandis*[2]*,* – пишет французский географ, – *вы встретите повсюду в Европе, от швейцарских кантонов до Испании, от Англии до Германии и Италии»*[3].

Очень полезная особенность трудов Броделя для целей данной статьи, в том, что в них отражена динамика пространственных процессов Нового времени. В первую очередь речь идёт о французском унификационном проекте[4], начатом ещё последними представителями династии Валуа, вошедшим в идеологический зенит во времена революции 1789-93 гг. и окончательно удавшемся, видимо, благодаря технологическим новациям массового общества – *«после… возникновения в стране сети железных дорог и повсеместного распространения начального образования…»*[5]. Так из страны, распадающейся на огромное количество частей, по разнообразию напоминающей саму Европу, была создана «единая и неделимая Франция» – жесткое и централизованное бюрократическое унитарное государство, существованию которого не угрожает культурное, религиозное, этническое разнообразие. Французский проект был не единственным, схожие процессы только без идеологического и концептуального оформления происходят, как представляется, в Нидерландах и Швейцарии, и, конечно, в Англии[6]. Точкой отсчёта данных процессов мне видится Реформация, хотя это всего лишь гипотеза.

---

[1] Указ. соч. сс. 76 – 77.

[2] С соответствующими изменениями (*лат.*).

[3] Указ. соч. с. 97.

[4] Указ. соч. с. 97-101.

[5] Указ. соч. сс. 7-8.

[6] *Joseph A. Conforti*. Ibid., p. 18.

И здесь важно, что при всей новизне унификационных проектов Нового времени, все они наследуют старой как мир идее Империи[1], идее безграничной власти. Традиционные сюжеты баланса имперского центра и регионов, централизации как распространения сети коммуникаций и расселения по территориям представителей центральной элиты – всё это позволит обратиться к очень древним историческим аналогам. Новизна, пожалуй, заключается в багаже Модерна: технологизме, массовых инструментах, социальном конструктивизме, идеологии. Предельно обобщая, думаю, можно сказать, что с Модерном на смену тонким играм с пространством, успешность которых зависела от степени его понимания, приходит насилие над пространством, иногда доходящее до его игнорирования. Вот эти сюжеты я и попытаюсь рассмотреть на примере романа Честертона.

Традиция против модерна. Надо учитывать, что Честертон в романе попытался изобразить некую современную утопию. Отсюда попытки автора, опираясь на реалии британского общества рубежа XIX-XX веков, выстроить линию событий так, чтобы обстоятельства вели к реставрации и обновлению того британского христианского мира, представление о котором он, видимо, получил в собственной семье. В итоге, акторами реставрации её идейными вдохновителями оказываются не представители британской элиты – на ней Честертон в известном смысле ставит крест, хотя сам является её частью, а крестьяне из самых глухих районов Англии – люди позапрошлой эпохи. Писатель представляет ряд образов подобных людей – простых, находящих утешение в незамысловатых радостях жизни, трезвых, консервативных, цельных. Они – своеобразный идеал человека для Честертона. Ключевой подобного рода характер – *«истинный англичанин»* Хэмфри Пэмп. Так автор начинает искать корни устойчивости рушащегося мира в европейском средневековье, в укладе жизни не затронутом Новым временем. Собственно традиционализм у Честертона – это образ верности христианству и образ того уклада народной жизни, при котором имеют смысл и значение традиции британской элиты, о сломе которых говорилось выше.

Однако, альтернативную элиту, предводителей людей Традиции символизирует образ человека для Англии внесистемного – ирландского дворянина, авантюриста и, к тому же слабо затронутого региональной этикой

[1] В случае с американским проектом такая наследственность была вполне осознанной: *Ильин М.В.* Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. – М.: РОССПЭН, 1997, с. 229.

и логикой – Патрика Дэлроя. Он скорее христианский консерватор, возможно националист. Стоит заметить, что известное ирландское национальное движение уже в те времена, скорее всего, было именно *национальным*, а не региональным, и выводило из значительных культурно-религиозных отличий Ирландии и Великобритании идею ирландской *нации*. Дэлрой олицетворяет в региональном стане скорее рыцарское благородство, нравственность, энергию и отвагу. В его поведении и мышлении нет следа приверженности месту своего рождения и особым локальным стереотипам и традициям, кроме абстрактного патриотизма, этот герой у Честертона скорее маргинал, родившийся во взломанном региональном обществе и сочетающий модели поведения пострегионального общества и заимствованную региональную этику.

Дело в том, что действие разворачивается в Англии, похожей на страну, современную автору. Ситуация уже совсем не та, что в XVI–XVII вв. Англия представляет собой централизованное, проницаемое для властных импульсов пространство, полностью контролируемое централистской структурой. Региональные общины размыты либо дремлют, региональные силы – это лишь *альтернативная элита* и носители *региональной идеи*. Когда конфликт сил достигает в романе стадии вооружённого противостояния, носители региональной идеи поднимают на восстание простых жителей Лондона, в том числе и находящихся на государственной службе (например, полицию), то есть, как и положено альтернативной элите, переманивают законопослушных граждан у старой элиты. Это показывает, что, например, в Англии каких-либо нелояльных централизованной политической системе региональных общин не осталось, её противники играют по новым правилам на поле *пострегионального* общества.

Систему коммуникаций власти олицетворяет лорд Айвивуд – человек, обладающий множеством достоинств истинного аристократа – смелостью, решительностью, волей и самоотречением, однако он болен и рядом аристократических болезней – лицемерием, сословной спесью, презрением к простой человеческой «физической» жизни и увлечённостью миром идей, что рождает нетрезвый взгляд на жизнь и направляет энергию его добродетелей в неверное русло. Окружают Айвивуда представители английской элиты – поэт-аристократ, воспевающий устриц и экзотических животных, но равнодушный к человеку, трусливый секретарь, пытающийся избегать ответственных поступков, чрезвычайно дипломатичный журналист, который готов в обтекаемых фразах оправдать любой безнравственный поступок, женщины *«с глазами дам, которые задают вопросы на собраниях»* –

по мысли писателя, образ нетрезвости, ненужной ангажированности, несоответсвия собственной природе и талантам.

Что тут модернистского? Сословная спесь Айвивуда может рассматриваться как порождение эпохи массового общества. Кроме того, лорд – явный конструктивист – он уверен в возможности и необходимости менять общество, ценности, нравы. Причём конструктивизм этот носит оттенок марксистской ангажированности – не столько познавать, сколько переделывать мир. Основа ангажированности – идеализм, тоже явление относительно новое – готовность перевернуть мир ради идеи. Честертон, как и прочие консерваторы по сию пору, противопоставляют этому попытку «*переформулировать полемику идеологий обратно в схватку человеческих типов, борьбу идей — в борьбу людей, используя в отношении своих противников характерно консервативный и, если угодно, оскорбительный антиидеализм взгляда ad hominem*»[1] (в итоге столкновение централизма и регионализма действительно превращается в противостояние Дэлроя и Айвивуда, что обостряется любовной линией – противники борются за благосклонность одной и той же женщины). В целом, атрибутивные характеристики автора скорее списаны с характеров современников Честертона и оппозиция «традиция – модерн» туманна, так как, основное для автора – это позиция героев по отношению к христианству. Зато пространственные модели поведения героев намного интереснее и их намного более отчётливо можно толковать в рамках следующей оппозиции:

Регионализм и централизм: территория против сети коммуникаций. Текст романа можно разложить на ряд противостоящих характеристик централистской системы и региональных сил. Стоит начать с пространственных характеристик систем. Итак, централистская система постоянно опирается на коммуникации: властные – полицию и юридическую систему, политические и властные – возможность формировать законодательство и следить за исполнением закона, информационные – СМИ и связь, транспортные – сеть дорог. Пространство в представлении данной системы – сетевое: оно состоит из центра (Лондона), сети субцентров и связывающих их коммуникаций. Лорд Айвивуд живёт в родовом поместье в той местности, на которую опираются и региональные силы, однако для него это лишь загородная резиденция, непосредственная физическая близость к своим противникам не даёт ему никаких преимуществ, напротив, предпринимая важные шаги в борьбе с противниками, лорд выезжает в

[1] *М. Ремизов*. Философия консерватизма. // «Логос», №5-6. М.: 2002.

Лондон, так как именно там сосредоточен узел коммуникаций, на которые опирается он и олицетворяемая им система. Кроме того, для этой системы сеть коммуникаций и центров – единственное *реальное* пространство. В четвёртой главе Айвивуд отказывается преследовать своих противников, спасающихся бегством, уповая на современные средства сообщения, которые не должны дать уйти беглецам далеко. В то время как беглецы живут и действуют в другом пространстве, что и даёт им основные преимущества в борьбе с Айвивудом, который не то что не желает знать о другом пространстве – он просто не подозревает о том, что оно может существовать. *«Но лорд Айвивуд не понимал, что Хэмфри Пэмп, глядя на него, думает, как легко было бы ему спрятаться в лесных зарослях, ибо его сероватo-русые волосы и бледное лицо в точности повторяли три основные оттенка сумрака, царящего там, где растут молодые буки. Боюсь, что в ранней молодости Пэмп баловался куропаткой или фазаном, когда лорд Айвивуд и не подозревал о своём гостеприимстве, более того – и не поверил бы, что кто-то может обмануть бдительное око его лесников. Но человеку, ставящему себя выше физического мира, не стоит судить о том, что можно сделать, что нельзя»*[1]. Поэтому возможности власти и централистской системы ограничены пределами пространства, созданного ими самими.

Данную ограниченность можно трактовать и как невнимание, незнание смежного физического пространства (здесь лорд мало отличается от современного человека, знающего Москву по центрированным вокруг станций метро участкам пространства и не знающего как пройти пешком от одной станции к другой). Поэтому пространству властной системы противостоит смежное физическое пространство конкретной местности, рождающееся из внимания к нему, знания этого пространства. Именно поэтому синонимами региональных сил становятся сельская местность, и всё так или иначе связанное с физическим природным миром. При первом знакомстве читателя с Хэмфри Пэмпом, автор, описывая Пэмпа, сравнивает его с охотником, браконьером, Паном и Бриареем[2]. Если пространство Айвивуда и людей, его окружающих – это комнаты, здания, помещения, то есть пространство искусственное, то Пэмп и Дэлрой большую часть романа находятся в лесу, в зарослях, на дороге, в деревне, так или иначе, на открытом воздухе, в природной среде. Хэмфри Пэмп, олицетворяющий в романе народ, суровых крестьян, жителей определённого региона, самодостаточное региональное общество, опорой которого служит родной край, отлич-

[1] *Честертон Г.К.* Указ. соч., с. 36.

[2] Бриарей – хтоническое существо древнегреческой мифологии.

но знает это пространство. Он постоянно водит Дэлроя по различным закоулкам, несколько раз автор подчёркивает, что место, где находятся герои на первый взгляд неприметно, что о нём надо знать, его надо найти. Площадное пространство оказывается намного более обширным, чем коммуникативное, соответствующее тому же географическому месту. В нём открываются всевозможные подробности, знание которых позволяет героям прятаться на протяжении большей части романа, в том числе прятаться прямо на территории усадьбы Айвивуда. Почти весь роман Пэмп и Дэлрой пользуются тактикой партизанской войны: прячутся, уходят не по дорогам, а лесами, появляются там, где их не ждут, пользуются никому не известными укромными местами, а, выждав удобный случай, наносят очередной удар, после чего снова скрываются. Исключительное знание Хэмфри Пэмпом своей местности подчёркивается в главе 21, где герой в песне объясняет причудливое петляние дороги:

«Сперва налево гнётся путь,
Каменоломню обогнуть,
Потом бежит дугой, дугой
Направо от собаки злой,
Потом налево – просто так,
Чтоб в мокрый не попасть овраг,
И вновь направо, потому,
Что обогнуть пришлось ему
И обойти издалека
Поместье одного князька,
От смерти коего идёт
Уже семьсот десятый год…
…И вновь направо поворот,
Чтоб нам не миновать ворот
«Короны и ведра» – кабак
Сей, несомненно, знает всяк.
Опять налево – справа жил
Сэр Грегори, и разрешил,
Рассудку не желая внять,
Цыганам табор основать.
Они бедны, но не честны,
И обойти мы их должны.
И вновь направо – от болот,
Где ведьмы позапрошлый год,
На полисмена налетев,

Избили, догола раздев…
…И вправо мимо той сосны,
Откуда столб и лес видны,
А в том лесу, в тени ветвей,
Дорога лучше и прямей.
Как доктор Лав мне рассказал
(Он вашу тётушку знавал,
Дражайший Уимпол. Много книг
На наш он перевёл язык,
И сам учёный граф Оксфорд
Его твореньями был горд),
Как доктор Лав мне говорил,
Сквозь лес дорогу проложил
Строитель-римлянин – и вот
Она прямее здесь идёт»[1].

В этой песне спелись местные предания, знакомства, особенности ландшафта и истории. Имеет значение в характеристике Пэмпа и его имя – автор подчёркивает его необычность, тем самым, характеризуя Пэмпа как человека далёкого от центров и коммуникаций, а соответственно, и мод, общераспространённых обычаев, уроженца мест с локальными нравами и странностями, где люди живут на свой манер, своим умом. Голова Пэмпа набита местными преданиями, слухами и историями, которые он постоянно приводит в пример, объясняя жизненные ситуации. То есть Хэмфри Пэмп – человек предельно локальный, человек, живущий пространством своего края, благодаря знанию его и встроенности в него. Благодаря Пэмпу герои существуют в другом пространстве, недоступном противнику и именно в этом их основное преимущество. Предельно ясно об оппозиции двух пространств автор говорит в главе 5: *«У лорда Айвивуда был недостаток, свойственный людям, узнавшим мир из книг, – он не подозревал, что не только можно, но и нужно что-то узнать иначе … Поэтому лорд Айвивуд ошибался, говоря, что беглецам не скрыться в современной Англии. Вы можете многое сделать в современной Англии, если сами заметили то, что другим известно по картинкам и по рассказам; если вы знаете, например, что придорожные живые изгороди всегда выше, чем кажутся, и что за ними может спрятаться человек очень большого роста; если вы знаете, что многие естественные звуки – скажем, шелест листвы и рокот моря – труднее различить, чем думают умные люди; если вы знаете,*

[1] Указ. соч., с. 188.

что ходить в носках легче, чем ходить обутым; …что в реке не утонешь, если течение не очень быстрое и вам не хочется покончить с собой; … что на станциях есть пустые лишние комнаты, куда никто не заходит; … что крестьяне забудут того, кто с ними поговорит, но будут толковать целый день о том, кто пройдёт деревню молча»[1].

Важно отметить, что при первой же характеристике Пэмпа, автор говорит о том, что *«Хэмфри Пэмп воплотил в себе самую суть Англии»*, подтверждает это Честертон и далее по ходу романа. Что можно объяснить активной позицией автора, утверждающего всё совпадающее с его взглядами истинно английским, но проблема в том, что автор никак не объясняет на первый взгляд безапелляционное заявление о том, что человек, который в первую очередь, уроженец своих мест, а уж потом англичанин, воплощает в себе *суть* Англии. Дело, видимо, в традиционном для Англии консерватизме: на протяжении веков за идеалом обращались в прошлое, в историю, истинная Англия находилась не в будущем, а в прошлом, и Честертон обращается к Англии средневековой, раздробленной на множество региональных и локальных пространств. Хэмфри Пэмп, причастный к этой уходящей Англии, и оказывается выразителем её сути. Кроме того, для Честертона, как приверженца демократии, по сути имперская, централистская система явно проигрывает по сравнению со сложной системой территориальной демократии регионализма. Таким образом, истинная приверженность Англии вытекает из истинной приверженности своей местности. Патриотизм обязан быть многоэтажным. Когда в начале романа Дэлрой собирается из дальних стран вернуться в Англию, его спрашивают: *«Вы хотите сказать, что снова поступаете на службу к английскому королю?»*. На что тот отвечает: *«Нет, я возвращаюсь в «Старый корабль», который стоит за яблонями в Пэбблсвике, где Юл течёт меж деревьев»*[2]. Во-первых, Англия вовсе не идентична английской политической системе, во-вторых, большая Англия не идентична самой себе, поехать в Англию означает поехать в какое-то конкретное место *в* Англии. Сама Англия отнюдь не место, а структура более высокого порядка, надстройка над системой регионов. Наконец, то самое место, *«где Юл течёт меж деревьев»* – родина Хэмфри Пэмпа, место, где находится родовое поместье Айвивудов, имеет прямо-таки магическую значимость для романа – здесь действие романа начинается, герои, вынужденные бежать отсюда, сюда же и возвращаются, бежав вторично и проделав целое путешествие по Англии, герои

[1] Указ. соч., сс. 35-36.
[2] Указ. соч., с. 21.

попадают в Лондон – действительную вотчину противника, где готовится восстание, но перед решающей битвой опять отправляются в родные для Пэмпа места, что уже похоже на ритуальное паломничество, наконец, тут, а не в Лондоне происходит решающая битва и заканчивается действие романа.

Практицизм против нетрезвости. Охарактеризовав централистскую систему как имперскую, а регионалистскую как демократическую, вернёмся в область атрибутивных оценок. Вообще говоря, только из этих двух определений можно вывести то, что *должно* победить в романе. Из локального патриотизма может следовать английский патриотизм из приверженности империи – нет. О тождестве английского и локального патриотизма уже сказано выше, пространство же централистской системы, показанное Честертоном, говорит о том, что люди, живущие в нём, и не могут быть патриотами Англии, так как они и не знают большей её части. Пространство Империи не тождественно Англии. И если Дэлрой и Пэмп могут существовать в обоих пространствах, то люди ограниченные пространством Империи, не могут в полном смысле даже *жить* в Англии. Империя есть чистая идея власти, приверженный Империи привержен идее, а не родине. Поэтому Империя, в конце концов, оказывается не просто нетождественной, а противоречащей Англии. Лорд Айвивуд по ходу романа в начале предаёт жителей маленького христианского острова, восставшего против владычества Турции (Дэлрой же является предводителем – самопровозглашённым королём восставших), затем, увлёкшись исламом и Востоком, приближает к себе турка, проповедующего безумные идеи об ориентальном происхождении всего английского, закрывает кабаки по всей стране, борясь со спиртным[1], и, в конце концов, на борьбу с восстав-

[1] Как отмечает переводчик большинства произведений Честертона – Наталия Трауберг, кабак (употреблённое слово “inn” также имеет значение «сельская гостиница», «постоялый двор») для автора символ уюта, человеческого тепла и общения, место для простых человеческих радостей. Закрывая кабаки, власть предержащие показывают своё незнание жизни, чуждость её простоте и скромным радостям. Автор в уста Патрика Дэлроя вкладывает следующие слова: «*В безбожных часовнях Айвивуда они толкуют о совершенном мире, о высшем доверии, о вселенской радости и о единстве душ. Однако на вид они не веселее прочих, а главное – поговорив так, они разбивают тысячи добрых шуток, добрых рассказов, добрых песен и добрых дружб, закрывая «Старый корабль».* – *Честертон Г.К.* Указ. соч., с. 45. Тема вина подробно разбирается Честертоном в статье «Омар Хаям и лоза виноградная»/ *Честертон Г. К.*, Собр. соч.: В 5 т. Т. 5: Вечный Человек. Эссе// Пер. с англ.; сост. и общ. ред. Н. Л. Трауберг. — СПб.: Амфора, 2000, с. 309-314. Бунт Пэмпа и Дэлроя начинается с того, что они после закрытия кабака, принадлежавшего Хэмфри Пэмпу, уносят с собой кабацкую вывеску и, втыкая

шими призывает турецкую армию и турецкого военачальника. В диалоге героев автор характеризует ситуацию следующим образом:

« – Неужели вы считаете, – спросил Дориан, – что у нас фактически нет армии?

- Есть гвардейцы у Уайтхолла, – тихо ответил Патрик. – Но вопрос ваш ставит меня в тупик. Нет, армия есть. Вот ***английской*** *армии… Вы не слышали, Уимпол, о судьбе империи? …*

- Она делится на четыре акта, – сказал Дэлрой, – Победа над варварами. Эксплуатация варваров. Союз с варварами. Победа варваров. Такова судьба империи.

- Начинаю понимать, сказал Дориан Уимпол. – Конечно, Айвивуд и власти склонны опираться на сипаев.

- И на других, – сказал Патрик. – Вы удивитесь, когда их увидите».

Империя становится чуждой Англии. В начале и в конце романа подчёркиваются внешние связи Империи, то есть обращается внимание читателя на то, что у централистской структуры, управляющей Англией, есть и значительное внешнее продолжение. Имперские структуры больше самой Англии, что если внешние интересы Империи войдут в противоречие с внутренними английскими? Ситуация нетождественности Англии и Империи, их чуждости подчёркивается общей неадекватностью английской элиты, которая в первую очередь стала элитой имперской – Айвивуд характеризуется как человек, одержимый идеями, но не знающий простых жизненных вещей. Многие его просчёты случаются от незнания жизни или пренебрежения ей. Айвивуду чужда простота, но и сложность не привносит в его характер ничего хорошего; уже в начале романа он характеризуется как фанатик: *«Много часов он стоял на лужайке, следя за тем, как разбивают бутыли и ломают бочки, и, услаждаясь той фанатичной радостью, которую его странной, холодной душе не могли дать ни еда, ни вино, ни женщины»*[1]. По ходу романа Честертон углубляет характеристику Айвивуда. Автор не отказывает ему в достоинствах, однако недостатки его более серьёзны: *«…Не вы создали мир, не вам его переделать. – Мир создан плохо, – сказал Айвивуд, и голос его был страшен. – Я переделаю его»*[2]. Айвивуд не просто узнал мир из книг и плохо знает жизнь, он абсолютно нетрезвый идеалист, живущий в виртуальной реальности, однако, пытающийся менять мир вокруг себя в соответствии с этой реальностью. Автор

её перед разными зданиями, поят народ ромом или просто будоражат люд, не очень довольный закрытием питейных заведений.

[1] *Честертон Г.К.* Указ. соч., с. 35.

[2] Указ. соч., с. 200.

называет и фундамент этого виртуального мира, лишающий человека чувства реального – гордость и нетрезвость. Так и Империя – идея власти часто в истории создавалась и расширялась людьми, поражёнными теми же двумя недугами. По крайней мере, большинство региональных бунтов поднимались именно тогда, когда нетрезвость и гордость начинали руководить Империей. В конце романа Айвивуд говорит о вере в судьбу, о сословных различиях в терминах онтологических статусов, вскрывает свои нехристианские взгляды (и это одна из главных причин неадекватности лорда Англии, стране, культура которой сформировалась на христианском фундаменте), призывает турецкие войска, предаёт Англию. В последней битве он говорит: *« Я был там, куда не ступил Бог. Я был выше глупого сверхчеловека, как он выше людей…*[1]*»* и сходит с ума.

Этому противостоят следующие характеристики Хэмфри Пэмпа, Патрика Дэлроя и их друзей. Хотя Пэмп и Дэлрой придерживаются разных политических взглядов: Пэмпа автор называет консерватором, а Дэлроя радикалом, их объединяет главное – трезвость и знание жизни. Самый яркий пример этого знания – уже рассмотренное знание пространства. Кроме того, Честертон постоянно подчёркивает практицизм Пэмпа. Дэлрой легко ориентируется в любой жизненной ситуации и легко находит общий язык с людьми. Наконец, оба героя – любители простых человеческих радостей: по ходу романа они успевают оценить и необходимость вина, и вкус чистой воды, радость отдыха и удовлетворение от работы, цену веселью и цену серьёзности, то есть в отличие от Айвивуда героям чужда зацикленность на чём-то одном, фанатизм, именно поэтому они способны и критиковать своих противников и отдавать им должное. Простота, жизненность, практицизм, честность – вот основные добродетели героев. Примерно та же линия у Честертона и при характеристике народа – простые, честные люди, знающие цену отдыху и работе. Дэлрой несколько безрассуден и готов на разные авантюры, впрочем, здесь можно увидеть параллели с безрассудством благородных рыцарей. Важная черта, противостоящая Айвивудовой гордости – смирение, большинство простых людей со смирением воспринимают нововведения, хотя они им и не по нраву, бунт начинается лишь после явной несправедливости – люди узнают о том, что, запретив низшим сословиям употребление спиртного, английская элита себе в этом употреблении не отказала.

В столкновении трезвости и неадекватности трезвость имеет право на бунт. Тема права на восстание, права сбросить тирана также одна из из-

[1] Указ. соч., с. 219.

любленных Честертоном, и она венчает действие романа[1]. Предваряя это восстание, ещё в середине романа Хэмфри Пэмп обосновывает своё право на него:

«Если бы Филипп Айвивуд был поэтом, а не эстетом (они противоположны друг другу), он бы знал, что прошлое Англии и её народ говорят с ним из мрака … – Милорд, я прошу слова, – сказал Хэмфри Пэмп. – Я знаю катехизис; я никогда не бунтовал. Подумайте, что вы со мной сделали. Вы отобрали дом, … Вы обратили меня в бродягу, а прежде меня уважали и в церкви и на ярмарке. … Да, вы ездите в Лондон и заседаете с лордами, и привозите кучу бумаг, исписанных длинными словами, но какая мне разница? Вы – плохой, жестокий хозяин; … Священник разрешает стрелять в воров. И я хочу сказать вам, милорд, – учтиво добавил он, – что у меня есть ружьё»[2].

Заключительное слово. Честертон остро реагировал на ситуацию, сложившуюся в современном ему британском обществе, отстаивал, то, что вынес из крепкой англиканской семьи. Однако интереснее получилась даже не реакция на кризис англиканской традиции и модели разрешения ситуации, которые стоит отнести к области социальной фантастики, а прописанные в романе модели исторического регионализма и его крайней фор-

[1] Что интересно отметить, поддержка регионального бунта, его апология совершается Честертоном с позиции ортодоксии (ортодоксии ещё в понимании High Church – наиболее близкой к католицизму группировки в Англиканстве, причём High Church начала прошлого века, когда ещё жива была память об Оксфордском движении, давшем в XIX веке Европе лучших англикан и лучших католиков, и потому ортодоксии в понимании более «православном», чем даже у католиков), хотя многие бунтари были авторами многих расколов и ересей, и лишь с антиреволюционными бунтами всё более или менее ясно. Люди, подобные Хэмфри Пэмпу, поддерживали не только англиканское освобождение от папства, но и Пуританскую революцию 1640 – 1660 гг. Швейцарский, голландский, шотландский и южнофранцузский кальвинизм – порождение регионального консерватизма и сопротивления, даже распространялся он в схожих условиях. И вот вождём такого движения оказывается ирландец – католик (да и сам Честертон позднее перешёл в католицизм). Странно и абсолютно верно. Парадоксальность ситуации помогает её разрешить: человек, верный Церкви, используя логику Империи, сам вводит в соблазн будущих раскольников, сам даёт в их руки оружие правоты, знамя борьбы с Империей. Эта правда слишком часто в истории затмевала неправду веры восставших. Поэтому ортодоксии и Церкви в таких конфликтах не по пути с Империей, она должна быть и на стороне восставших. Честертон в своём романе осуществил то, что в других случаях редко осуществлялось – очистил страну от безумия и соединил ортодоксию и восстание. Видимо и Честертон сын Оксфордского движения – лучший англиканин и лучший католик своего времени.

[2] Указ. соч., с. 114.

мы – регионального бунта. Столкновение централистской и регионалистской систем актуально и по нынешнюю пору. Вопрос только в том насколько уместны аналогии между европейским регионализмом и, например, исламским. Впрочем, осторожные параллели, видимо, можно время от времени проводить. Но это задача научных исследований. Роман Честертона в этой ситуации полезен как общедоступная иллюстрация темы бунтующего регионализма, важны и параллели между регионализмом, условно традиционализмом и религией. Роман хорош и как побуждение к серьёзной дискуссии на указанные темы, и как повод к историческим и философским рассуждениям, что тоже бывает полезно. Ведь схожие сюжеты, описанные и в более серьёзных источниках с такой же, как у Честертона, эмоциональностью можно встретить повсюду в истории и современности, у себя дома и в других странах: от сирийского, коптского и армянского расколов, потрясений времён Реформации, крестьянских войн до американской революции, Вандеи, крестьянских бунтов двадцатых годов и современных региональных войн.

Е.В. Ратников

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭКОНОМИКИ В УЧЕНИИ С.Н. БУЛГАКОВА (в контексте мировой современной мысли)

Проблема всеобщего как в философии, так и в теологии является ключевой. К тому же современное общественное развитие все острее ощущает данную проблему. Это связано, прежде всего, с глобальными процессами развития общества как позитивными, так и негативными.

Осуществляется закономерный процесс раздвоения социального мира, который предполагает и закономерность его единства. Метафизический и теологический подходы в понимании и объяснении происходящих процессов должны решать именно проблему единства социальных процессов.

Эффективность решения донной проблемы в большой степени связано и самим единством метафизики и теологии посредством их взаимодействия в одном направлении, как это осуществлялось в трудах С.Н. Булгакова, результатом чего явилась его концепция христианского социализма.

Анализ экономики с позиций метафизики и теологии и с позиций ее понимания С.Н. Булгаковым важен не только с точки зрения нового понимания внутреннего содержания экономики, но в большей мере – с точки

зрения понимания современного человека, его состояния (состояния его души и разума), в том числе и «экономического человека».

Исследование всеобщего, универсалий посредством экономического мира представляется вопросом как актуальным так и, в сущности, не простым. Это связано с резко изменяющимися социальными процессами и в частности с развивающимися механизмами рыночной экономики.

Е.В. Ратников

УЧЕНИЕ И.А. ИЛЬИНА О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЕЕ КРИЗИСА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Прежде всего, встает вопрос о возможности рассмотрения частной собственности в качестве своеобразного «центра» в экономическом мире, в том числе и в определенных экономических системах, в частности, в рыночных.

Ответ на этот вопрос лежит в плоскости всего общественного контекста, выраженного, по убеждению И. Ильина, в отношении религиозной и государственной мудрости к частной собственности.

Действительно, полнота экономической жизни, внутреннее многообразие её связей зависит, прежде всего, от истинных источников экономики как таковых и исторических их трансформаций.

Вопрос о частной собственности как «центра» любой экономической системы, а именно таким образом И. Ильин определяет её значение, является всеобщим, именно, в связи с организационной закономерностью обратной связи в системах.

Здесь вступает в силу «экономических плюрализм» в смысле необходимости многообразия числа участников (соучастников), владельцев и совладельцев частной собственности. Чем больше импульсов от так называемых «конечных» элементов экономической системы, т.е. субъектов экономических отношений, имеющих прямую связь с владением, пользованием и распоряжением (присвоением) частной собственности, возвращается к источнику экономической системы, тем богаче, прежде всего сама экономическая структура. В этом и проявляется очевидность общественной мудрости.

Вопрос о прямой связи массового участника экономических отношений с их источником не решается «сверху», за исключением фактора государственной мудрости и воли, который в современной России находится в

зачаточном состоянии. В этой связи конкретно исторический кризис частной собственности – очевиден.

Это в первую очередь обуславливает и кризис общественной нравственности в обществе. Закономерным в таком случае является вопрос о философском сопротивлении кризису частной собственности в России. Это вполне соответствует требованиям И. Ильина «о верных, необходимых и достойных путях этого сопротивления».

Существует серьезное сомнение в том, что так называемые либеральные взгляды «отцов» перестроечной России и тем более наивно-идиллистической общественности, не имеют под собой сколько-нибудь серьезных философских обоснований отношений частной собственности.

Всё это вместе взятое – и кризис частной собственности в стране, который необходимо признать, и отсутствие на официальном идеологическом уровне философского обоснования путей и методов исторического возвращения в нашей стране частной собственности, порождает духовный вакуум, который заполняется по терминологии И. Ильина «бездуховным человеком».

Ф.Н. Родионов

ВЗАИМОСВЯЗЬ РЕЛИГИИ И НАУКИ ПЕРЕД ЛИЦОМ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Выступление хотелось бы начать со слов популярного западного философа А. Уайтхеда: «…когда мы принимаем во внимание какое значение для человечества имеет религия и какое наука, мы можем без преувеличения утверждать, что от решения вопроса об отношении между ними нынешним поколениям зависит дальнейший ход истории». Итак, ныне проблеме взаимоотношения науки и религии уделяется много внимания. Заметим, что вся религиозная культура есть не худшая часть культуры общечеловеческой, и, для точности, оговоримся, что под религией здесь будем понимать систему религиозной теологии, как правило, христианской.

На периферии науки и религии лежит всегда философия, с одной стороны, как фактология, с другой стороны, как методология. Схематически это можно изобразить следующим образом (см. схему 1). Здесь 1 – иррациональные вопросы религии, а так же догмы; 2 – рациональные вопросы религии (религиозная философия); 3 – философские вопросы науки; 4 – рациональные и эмпирические вопросы науки. (Разумеется, схема на

универсальность не претендует). Как мы видим, через философию наука и религия имеют общие вопросы, например происхождение Вселенной. Религия описывает его, а наука устанавливает допустимость описания с научной точки зрения. В истории мы находим много теорий разрешения нашего вопроса. В частности, некоторые из них: Тертуллиан: «Верую, ибо абсурдно»; Фома Аквинский: теория двух истин; коммунисты: «Наука доказала, что Бога нет». Я признаю теорию, согласно которой, наука обслуживает религию через философию.

Основная проблема стоящая в настоящее время перед цивилизацией, состоит в преодолении глобального кризиса. Несомненно, следует отвергнуть все предположения, отрицающие сам факт кризиса. Можно поставить вопрос иначе, согласно теме: возможно ли «сплетение» науки (а именно экологии) с религией? Профессор А.В. Панкратов определяет сущность кризисной ситуации: религиозная надежда на прогресс. Причина кризиса: цивилизация выработала мировоззрение, несовместимое с существованием цивилизации. Задача: выработать мировоззрение, основанное на религии, как смирении перед Богом. 1 → 4.

(см. схему 1). Здесь предлагаю вам вспомнить отрывок одного мало известного стихотворения:

Всё человечество должно,
Чтобы продлились его роды,
Забыть все культы и создать
Непогрешимый культ природы…

Очевидно, автор считает, что для спасения природы от кризиса следует её обожествить в ущерб традиционным религиям. Но разве религия виновата в кризисе? Напротив, оставление религии. На практике решение нашего вопроса означает создание новой системы образования, религиозной по сути. Человек не центр мира. Человек – хозяин мира, несущий за него ответственность перед Богом и самим миром. Возможно ли единение религии с наукой? Наука и религия – две разные области знания, различие состоит в типе мышления, но главное – в понимание сущности мира. «Наука экранировала нас от неба…но не приведёт ли этот парниковый эффект к глобальной катастрофе?» (А.А. Соболев). «Наука и религия не сопоставимы как километр и килограмм» (А.И. Осипов.) Но, если в советские годы наука смогла встать на место религии, то возможно, сейчас, перед лицом экологического кризиса она может подчиниться религии. Речь идёт не о поиске истины, т.к. научное и религиозное понимания истины разнятся. Мы рассуждаем о воспитательной миссии науки. Как говорит

доцент нашей кафедры Ж.В. Латышева: «беда науки в том, что мы перед законом действующем в определённом пласту бытия подчиняем всё бытие». Поэтому, определяя отношение науки и религии можно руководствоваться схемой 1.

Как же связать науку с религией? Вернёмся к истокам науки И. Ньютон предлагает нам свой первый постулат: «Всякое отдельно взятое тело, поскольку оно предоставленное самому себе, удерживает своё состояние покоя или равномерного прямолинейного движения». Вавилов пишет: «Мы все вышли из Ньютона». Толкованию этого постулата посвящено огромное количество литературы, к тому же следует учесть, что сам И.Ньютон был человеком глубоко верующим. Однако опыт науки понял его материалистично: отдельно взятое тело не зависит от Бога, но предоставлено самому себе. Это утверждение фрагментарности бытия освобожденного от воздействия Универсума, ещё раз доказывает, что воля человека идёт впереди разума. Усилием французских просветителей произошло «превращение природы в материю» (выражение П.П. Гайденко).

Источником саморазвития философии и науки является плюрализм. Высказывание ньютона относится к области онтологии, следовательно, философии. С методологической точки зрения, для более полного понимания бытия, в противовес одностороннему однобокому его пониманию необходимо отказаться от «идолов», необходимо посмотреть на эту аксиому с разных сторон. Приведите пример: осмотрите вашу комнату лёжа под столом; теперь встаньте на стул и посмотрите на комнату сверху. Обогатятся ли от этого ваши знания о комнате? И здесь применима гегелевская диалектика «тезис+антитеза=синтез».

Итак: бытие не только фрагментарно, но и связано, согласованно. Очевидность этого положения отражается в философском законе всеобщей связи и экологическом постулате – поговорке: «всё связанно со всем». Следует добавить, что эту всеобщую связь можно соотнести с идеей жизни. Очевидно, что существующая в мире связь такова, что обеспечивает существование жизни. Всё, что, в природе подчинено одной цели – возникновению и существованию жизни. Природа имеет цель – жизнь. Эту цель и пропустила наука. Так мы можем подойти к формированию. Второго фундаментального постулата, взгляда на мир. Фактически это есть телеологический принцип природы, о котором ещё писал Аристотель, и который был изъят из науки в Новое Время. Эта новая точка зрения, как считает профессор А.В. Панкратов, не исключает, а дополняет ньютоновский постулат, составляя в итоге новую методологию научного познания. Что же получается при взгляде на мир с двух точек зрения?

Существующий научный подход состоит в том, что рассматривается структура объектов которая представляет собой некую изначальную данность, затем изучается, как структуры влияют на свойства. При этом объект оказывается отдельно взятым. Теологический взгляд заставляет иначе смотреть на объект, заставляет рассматривать объект в природе. Сделаем сразу вывод: телеологический взгляд возвращает науку к природе. Объект рассматривается в природных системах с позиции жизненной «миссии», которую он несёт. Возникают неизвестные до ныне решения, открывается новое явление – согласование свойств, телеологическая связь. Цель действует в мире, выражаясь как некая сила природы. Выводы о целевом согласовании свойств и явлений в природе подтверждает обширный научный материал. Всё это вносит большие изменения в систему научного мышления. Теперь можно построить схему 2 (см). Здесь: 1 – религия; 2 – религиозная философия; 3 – философия; 4 – естествознание; 5 – прочие науки. С Помощью теологического взгляда можно религии принять и теорию эволюции. Можно видеть близость между теологическими представлениями и синергетикой. Но синергетика, как математическая наука, лишь «видит» «аттракторы», но их сущность разъясняет именно телеология: «Это действующие цели с их новым типом связей и типом физического взаимодействия». Природа гармонична, подчинена единому плану мироздания, это теперь не «геометрия» Декарта, в которой всё случайно. Может возникнуть вывод о существование Высшей Силы, управляющей миром. Получившая научная картина мира – религиозная, по сути. В этом и состоит взаимосвязь религии и науки. К сведению в современной экологии существует т.н. теория биотической регуляции, согласно которой живое, жизнь регулирует процессы в среде. Но среда возникла раньше жизни. (С телеологической точки зрения, Высшая Сила регулирует процессы в среде). Жизнь в теории биотической регуляции есть «светофор», регулирующий «движение» – процессы в природе, в среде. В телеологической теории жизнь есть «светофор», через который «ДПС» регулирует «движение». Итак, можно утверждать, что в «природе» возможно научное познание, основанное не на одной ньютоновский точке зрения, но ещё и на телеологической, научной по происхождению и религиозной по сути. В заключение хочу сказать следующее. Мы часто просто недооцениваем опасность глобального кризиса, а эта опасность существует, и мы обязаны от неё предостеригать, обязаны разрешать связанные с нею проблемы.

В.А. Рындин

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БЫТИЯ

Человек посредством науки, цивилизации в целом, покоряет окружающий мир, но при этом человек не стал властителем собственной природы. Идет погоня за призраками, фантомами. Абсолютно согласен с Августином Блаженным: “Если не можешь стать господином своих страстей, то лучше, если им станет другой человек”.

В детстве мир предстает как целостный и непротиворечивый, мироощущение ребенка проникнуто глубочайшей сопричастностью к великому чуду жизни. Ребенку свойственны открытость, наивность, спонтанность, непосредственность, доверчивость, способность искренне удивляться, что является необходимыми элементами творчества. Мир воспринимается им как родная стихия, как его мир, как мир для него. Его не покидает чувство слитности к ним, продолжения себя в нем, ведущее к оживотворению и одухотворению мира вообще и своего мира в том числе: “Это все Я, а значит это Все мое”. Эта особенность восприятия – антропоморфизм – наиболее ярко проявляется в сказках, где щуки говорят, лисицы хитрят, ветви деревьев укрывают, защищают и т.п.

Наивная мудрость детства, целостно воспринимает целостный мир в гармонии его многообразия звуков, образов, запахов – всех ощущений. Ребенок живет вне противоречий с самим собою и с окружающим миром. Для него нет приоритетов, разделения на главное и не главное, существенное и не существенное, нет противопоставления одного другому: мама или папа, игрушка или манная каша – все жизненно необходимо. Здесь напрашивается аналогия с текстом Библии, с написанием икон и картин богомазами. В Библии нет подчеркивания или других выделений отдельных слов и положений – все равновелико, важно. Богомазы, зная закон перспективы, – “а рельсы, как уж водится, у горизонта сходятся”, – сознательно не следуют ему. Человек и на ближнем, и на дальнем плане изображается в одном масштабе. Для Господа Бога все в равной степени близки.

Однако со временем, накапливая, умножая негативный жизненный опыт, погружаясь в повседневную суету, под бременем житейских забот человек теряет уверенность в том, что мир создан специально для него, что в этом мире есть место, изначально предназначенное для него.

С этого начинается каждый, взрослеющий человек. Самость человека, с одной стороны, и изначально заданный окружающий мир, с другой, – случайный для этого человека, хаотичный, стихийный, неупорядоченный,

фрагментарный, осколочный, калейдоскопичный, чужой, порою враждебный – не мир этого человека. Самобытность человека существует первозданно, но сначала она существует в виде потенции, которую необходимо развивать и реализовывать. Итак, человек и мир вначале существуют каждый сам по себе, безотносительно друг к другу, в худшем случае параллельно, в лучшем – иногда пересекаясь.

Как возможна гармонизация отношения: человек – мир? Оптимальный способ установления соответствия между этими взаимодействующими сторонами возможен как взаимокоррелированное изменение, то есть, изменение каждой из сторон с учетом особенностей другой.

Н.Е. Смелова

АВТОНОМИЗАЦИЯ БЫТИЙНЫХ УСТАНОВОК НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИЧНОСТИ

К 17 веку идея автономии человека от трансцендентного начала, вызревавшая в недрах мысли раннего Возрождения, получила свое наиболее полное метафизическое и социально – мировоззренческое воплощение. Это время вошло в историю западной цивилизации как эпоха модерна.

Эпоха постмодерна тоже не чужда этой идее. В этом аспекте понятия «модерна» и «постмодерна» можно толковать как синонимичные [1, С. 30]. Связующей нитью в духовном и нравственном бытии человека модерна и постмодерна выступает свободный духовный выбор, выступающий в форме онтологического отказа от абсолютного и трансцендентного миру начала.

Ценностные императивы современного западного общества резко отличаются от тех, которые были положены в основу предшествующей цивилизации. Для современной западной культуры характерна ориентация на постхристианские, универсальные ценности, нормы и идеалы.

Формированию такой ориентации способствовало отношение философии модерна к понятию субъекта. Она отказывается от онтологической цельности субъекта и объекта, мир воспринимается как объект, противостоящий познающему его человеку. Сам субъект видит свою роль в этом мире как творца подлинной действительности. У новоевропейского человека зреет убеждение, что с помощью разума, науки он может обрести абсолютное всесилие над бытием. Происходит отказ новоевропейского человека от признания существования абсолютного бытия, в результате чего человек теряет способность обращения к Богу и сам стремится занять Его

место. Таким образом, основным принципом бытия новоевропейского человека становится отрицание какого либо трансцендентного основания. Поиск подлинного бытия оказывается подмененным мыслительным конструированием реальности.

В формировании концепции человека, выражающей идеи Нового времени, центральная роль принадлежит Канту. С.С. Хоружий указывает: «…Не только в чистой философии, но и во всем мировоззрении Нового Времени идеи и представления, связанные с человеком, в большинстве своем или принадлежат Канту, или восходят к нему, или же получили у него свое зрелое оформление» [3, С. 72]. В концепции Канта обосновывается та автономия человека, о которой идет речь. Главные догматы христианства Кант толкует исключительно только с нравственной точки зрения. Нравственный принцип заменяет Бога. Совершенно праведный человек или Сын Божий выступает как объект необходимой практической веры в нравственный идеал. Признание воплощения этого идеала, совершившимся в Христе не противоречит разуму. Но такая вера должна относиться только к тому в жизни Христа, что имеет нравственный смысл. Бог необходим для Канта как гарант безусловности нравственного закона, т.е. религия редуцируется к определенной служебной функции [3. С. 89].

Справедливо настаивая на достоинстве и самоценности каждой личности, новоевропейский гуманизм утверждает эту ценность не из того, что человек несет в себе образ и подобие Божие. Он видит в человеке только природное, а не духовное существо. Происходит замещение идеи «обожения» человека, как существа греховного, трансцендентно связанного с волей Творца, на идею «обожествления» личности, силой своей воли и разума способной стать равной Богу и самостоятельно творить свое бытие. Это становится базовой идеей Нового времени. Однако, гуманизм вопреки заявленной программе не смог возвысить человека, а лишь привел христианскую цивилизацию на грань гибели.

Иногда секулярным тенденциям, свойственным западной философии, противопоставляется русская религиозная философии. Действительно, в Россию эти идеи пришли позже. Однако даже русская религиозная философия не избежала их влияния. Н.Н.Лосский отмечает это влияние: «…она(русская религиозная философия) пользуется всеми достижениями науки и современной философии, особенно современной высокоразвитой гносеологии» [2, С. 488]. Идея автонимии личности от трансцендентного начала является универсальной, в определенной мере, для всей христианской культуры.

Примечания

1. Инговатов В.Ю. Обмирщенный человек: Опыт эсхатологической антропологии / Алтайский государственный.технический университет им. И.И.Ползунова. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ. 2003. 147с.

2. Лосский Н.Н. История русской философии. М., 2000.

3. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. 2.Кантовы антропотопики /Вопросы философии. №2. 2005. С.72 – 102.

М.Ю. Смирнов

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИЯ В МИРЕ ЧЕЛОВЕКА

Поскольку обязательным условием для существования религии является наличие «носителя» — верующего человека, то она с необходимостью имеет «человеческое измерение» и не может возникнуть помимо человеческой деятельности (умственной, эмоциональной, поведенческой). Поэтому главный интерес вызывает человеческий «состав» религии, то есть та содержательность, которую она в себе несёт благодаря конкретным конфессиональным традициям, и та функциональность, что обнаруживается у религиозных институтов в социальном контексте их бытия. Смыслом исследования религии должно быть понимание того, как она существует в своём «человеческом измерении».

Можно утверждать о применимости понятия религии только к тем системам воззрений, действий и организаций, которые принимают в качестве обязательного основания дуализацию мира на естественный (природный и человеческий) и сверхъестественный, признают трансцендентность объекта веры, устанавливают культ как почитание этого объекта и способ связи с ним. В этом специфическом виде культуротворчества человек стремится преодолеть свою пространственно-временную ограниченность, сделаться сопричастным к бытию, представляемому как идеально совершенное.

Такое понимание религии не отвергает её известного определения через дихотомию сакрального и профанного, но вводит некие рамки, с выходом за которые может быть утрачено своеобразие религии, произойти её «растворение» в спектре других мировоззренческих и социальных явлений. Уместно, пожалуй, рассматривать понятия сакрального и сверхъестественного в соотношении рода и вида, или общего и особенного. Перед общей способностью человеческого сознания к сакрализации религия то-

гда будет особенным её проявлением, адресующим сакральное в область трансцендентного.

Идентификация с религией по признакам дуализма имманентного и трансцендентного и веры в сверхъестественное фактически оставляет за пределами установленного понятия многое из того, что привычно именуется в истории религиями. К примеру, такие укоренившиеся в научном обиходе понятия как «первобытная религия», «племенные религии», «религии Древнего мира» или же исключительно религиозная идентификация конфуцианства, даосизма, буддизма и ряда других учений, — могут рассматриваться как условные, используемые в силу сложившейся традиции.

Конечно, отказ каким-то системам в статусе религиозных обязывает уточнить их идентификацию. Это, в свою очередь, требует подбора адекватной терминологии. Решить подобную задачу удовлетворяющим всех образом не представляется возможным. Наверное, достаточно было бы оперировать понятийным самовыражением (в тех случаях, когда таковое имеется) этих «не-религий». Однако очевидно, что в исследовательской, да и в обычной лексике термин «религия» в отношении к ним останется наиболее употребительным. Тем не менее, обозначение указанных принципиальных особенностей религии позволяет отличать её от мировоззренческих построений, стимулированных в контексте других форм общественного сознания.

Разумеется, в реальном бытии любой конкретной религии её стержневая конструкция — вера в сверхъестественную трансценденцию, теснейше переплетена с прочими феноменами сакрального, да и профанного тоже. В чистом виде названная идеальная модель религии вряд ли существует, во всяком случае — не в массовом сознании верующих. Религиозный человек, наряду с ориентацией на трансцендентное, всегда интегрирован и в структуры «посюстороннего», естественного и социального. Поэтому в религиозном сознании неизбежно происходит встреча веры в сверхъестественное с иными мировоззренческими составляющими. Наиболее фундаментальной из них представляется система мифологического мышления.

Мифология тесно сопряжена с религией, поскольку и то и другое генерируется в едином «поле» человеческого сознания. Общая черта мифологии и религии — принятие дихотомии сакрального и профанного. Но мифологическое сознание свободно от кардинального противопоставления этих начал, предполагает их взаимообращаемость, относится к мирскому как необходимому пространству для иерофании. Далеко не все плоды сакрализации, возникшие в мифосознании, соотносимы с религиозными об-

разами, и наоборот. В мифологии отсутствует понятие сверхчувственной реальности. Мифам в принципе не свойственна идея трансцендентного.

Сложение религиозного мировоззрения происходит при существенном воздействии мифологического типа мышления, вследствие чего религия воспринимает выработанные мифологической культурой образы и мотивы поведения. В своей дальнейшей эволюции религиозные учения стремятся дистанцироваться от мифов. Но константность мифологического элемента человеческого сознания ведёт к его проникновению и в развитые формы религиозной жизни. Мифологическое в религии — это не «остаточное явление» или рудимент, но — одна из существенных характеристик реального бытия религиозных традиций.

Среди удерживаемых религией проявлений мифосознания особое место занимает магия. Присутствие магизма придаёт конфессиональным системам характер религиозно-мифологических образований. На концептуально-вероучительном уровне обычно преобладают собственно религиозные установки. Обыденное же сознание верующих исполнено мифомагических мотивов: обрядоверие, этноконфессиональные стереотипы, «двоеверный» синкретизм. Возможно даже магическое отношение к самой религии, мифологизация её институтов. Мифологичность восприятия места и роли религии массовым сознанием наблюдается в историческом бытии любой конфессиональной традиции. Присуща эта особенность и современному строю религиозной жизни человечества.

С.А. Степанищев

МОРЕ. НЕНАВИСТЬ. ТОЖДЕСТВЕННОСТЬ. ИНОЕ. SWEET DREAMS...
(Эссе о Я и Другом-Бесконечном-Боге в мысли Эмманюэля Левинаса)

И толк искуснейших стихов
Лишь в толкованье вещих снов
Ганс Сакс. Мейстерзингеры
Со своего вступления в игру примат
оказывается принципом и главой.
Жак Деррида. Нисилие и метафизика

Мы ищем глазами берег. Берег как что-то абсолютно иное по отношению к нашей атлантике. Но как далеко о него разбиваются волны, волны нашей (интер)субъективности (или объективности, что, собственно, не

имеет значения). А может, и нет его вовсе, этого берега? Может, он есть всего-навсего умозрительный конструкт? Мы страстно жаждем (или это всего лишь нужда[*]) трансфигурации (о транссубстанциации даже не приходится думать) наступающего со всех сторон, замыкающего нас в Одном и Том Же мира номер Раз горизонта[1] одноразовой жизни[1a] даже не в Другого уже, но в Любого. Мы привыкли к этой повести. Мы знаем, что будет, мы слышали прогноз погоды. Мы хотим на магический Н.О.Р.Д[2a]. Горизонт – это огромный экран, мы в кино[2]. Или в трамвайном парке[3]. Словно нырливые чайки, нередко одну только воду с наших судов мы видим вокруг. Мы хотим на Него смотреть[4], увидеть «нечто большее, чем... очевидное и непосредственное значение»[4a]. Янарас определял соитие как земное

---

[*] «Для Левинаса желание, напротив того, есть уважение к иному и знание [connaissance] иного как иного, этико-метафизический момент, который сознание должно запретить себе преступать [transgresser]. Согласно Гегелю, этот жест преступления запрета и ассимиляции оказался бы, наоборот, существенной необходимостью. Левинас видит здесь естественную, пре-метафизическую необходимость, и он в своем блестящем анализе разделяет желание и наслаждение [jouissance], чего Гегель, как представляется, не делает. Наслаждение в работе лишь отложено [differé ré e]: таким образом, гегелевское желание оказывается всего лишь нуждой, согласно Левинасу». (Жак Деррида. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса».)

[1] «В общем и целом, "Свой мир" функционирует как в качестве центра, окруженного дальнейшими горизонтами, так и в качестве почвы, на которой надстраиваются дальнейшие ступени». (Бернхард Вальденфельс. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом».) Автор говорит о проблемности и эгологии горизонтного сознания в феноменологии Гуссерля.

[1a] Чак Паланик. Бойцовский клуб.

[2a] Н.О.Р.Д. – американский аналог лотмановской деавтоматизации.

[2] Вальтер Беньямин, сопоставляя театр и кино («Произведения искусства в эпоху механического воспроизведения») приходит к следующему выводу: тогда как в театре аудитория отождествляет себя с актером, смотрящие кино попадают в положение, занятое камерой. Метафора кино, жизни как киноленты довольно распространена ((даже) среди «посвященных», таких, например, как Ричард Бах («Иллюзии») и Рамана Махарши («Talks with Sri Ramana Maharshi»)), что отнюдь не кажется случайным.

[3] «Моделью этого вторичного состояния, когда в атмосфере всеобщего безразличия каждый вращается на собственной орбите, словно спутник, может послужить транспортная развязка: пути движения здесь никогда не пересекаются, вы больше ни с кем не встречаетесь, ибо у всех одно и то же направление движения; так, на экране определителя скорости видны лишь те, кто движется в одну и ту же сторону». (Жан Бодрийяр. Город и ненависть)

[4] «Более, чем какая-либо другая философия, феноменология, следуя Платону, должна была быть поражена [frappé e] светом. Не сумев редуцировать последнюю наивность, а именно, наивность взгляда, она предопределяет бытие как объект». (Жак Деррида. Ibid.)

[4a] Карл Густав Юнг. Архетип и символ.

проявление чуда Троицы – нераздельно и неслиянно. Похоже на левинасовское отношение к Другому без посредников и контакта, по ту сторону посредства и непосредственности[5]. Но поздно думать о (нормальном) сексе. Порнография[6]. Мы любим и ненавидим[5a] этого самого Другого[7]. Платон рассказывал о человеке, наткнувшемся за городом на трупы казненных и колебавшемся между любопытством и отвращением, пока, наконец, любопытство не победило[8]. Мы опасаемся за свою самодостаточнось, интуитивно понимая, что в одну из трещин штукатурки Логоса может войти Его Жало[9]. Если мы в море, а мы в море, то тонкой доской тогда отгорожены мы от могилы. Мы хотим и боимся этого Гостя. Нас не учили внимать статуям, нас учили играть[10]. Нам нужен капкан[11]. А кроме того, ненависть и дым – хорошие средства от сна[12]. Нам ничего о Нем не известно. Мы не видим лика[13], мы видим персону[14].

Круглый год непрестанно кипит под кормилами море:
Словно нырливые чайки, одну только воду
С наших судов мы видим вокруг; мы ищем глазами

---

[5] Эмманюэль Левинас. Тотальность и Бесконечное.

[6] Порнография – так определяет состояние современного общества Бодрийяр – состояние тотальной прозрачности.

[5a] Бодрийяр называет ненависть (не злость) предельной формой безразличия.

[7] «...прежде всего тогда, когда мы думаем о политических последствиях каждого такого культурного обмена» (Бернхард Вальденфельс. Ibid.)

[8] Платон. Политика IV.

[9] Stachel des Fremden – одна из основных рабочих метафор Вальденфельса, подчеркивающая момент побуждения, вызова, нападения в моем восприятии Чужого (ср. нем. anstacheln – подстрекать).

[10] «Скульптура рассчитана на созерцание: она монолог, который должен быть услышан(...) Игрушка, кукла не ставится на постамент – ее надо вертеть в руках, трогать, сажать или ставить, с ней надо разговаривать и за нее отвечать. Короче, на статую надо смотреть, с куклой следует играть» (Ю. М. Лотман. Блок и народная культура города).

[11] капканы на Другого пытался ставить, например, Жан-Поль Сартр.

[12] «...это культура озлобления, но за озлобленностью на Другого следует видеть озлобленность на самого себя, на диктатуру самости и Того же самого, озлобленность, которая может перейти в саморазрушение. Понять это — значит избежать определенного числа бессмысленных утверждений». (Бодрийяр. Ibid.)

[13] «Лик – это не просто лицо, внешность, которая может быть поверхностью вещей или звериной мордой, видимостью [aspect] или видом [espice]. Это не просто, как утверждает происхождение слова, то, что видимо, видимо, так как обнажено. Это также то, что видит. Не столько то, что видит вещи – теоретическое отношение, – но то, что обменивается взглядом». (Жак Деррида. Ibid.)

[14] «Когда мы анализируем персону, то снимаем маску и обнаруживаем следующее: то, что казалось индивидуальным, в основе своей коллективно; иначе говоря, персона была лишь маской коллективной психики». (Карл Густав Юнг. Психология бессознательного.)

Берег – но как далеко о него разбиваются волны!
Тонкой доской тогда отгорожены мы от могилы.
(Арат. Явления.)

И.А. Сычев

НРАВСТВЕННЫЕ КРИТЕРИИ ВЕРЫ И РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ. ПРОБЛЕМЫ БИОЭТИКИ

Всем нам хорошо известны такие понятия как вера, разум, религия, наука, нравственность. Я полагаю, что нет необходимости в конкритизации и терминологическом определении данных понятий. Однако, отметим, что под верой мы будем понимать уверенность в бытии Божием и истинности Его откровения, охватывающей разум, волю и чувства человека(религиозную веру в контексте православного вероучения).Значение веры в религии столь велико, что саму религию часто называют верой. Вера присуща и науке – рационалистическая вера (вера в прогресс, успех научных изысканий). Учитель Церкви второго века Климент Александрийский указывает принцип гармонии веры и разума, и утверждает, что разум проясняет содержание веры. Для Климента, как и для всей последующей традиции христианской философии, вера и разум – это опоры на пути к Богопознанию. Основным и принципиальным условием достижения Богопознания является **нравственное совершенство познающего**, без которого никакое продвижение по этому пути не возможно.

Заметим, что принципиальной особенностью христианской веры является особое измерение человеческого существа, которое блаженный Августин называет "внутренним человеком".

Цель человека "внутреннего" – спасение души и стяжание Святого Духа. Цель человека "внешнего" – попечение о повседневных нуждах.

Исповедуемое христианством двусоставнность человека, открывает нераздельное в нем единство духовной и физической природ, которые отвечают Божественному замыслу о человеке, и только гармоничная взаимосвязь их деятельности обеспечивает нормальный характер жизни человека. Такая жизнь предполагает и "хлеб" научно-технического развития для тела, и дух религиозной жизни для души, руководящим же для человека всегда должно оставаться его нравственно-разумное, духовное начало.

Христианство рассматривает науку как естественный инструмент познания Бога (Рим.1,19-20). Но отрицательно относится к использованию этого инструмента вне нравственных принципов Евангелия. Как мы знаем человек – существо разумное, наделённое свободой. Действия независи-

мые от нравственных принципов Евангелия извращают само назначения науки – служить благу и только благу человека.Как гласит известная клятва Гиппократа: "не навреди!"

О развитии современной науки профессор Московской Духовной академии А. И. Осипов пишет следующее: "Развиваясь независимо от духовных и нравственных принципов христианства, утратив идею Бога – Любви как Верховного принципа бытия и высшего критерия истины и в то же время открывая огромные силы воздействия на окружающий мир и на самого человека, наука легко становится орудием разрушения и из послушного инструмента своего творца превращается в его властителя и убийцу."

Вспоминаются слова Гоголя: "Грустно, оттого, что в добре нет добра…"

Именно христианское понимание науки обнаруживает глубокую взаимозависимость научного знания, морали, и религии. Новые биомедицинские технологии достигают сегодня такого уровня воздействия на человека, что без обращения к этике, основанной на вере, человек и человеческое общество обречены на уничтожение.

"Наука XX века, освободившаяся "от религиозных пут" и достигшая небывалых результатов, призванная служить на благо человеку, поражает степенью умаления человеческого достоинства, достигаемой именно с ее помощью", – говорит профессор Государственного Медицинского университета И. В. Силуянова. Наблюдается вопиющий факт обесценивания ценности человеческой жизни с помощью одного из самых человеколюбивых деяний человека – медицины.

Медицинская практика пополняется таким содержанием, как: **аборты, эвтоназия, фетальная терапия, допущение "прогматического убийства" для трансплантации, клонирование** и тому подобное.

Да, не совсем понятны названия некоторых процедур, например, фетальная терапия, но достаточно сказать, что необходимым условием фетальной терапии является переработка человеческих зародышей в фармацевтическое "сырье", чтобы возмутить дух здравомыслящего человека.

Или эвтоназия – так реаниматология обозначает возможность добровольно ухода из жизни. В Церкви данная процедура осмысливается как самоубийство. Развитие трансплантации приводит к созданию "рынка" человеческих органов, провоцируя тенденцию купли-продажи органов, формируется криминальный бизнес, уносящий тысячи человеческих жизней.

"С помощью новейших технологических средств управления человеческой жизнью и смертью, происходит внедрение в сознание человека "но-

вых форм" и "стандартов" поведения", – замечает вышеупомянутая профессор Силуянова.

Очевидным становится факт того, что отказ от нравственных христианских законов человеческих взаимоотношений несет в себе лишь одно неизбежное следствие – распространение беззакония, а в результате гибель человека и человечества.

Как никогда остро встает и экологическая проблема. Ряд природных кризисов, свидетелями которых мы являемся, вызван человеческой деятельностью, точнее, непродуманным безответственным, безнравственным отношением человека к природе. Социальная концепция РПЦ указывает на то, что: “Полное преодоление экологического кризиса в условиях кризиса духовного немыслимо. Антропогенная основа экологических проблем показывает, что мы изменяем окружающий мир в соответствии со своим внутренним миром, а потому преобразование природы должно начинаться с преображения души.” По мысли преп. Максима Исповедника, человек может превратить в рай всю землю только тогда, когда он будет носить рай в себе самом. В заключении, подводя итог вышесказанному, вновь обратимся к мысли профессора Осипова, сказавшего: “Церковь, изначально получившая Откровение о конечной катастрофе, если человечество не покается в своем материализме, вновь и вновь напоминает: “Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть (св. Каллист Катафигиот)”. Этой мерой в данном случае является евангельские принципы жизни, которые служат фундаментом для такого воспитания человека науки, при котором он, познавая мир, никогда не смог бы, открывающиеся ему знания и силы использовать во зло”.

Санами Такахаси

ОБРАЗ СОЛОВЕЦКИХ ОСТРОВОВ У ЯПОНЦЕВ И ОБЗОР ИХ БУДУЩЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ЯПОНИИ

К сожалению, в Японии Соловки почти неизвестны. В академической области было совсем мало крупных научных исследований о Соловках. Это объясняется тем, что два лица Соловков – Соловецкий монастырь и Соловецкие лагеря – практически неизвестны японцам. Кроме того, Соловки долгое время были закрытыми административно-территориальными образованиями, следовательно, японцы не могли посещать и исследовать их. Далее, не ограничиваясь академической областью, рассмотрим сего-

дняшний образ Соловецких островов среди японцев и подумаем, почему сейчас в Японии надо изучать Соловки.

Сначала рассмотрим связи японцев с Соловками. Когда впервые японцы своими глазами увидели Соловки? Это трудно определить точно. Есть некоторые свидетельства того, что первыми японцами, попавшими туда, были узники[1]. Первый японский заключенный, Джисабуро Кимура, содержался в Соловецких лагерях примерно с 1935 года по 1938 год. В 1929 году он нелегально проник во Владивосток, будучи коммунистом, однако в 1931 году был арестован ОГПУ. О нем мало известно. Поскольку до сих пор причина его ареста неизвестна, и нет никаких сведений о его родственниках, невозможно потребовать данные из архивов КГБ. В 1941 году он, судя по всему, был расстрелян, но причина расстрела также неизвестна. Остались только одна его фотография, протокол о нем, составленный тогдашней японской милицией при МВД[2], и память о нем. В одно время с Д. Кимура на Соловках содержался один пятнадцатилетний мальчик – Ю.И. Чирков. В своих воспоминаниях[3], изданных после перестройки, он пишет о Д. Кимура. Д. Кимура (лагерное имя «Катаока») хорошо относился к Ю. Чиркову и произвел на мальчика неизгладимое впечатление. Из воспоминаний Ю. Чиркова известно, что у Д. Кимура были железная воля и бесстрашный характер, он так и не подчинился власти.

В апреле 1939 года на Соловки был выслан второй японец – Гизо Терасима. Г. Терасима был рожден в 1909 году на Хоккайдо и в 1935 году как член Коммунической Партии Японии нелегально проник в Советский Союз через Южный Сахалин, который тогда был японской территорией. В конце 20-х гг. руководящая верхушка КПЯ была почти полностью уничтожена на основании закона охраны безопасности[4], вследствие чего у ее членов практически не было возможности вести какую-либо социальную деятельность. Поэтому тогда некоторые социалистические деятели подумывали об эмиграции в Советскии Союз, подобно Г. Терасима. Впоследст-

---

[1] Подробные исследования о таких японцах проведены японским политологом Т. Като: Тецуро Като. Японцы репрессированы в Москве. Токио,1994. Он же. Эргология национального государства. Токио,1994.

[2] По-японски – Токубэцу коутоу кэйсацу (Высшая милиция особого назначения). Существовала с 1911 по 1945. Была создана для борьбы с идеологическими преступниками. В дейсвительности же занималась притеснениями деятелей социалистических движений.

[3] Ю.И. Чирков. А было все так...: Моим товарищам посвящается.М.: Политическая литература, 1991.

[4] По-японски – Тиан Изи Хоу. С 1925 года по1945 год. По этому закону в Японии резко ограничивали свободы слова и мысли, главным образом, притесняли коммунистов.

вии Г. Терасима переехал в Москву и получил образование в японском отделении Коминтерна. Однако в феврале 1938 года он внезапно был арестован по подозрению в шпионаже, был приговорен к каторге на срок 25 лет и сидел на Соловках с апреля по ноябрь 1938 года. Окончательно его освободили в 1955 году. После этого, не имея возможности вернуться в Японию, он долгое время жил в г. Туапсе в Краснодарском крае. В 1993 году его многолетняя мечта наконец осуществилась – он смог посетить родную землю. Затем еще несколько раз он посещал родину и, по некоторым данным, он недавно закончил свою долгую жизнь в г. Туапсе, где сейчас живет его семья. Он написал свои воспоминания, посвященные почти полувековому пребыванию в России – «Записки о долгой поездке», которые были опубликованы японским издательством в 1994 году.

Согласно одному исследованию, в 1930-е гг. прошлого века в Москве своей общиной проживали примерно 80 японцев[1]. Однако, почти все они были арестованы и репрессированы. Среди арестованных в этот период только одному человеку чудом удалось вернуться в Японию – Канемаса Кацуно, попавшему в Советский Союз из Франции, где он учился. К. Кацуно также был арестован по подозрению в шпионаже, когда он работал в японском отделении Коминтерна. Он сидел в лагерях три с половиной года. После освобождения он обратился за помощью в японское посольство, поэтому его возвращение в Японию осуществилось так рано – в 1934 году. В том же 1934 году, он выпустил первую книгу о своем опыте в лагерях, рассмотренном с точки зрения гуманизма. Впоследствии, наряду с ведением социальной деятельности и управлением собственным лесопильным заводом, он продолжал активно публиковаться. Всего за свою жизнь он опубликовал 8 книг, 25 статей и рецензий. К сожалению, эти сочинения не получили широкого отклика в Японии, а на фоне послевоенного развития о репрессированных в 30-х гг японцах в Москве постепенно забыли. Только после перестройки, когда стали доступны бывшие секретные данные КГБ, начались исследования о них[2].

За исключением части русистов и интеллигентов, впервые японцы подробно узнали о системе ГУЛага из книги А. Солженицына «Архипелаг ГУЛаг». Эта книга была переведена на японский язык Хироси Кимура в 1974-77 гг. и вызвала большой отклик. Практически все, кто имеет пред-

[1] Т.Като. Утопия, перешедшяя за границей: Эргология национального государства. Токио,2002. С.136.

[2] Кроме Т. Като несколько исследователей занимались этой проблемой: Ш. Кобаяси и А. Като Черный человек – столетие Санзо Носака. Токио,1993. Х. Вада Санзо Носака как человек уже в истории. Токио,1994. и т.д.

ставление о Соловках в Японии, знают о них из «Архипелага ГУЛага». Даже сейчас, после распада Советского Союза и прекращения существования социалистического строя, Соловки остаются в памяти японских читателей как одно из мест трагической истории. После перестройки, когда иностранцам был разрешен въезд на Соловки, их начинали посещать и японцы, однако все они, в большей или меньшей степени, строили свое представление об этом месте по «Архипелагу ГУЛагу». В настоящее время эти люди заново представили Соловки соотечественникам. Во-первых, в 2001 году была выпущена книга «Трагедия священных Соловков». Ее написал Ёсио Утида – бывшии режиссер NHK (японской полугосударственной телекомпании). Он заинтересовался Православной Церковью и репрессиями против нее, создав в 1997 году программу, посвященную возрождению Русского Православия после распада Советского Союза[1]. Ё. Утида решил посетить Соловки, чтобы своими глазами увидеть «худший результат репрессий против Православной Церкви[2]». Первую главу своего сочинения он посвятил историческому значению Соловецкого монастыря, а в заключении рассмотрел несколько проблем РПЦ. Однако он сосредоточил свой рассказ на истории лагерей, жизни узников и эпизоде о том, что, узнав правду о жизни своих репрессированных родителей, дети «врагов народа» стали совершать паломничество на Соловки. Таким образом, говоря о России в целом, Ё. Утида сосредоточил свое внимание не столько на самом Православии, сколько на репрессиях против него, а в отношении Соловков акцент ставится уже не на репрессиях против Православия, а на репрессиях как таковых, на саму систему лагерей.

Кроме того, с августа 2005 года открылась фотовыставка о Соловках, которая продлиться по март 2006 года, и пройдет по очереди в шести городах Японии (Токио, Осака, Саппоро, Нагоя, Фукуока). Фотографии представленные на ней снял Тецуро Камэяма во время посещения в сентябре 2004 года островов – мест жестоких убийств, которые он рисовал в своем воображении в течение 20 лет[3]. Более 20 лет назад он прочитал «Архипелаг ГУЛаг» А. Солженицына и Соловки запечатлелись в его сердце, вызвав желание посетить места бывших концлагерей[4]. Фотографии Т. Камэямы

[1] Программа называется «Возрождение Православной Церкви!: Колоколы вернулись к деревням». Ее показали 8 июня 1997 года.

[2] Ё. Учида.Трагедия священных Соловков. Токио. 2001. С14.

[3] Арктический Аушвиц. // Шукан Синтёу. 23 июня 2005. pp.2-5.

[4] Т. Камэяма. Нашел русскую тайную. № 25. //NHK, радиокурс русского языка. апрель. 2005. С. 102.

размещены также в популярном еженедельнике[1]. Т. Камэяма дал им сенсационное название – «Арктический Аушвиц (Auschwitz)». Согласно отзывами в Интернете, ясно, что благодаря такому названию, данная фотовыставка привлекает достаточно большое внимание. Вот некоторые из них: «нынешняя тема звучит как «Арктический Аушвиц»! Меня прямо-таки захватывает это сильное название, «Интересно, какие же произведения там может увидеть?»[2]» или «Когда на глаза мне попалась афиша «Арктический Аушвиц», я тут-же захотел поехать в галерею Canon[3]». Молодые, надо полагать, авторы вышеперечисленных высказываний не читали А. Солженицина: «Я не читала эту книгу[4]». Следовательно, нынешнее молодое поколение впервые узнает о Соловках через данную выставку: «Я впервые узнал, что там совершали такие жестокие действия[5]». К тому же, с апреля 2005 года фотографии Т. Камэямы печатаются в ежемесячном учебном журнале «NHK, радиокурс русского языка», которым пользуются многие изучающие русский язык. Может быть, благодаря этим журнальным фотографиям, многие японцы заново узнают о Соловках. Сам же фотограф Т. Камэяма знает и судит о Соловках через книгу А. Солженицына «Архипелаг ГУЛаг». На самих фотографиях запечатлены не только бывшие бараки и следы лагерей, но и монахи, красивые храмы и пейзажи, посетители храмов, т.е. современные Соловки. Вместе с тем, поскольку Т. Камэяма воспринимает это все через призму именно прежних лагерных Соловков, то нельзя отрицать, что акцент в его фотографиях сделан именно на прошлом Соловков, и в целом они оставляют у зрителей в основном удивление, как такое замечательное место могло быть концлагерями раньше. Можно сказать, что эти фотографии передают образ Соловков глазами людей, которых волнует проблема лагерей, существовавших в этом месте. Таким образом, зритель, не имеющий иного представления о Соловках, поневоле строит свое представление о них по фотографиям, снятым с какой-то определеннрй точки зрения. Действительно, по причине того, что православная культура мало известна в Японии, Соловецкий монастырь остается неуз-

[1] Арктический Аушвиц. // Шукан Синтёу 23 июня 2005 pp.2-5.

[2] Нижеупомянутые адреса веб-сайтов взяты из личных открытых дневников на японском языке. Автор посмотрела их 14 сен. 2005 г. http://blog.booking.co.jp/message/2005/07/post_9264.html

[3] http://jk.livedoor.biz/archives/50001325.html

[4] http://d.hatena.ne.jp/ponjpi/200508

[5] http://jk.livedoor.biz/archives/50001325.html

нанным, и его историческое значение – непонятным[1], поскольку Соловки представляются прежде всего как концлагеря. Именно этот образ легко принимаются японцами, которые уже знают о Соловках по «Архипелагу ГУЛагу», а недавно представленная фотовыставка только усиливает устоявшееся представление.

Однако, можно ли передать образ нынешних Соловецких островов просто сказав, что это «Арктическим Аушвиц», место бывших концлагерей? Что может возразить японец, приехавший на Соловки, знающий их историю исключительно в связи с концлагерями, в ответ на следующее высказывание монахини: «Вот иностранцы как приедут на остров, так только про концлагерь и спрашивают, а святая православная история наша им совсем неинтересна. Да что с них взять-то, с убогих, они же иностранцы. Это точно[2]». Чтобы не вызвать недоразумения, автор статьи должен оговориться, что не критикует тот факт, что в Японии главное внимание сосредоточено только на одном лице Соловков, т.е. на лагерях. Это явление, в некотором смысле, естественно. Автор только опасается, что посетители островов обращают внимание исключительно на отрицательную сторону истории, и совершенно не интересуются богатой культурой островов, – это, в своем роде, недостаток уважения к чужой культуре.

Далее рассмотрим, как воспринимаются Соловецкие острова в России. Минула в прошлое эпоха Советского Союза, и для России, находящейся на пути возрождения, Соловки – это прежде всего одна из святынь Православия, являющегося духовной опорой России. Это объясняется тем, что народ стремится сопоставить новую Россию с Соловками, развивающимися и в культурной, и в экономической областях. В этом контексте и по сей день действительна поговорка: «Сегодняшние Соловки – завтрашняя Россия».

Единственно, что стоит опасаться, так это того, что в России, как кажется, отсутствует желание изучать отрицательные стороны собственной истории. Соловецкие лагеря, существовавшие до сталинского террора – подходящий пример для размышления над социалистическим строем в ходе исторического процесса, однако, данной проблемой занимаются лишь немногочисленные организации, такие как, например, «Мемориал», «Музей и общественный центр им. Андрея Сахарова» и т.д. Не извлекая каких-

[1] Количество православных верующих в Японии отражает подобное положение вещей: В 2005 г. 25,929 православных верующих. Christian Year Book 2005. Tokyo: The Kirisuto Shinbun. 2004. С.84.

[2] Гуреев М. Соловецкий лабиринт // Культура : общенациональная еженедельная газета. №46, 2004.

либо уроков из российского «неуходящего прошлого[1]», люди, по-видимому, не очень хотят разбираться в нем, оказавшись в бурном потоке жизненных перемен.

Обращаясь к этой проблеме, рассмотрим историю Православия на Соловках XX века. После того, как монастырь был ликвидирован в 1923 году, на островах осталось примерно 60 монахов, а православное духовенство и верующие всегда были среди заключенных в лагерях[2]. Парадоксально, что в 20-30-х гг. Соловки стали одним из мест, где находилось наибольшее число архиереев. Они составили «Памятную Записку Соловецких епископов, представленную на усмотрение Правительства[3]», датированную 7 июня (по старому стилю 27 мая) 1926 года – обращение к советскому правительству, предшествовавшее «Декларации» Митрополита Сергия (в миру Страгородского). В ней говорилось о несовместимости марксизма и христианства в основных вопросах осмысления бытия. В отличие от «Декларации» митр. Сергия, данную Записку можно отнести к разряду антиправительственных обращений. После обнародования «Декларации» митр. Сергия в Соловецкие лагеря были заключены многочисленные представители духовенства, которые считали для себя невозможным подчиниться советской власти и содействовать ей. Они противопоставили себя позиции Московской Патриархии. Среди них было много тех, кто пожертвовал собственной жизнью ради веры.

Сегодня, спустя 70 лет, Соловки стали своего рода мученической святыней: приезжают паломники, устанавливаются Поклонные кресты в честь Соловецких новомучеников, торжественно отмечается праздник – Собор новомучеников и исповедников Соловецких, совершаемый 23 (10) августа. В августе 2001 года Соловки посетил Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, отметивший, что «Весь сонм новомучеников и исповедников

---

[1] Nolte, Elnst. Vergangenheite, die nicht vergangen will. //Frankfurter Allgemeine Zeitung. 6 июня 1986. По мнению Nolte, память о погроме препятствует объективному восприятию фашистского режима. Указывая на эту проблему, он охарактеризовал это явление с термином «неуходящее прошлое», после чего начался спор о данной проблеме между немецкими историками. Об этом споре, см. Historikerstreit : die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, Munchen,1987.

[2] Количество заключенных из духовенства точно не известно. См. Резникова. И. Православие на Соловках.СПб.:НИЦ «Мемориал», 1994. С.14

[3] Там же. С.25., Польский, М. Новые мученики российские. Том 1. М. : Товарищество "Светлячок", 1996. С.164-177.

Российских[1], среди которых многие именно на Соловках приняли мученическую смерть, молится за наше многострадальное Отечество…» [2]. Действительно, они приняли мученическую смерть ради веры, но важно не забывать, что многие из них не приняли официального «сергианства» и этот вопрос продолжает оставаться актуальным для Русского Православия.

Далее хотелось бы указать на проблему, связанную с акцентированием роли Соловков именно как святой земли. Летом 2001 года Алексий II участвовал в визите на Соловки совместно с президентом Российской Федерации В.В. Путиным. В.В. Путин неоднократно отмечал, что духовное возрождение России связано с обращением к богатству традиции Православной веры. Так, и во время визита на Соловки, в его речи прозвучали следующие слова о важности Православной веры в России: «Трудно не согласиться с теми, кто утверждает, что без христианства, без Православной веры, без возникшей на их базе культуры вряд ли состоялась бы Россия. Поэтому сегодня, когда мы ищем нравственные основы нашей жизни, очень важно и современно возвратиться к этим первоистокам[3]». Однако, несмотря на то, что президент посетил музейную выставку, посвященную и Соловецким лагереям, публично он этой последней темы не коснулся. Думается, что в результате того, что Алексий II и В.В. Путин совместно подчеркнули значимость Соловков как святой земли, Соловки стали называть одним из «источников чистой духовности, питающим православную русскую культуру[4]». Между тем, такое признание, вероятно, основывается на восприятии истории Соловков в отрыве от факта существования лагерей, других известных исторических реалий (например, подавления монашеского «мятежа» 1668-1675 годов), т.е. на относительно одностороннем восприятии истории. К сожалению, для многих из тех, кто воспринимает Соловки исключительно как идеальную «святую землю», являются нежелательными не только продолжающаяся разруха многих церковных строений, но и нарастание туристического «бума», действительно имеющего не-

---

[1] Православные жертвы в Церковной смуте XX века были признаны новомучениками на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ, 13-16 августа 2000 года. В их числе – мученики, которые противостояли МП. См. Журнал Московской Патриархии. 9, 2000. Этот текст напечатен на Официальный сервер РПЦ: Издательство МП(website). Автор смотрела его 15 сентября 2005. http://212.188.13.168/izdat/

[2] Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Церковь и духовное возрождение России.М.: Издательский Совет РПЦ, 2004. Том 3. С.158-159.

[3] Новости Русской Православной Церкви// Официальный сайт РПЦ.

http.//www.russian-orthodox-church.org.ru/nr109022.htm Автор смотрела его 9 декабря 2003 года.

[4] Соловецкий Православный церковный календарь 2005. М., 2004. С.263

гативные стороны, и память о лагерях, и прошлое самого православного монастыря. Итак, даже с учетом редкости подобных явлений на современных Соловках, нельзя упускать из виду то, что останки лагерей, имеющие историческую ценность, недооцениваются, а также то, что посетители, имеющие отличную от паломничества цель визита, не приветствуются.Таким образом, если Соловки можно рассматривать в качестве уменьшенного образа России, данные тенденции, в конечном счете, связаны с неоднозначностью современной ситуации обретения Россией национальной идентичности, нередко оборачивающейся усилением националистических настроений, появлением русского фашизма, участившимися преступлениями «скинхедов», нежеланием иностранных студентов, особенно из стран Африки, учиться в России. Разумеется, это требует более подробного и обстоятельного исследования.

В заключении уточним значение будущего исследования Соловков в Японии. Во-первых, необходимо представить Японии новый образ Соловков, отличающийся от прежнего, представляющего Соловки как бывший концлагерь, т.е. один из «Аушвиц». Восприятие Соловков исключительно как «Аушвица» и игнорирование того факта, что Соловки являются исторической «святой» землей, является проявлением неуважения к действительной русской культуре. Важно посмотреть на Россию заново, через призму Православия, так как в Японии до сих пор сравнительно редко занимались данной темой. Кроме того, необходимо отметить то, что история Соловков – это своего рода урок и для Японии. Иначе говоря, невозможно думать о Соловках, не рассуждая о том, как в самой Японии осознается японское «неуходящее прошлое», то есть трагедия нашего национализма периода Второй мировой войны.

Во-вторых, рассмотрение проблемы, связанной с восприятием Соловков в России, т.е. проблемы, связанной с православным «духовным возрождением», которое порой основывается на прямолинейном историческом сознании. Имеется в виду постановка под вопрос подхода, делающего акцент исключительно на важности реставрации архитекутуры, экономического и туристического развития монастырских Соловков (что, само собой, разумеется, тоже важно), но недооценивающего историю концлагерей.

Обращение не только к уникальному историческому, культурному, природному наследию Соловков, но и к отрицательным моментам истории, актуальным и поныне – единственный способ извлечения уроков из истории и выхода из порочного круга повторения одних и тех же исторических ошибок.

А.К. Тихонов

СИСТЕМА ОРГАНИЗАЦИИ ВЫБОРОВ МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX вв.

Во второй половине XVIII в. в состав Российской империи вошли обширные мусульманские анклавы в Северном Причерноморье, на Кавказе и Крым. На Урале подданными России стали башкиры и границы империи вошли в соприкосновение с кочевыми народами, исповедующими ислам. Поэтому на повестку дня встал вопрос о выработке целостной политики в отношении мусульман России и организации для них специального управления. Так, после присоединения Крыма к Российской империи последовало издание 22 февраля 1784 г. именного указа Сенату «О позволении князьям и мурзам татарским пользоваться всеми преимуществами Российского дворянства»[1]. Это было сделано с целью привлечь на свою сторону верхушку крымско-татарского общества. Основными для определения устройства мусульман России в 80-90-е годы XVIII в. стали два указа от 2 сентября 1788 г. «Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими» и 23 января 1794 г. «О бытии в Таврической области магометанскому духовному правлению, под предводительством муфтия».

В первом из них говорилось об учреждении в Уфе духовное собрание Магометанского закона, которое «имея в ведомстве своем всех духовных чинов того закона, в разных Губерниях пребывающих, исключая Таврической Области, где особое есть Духовное Управление, в случае надобности определять их куда либо вновь, сии люди были испытываемы, и не инако определяемы, как когда признаны будут достойными; со стороны же наших Генерал-Губернаторов, правящих ту должность, в отсутствие же их Губернаторов, наблюдать, дабы к исправлению духовных должностей Магометанского закона употребляемы были люди в верности надежные и доброго поведения. В духовном Собрании упомянутом председательствовать первому Ахуну Мухамет Джан Гусейну[2], коего Мы Всемилостивейше жалуем Муфтием, с произвождением ему жалования по 1500 рублей на

[1] ПСЗ. I. Т. XXII. Ст. 15936.

[2] Хусейнов (Гусейнов, Гусейн) Мухамеджан (ум. в 1824 г.) – русский дипломат и разведчик на Кавказе и в Центральной Азии, член Вольного Экономического общества, первый оренбургский муфтий (1788-1824).

год, и с ним заседать 2 или 3 Муллам из Казанских Татар, в верности к Нам и в добропорядочном поведении их испытанном, с жалованием по 1200 рублей на год».[3]

Во втором указе отмечалось: «согласно с представлением вашим, Всемилостивейше повелеваем: Кадиаскеру Сейту Мегмету Еффендию быть Муфтием в Области Таврической, с положенным предместнику его жалованием,[4] по 2000 рублей в год, и в помощь ему определить Абдурагима Еффендия с пятью еще Еффендиями; избрать людей испытанных в верности, кротости и благомыслии, которые бы, под председательством Муфтия составляя Духовное Правление, имели надлежащее надзирание над всем Духовенством Магометанским Области Таврической. Жалованье им производить, Абдурагиму Еффендию по 500, прочим же каждому по 200 рублей на год, расположа на сии оклады жалование бывшего Кадиаскера».[5] Утверждена была система организации и штаты Уфимского и Таврического магометанского духовного правлений, которые в последствии закрепили в Уставах духовных дел иностранных исповеданий 1857 и 1897 гг. В них отмечалось:

«Ст. 1141. Из лиц высшего магометанского духовенства образованы два окружных управления: Таврическое, учрежденное в Симферополе, под именем Магометанского Духовного Правления и Оренбургское, учрежденное в Уфе, под названием Магометанского Духовного Собрания.

Ст. 1142. Сим двум окружным управлениям подчиняется все Магометанское приходское духовенство в Империи. Таврическому управлению: губернии Таврическая и Западная; Оренбургскому управлению: во всех прочих губерниях и областях, исключая Закавказский край и Азиатских иноземцев из магометан (ташкентцев, бухарцев и др.). Нижеследующие чины Таврического Магометанского Духовного Правления свободны от податей; повинностей и рекрутских поборов: муфтий, кадий-эскер, уездные кадии, хатыпы, имамы, муллы, маязины и служители при мечетях, миодарисы, гочи, начальники текий и шейхи, уволенные от духовной

[3] Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. С. 50.

[4] После присоединения Тавриды к России в 1783 г. ряд чинов бывшего Крымского ханства (в том числе муфтий и кади-эскер) были сохранены в системе местной администрации и получали жалование от царского правительства.

[5] Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. С. 58. На практике указ тогда реализован не был. Реальное создание Таврического магометанского духовного правления произошло гораздо позже при императоре Николае I на основании указа 23 декабря 1831 г. (Положения о Таврическом магометанском духовенстве и правах оного. ПСЗ. I. Т. VI. Ст. 5033).

должности за старостью (старше 60 лет) и увечья, дети духовных чинов. В Западных губерниях только муллы…

Ст. 1148. Все эти лица имеют все общие права свободного состояния, личные и по имуществам, а доказавшие свою принадлежность к дворянству и правами дворян…

Ст. 1151. В округе Таврического Магометанского Духовного Правления высшее магометанское духовенство состоит из Таврического муфтия, кадие-эскера, уездных кадиев: симферопольского, феодосийского, перекопского, евпаторийского и ялтинского…

Ст. 1153. Кадий-эскер – помощник муфтия, заведует делами по его распоряжению и заступает на его место во время болезни.

Ст. 1156. Хатыпы, имамы и муллы совершают богослужение в мечетях. Миодарисы и гочи причисляются к приходскому духовенству.

Ст. 1157. Миодарисы имеют равные права с муллами, но принимают дела, когда состоят и в духовном звании (т.е. мулла, хатыпа и имама). Гочи приравниваются к маязинам и преподают учения в низших магометанских училищах.

Ст. 1158. К магометанскому духовенству принадлежат также начальники текий и шейхи.

Ст. 1159. На избрание муфтия и кадия-эскера в Таврическом магометанском духовном правлении объявляется Высочайшее Его Императорского Величества повеление…

Ст. 1186. Таврическое Магометанское Духовное Правление состоит из Таврического муфтия, кадие-эскера и уездных кадиев.

Ст. 1187. При Духовном Правлении состояли Канцелярия из секретаря, столоначальников, переводчика, журналиста и канцелярских служителей на основании штатов. Секретарь по избранию и представлению Таврического губернатора, утверждается МВД…

Ст. 1196. Таврическое Магометанское Духовное Правление владеет мечетями и вакуфами…

Ст. 1201. Медресе и другие училища по распоряжению Таврического Магометанского Духовного Правления учреждается в каждом селении. В соборную мечеть определяются не более одного хатыпа, имама и маязина…

Ст. 1228. В округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрания высшее магометанское духовенство составляют Оренбургский Муфтий и ахуны, а приходское при соборных мечетях хатыпы (муллы), имамы, маязины, при простых мечетях имамы и маязины…

Ст. 1231. Высшие духовные чины (муфтий и ахуны) лично свободны от рекрутской повинности и телесных наказаний за преступление…

Ст. 1235. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание составляют председательствующий муфтий и три члена, а канцелярию – секретарь, столоначальник, переводчик, журналист и канцелярские служители по штатам.

Ст. 1236. Кандидаты на место муфтия избираются магометанским обществом и один из них по представлению министра МВД утверждается Высочайшей Властью».[6]

Однако ситуация с организацией управления мусульманами в Российской империи во второй половине XIX в. оставалась сложной. Поэтому МВД разослало циркуляры в губернии со значительным процентом мусульманского населения с задачей прислать свои предложения по улучшению управления мусульманами. Прежде всего, это требование относилось к руководителям поволжских и уральских губерний. Если обобщить отчеты генерал-губернаторов, то основное внимание они уделили следующим вопросам и проблемам: «1) Не следует правительству вмешиваться в вопросы назначения и экзаменования мулл и заботиться об удовлетворительности их религиозных знаний. Следует указать лишь способ удостоверения в духовной компетенции мулл собственными его средствами. 2) Следует указать различный порядок подсудности мулл за нарушение духовных и служебных обязанностей. Это нужно для избежания вмешательства гражданской власти в дела религии. У духовного собрания мало возможностей для действительного надзора за деятельностью приходского духовенства. 3) Муллы могут осуждаться правительственными учреждениями за нарушение их обязанности по отношению к правительству (т.е. за преступления по должности). 4) Законы должны определять степень власти магометанского духовенства в делах гражданских. 5) Ведение метрических книг следует изъять из сферы деятельности магометанского духовенства. 6) Главная идея преобразований Магометанского духовного управления – сохранение во всей полноте начал веротерпимости и определение дел религии от дел управления. 7) Целесообразно учесть замечания Новороссийского и Бессарабского генерал-губернатора об образовании вместо Таври-

[6] Свод законов Российской империи. Т. XI. Ч. 1. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. Кн. V. Об управлении духовных дел магометан. СПб., 1857. С. 210, 211, 213, 217, 218, 219, 223, 224.

2 июля 1865 г. по утвержденному императором мнению Государственного Совета управление башкирами передавалось из военного в гражданское ведомство. (РГИА. Ф. 821.Оп. 10. Д. 1076. Л. 32.)

ческого Магометанского духовного правления особого отделения при губернском правлении. Также упразднить Оренбургское Духовное собрание как особое учреждение Министерства внутренних дел».[7]

Интересно в этом плане выделить проекты двух наиболее заинтересованных сторон: Оренбургского генерал-губернатора генерал-лейтенанта Н. А. Крыжановского, как управляющего территорией с самым большим процентом мусульман в стране и имеющего на своей территории в г. Уфе Магометанское Духовное правление и верховного муфтия этого правления С. Г. Тевкелева. Первый предлагал: «1) В состав Оренбургского магометанского собрания назначить члена от правительства из русских чиновников, на обязанности которого возложить: участие во всех постановлениях собрания, относящихся как к духовным, так и к гражданским делам; наблюдение за Канцелярией Собрания, за правильным делопроизводством и за ведением отчетности. 2) Назначаемые муллы должны сдавать экзамены на знание русского языка и вести метрические книги по-русски. 3) Уменьшить количество мечетей и духовных лиц, приведя их в соответствие к законам установленной норме.

В отношении башкир: 1) Муллой назначить лишь знающего русский язык, а через 7 лет – окончившего русскую гимназию. Освободить учеников-башкир от поступления в духовные сословия и занятия другими иностранными языками. Число мулл определить по числу мечетей, а их по числу душ в них. Всех мулл не выбирать, а назначать. 2) Назначить муллам содержание из казны, одновременно запретив поборы с населения, а также поставить их в зависимость от правительства. Для этого обложить башкир прямым налогом на содержание духовенства определив его по количеству прихожан в мечети».[8]

При этом главная его задача состояла в необходимости отклонить магометанское духовенство от противодействия правительству. Проект муфтия Оренбургского духовного правления включал два основных положения: 1) Учреждение новых должностей ахунов, на которые возлагается надзор за мечетями и школами. 2) Преобразования Духовного Собрания: на число семей менее 20 – один молитвенный дом, более 20 – пятивременная мечеть. Более 100 семей – соборная мечеть. При каждой мечети дозволить иметь медресе. Избранные на духовные должности проходят испытания в Духовном Собрании. Оно должно состоять из муфтия, его помощни-

[7] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 228 об-229 об.
[8] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 219 об., 221 об., 222.

ка и трех заседателей, избираемых на три года не одной Казанской губернии, как ниже, а по одному из каждой губернии».[9]

Особое устройство предполагалось для российских мусульман Закавказья и кочевников, живущих в регионах по Сибирской линии. Последние проживали без принятия подданства и поэтому были подчинены общему гражданскому управлению и МВД. (Впоследствии, по мере присоединения к России территорий Казахстана и Средней Азии такое управление распространялось и на них до момента создания Туркестанского генерал-губернаторства.)

В 1867 и 1886 гг. в Положении об Управлении областями Туркестанского края ничего не говорилось об организации управления духовными делами мусульман Средней Азии. Первоначально вся религиозная жизнь была сосредоточена в Средней Азии в руках указных мулл (т.е. мулл, назначаемых администрацией), но постепенно власти перестали заниматься этими вопросами, как и требовало положение 1867 г. Эксперт по нехристианским исповеданиям департамента духовных дел иностранных исповеданий С.Г.Рыбаков отмечал: «Туркестанская администрация достигла того, что влияние мусульманского духовенства значительно ослабело не только среди оседлого населения (сартов, таджиков), но и среди кочевников в связи с тем, что представители духовной среды – муллы и ишаны – лишены были всяких привилегий и официального значения и низведены до общего уровня обывателей: масса кочевников под влиянием своих обычаев, взявших верх над постановлениями шариата, стали возвращаться к обычному образу жизни и безразличию в области религиозной. Такого рода отношением сильно парализуется укрепление ислама среди иноверцев Средней Азии»[10].

Для степных областей вышло три положения по управлению духовными делами местных мусульман: 7 декабря 1883 г., 25 марта 1891 г. и 10 февраля 1895 г. По ним « заведование духовными делами предоставлено муллам, избираемым из среды инородцев по приговорам обществ, причем утверждение, а также устранение избранного лица от этого звания принадлежит губернатору. Число мулл ограничено – по одному в волости. Официальные муллы установлены по тем соображениям, что надзор за деятельностью духовных лиц, признанных в этом звании правительством и

[9] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 224об., 225. Как увидим, в результате в Устав духовных дел иностранных исповеданий 1896 г. вошли несколько другие, измененные положения

[10] Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Петроград, 1917. С. 19.

потому действующих открыто, удобнее, чем за лицами, действующими тайно, под защитой тех, кто обращается к ним. Избрание в каждой волости муллы не обязательно; не исключается отправление религиозных обрядов и треб лицами, непризнанными официально духовными. Обязанности мулл не определены и им не придано значения органов управления. Поэтому на мулл не возложено ведение метрических записей. Муллы устранены от рассмотрения брачных и семейных дел в тех видах, чтобы дела не получали разрешения по шариату и тем не упрочивался ислам в степных областях. Признано было даже необходимым установить правило об ответственности мулл за вмешательство в названные дела, как за самовольное присвоение власти. Брачные и семейные дела предоставлены ведению народного суда. Муллы подлежат платежу податей и другим повинностям наравне с киргизами. Возведение мечетей допускается только с разрешения высшей административной власти. Раньше административной практикой разрешалось строить не более одной мечети на волость в видах противодействий развитию мусульманства среди киргизов. Мечети и школы при них содержаться на счет обществ без какого-либо пособия от казны, причем воспрещается принуждать к участию в сборах на этот предмет лиц, не изъявивших на то согласия.»[11] Подобным же образом управлялась и Внутренняя Букеевская Орда, включавшая три уезда Астраханской губернии, населенных казахами (или как их тогда называли – киргизами), которая была выделена из состава Степных областей. Попытки создать для этого региона собственное устройство духовной жизни в 1873 и 1887 гг. не были утверждены. [12]

В отношении российской части Закавказья вводилось особое управление с 1872 г. Оно было вызвано наличием в этом регионе большого числа мусульман-шиитов в основном в исламском анклаве региона – Северном Азербайджане. К концу XIX в. в Устав духовных дел иностранных исповеданий детально разработал управление Закавказским мусульманским духовенством шиитского учения. Из действия этих Положений были изъяты Черноморская губерния, Дагестанская, Батумская и Карсская области, а также Закатальский и Батумский округа. Причина состояла в преимущественном мусульманском населении суннитов в этих регионах и их пограничном положении с сопредельными исламскими государствами.

---

[11] Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. С. 279-280.

[12] Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Петроград, 1917. С. 3. Уже в 1912 г. в отдельное управление были выделены Кубанская и Терская области, а также Ставропольская губерния.

Ст. 1445. Управление Закавказского Мусульманского духовенства шиитского учения подчиняется министру МВД на общем основании.

Ст. 1446. Заведование духовными делами мусульман шиитского учения в Закавказье принадлежит Духовному правлению, губернским меджлисам и муллам.

Ст. 1447. Высшее шиитское духовенство составляют шейх-уль-ислам, члены Духовного правления, члены меджлисов и казны.

Ст. 1452. Кадиям принадлежит надзор за приходским духовенством и разбор дел брачных между мусульманами их учения. И право примирительного разбора между мусульманами споров.

Ст. 1454. В Закавказское мусульманское духовенство Шиитского учения могут вступать последователи оного всех состояний при соблюдении следующих условий: 1) быть русским подданным; 2) иметь свидетельство о выдержании испытаний соответствующих для каждого духовного звания познаниях; 3) иметь не менее 22 лет от роду для занятия приходских (мечетских) должностей и не менее 30 лет для занятия высших духовных званий.

Ст. 1455. В духовные звания не допускаются: 1) состоящие под следствием или судом; 2) исключенные из службы по суду или из состава духовенства за пороки; 3) объявленные несостоятельными должниками; 4) состоящие под опекой за расточительность.

Ст. 1461. Закавказский шейх-уль-ислам, по представлению Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, назначается Высочайшим повелением, испрашиваемым через МВД.

Ст. 1467. Полагается один мулла на 150-200 дымов населения.

Ст. 1488. Мусульманским Духовным лицам шиитского учения, без особого дозволения Главнокомандующего гражданской частью на Кавказе, обращаться к иностранным духовным или иным властям за поставлениями и разъяснениями.

Ст. 1511. Присутствие губернского меджлиса образуется из местного кадия, как председателя и двух членов.

Ст. 1516. Губернский меджлис состоит под высшим надзором губернатора, который имеет право требовать от него по всем делам сведений и объяснений.

Ст. 1647. По делам, возникшим между мусульманами разных учений, суннитского и шиитского, подлежащим решению суннитского духовного правления, должен быть приглашаем в оное председатель Шиитского Духовного правления с правом голоса. [13]

[13] Свод законов Российской империи. Т. XI. Ч. 1. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. Кн. VI. Об управлении духовных дел магометан. СПб., 1896. С. 262-

Одновременно российское руководство на Кавказе в 60-е годы XIX в. в лице помощников Главнокомандующего на Кавказе генерал-адъютантов Карцева и Святополк-Мирского, начальников областей – Дагестанской – генерал-адъютанта князя Меликова Л. И., генерал-адъютанта Лорис-Меликова М. Т., начальника Кубанской области – генерал-адъютанта Сумарокова-Эльстана, начальника Кавказского горного управления генерал-майора Старосельского – предложило идею распространения в регионе христианства, особенно в районах, где оно уже было укоренено: Осетия, Закатальский округ и Сухумский отдел. Мусульман на Кавказе около 850 тыс., христиан в Осетии – 32 тыс. на 47 тыс. населения, в Закаталье – 3,5 тыс. христиан на 52 тыс. населения, в Сухуми – 46 тыс. на 66,5 тыс. населения. В 1867 г. из Сухумского округа выселилось в Турцию наиболее твердое, в мусульманской части, населения. Из 500 тыс. горцев Западного Кавказа, к 1865 г. осталось не выселенным в Турцию – 90 тыс. Выселяются из северного и южного Дагестана, а также из Кабарды. После окончания войны горцы находятся в переходном положении, но замена старых устоев новыми происходит несколько поспешно. Доверия к России нет – есть только меньше, чем было прежде, недоверия. Недоверие поддерживается фанатичным и всегда враждебным нам мусульманским духовенством.[14] Главная идея – ограничиться паллиативными мерами, состоящими в поддержании христианства там, где оно существует, и противодействовать мусульманству лишь там, где оно проявляет стремление к насильственной пропаганде. Большую помощь в решении этих вопросов оказывало общество Восстановления Православного Христианства на Кавказе: сооружало церкви, снабжало богослужебной атрибутикой, учреждало школы, готовило учителей, переводило священные книги на горские языки.[15]

Как видим, условия избрания на высшие мусульманские должности в Оренбургском и Таврическом магометанском духовном правлении, а также в Закавказье производилась на практически одинаковой основе, где главным условием выступала лояльность и преданность первого лица российским властям и ограждение собственных мусульман от влияния со стороны зарубежных исламских государств и центров.

265, 268, 272, 279, 290. (Тоже самое предусматривалось и для дел, подлежащих решению Шиитского Духовного правления).

[14] Всеподданнейший отчет Главнокомандующего Кавказской армией по военно-народному управлению за 1863-1869 гг. СПб. 1870. С. 86, 87, 109, 115, 117.

[15] Всеподданнейший отчет Главнокомандующего Кавказской армией по военно-народному управлению за 1863-1869 гг. СПб. 1870. С. 86.

Всю вторую половину XIX в. муфтиями крупнейшего в Российской империи Оренбургского магометанского духовного управления с центром в г. Уфа были два человека: Селим-Гирей Тевкелев (1865-1885 гг.) и Мухамедиар Султанов (1886-1915 гг.). С. Г. Тевкелев был потомком первого российского генерала-мусульманина Кутлуг-Мухаммеда Тевкелева, в молодости боевого офицера русской армии, участника русско-турецкой войны 1828-1829 гг., Селим-Гирей Тевкелев был награжден многими русскими орденами, в том числе орденами Св. Анны и Св. Станислава I степени и являлся человеком, абсолютно преданным империи Романовых.[16]. После его смерти в январе 1885 г. МВД столкнулось с проблемой выбора нового муфтия, который удовлетворял бы всем требованиям, предъявляемым к кандидатам на этот пост: отсутствие мусульманского фанатизма, достаточное общее образование, основательное знание русского языка, деловые способности, преданность и верность российской власти[17]. В итоге министр МВД граф Д. Толстой утвердил предложенную кандидатуру М. Султанова 47 лет, отставного подпоручика, обучавшегося в Казанском университете, состоявшим мировым посредником 12 лет и мировым судьей в Менделинском уезде Казанской губернии. Ему было определено содержание из казны 1572 рубля в год, но было решено повысить его до 5 тыс. рублей в год с целью обеспечить М. Султанова согласно его общественному положению.[18] Оба этих муфтия определяли во многом политику властей России по отношению к мусульманам наиболее приближенного к центру страны исламского региона – Среднего и нижнего Поволжья, а также Башкирии. Интересно отметить, что при рассмотрении вопроса требований к муфтию были учтены основные пожелания, которые излагались в записке, н6аправленной в МВД генерал-губернатора Оренбургской губернии Н. А. Крыжановского. Он предложил следующие меры:

1) в состав Оренбургского магометанского собрания назначить члена от правительства из русских чиновников, которые обязаны были бы участвовать во всех постановлениях собрания как в духовных, так и в гражданских делах, наблюдать за ведением отчетности делопроизводства;

2) мулла должен уметь читать и писать по-русски, чтобы метрические книги были на русском языке;

---

[16] Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII-начало XX вв.). М., 2004. С. 119.

[17] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1076. Л. 95.

[18] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 1076. Л. 95 об-96.

3) количество мечетей уменьшать приводя их с законом установленными нормами;

4) разделить мусульман на три группы: Башкиры, Киргизы, Туркестанская область;

5) оклады чиновникам канцелярии духовного собрания повысить;

6) у башкир на духовные должности назначать лишь лиц, сдавших экзамен по русскому языку на чтение и письмо и окончивших какую-либо русскую гимназию. Учеников-башкир освободить от обучения урокам иностранным языкам;

7) число мулл определяется сообразно числу мечетей;

8) обложить башкир налогом на содержание своего духовенства;

9) в отношении киргизов – у них меньше развит фанатизм и нет мечетей в следствии кочевого образа жизни. Меры: а) в управляющие Орд определять только хорошо знающих русскую грамоту и воспитанников школ; б) не отклоняя официальных паломничеств в Мекку и Медину под благовидным предлогом отклонять подобные просьбы; в) следить за не появлением в степи религиозных фанатиков из числа среднеазиатских выходцев, татарских мулл, сборщиков податей; г) воспретить башкирским и татарским муллам принимать киргизов на обучение; д) запретить киргизам держать письмоводителей из татар и башкир;

По Туркестанской области: несмотря на богатую мусульманскую традицию религия в Туркестанском крае не играет решающей роли и нравственного влияния на народ, а положение духовенства не завидно в материальном отношении. Сарты – жители городов занимаются торговлей и превыше всего заботятся о материальном благе. Исходя из этого, а также учитывая недавнее присоединение этих земель, ничего там не предпринимать, а лишь следить, чтобы духовенство не захватило образование и осталось в его теперешнем состоянии.[18]

Таким образом, главная цель в выборе высших чинов мусульманского духовенства состояла в их лояльности российской власти, которая определялась в овладении мусульманами теми же культурными ценностями, что и православное население России. Следующей задачей являлась идея максимального ограничения контактов российских мусульман с их зарубежными единоверцами, особенно в Османской империи.

[18] РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 10, 10 об., 11, 12, 12 об., 13, 13 об., 14, 14 об., 15, 15 об.

С.С. Тишина

ЛИЧНОСТЬ В ПОСТХРИСТИАНСТВЕ: НА ПРИМЕРЕ ХРИСТИАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

В настоящее время, все чаще говорят о кризисе человечества, о его моральном упадке, о потери фундаментальных ценностей, о собственно, глобальном безверии, атеизме. Такого рода религиозный кризис мы наблюдаем в христианстве, Европа и весь христианский мир, по мнению некоторых западных футурологов вступает в эпоху постхристианства; вера, добродетели, христианские ценности отошли на второй план, и люди находятся в состоянии душевного упадка и хаоса. Возможно, институциональное христианство действительно переживает упадок: часто говорят пренебрежительно о вере, многие перестают ходить в церковь. Но человек озабочен возвратом собственно «человечности», прочных моральных устоев, семейных ценностей, добродетелей. Нельзя отрицать, что, несмотря на кризис христианства, все традиционные этические принципы сосредоточены в нем, что собственно мораль европейского человека сформировалась в христианстве, и как один из путей морального возрождения человечества, стал путь возрождения христианства, можно сказать повторной христианизации Европы. Таким движением стала христианская демократия. Оно возникло сравнительно недавно, после второй мировой войны. В настоящее время действуют 54 христианско-демократические партии в 50 странах мира. Наиболее ярко оно представлено в Германии, Франции, Италии. В одном из программных документов этого движения – Энциклики «Rerum Novarum» Льва XIII – говориться, что из создавшегося кризиса можно выйти, только вернувшись к христианству: «нет и тени сомнения, что гражданское общество было обновлено христианством, а через обновление это человеческий род перешел к лучшему, благороднейшему состоянию. Если общество можно исцелить теперь, то не иначе, как возвратив его к христианской жизни и христианским установлениям»[1].

Центральным понятием для христианской демократии является понятие «личность». Рассматривая понятие личности в христианской демократии, мы можем говорить, что это гармоничный синтез представлений о человеке, как индивидууме в христианстве и в демократии.

Естественно, что неотъемлемой и необходимой частью демократии является понятие личности. Без личности, наделенной свободой, правами, имеющей обязанности по отношению к обществу не будет и демократии.

[1] Энциклика «Rerum Novarum» Папы Льва XIII.

В то же время христианство также говорит о личности. Человек создан по образу и подобию Божию. Это не просто общественное животное, способное к социализации, это Личность – тварное существо, наделенное разумом и волей. В момент литургии священник произносит: «Дай нам называть единым усты, единым сердцем Тебя, небесного Бога, Отцом». Человек – богопричастен, он творение Бога, а значит человеческая личность не просто наделена, допустим, демократическими свободами, она свободна априори. Но нельзя говорить в рамках христианской демократии, что человек наделен неограниченной свободой и должен лишь подчиняться самому себе. Личность, как центр социальной жизни, обязана нести ответственность за свои действия.

Все люди достойны и изначально равны. Равны перед Богом и обладают свободой, нельзя заставлять человека сделать что-то против его воли, нельзя подавлять его, и в первую очередь не может сделать этого государство. Как говорит в своей Энциклике Папа ЛевXIII «Rerum Novarum», фундаментальном документе для христианской демократии: «государство не должно поглощать личности или семьи – личность и семья должны сохранять полную свободу действий, поскольку она совместима с общим благом и интересами других людей»[1]. Поэтому и власть в государстве не может принадлежать ни отдельной личности, ни изолированной группе людей. Власть получают для выполнения созидательной и охранительной деятельности по воле и с согласия народа или основной части общества.

«Дар власти – от Бога, это как подобие наивысшего из всех главенств, и проявляться он должен так, как проявляется власть Божия – с отеческой заботою»[2].

Поэтому для гармоничного развития личности, необходимо развитие различных социальных институтов, так как они будут являться посредниками между личностью и государством, и будут противостоять возникновению тоталитаризма, как сильному механизму подавления личности.

Существенным отличием христианской демократии от иных различных объединений является то, что она придает большое значение человеческой индивидуальности, но в то же время особое внимание акцентирует на духовной стороне жизни, нравственном воспитании человека. Но отдельная личность не может достичь этого сама по себе или оставаясь один на один с государством, или общественными организациями. Полное самовыражение личности может быть лишь внутри «естественных социаль-

[1] Энциклика «Rerum Novarum» Папы Льва XIII.
[2] Энциклика «Rerum Novarum» Папы Льва XIII.

ных структур» общества – семьи, местной общины, сплоченного коллектива. Люди, понимаемые как личности, и общество, как сообщество личностей, неотделимы друг от друга.

Итак, христианская демократия позволяет человеку приобщиться к традиционным ценностям вне конфессиональных рамок, найти свой путь выхода из кризиса, как сказал П. Бюкман, занимавший пост президента Европейской народной партии: «Христианско-демократические партии – народные партии, которые не должны представлять интересы отдельных групп; они призваны строить мосты, а не возводить барьеры между людьми».

Таким образом, христианская демократия предлагает бороться с кризисом постхристианской эпохи возвратом христианских ценностей. И главная ценность – это человек, человек созданный по образу и подобию Бога. Гармоничное развитие личности в рамках христианской морали и в сводном демократическом обществе – один из способов борьбы с все нарастающим кризисом духовности личности.

А.В. Торопов

СЕКТАНТСКИЕ ДВИЖЕНИЯ ВО ВЛАДИМИРСКОМ КРАЕ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Термином «секта» (от латинского «отсеченная часть») принято называть религиозное объединение, возникшее вследствие толкования основного вероучения более крупной организации, отличного от признанного общепринятым и авторитетным, отделения от более от более крупной религии части ее последователей и создание достаточно замкнутой и ограниченной группировки. От других подобных объединений – ереси и раскола, секта отличается тем, что соединяет в себе их признаки, характеризуется малым количественным составом, закрытостью, гипертрофированной ролью лидера.

Богословское понятие секты несколько отличается от существующего в светской религиозной литературе. В светском понимании этот термин часто носит негативный оценочный характер, с богословской же точки зрения он более нейтрален и обладает более широким значением – ряд религиозных организаций, официально зарегистрированных государством, как правило, не допускающих в своей деятельности явных нарушений, богословами тем не менее квалифицируются как секты. Одним словом, данное понятие имеет достаточно размытые границы – в этом, вероятно, и за-

ключается одна из причин того, что меры, принимаемые государством против обилия всевозможных сект, оказываются неэффективными. В начале 90 – ых гг. XX в. государственная власть в России фактически оказалась не готова к наплыву различных иностранных проповедников, что часто приводило к трагическим последствиям: разделению семей по религиозному признаку, росту самоубийств, наркомании, преступности. Вместе с тем, следует отметить, что проблема сектантства является для нашего общества, и, в частности, для Владимирского края, далеко не новой – у Российского государства уже есть достаточно большой опыт борьбы с этим пагубным явлением. Этот опыт, конечно же, нуждается в определенной корректировке и критическом осмыслении, но в нем можно найти и немало того, что может оказаться полезным и в наше время.

В связи с этим очень важной проблемой представляется поразительное сходство сект прежних времен с современными. Сопоставительный анализ этих явлений поможет нам пролить свет на причины возникновения сект и их последующего распространения.

Часто, говоря о сектах, имеют в виду, прежде всего, организации иностранного происхождения, но среди сект, распространенных в России до 1917 года, немало тех, которые возникли не за рубежом, а на своей территории. Одна из таких сект возникла во Владимирском крае, причем не в начале XX века, когда такие явления стали привычными, а в XVII столетии. Этот век вошел в историю как век Смутного времени и церковного раскола, но ни в католическом вероучении, которое пытались насадить на Русь интервенты, ни в учениях старообрядцев не было явных апокалиптических идей (у части старообрядцев они, правда, появились, но достаточно поздно), ни религиозного самозванчества – объявления себя Богом или Богородицей. Первых широко известным религиозным самозванцем на Руси был некто Данила Филиппов, крестьянин из-под Мурома, бежавший с военной службы. Странствуя по годам и весям в окрестностях Владимира, Нижнего Новгорода, Костромы, он объявил себя «Богом», а своим «сыном, Иисусом Христом» объявил сообщника, Ивана Суслова, также из муромских крестьян. Так было положено начало одной из наиболее крупных и известных сект в России.

Хлыстовство было распространено во многих губерниях России – помимо грубейших искажений толкования Библии и нелепого самозванства (после смерти основателей секты в ней появились новые «боги»), хлысты практиковали физические истязания и радения – длительные, утомительные подобия пляски. Но хлыстовство было не самым уродливым явлением в русском сектантстве 1772 г., из хлыстовства возродилось скопчество, но-

сившее еще более изуверский характер. Его основателем был некто Селиванов, выдавал себя то за крестьянина, то за отставного офицера. Селиванов считал физическое оскопление лучшим средством борьбы с грехом и активно его проповедовал. Власти заключили Селиванова в тюрьму Спасо – Ефимиева монастыря, но его последователи приезжали в монастырь, устраивая шумные демонстрации. Как наиболее бесчеловечная секта, скопцы были запрещены властями, но полуподпольно существовали достаточно долго. Под давлением властей часть из них отказалась от физического оскопления, но сохранила прежнее учение.

Спасо – Ефимиев монастырь, где в заключении содержались вожди сектантов, не только в случае с Селивановым становился местом «паломничества» их заблудших последователей.

В 1856 году по приговору суда в монастырскую тюрьму был помещен отставной штабс-капитан Николай Ильин, основавший на Урале «Десное братство», представлявшее собой организацию, близкую по духу к возникшему чуть позже в Америке обществу свидетелей Иеговы. Последователей Ильина, ввиду сходства этих двух вероучений, иногда называют иеговистами, но русские иеговисты имеют ряд отличий от американских. Учение Ильина более примитивно, изложено менее замысловатым языком – в нем присутствует немало нелепых фантазий, навеянных мотивами фольклора. Например, по учению Ильина, небесный Иерусалим будет состоять из домов, построенных из «прозрачного золота», а в центре его будет высится «хрустальный дворец» для Иеговы, а на улицах будут расти «молодильные яблоки». В учении американских иеговистов таких живописных деталей нет, но обращает внимание другое – явное сходство этих откровений с учениями многих современных сект. Например, согласно учению скандально известного в 1990 – ые гг. «Богородичного центра», в раю «будут проложены железные дороги с бесплатным проездом». Кроме того, по учению Ильина, весь этот «сказочный» город будет создан «обитателями других планет». Присутствие инопланетян в современных сектантских учениях вполне объяснимо, но для XIX века это еще было непривычным. Еще одна идея Ильина, созвучная современным сектантам, заключается в том, что обитателем «небесного Иерусалима» может стать лишь последователь Ильина.

Эта идея сегодня нам хорошо знакома, хотя бы из речей американских иеговистов, которые довели ее до абсурда. Конечно, Ильину далеко до современного сектантского тоталитаризма, но за прошедшие полтора века сектантское хитроумие не стояло на месте. Тем не менее, в учении «Десного братства» явно прослеживаются характерные для сектантства любых

эпох и народов тенденции: очевидная нелепость ряда положений вероучения, наличие откровенно демонической символики и явно выраженный тоталитарный характер. Руководствуясь здравым смыслом, трудно понять, что может привлечь человека в подобных вероучениях, но и в XIX веке, и сейчас, нашлось немало людей, готовых бросится на защиту своего кумира.

Монастырь выдержал осаду истеричных фанатиков, которая в его истории оказалась не последней. В 90 ые гг. XIX века история полностью повторилась. На сей раз монастырь осаждали последователи Василия Подгорного, именовавшего себя Стефаном и утверждавшего, что он был пострижен в монашество на Афоне (демонстрировавшаяся им ставленническая грамота, скорее всего была поддельная). Идеи Подгорного являлись грубым извращением учения Православной Церкви о таинствах, прежде всего, о таинстве брака. По его мнению, брак является грехом, беспорядочные половые связи – средством для борьбы с страстями. Подгорный окружил себя толпой невежественных последовательниц, готовых беспрекословно выполнять любое его повеление, устраивавших шумные скандалы, от которых страдали и насельники монастыря, и жители Суздаля. История секты Подгорного завершилась достаточно мирно, без силового вмешательства властей: наместником монастыря в это время был архимандрит Серафим (Чичагов), обладавший даром убеждения.

В литературе есть сведения, что в конце жизни Подгорный покаялся, отрекся от своих заблуждений и принял настоящий иноческий постриг, однако, секта, созданная им, существовала и после этого. История монастырской тюрьмы в Суздале служит ярким доказательством несовершенства религиозной политики России XIX века. Помимо Суздаля во Владимирской губернии существовало еще несколько крупных центров сектантства. Как правило, сектантские движения возникали в тех районах, где были распространены беспоповские старообрядческие группировки, подвергавшиеся усиленной миссионерской обработке со стороны протестантов. Под влиянием этой массированной пропаганде беспоповское старообрядчество эволюционизировало, приобретало апокалиптические оттенки и перерождалось из раскола в ересь, а затем – в секту. На рубеже XVШ – XIX веков в северной части Владимирской губернии возникла секта, имевшая названия странников, бегунов или подпольников. Последователи некоего Ефимия, уроженца г. Переславля – Залесского, отвергали гражданские повинности, отказывались регистрироваться, принимать паспорта. Внутренние уставы бегунов достаточно радикальны, сходны с уставами вязниковских скитов. Народная молва приписывала бегунам изуверство, свойственное хлыстам или скопцам, иногда это подтверждалось фактами. Так в 1897

году за убийство по мотивам религиозного фанатизма были осуждены крестьяне Шуйского уезда Владимирской губернии братья Маурины, задушившие единоверца, решившего порвать с сектой, с помощью красной подушки – именно такой способ расправы с отступниками фиксируют и народные предания. Секта бегунов представляет собой типичное порождение беспоповского старообрядчества, возводившего в разряд догматов ряд бытовавших в народе суеверий и предрассудков, многие из которых представляют собой искаженные толкования обычаев древней Церкви.

Многим сектам был свойственен неумеренный аскетизм, требование носить особого покроя или цвета одежду (на богослужении, а иногда и быту), неумеренные посты и враждебное отношение к иноверцам. Все это в полной мере относится си к другим сектам, возникшим в XIX веке на территории Владимирской губернии.

Секта «покорителей плоти духу» возникла в середине XIX века в Судогодском и Суздальском уездах и была чисто локальным явлением, не получив широкого распространения, однако, наделала в округе немало шума. Ее основателем был житель д. Мичурино Михаил Сафронов, поверхностно знавший текст Священного Писания и, в первую очередь, Псалтырь. Его толкования этих текстов были безграмотны, сопровождались рассказами о полумифических мистических откровениях – все это производило впечатление на таких же необразованных людей. Центром вновь возникшей секты стала сначала родная деревня Сафронова, затем – с. Мордыш Суздальского уезда. Целостного и стройного учения у секты сафроновцев не было, но с другими сектами ее роднило наличие изуверских обрядов. Имитация смерти, висение на переброшенном через брус полатей кушака в подражание страданиям Христа, доводили людей до физического и нервного истощения. Уездные и губернские власти были обеспокоены появлением новой секты, но после смерти основателя она, подобно многим другим, бесследно исчезла, не оказав серьезного влияния на религиозную ситуацию в крае.

Однако усиленная пропаганда западных протестантов, распространение материалистических и оккультно – спиритических идей создавало благоприятную среду для возникновение новых сект. Деятельность Российского филиала Международного Библейского общества, действовавшего под эгидой английских протестантов преследовала, казалось бы, благую цель – сделать текст Библии доступным каждому. При этом качество перевода вызывало немало нареканий у православных богословов – эти тексты изобиловали не только богословскими, но и стилистическими ошибками. Но даже точно выверенные переводы Библии, попадая в руки людей неве-

жественных, психически больных, а зачатую и откровенных аферистов, вызывали всплеск сектантских вероучений. Многие из них, ввиду явной абсурдности и нелепости даже не подлежат богословскому анализу. Тем не менее, чем дальше, тем больше, в либеральных кругах России у сектантов появлялись защитники, иногда достаточно влиятельные.

К концу XIX века количество сект непрерывно росло, их деятельность принимала все более агрессивный характер. Церковные структуры, ставшие ск тому времени частью государственного аппарата, часто действовали неэффективными методами, неадекватно оценивали опасность той или иной секты. В этот период к сектам, ранее возникшим на территории Владимирского края, добавилась секта белоризцев, возникшая около 1880 г. и также как и бегуны, выродившаяся из беспоповского старообрядчества. Началась эта секта, с казалось бы, безобидного обычая – ношение белой льняной одежды во время богослужений. Однако, затем этот обычай обернулся пренебрежительным отношением к Церкви и ее таинствам, негативным восприятием государственной власти, отказом от выполнения гражданских обязанностей.

К другим секта белоризцы относились не менее враждебно, чем к Православной Церкви, подобно последователям Ильина, считая свое учение самым истинным.

Вражда между сектами, каждая из которых высказывала свои претензии на истину в последней инстанции, была делом обычным, на она не могла скрыть того, что сектантские вероучения похожи друг на друга как две капли воды. Выше уже были приведены факты такого поразительного сходства, но к этому перечню надо добавить еще ряд общих черт. Помимо враждебного отношения к образованию, ценностям семьи, Православной Церкви, раболепного отношения к своим вождям все секты отличаются особым вниманием к смерти, иллюзорному миру, якобы существующему после смерти. При этом представления о загробном мире сильно отличаются от христианских – они скорее созвучны языческим: загробный мир в представлении сектантов является копией земного, только с идеальными отношениями, т. е. Утопией. Во многих сектантских учениях присутствует идея перевоплощения душ, свойственная примитивным восточным религиям, против которой еще в ранние века христианства выступили многие ведущие богословы. Кроме того, последователям сект не было представлено возможности творчески исследовать свои вероучения – любая секта поощряла лишь слепой фанатизм и подчинение вождю, изрекающему подчас откровенно бредовые идеи.

В этом смысле, укоренившийся в современной литературе термин «тоталитарная секта» не совсем точен и любая секта тоталитарна по своей природе.

В этом заключается один из главных уроков, который надлежит извлечь из опыта борьбы с сектантскими движениями в XIX – начале XX вв.. Современные секты по сути своей мало чем отличаются от дореволюционных, разве что, псевдонаучной терминологией, рассчитанной не на безграмотного обывателя, а на людей с достижениями научно- технического прогресса, но мало сведущих в вопросах религии.

Так же, как и сто лет назад, распространение различных сект в современной России служит явным признаком духовного неблагополучия страны. В наши дни эта проблема является одной из острейших, и представители различных общественных группировок предполагают различные пути ее решения. Однако, при этом очень важно учитывать опыт прошлого и не повторять явно неудачных и неэффективных мер, способных лишь загнать опасную духовную болезнь вовнутрь. Вместе с тем, явная неоригинальность сектантских вероучений, прогнозируемость и предсказуемость методов их деятельности ясно говорят о том, что прежний опыт противосектантской борьбы рано списывать в архив. Но при его осмыслении очень важно находить в нем рациональные зерна, те моменты, которые не принадлежат всецело своей эпохе, а имеют непреходящую ценность. И в этом случае государство не окажется бессильным в борьбе против эпидемии сектантства, сможет надежно защитить право своих граждан на свободу совести.

А.В. Торопов

СТАРООБРЯДЧЕСТВО ВО ВЛАДИМИРСКОМ КРАЕ

В истории церковного раскола на Руси середины XVII в. и последовавших вслед за этим событий Владимирский край сыграл важную, если не сказать, ключевую роль. В состав кружка ревнителей богочестия, объединившего за несколько лет до начала раскола, входили два видных представителя Владимирского края – настоятель Богородице – Рождественского собора в Суздале Никита Добрынин, священник Логгин и архимандрит Антоний (оба из Мурома), принимавшие участие в начатой по решению патриарха Иосифа правке богослужебных книг. Решительные меры ставшего Патриархом после смерти Иосифа достаточно молодого и крайне амбициозного Никона, направленные на ускорение процесса правки, застопорившегося из-за споров среди ее участников о методах и направлениях

их деятельности, стали причиной острого конфликта в церковных кругах. Бывшие участники правки получили предписание вернуться в свои города, но многие из них были враждебно встречены здесь местной властью. Так в Суздале, после возвращения Никиты Добрынина из Москвы, епископ Стефан отстранил его от должности. Никита Добрынин, уже подписавший к тому времени челобитную царю Алексею Михайловичу наряду с протопопом Аввакумом и другими видными деятелями раскола, направил Патриарху новую жалобу, за что подвергся еще более жестокому наказанию. Но при детальном разбирательстве выявились серьезные злоупотребления епископа Стефана – он был отстранен от должности, но и Добрынину не был возвращен прежний статус. Власть не хотела признавать свою неправоту, и даже такой исход следствия по этому конфликту выглядел непривычно. Резкие непродуманные решения высшей государственной и церковной власти придавали Аввакуму и его сторонникам образ несправедливо обиженных и укрепляли их популярность в народе.

Желая обезглавить возникшее мощное народно- религиозное движение власти заключили протопопа Аввакума в темницу, после чего раскольников фактически возглавил Добрынин, получивший прозвище «Пустосвят» за то, что не смирился с лишением сана и продолжал совершать священнодействия. Но в отличие от искреннего и эмоционального Аввакума, жестко отстаивавшего свои убеждения Добрынин не был единогласно признанным харизматическим лидером раскола: зачастую он проявлял непоследовательность, отрекаясь от идей XIX века раскола, но получая за это освобождение, вновь брался за старое. Но тем не менее, другой крупной фигуры, которая могла бы заменить Аввакума, у раскольников не было: именно Добрынин возглавлял их во время «Прений о вере» в Грановитой палате Московского Кремля. Это была последняя возможность как для властей признать ошибочность слишком жестких мер по отношению к религиозному инакомыслию, так и для раскольников – отказаться от излишнего упорства в обрядовых тонкостях, не имевших принципиального значения. Однако, решить проблему раскола мирным путем не удалось даже несмотря на присутствие при этом событии царевны Софьи: «Прения о вере» закончились потасовкой и казнью на Лобном месте. Добрынина и его единоверцев. Останки его были выкрадены раскольниками с места казни и захоронены в г. Гжатске (ныне – г. Гагарин Смоленской обл.). В Суздале на первом этапе раскола у Добрынина было немало последователей, но впоследствии благодаря энергичной противораскольничьей деятельности властей их влияние на религиозную жизнь города было подавлено.

Муром по началу так же мог стать центром раскола, но этого не произошло по следующим причинам: протопоп архимандрит Антоний, несмотря на сильную симпатию старообрядцам не хотели, подобно Аввакуму и Добрынину, порывать с «никонианской» Церковью, желая лишь исправить ошибки, допущенные из-за непомерных амбиций Патриарха Никона.

Но власть жестоко расправилась со своими оппонентами: процесс по делу протопопа Логгина, проходивший в 1653 году, носил показательный характер, решения, вынесенные судом, оказались намного более суровыми, чем мог бы вынести аналогичный судебный процесс в более спокойной обстановке. Таким образом, желая решить проблему раскола как можно быстрее и радикально, власти делали ее еще более сложной и запутанной, отталкивая от «господствующей» Церкви не только ревностных приверженцев раскола, но и тех своих же сторонников, которые предпочитали кровопролитию путь разумных компромиссов, призывали не решать религиозные проблемы политическим путем. Подобного рода судебные процессы были нужны власти, чтобы вытеснить сторонников раскола из крупных городов. На первых порах эти меры увенчались успехом, но обернулись «пирровой победой»: окраины страны и некоторые другие труднодоступные места стали крупными очагами раскола. Один из таких очагов на территории Владимирского края располагался. Начало сторообрядческим поселениям в этих местах было положено монахом Капитоном, пришедшим сюда из костромских земель, где он, видимо, встречался с протопопом Аввакумом, служившим до участия в книжной правке в Юрьевце – Поволжском (ныне – Ивановская обл.). В густых лесах, на недосягаемой для стрелецких отрядов территории, возникло около 30 поселений – скитов. Быт в этих скитах отличался неумеренным аскетизмом, пост не ослаблялся даже в крупные праздники, что с точки зрения православных церковных канонов считалось тяжелейшим нарушением: не почитание праздников было осуждено Церковью еще в эпоху Вселенских Соборов и было приравнено к ереси. Тем не менее, на первоначальном этапе в вероучении старообрядцев – капитоновцев еще не было явных еретических моментов, но подобное балансирование на грани скоро завершилось перерождением капитоновской ветви старообрядчества из раскола во вполне типичную ересь. Этому в немалой степени способствовало появление в стане капиновцев такой загадочной и колоритной фигуры как Вавила. Он не принадлежал ни к бунтарски настроенной бедноте, ни к обиженной Никоном части духовенства, ни к опекаемым этими священниками представителям аристократии. Само появление Вавилы в вязниковских скитах, на первый взгляд, кажется белее, чем странным: он был иноземцем, немцем или гол-

ландцем, к тому же получившим богословское образование в Сорбонне. Что же привело его в русское захолустье? Если взглянуть не на поверхностные обстоятельства этой необычной истории, не раз описанные и в литературе, и в фольклоре, а рассмотреть ее в контексте событий, происходивших в это время в Западной Европе, то романтически – детективная судьба Вавилы оказывается не такой уж непривычной. За исключением одного поворота вся эта история вполне типичная для молодого европейца, находившегося в постоянных духовных поисках. Закосневший в своих заблуждениях, помпезный и обюрократившийся католицизм не смог удовлетворять его. Не нашел он правды и в протестантстве, которое в период Реформации воспринималось значительной частью Европы как панацея от многих бед, Но как и католицизм, не устояла перед многими соблазнами. Обстоятельства, при которых будущий раскольник оказался на Руси, до сего дня покрыты тайной, но все версии событий, существующие как в научной литературе, так и в фольклоре, так или иначе связаны с кризисом западного христианства в XVI – XVII в.в.

По одной из версий, Вавила отправился в Москву добровольно, узнав об особом, ревностном отношении русских к своей вере. По другим предположениям, назначение переводчиком папского легата в Москве было для Вавилы своего рода ссылкой в «варварскую страну» с целью перевоспитания строптивца. Не стоит сбрасывать со счетов и еще одну версию, хотя она и является достаточно фантастичной – потерпя сокрушительное поражение в 1612 г., Ватикан воскресил из небытия идею новой унии и послал Вавилу на Русь для поисков религиозных диссидентов и склонения их к католицизму. Так или иначе, известно одно: Вавила принял Православие, – и вскоре оказался в вязниковских скитах, где после его появления стали происходить довольно странные, но вместе с тем весьма примечательные и вполне объяснимые явления. Если прежде изуверский фанатизм Капитона и первых его последователей не имел под собой никакой теоретической подоплеки и объяснялся лишь неумеренным рвением обитателей вязниковских скитов, обусловленным их полной богословской безграмотностью, то после появления здесь Вавилы радикальные обычаи, касающиеся постов и молений, получили еретическое, с точки зрения «никонианской» Церкви, но достаточно логическое объяснение. Аналоги этому объяснению следует искать не в византийской и не в русской религиозной мысли – оно вполне созвучно идеям иезуитов, а также ранних протестантов. Такое привнесение в церковный раскол религиозных идей иностранного происхождения не на шутку перепугало власти после многолетней Соловецкой осады, Московского Собора 1667 г., отстранившего Никона от Патриаршества и упоми-

навшихся выше «Прений и вере» политика по отношению к расколу носила уже несколько иной характер. Теперь своей главной задачей власти видели не ликвидацию раскола, а лишь воспрепятствование его дальнейшему распространению. Такое изменение государственной противораскольнической политики связано с именем митрополита Суздальского Иллариона, бывшего духовником Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, а затем и Петра 1, правда, в течении очень непродолжительного времени, и, следовательно оказавшего значительное влияние на государственные дела именно Илларион сумел убедить государственную власть в том, что проблема «старых обрядов» не является чем-то второстепенным, что силовые меры против раскольников не приносят желаемого эффекта и только способствуют росту их популярности в народе, что ссылка вождей раскола на окраины страны, где государственная власть была намного слабее, чем в столичных городах, делала эти места центром старообрядчества.

Митрополит Илларион предлагал дать раскольникам ограниченную свободу, разрешив селиться неподалеку от Москвы, но при этом в зародыше пресекать бунты и распространение еретических идей. Ранее возникшие раскольничьи поселения, подобные вязниковским скитам, предполагалось сохранить, но при этом с вязниковцев митрополит Иларион взял клятву, что они откажутся от богословских мудрствований Вавилы, носивших католическо -–9протестанский характер. Помимо вязниковских скитов, в это же время (т. е. В 80 – ые гг. XVII в.) на Владимирской земле возникли старообрядческие поселения под Судогдой, сохранившиеся до нашего времени. Таким образом, воплощением замысла митрополита Иллариона стало создание полукольца старообрядческих сел, слобод и скитов, охватывавшее Москву: судогодские деревни и вязниковские скиты стали одним из важных его звеньев, соединявшим знаменитую подмосковную Гуслицкую волость с не менее знаменитыми Керженскими лесами под Нижним Новгородом.

Эпоха петровских реформ, крайне негативно воспринятая старообрядцами, для последователей раскола на Владимирской земле прошла относительно спокойно. Здесь не было зафиксировано ни крупных бунтов, ни гражданского неповиновения с сопутствующим распространением апокалиптических идей о том, что паспорта и бумажные деньги являются «печатью антихриста» и т. п. Лишь в 40 – ые гг. XVIII в. церковный раскол вновь напомнил о себе, когда на Владимирскую землю пришел новый крупный поток старообрядцев, выселенных за неповиновение властям из Выговской пустыни – крупного центра раскола под Архангельском. Эти переселенцы поселились под Судогдой, в, вероятно уже существовавших

ранее раскольничьих поселениях. Они представляли вновь оформившееся течение в расколе, бывшее более радикальным – вероятно, беспоповцы довольно быстро вытеснили отсюда других старообрядцев, сохранивших институт духовенства. На судогодской земле было представлено два течения беспоповского старообрядчества. Возникшее еще в Выговской пустыни – размежевание между ними произошло по поводу признания возможным или невозможным ритуального самосожжения. Живя в селе Соколово и ряде окрестных деревень, федосеевцы и филлиповцы никогда не молились вместе, не поощрялись и смешанные браки. Лишь в наше время, когда эти религиозные группы стали религиозным меньшинством, и над ними возникла угроза ассимиляции, давний запрет оказался фактически отменен. В XVII Iвеке Владимирский край был периферией старообрядческого раскола – здесь уже не было ни крупных центров, ни крупных деятелей старообрядчества, какие действовали здесь на начальном этапе раскола. Старообрядцы, оказавшиеся в значительном численном меньшинстве по сравнению с «никонианами» и к тому же испытывавшие очень сильное давление властей, пытались мигрировать в те регионы, где находились более крупные объединения их единоверцев.

Так в 20- ые гг. XVIII в. клирик Владимирской Епархии священник Иоанн, симпатизировавший старообрядчеству, подвергся за свои взгляды гонениям (в это время по всей стране проходили судебные процессы, направленные против раскольников, отказавшихся выполнять гражданские повинности и некоторые из них, например, самый крупный, проходивший в Нижнем Новгороде, нередко заканчивались смертными приговорами) и уехал в Нижний Тагил – крупный центр старообрядчества на Урале. Там он принял иноческий постриг от основателей раскола в этих краях и стал основателем нового течения в старообрядчестве – часовенного согласия. Первая половина XVIII века ознаменовалась довольно жестокими гонениями против раскольников, вторая половина столетия не характеризуется какими-либо событиями, в которых фигурировали бы старообрядцы. В начале XIX века государство решило вернуться к никоновской практике борьбы с расколом, далеко не всегда оказавшейся эффективной. Так, по правительственному распоряжению 1838 г. старообрядцам запрещали воспитывать в своей вере детей – это расценивалось как «совращение в раскол», что выглядело явной нелепостью. Эта мера только вызвала обострение недовольства среди старообрядцев, усилила их конфронтацию с властями, что не могло не вызывать опасений у государственных чиновников, т. к. старообрядцы были довольно многочисленными (во Владимирской губернии они жили в 10 уездах из 13). Но тем не менее, в течении всего

XIX века, власти так и не решились на проведение более разумной и осторожной политики по отношению к расколу. В 40 – 50 –ых гг. XIX века прошел ряд громких судебных процессов против старообрядцев – по приговору суда их часто заключали в тюрьму суздальского Спасо – Ефимиева монастыря. Так сложилась судьба старообрядческого архиепископа Аркадия (Дорофеева), возглавлявшего епархию в Румынии, содержавшегося в монастырской тюрьме в течении 27 лет, и певчего храма на Рогожском кладбище в Москве Федора Жигарева, выполнявшего ряд важных поручений старообрядческого священноначалия и скончавшегося в заключении в Суздале.

Исторические аргументы, доказывавшие правоту старообрядцев, среди которых было и немало убедительных, не принимались властями во внимание. Талантливый историк самоучка, подробно занимавшийся историей церковного раскола, уроженец г. Юрьев – Польской Павел Любопытный (настоящее имя – Платон Львович Светозаров), за свои сочинения подвергся, серьезным гонениям – многие из них были опубликованы лишь после смерти автора (1848 г.) и на сегодняшний день признаны достаточно авторитетными в своей области.

Лишь к концу XIX века политика государства по отношению к расколу претерпела определенные изменения, стала более мягкой. Это было обусловлено тем, что в середине столетия в России усилилась миссионерская деятельность протестантских организаций западноевропейского и американского происхождения, одним из главных объектов которой стали старообрядцы – беспоповцы, имевшие определенное сходство с протестантами: и те, и другие отвергали таинства, иерархию, государственный статус Церкви.

Наиболее здравомыслящие иерархи видели в старообрядцах не противников, а союзников в борьбе с распространением сектантства, материалистических идей и т. д. – религиозную политику государства предполагалось изменить в этом русле.

Одним из проводников этой новой политики на Владимирской земле стал назначенный в 1899 г. наместником Спасо – Ефимиева монастыря архимандрит Серафим (Чичагов, 1856 – 1937: впоследствии митрополит Ленинградский). Он предпочитал обходится без силового воздействия на заключенных монастырской тюрьмы, действуя лишь методом убеждения и создавая для узников сносные условия содержания. По свидетельству биографов митрополита Серафима, около двадцати человек из числа узников монастырской тюрьмы вернулась после заключения к нормальной жизни. Позднее архимандрит Серафим был возведен в сан епископа и продолжил

свою деятельность по обращению в Православие старообрядцев уже по поручению Синода. В отличие от многих епархиальных миссионеров того времени, он не стремился к увеличению количества обращенных из раскола. Когда это было необходимо, епископ Серафим даже пытался исправлять ошибки прежних церковных и светских властей, допускавших явную несправедливость по отношению к старообрядцам. В начале XX века часть старообрядцев объединилась с «господствующей « Церковью на началах единоверия, т. е., признавая «никонианское» священство, но сохранял при этом дониконовский устав богослужения. Ряд единоверческих монастырей и храмов существовал на территории Владимирской губернии – в Вязниковском и Ковровском уездах.

Революционные события начала XX века активизировали объединительные процессы. Накануне Октябрьской революции1917 года и в первые месяцы после нее обращение старообрядцев в Православие происходило весьма интенсивно – такие случаи отмечены как в центре страны, так и на ее окраинах.

Поместный Собор 1917 – 18 гг. принял в связи с этим специальное решение, но начавшиеся антирелигиозные гонения, коснувшиеся и «никониан», и старообрядцев воспрепятствовали, казалось бы, совсем близкому полному воссоединению, окончательно решившему проблему раскола. Лишь **Помесный** Собор Русской Православной Церкви 1971 г., вернувшийся к этому вопросу, снял со старообрядцев, сохранивших иерархию и таинства клятвы, наложенные ан них Московским Собором 1667 г. На основании этого решения и строятся сегодня отношения Русской Православной Церкви со старообрядцами.

В настоящее время на территории Российской Федерации действует ряд старообрядческих группировок. Наиболее крупными из них являются: старообрядцы белокриницкой иерархии (центр – в Москве, на Рогожском кладбище), Древлеправославная Церковь (центр – в г. Новозыбков Брянской области), старообрядцы некросовцы, проживающие в Ставропольском и Краснодарском краях (большая группа некросовцев в 1960 –ых гг. вернула на Родину из Турции, куда старообрядцы ушли с Дона после разгрома восстания К. Булавина в начале XVIII в.), федосеевское и филипповское согласия (несколько центров на территории РФ, в том числе и в Москве, на Преображенском кладбище – эти группировки, как правило, территориально соседствуют друг с другом). На территории Владимирской области действует 7 старообрядческих общин,в том числе приход старообрядцев белокриницкой иерархии во Владимире, кроме того, в некоторых местах, например, в Судогодском районе, религиозные обряды соверша-

ются на дому. Вследствии миграции, вызванной аварией на Чернобыльской АЭС, во Владимирскую область был переселен ряд старообрядческих семей, принадлежащих к Древлеправославной Церкви. В настоящее время наблюдается, а так же процесс миграции в Россию старообрядцев из стран Балтии СНГ, главным образом, из Латвии и Грузии – этнических русских, потомков раскольников, бежавших на окраины империи в XVIII – XIX вв., вследствие репрессий со стороны властей. В результате усилившейся в последние годы миссионерской деятельности старообрядцев, в первую очередь, белокриницкой иерархии, в ряде городов, например, в Суздале, возникли старообрядческие общины, ранее не существовавшие. Для нашего времени характерна также тенденция, поглощения мелких старообрядческих группировок более крупными.

А.В. Торопов

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ДИАКОНА ПЕТРА АРТЕМЬЕВА

Уже давно в лексиконе обывателя слово «философия» стало обозначать нечто ненужное и никчемное. «Мещане без рангов и сословий» с досадой отмахиваются от философских рассуждений, мешающих строить им свой тесный мирок, всемогущие же властители, если взгляды философов входят в противоречие с их амбициями, обрушивают на их головы всю мощь подчиненной им репрессивной системы. Век философов обычно недолог, но в том, что они чаще всего не доживают до реализации своих идей, а сами идеи остаются только на бумаге, есть свой глубокий смысл. Философские идеи довольно часто в процессе их воплощения в жизнь приводят к результатам,противоположным ожидавшимся,или иным,весьма непредсказуемым последствиям.Творцы этих идей,как правило,не имеют злого умысла,руководствуются благими намерениями,и если бы они стали свидетелями воплощения своих идей в жизнь,наверное.это было бы для них не меньшим ударом,чем все прижизненные лишения.

Необычайно трагичной оказалась судьба оригинального русского религиозного мыслителя второй половины ХУ11 в. диакона Петра Артемьева – жизненный путь его длился неполных три десятилетия,начавшись в Суздале,а завершившись в ссылке на Соловках.Что же крамольного обнаружили в воззрениях молодого,блестяще образованного священнослужителя тогдашние светские власти и священноначалие?По нынешним меркам,главную идею,развивавшуюся Артемьевым в различных вариан-

тах,отнюдь нельзя причислить к крамольным – напротив,она является одним из отличительных признаков современного либерального сознания:молодой выпускник Славяно-греко-латинской Академии и одного из итальянских коллегиумов считал различия между Западной и Восточной Церквями,в том числе и те из них,которые в свое время привели к их размежеванию,не принципиальными,а второстепенными,явившимися результатами деятельности человеческого ума.Петра Артемьева можно считать одним из первых философов-западников на Руси – в качестве выхода из многовекового конфликта,отрицательно сказавшегося на развитии культур европейских народов,он предлагал совершить шаг,обратный тому,который был сделан в 1054 г.Для ускорения процесса объединения двух частей некогда единой христианской Церкви,по мысли Артемьева,был необходим переход Руси на западный путь развития – в политическом и экономическом плане подобная идея уже имела немало сторонников внутри страны,но даже в период своего практического осуществления Петром 1 этот переход фактически не затронул религиозной сферы(лишь церковное управление было перекроено по лютеранскому образцу).Идею религиозного единения Запада и Востока Петр Артемьев выражал рьяно и искренне-Даже,может быть,несколько наивно:вся история взаимоотношений Ватикана и Константинополя(а затем – со сменившей его в роли «третьего Рима» Москвой) была мощным аргументом против этой идеи.Об этом наглядно свидетельствовало решение Владимирского Всецерковного Собора 1274 г.,ставшее откликом на Лионскую унию,обманные ухищрения тайного католика митрополита Московского Исидора,силой выбившего подпись епископа Суздальского Авраамия под Ферраро-Флорентийской унией,кровавые последствия заключения третьей,Брест-Литовской унии.Но несмотря на обилие достаточно убедительных фактов,жесткая позиция Православной Церкви по вопросу единения с Западом современным либеральным сознанием воспринимается,как проявление косности и отсталости.Позиция же диакона Петра Артемьева имеет принципиальные отличия от позиции современных либералов – он не высказывал негативных оценок ни собственной религиозной традиции,ни позиции своего священноначалия – и католицизм,и Православие он считал равными как с религиозной,так и с исторической точки зрения.Дальнейшие события – ссылка Артемьева на Соловки и его безвременная кончина могут дать очередной повод для обвинений Православной Церкви в крайнем консерватизме,но,на самом деле этого человека следует считать,скорее,жертвой хитро закрученных политических интриг своего времени и собственных заблуждений,чем мучеником за идею,получившую позднее звучное наименование

«экуменизма».Молодой диакон вызвал на себя гнев властей во многом потому,что на Руси были во многом свежи в памяти события,случившиеся в начале ХУ11 в. – основная подоплека трагической ссылки на Соловки,несомненно,была политическая,а не религиозная.Постепенно перенимая многие западные традиции(этот процесс был неизбежен несмотря даже на Смутное время – даже царь Михаил Романов воспитывался гувернером-англичанином),Русь все же не хотела терять собственного лица – верховная власть папства в Западной Церкви способствовала максимальному стиранию граней между национальными традициями европейских народов.Опыт униатства показал,что то же самое Ватикан пытался внедрить и на Руси – сохранение среди униатов восточного обряда он считал лишь миссионерской уступкой ввиду дикости славянских народов.Русь ХУ11 в. не забыла исторических уроков Александра Невского – об этом наглядно свидетельствует судебное дело архиепископа Суздальского Иосифа(Курцевича),наказанного Патриархом Иоасафом 1 и сосланного на Соловки за различные нарушения – это произошло за тридцать лет до рождения в том же Суздале будущего религиозного вольнодумца диакона Петра Артемьева.Нарушения архиепископа Иосифа были,по большей части,бытового и нравственного характера,но,на свою беду,он оказался выходцем из-под Бреста,не лишенным симпатий к католицизму.В судебном деле архиепископа Иосифа антикатолические мотивы были из пропагандистских соображений преувеличены – его даже сравнивали с недоброй памяти митрополитом Исидором,активно проводившим идеи униатства на Руси,хотя по сравнению с ним архиепископ Иосиф,конечно,был более мелкой фигурой.Еще при жизни Петра Артемьева на Руси наметилась тенденция к усилению почитания Александра Невского – при этом,конечно.в нем присутствовала и антикатолическая направленность – таким образом, Православная Церковь пыталась предостеречь государственную власть от чрезмерного увлечения западными традициями.Возможно,это покажется явным парадоксом,но государственная идеология Руси конца ХУ11 в. носила прозападный,но вместе с тем антикатолический характер.Для подобной идеологии взгляды Петра Артемьева оказались явно несвоевременными – он искренне симпатизировал католицизму,призывая перенести на Русь все то лучшее,что,по его мнению,присутствовало в западной христианской традиции. Но сопоставление Артемьева с митрополитом Исидором или с архиепископом Иосифом(Курцевичем) вряд ли будет корректным – в их деятельности явно преобладал политический расчет.Петр Артемьев,даже практикуя в своем приходском храме католические обряды,не искал в этом никакой политической выгоды.Он и не получил ее – ни от госу-

дарства,ни от «латинской партии», интересы которой,казалось бы, были ему созвучны. Причиной того, что высокопоставленные «единомышленники» не вступились за Петра Артемьева, было то,что он никогда не служил их политическим амбициям, его прокатолическая ориентация, скорее, принадлежала сфере религиозной,и как религиозный философ,он был в значительной степени независим.Идеи,за которые пострадал Артемьев,одни могут назвать передовыми взглядами своего времени,другие – заблуждениями и едва ли не ересью.Но,в отличие от прокатолической ориентации современного либерального сознания,позиция молодого московского диакона была искренней и осознанной,явилась результатом достаточно длительного развития,а не была набором демагогических штампов.Цена,заплаченная этим человеком за свои заблуждения,,самым принципиальным из которых была вера в возможность скорейшего разрешения накапливавшихся веками конфессиональных противоречий между Востоком и Западом,оказалась слишком велика.имя одного из первых на Руси религиозных философов-вольнодумцев было забыто,но идеи его вовсе не канули в Лету,позднее даже в России они свободно тиражировались(на чем многие сделали себе имя),стали одним из главных пунктов заманчивых политических доктрин.

Очевидно,что жизнь молодого талантливого философа была принесена в жертву крайней непоследовательности в политике Российского государства по отношению к Ватикану.В зависимости от политической конъюнктуры эта политика то ужесточалась(долгое время при принятии католиков в Православие их перекрещивали,что позднее было отменено ввиду явного противоречия здравому смыслу),то оборачивалась уступками,правда,скрытыми – официальная государственная идеология Руси во все времена изобиловала антикатолическими лозунгами,однако,ее правители не могли не понимать необходимости диалога с Западом,который,тем не менее,не переставал использовать этот диалог для исполнения своих давних политических установок.В конце ХУ1 в. Русь оказалась перед сложным выбором – с одной стороны,для признания на западе,выражаясь современным языком, «в качестве полноправного партнера»,а не дикой окраины,отделяющей Европу отАзии,необходимо было снять некоторые препоны на пути проникновения в страну западных веяний,с другой стороны,если бы эти веяния проникали в Россию свободно,это свело бы на «нет» усилия многих поколений,начиная откнязя Владимира и кончая Мининым и Пожарским:страна потеряла бы свою самобытность и роль «третьего Рима»,унаследованную некогда от Константинополя.К каким катастрофическим последствиям для всего христианского мира это могло бы

привести,даже самые прозападно настроенные правители России не могли не понимать – слова старца Филофея «Москва – третий Рим,а четвертому – не быть» к этому времени уже прочно зафиксировались в генетической памяти русских.Но диалог с западом был необходим,и искусство его ведения было не таким простым,как казалось на первый взгляд.Диакон Петр Артемьев стал одним из первых отчаянных смельчаков,подобно легендарному Икару,попытавшихся преодолеть преграды между Востоком и западом,но не устраняя их(этот процесс,несомненно,был бы более длительным),а воспринимая их как второстепенные и не принципиальные.Его личная трагедия,к сожалению,оказалась не последней:в последующие века на подобных идеях обжигались многие. Один лишь небольшой провинциальный Суздаль,помимо Петра Артемьева,помнил не одного человека,пошедшего вслед за ним по тупиковому пути,но,в отличие от первопроходца,не всегда понимавшего возможные последствия своих заблуждений,не могли их,по крайней мере,не предполагать.Во второй половине Х1Х в. тюрьма Спасо-Евфимиева монастыря,известная в России не меньше соловецкой,приняла в свои недра необычного узника – православного священника А.Жерчанинова,перешедшего в католицизм,а в 1915 г. здесь оказался униатский митрополит Андрей (Шептицкий),сыгравший недобрую роль в отношениях Православия и католицизма в ХХ в.

Каждая из этих драматических историй достойна внимания не только узкого круга ученых.К ним следует внимательно отнестись,особенно,в современную эпоху,когда межнациональный и межрелигиозный диалог стал вполне обычным явлением.Но этот диалог лишь тогда выполнит свою задачу,когда станет полностью равноправным и не превратится в насилие над совестью людей,предлагая заменить самобытные и исторически значимые религиозные традиции неким усреднением и смешением элементов каждой из них.Такой диалог чреват опасными последствиями – он неминуемо принесет не сближение,а разделение и вражду,поскольку не станет проявлением уважения к каждой из этих религиозных традиций.Единение,достигнутое в ходе такого диалога,будет заведомо временным и неустойчивым – религиозные противоречия,на которые предлагается не обращать внимания,рано или поздно дадут о себе знать.Выяснение истины неизбежно вызовет вражду,что.по христианскому учению,станет одним из признаков последних времен.Найти общий язык между людьми и народами – задача не из простых,но еще сложнее построить диалог так,чтобы не увеличить и без того немалое количество жертв неумелого миротворчества.А для этого,приступая к диалогу,необходимо помнить о понесенных в его процессе жертвах:все они были понесены ради то-

го,чтобы это диалог состоялся,и одной из первых таких жертв стал сын суздальского священника,более трехсот лет назад отправившийся учиться в Италию…

Д.А. Узланер

НАУКА И РЕЛИГИЯ: МОЖНО ЛИ ИЗБЕЖАТЬ КОНФЛИКТА

Задачей данной работы является рассмотрение вопроса о взаимоотношении науки и религии. И основной тезис, который мы хотим обосновать, заключается в том, что конфликт между наукой и религией, по крайней мере, в их нынешнем состоянии является неизбежным.

Прежде всего, необходимо установить, что мы понимаем под наукой и под религией. Под наукой мы понимаем определенный способ мышления и выдвижения теорий об окружающем мире, основанный на принципе рационального мышления, а также принципе “достаточного основания”. Под религией же мы понимаем такой способ отношения и восприятия мира, в котором основную роль играет вера, то есть принятие некоторых положений без рациональных оснований, опираясь лишь на авторитет Писания или Традиции.

Также необходимо отметить, что разговор пойдет не о конфликте религии и науки вообще, а о конфликте нынешней науки, такой какая она есть, и нынешней религии такой какая она есть (под религией в данном случае мы подразумеваем прежде всего христианство и связанная с ним традиция).

Далее, необходимо отметить, что современная наука начала свое бурное развитие в христианской Европе, в которой все было пронизано религией. Науке с самого начала приходилось отвоевывать себе жизненное пространство, вытесняя из него религию и неизбежно вступая с ней в конфликт. Примеры подобных столкновений всем известны: гелиоцентрическая модель мира, распространение которой сильно поколебало традиционные, то есть религиозные представления о мире. Ее внедрению сильно препятствовала религиозная общественность, пострадали некоторые ученые. Подобные же столкновения продолжались и продолжаются по сей день. Можно упомянуть, например, теорию Дарвина, которая также поставила под сомнение некоторые религиозные догматы, например, о сверхъестественном происхождении человека. Таким образом, можно заключить, что наука и религия были в состоянии конфликта на протяжении всей своей истории, начиная с нового времени.

Вернемся теперь к теории Дарвина, чтобы рассмотреть еще один важный аспект во взаимоотношениях науки и религии. Теория Дарвина, как известно, до сих пор не принимается консервативными верующими. Одно из основных их возражений заключается в том, что сама эта теория не имеет достаточных научных подтверждений, что она сама стала предметом религиозной веры для некоторых людей, что теория креационизма имеет столько же прав на существование. Не будем ничего говорить о научной обоснованности дарвинизма или креационизма, это не в нашей компетенции. Мы лишь хотим указать на принципиальную разницу между научной теорией и теорией религиозной, притязающей на научность. Теория в науке вытекает из ряда фактов: ученый сначала накапливает факты, и лишь потом он уже выдвигает гипотезу или теорию, которая может и не быть абсолютно истинной, но сама процедура ее появления делает ее научной. И не важно, что потом станет с этой теорией: опровергнут ли ее, станут ли на нее молиться – все равно она будет воспринята научным сообществом как одна из теорий, с которой можно спорить, которую можно защищать. В любом случае, ученые будут говорить с ней на одном языке.

Иная ситуация обстоит с религиозной теорией, притязающей на научность. Здесь некая картина мира сначала становится объектом поклонения – и лишь потом ищется ее подтверждение, как это было, например, с креационизмом. Защищая свои догматы, религия пытается говорить на языке науки, то есть оперировать фактами, но дело в том, что в данном случае не факты определяют теорию, а, наоборот, теория становится сильнее фактов. Ученый не может работать с такой теорией, так как она использует совсем другой язык, язык веры, язык авторитета. Таким образом, и здесь религия вступает в конфликт с наукой.

Коснемся теперь не менее важного вопроса при рассмотрении взаимоотношений науки и религии: вопроса о чуде. Религия во многом основана на чуде, чудо как то, что нарушает законы природы: хождение по воде, умножение хлебов, обращение воды в вино, воскресение, – все эти чудеса – неотъемлемые составляющие христианской веры. Но дело в том, что сама концепция чуда в корне противоречит самим принципам науки. Законы природы действуют всегда и везде: человек не может ходить по воде, Солнце не может остановиться на небе. Если есть чудеса, то законов природы не существует. И неудивительно, что когда ученые приступают к изучению, например, Иисуса, они отбрасывают как ложные все свидетельства о его сверхъестественных деяниях.

Таким образом, из всего выше сказанного можно заключить, что нынешняя наука и нынешняя религия находятся в ситуации конфликта, по

крайней мере, по обозначенным выше положениям. Разрешение этого конфликта, по моему мнению, возможно лишь при определенной модернизации обоих оппонентов, однако если наука сама по себе очень пластична и готова к изменениям (но, конечно, не в самих своих основаниях), то религия сама по себе чрезвычайно консервативна и неохотно меняется. Кроме того, возникает вопрос: религия обновленная остается той же самой религией или превращается в совершенно новую религию, то есть при изменениях, не умирает ли старая религия?

С.М. Фалькович

ВОПРОС ОБ ОТНОШЕНИЯХ СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ НА СЕЙМЕ КОРОЛЕВСТВА ПОЛЬСКОГО В 1830 г.

Королевство Польское существовало в 1815-1830 гг. в составе самодержавной Российской империи как автономное конституционное государственное образование во главе с императором России в качестве польского короля. В Королевстве Польском продолжал действовать гражданский кодекс, в 1810 г. введенный Наполеоном на польских землях. Он регламентировал, в частности, отношения церкви и общества: функции светской власти и духовенства были разделены и не пересекались. Это касалось в том числе законодательства о браке и разводах, решения по таким вопросам находились в компетенции гражданских судов.

Польское католическое духовенство попыталось изменить ситуацию уже на первом сейме Королевства Польского в 1818 г., но безуспешно. Однако на сейме 1825 г. при поддержке Александра I был принят компромиссный закон, смешивавший функции духовной и светской власти в вопросе о разводах, что затрудняло его реализацию. Ссылаясь на эти трудности, духовенство вновь обратилось к царю, рассчитывая путем нового изменения закона добиться передачи вопроса о разводах в свое полное ведение. Новый проект был внесен правительством в сейм в июне 1830 г. уже при Николае I и получил одобрение сената, но в палате депутатов встретил яростное противодействие. Депутаты подчеркивали, что власть духовенства будет означать подчинение чужеземному игу – власти Ватикана, явится нарушением конституционных свобод, ущемлением власти конституционного монарха. Они доказывали, что и в средневековой Польше предписания Римской церкви становились обязательными лишь в случае утверждения их королем и сеймом. Звучали обвинения против духовенства, указа-

ния на их материальную заинтересованность в решении дел о разводе. Депутаты требовали возврата к Кодексу Наполеона, опровергая попытки "опорочить" его как "революционный".

Несмотря на усилия министра и членов Государственного совета законопроект был отвергнут подавляющим большинством голосов, что вызвало недовольство царя. Но ни царский гнев, ни решения сейма практического значения уже не имели, так как спустя пять месяцев в Варшаве вспыхнуло восстание. Его подавление в 1831 г. означало конец автономии Королевства Польского, отмену его конституции, репрессии и усиление контроля царской администрации над жизнью польского общества.

Однако, проходившие на сейме 1830 г. жаркие дебаты высветили любопытные моменты в истории взаимоотношений церковной и светской власти в Польше, в ментальности поляков, в их идеологии. Оказалось, что Речь Посполитая ни в Средние века, ни в Новое время вовсе не соответствовала распространенному представлению о ней как о католической стране с сильным влиянием клерикализма, а религиозные чувства поляков отнюдь не подчиняли себе их гражданские чувства. В системе приоритетов на п6ервый план выступали такие ценности, как независимость, права и свободы, а стремление подкрепить их конституционными гарантиями сочеталось с отказом от каких-либо их ограничений со стороны любой другой власти, в том числе и церковной.

Ю.В. Федосова

К ВОПРОСУ О ВООРУЖЕННОМ ЗАХВАТЕ ФЛОРИЩЕВОЙ ПУСТЫНИ

3 апреля 1918 года на заседании съезда Гороховецкого Уездного Совета Крестьянских, Рабочих и Солдатских депутатов параграфом 49 было заслушано заявление об ограблении и захвате Флорищевой пустыни. После этого было вынесено постановление: «поручить Комиссару Милову отправиться с отрядом Красной армии в 25 человек для задержания грабителей. Предложить добровольцам от членов Съезда и публики записаться в отряд».[1]

Затем в параграфе 55 на вышеуказанном собрании было заслушано еще одно внеочередное заявление о событиях во Флорищевой пустыни, после чего было постановлено: «принять резолюцию отправить представителя от съезда во Владимир для выяснения вопроса. На имущество соста-

[1] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.1

вить опись и принять под свою охрану. Свой отряд оставить для выяснения вопроса. В монастырь также послать делегата».[1]

Поводом к таким заявлениям и решениям послужили события 1918 года, когда Шуйский отряд красноармейцев из 25 человек самочинно занял бывшую Флорищеву пустынь, чтобы организовать там коммуну. После того, как отряд расположился в пустыни, Исполнительный Комитет Рабочих, Крестьянских и краснознаменных депутатов пишет члену Исполнительного комитета товарищу В. Милову: «Съезд Советов поручает Вам немедленно составить опись имуществу захваченному группой лиц, именующих себя коммунистами в монастыре Флорищевской пустыни»[2].

Но что же делает Шуйский отряд в это время? Шуйский отряд производит обыск монастыря с целью конфискации имущества. Об этом свидетельствует телеграмма, принятая 3 апреля 1918 года из Постякова от некого Быстрицкого, адресованная начальнику гороховецкой милиции: «Шуйский отряд красноармейцев из 25 человек производит обыски монастыря с целью конфискации имущества»[3].

Помимо констатации факта Быстрицкий предлагает начальнику милиции первого участка «немедленно с отрядом 25 красноармейцев выступить на Флорищевскую пустынь и приостановить конфискацию имущества, произведя дознание, чьим распоряжением действия производятся. В случае обнаружения грабежа, а неорганизованных действий, отряд разоружить и направить в Гороховец»[4].

Инцидент во Флорищевой пустыни стал первым пунктом в протоколе заседания Владимирского Губернского Исполнительного Комитета СРНК депутатов. На заседание прибыли 21 человек, из них 8 комиссаров и 13 членов, представителей от комитета коммунистической партии.

После того, как была оглашена повестка дня, председатель товарищ Типограф предложил приступить к заседанию Исполнительного Комитета. На обсуждение был поставлен первый вопрос о самочинном занятии Флорищевой пустыни отрядом красноармейцев. Товарищ Типограф представил слово для освещения этого вопроса представителю от прибывших из Гороховецкого уезда коммунистов, занявших Флорищевский монастырь[5].

Как сообщил представитель от Шуйского отряда, красноармейцы задались целью создать трудовую коммуну. Для этого они решили взять

[1] ГАВО.Ф.24, Оп.1, д.3, л.1
[2] ГАВО.Ф.24, Оп.1, д.3, л.3
[3] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.4
[4] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.4об.
[5] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.5

Флорищевский монастырь Гороховецкого уезда, где оборудовано хозяйство с достаточной площадью земли.

Из протокола: «Прибыв в эту пустынь они свободно заняли ее, взяв все находящееся имущество на учет, составив предварительную опись этого имущества. Но через несколько дней в этот монастырь прибыл вооруженный отряд Гороховецкого Совета, который после неоднократных переговоров с ними обезоружил их и арестовал, отправив в распоряжение местного Совета, который рассмотрев все обстоятельства захвата пустыни отправил их в распоряжение Губернского Исполнительного Комитета»[1].

Опираясь на вышеуказанные факты, можно сказать, что Шуйский отряд не рассматривал свои действия как грабеж. Но любое действие имеет причину, мотивацию. Так и в данном случае расположение Шуйского отряда красноармейцев во Флорищесвкой пустыни рассматривается как захват монастыря и прилежащей к ней территории. Об этом свидетельствует выписка из протокола от 6 апреля 1918 года: «Представитель Гороховецкого уезда товарищ Киселев, поясняя данное сообщение представителям коммунистов, пердает для ознакомления заседания все дознания о захвате вооруженными коммунистами Флорищевского монастыря, каковое прочитывается комиссарами юстиции товарищем Туркиным»[2].

После того как было произведено дознание обеих сторон, была вынесена резолюция следующего содержания, а именно исполнительный комитет осудил тактику поступка, совершенного Шуйским отрядом, который занял Флорищеву пустынь без ведома местных Советских властей. Исполнительный комитет постановил, что «создание коммуны в пределах того или другого уезда должно произойти с разрешения уездного комитета Коммунистической партии и уездного совета, которые должны определить нормы общежития в коммуне и количество ее членов»[3].

После изучения протокола заседания можно сделать вывод о том, что местные власти осуждали поступок Шуйского отряда с точки зрения самовольства, потому что красноармейцы захватили монастырь и прилежащие к нему земли без разрешения местных властей, т.к. местные власти должны контролировать нормы проживания и количество проживающих.

Поскольку Шуйский отряд планировал взять все имущество на учет, то каждый член коммуны должен был отвечать за целостность и сохранность всего имущества. Но по утвержденной резолюции Исполнительного

[1] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.5
[2] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.5об.
[3] ГАВО. Ф.24. Оп.1, д.3, л.5об.

Комитета «все имущество и инвентарь должно быть взято на учет уездным советом, земля и сельскохозяйственные орудия должны быть на учете уездного земельного отдела»[1].

Исполнительный комитет предложил группе коммунистов, занявших монастырь, выяснить семейное и имущественное положение каждого и в случае их нужды утвердить их в члены организующейся коммуны. Это акция было предложена отряду красноармейцев для того, чтобы осуществить контроль в случае обнаружения расхищения кем – либо имущества, чтобы местная власть могла привлечь виновных к ответственности.

Итак, было произведено дознание и вынесена резолюция Исполнительный комитет в принципе приветствовал образование коммуны, и в лице товарища Туркина постановил: во – первых, «указать на наличие признаков самочинного захвата, противоречащего общегосударственному положению оставить арестованных под стражей до окончания расследования». Во- вторых, «производство расследования поручить особой следственной комиссии с участием по одному представителю: одного от организации коммунистических партий; второго от Советов Владимирского Губернского и Уездного Гороховецкого и Шуйского». В – третьих, «расследованию подвергнуты также действия отряда, командированного во Флорищевскую пустынь Гороховецким уездным советом рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, ввиду сделанных товарищем Вициным заявлений о расхищении имущества монастыря именно этим отрядом»[2].

По пунктам протокола можно проанализировать ситуацию, а именно сказать, что делу придали характер расследования. Это видно из первого пункта. Дело было передано специальной следственной комиссии, чтобы не только осудить действия Шуйского отряда, но рассмотреть действия отряда, командированного во Флорищевскую пустынь, чтобы разобраться с захватчиками, т.к. третий пункт протокола указывает на то, что товарищ Вицин заявил о расхищении имущества монастыря этим отрядом.

Решением Исполнительного Комитета была вынесена общая резолюция для проведения в жизнь данных пунктов протокола, чтобы на основании постановления Исполнительного Комитета выяснить является причину захвата Флорищевой пустыни. Дело в том, что ситуация в стране между государственной и церковной властью достигла определенного предела, поэтому действия некоторых коммунистов таких, как Шуйский отряд красноармейцев, принимают самовольный характер. Уже нет различия

[1] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.5об.
[2] ГАВО. Ф.24, Оп.1, д.3, л.6.

между законом и беспределом. По мнению исследователя, потеря границы между законными действиями и беззаконием была спровоцирована негативным отношением Советской власти к церковным организациям, а именно специальными постановлениями и декретами.

Как видим, власть осудила не захват монастыря и его фактическое разграбление, а то, что об этом не были предупреждены заранее местные власти. Они, в итоге, приветствовали факт захвата монастыря и создание в ней коммуны. Это лишний раз подтверждает то, что институт церкви был не нужен новой власти.

Ян Феннема

ИССЛЕДОВАНИЕ ПОРЯДКА МИРА И НАРРАТИВНЫЕ ТРАДИЦИИ; ДИАЛЕКТИКА АСИММЕТРИИ

В память о моем отце – в знак благодарности

Реальность, в которой мы живем: две точки зрения

Международный конгресс ESSSAT (Лиьон, Франция, 2000 (1)), с анонсированной тематикой « Design and disorder : perspectives from science and theology» (1), обсуждал вопрос об исследовании порядка мира, или его образа, « design », и его беспорядка, « disorder ». Целью конгресса являлось обсуждение точек зрения, относительно называемых научными и теологическими, а также сравнение высказываний, сделанных на основе этих двух различных точек зрения. На этих страницах я хочу поразмышлять об этой тематике.

Предположим, что имеется порядок мира и сопутствуюпщй ему беспорядок. Что это означает ? И, что касается приведенных выше точек зрения, возможно ли с полным правом сравнить их и приписать специфический смысл этому сравнению ? Именно этот вопрос занимал участвующих в конгрессе и еще занимает нас здесь.

Рассмотрим вопрос поближе. Вообще, точки зрения, именуемые научными, относятся к тому, что называют « законами природы », к примеру, законами биологии или химии, а особенно законами физики. Именно на основе этих законов они приходят, в конечном счете, к масштабным обобщениям и внушительным построениям, таким как теория эволюции биосферы, или космической эволюции, « Big Bang », а затем к попыткам построить теорию всего, « The Theory of Everything ». В совокупности эти

теории дают гипотетическое представление о мире – или, если читателю угодно, об универсуме – управляемом « случаем и небходимостью ». Эти два слова в их комбинации являются заглавием хорощо известной книги Жака Моно (2).

Процитированные слова, резюмирующие всю книгу, являются выражением той же рациональности, которая заложена в секулярной традиции, которая, в свою очередь, при своих чисто рациональных rroonenvr>ax относится к созерцаниям и концептуализациям, исходящим из более или менее свободного выбора человека. Подобным образом, данные созерцания и концептуализации составляют то, что обычно, следуя Томасу Куну, именуют « парадигмой », а именно, научной парадигмой нашего времени (3). Каждый свободный выбор обладает спекулятивным характером экстраполяции или интерполяции, которые, однако, кажутся совершенно естественными и обоснованными в перспективе уже принятых рациональных процедур. Пригодность этих процедур основывается на испытанных методах детального наблюдения внешнего мира и кропотливом анализе данных, полученных исследователями, работающими в рамках мирового научного сообщества.

Именно в силу этих процедур создаваемый ими образ мира обычно квалифицируется как объективный. Короче говоря, этот образ есть система мира, представленная в форме того, что называют «научным универсумом». Этот научный универсум, хотя и носит гипотетический характер, образует бесподобную интеллектуальную панораму и является чарующей эстетической ценностью.

Представленный в форме научного универсума образ мира есть абстрактная реальность. Спекулятивный характер экстраполяции и интерполяции, а также использование чисто рациональных процедур, всегда подразумевает уход от повседневной реальности, в которой мы живем, т.е. уход от наивной реальности, составляющей существенную часть нашей повседневности, не являющейся объектом рефлекции жизни. Именно эту реальность можно с полным основанием квалифицировать как конкретную. Однако это категоричное утверждение содержит двухсмысленность, поскольку с годами, повседневная жизнь стала невозможной без множества продуктов технологии, которые, со свей стороны, зависят от наук !

Теперь после научных точек зрения следуют теологические. Точка зрения, называемая теологической, характеризуется тем, что исходит из устных и письменных религиозных традиций. Кроме того, каждая религиозная традиция имеет свои ответвления, тогда как, в конечном счете, источник традиции, взятой в целом, теряется в прошлом, за горизонтом че-

ловеческой истории. Поэтому, религиозные положения всегда могут и должны быть заново интерпретируемы в любом из периодов человеческой жизни и жизни определенной религиозной группы. Эти интерпретации, или реинтерпретации, требуют непрерывного продолжения герменевтических изучений; здесь прилагательное « герменевтический » происходит от греческого существительного « hermeneus », которое означает « разъяснитель ». Впрочем, никакая традиция не является строго замкнутой, поскольку всегда будут возникать неожиданные события или интерпретации, которые верующие находят особенно значительными и которые после периода привычки и молчаливого признания получают определенное место в традиции и дают новое видение того, что уже выкристаллизировалось в прочных, практикуемых формах.

Тексты, составляющие часть религиозной традиции, не имеют характера исследовательского отчета о полученных результатах. Без сомнения, в этих текстах имеются разделы, являющиеся отчетами. Однако целостный текст есть нечто другое, нечто «большее». Ограничивая, себя совокупностью, текстов, принадлежащих иудейеко-хвистианской традиция, мы приходим к выводу, что в этих текстах имеется все : поэзия и проза, история и мифы, хроника, метафоры, литературные фикции и прочее. Поэтому эти традиции часто называют « нарративными » традициями ; прилагательное « нарративный » происходит от латинского слова « narratio », которое означает « рассказ ». Так, к примеру, « Падение », или « скрытый от нас источник зла » (Бытие 3:1-24), или «Борьба Иакова на пороге, будущего » (Бытие 32:1-32) являются такими рассказами.

Итак, в противоположность науке, религиозная традиция имеет целью не представления мира в качестве какого-либо образа, а утверждение в качестве речи, значит, утверждение в форме всеобъемлющих мир рассказов. Именно таким образом иудейская и христианская традиции говорят об определенных, событиях (исторических или нет) и, о посланиях, которые они содержат. Эти послания трогают сердца людей, т.е. они говорят им об их существовании, об их будущем в качестве индивидуумов и членов человеческого общества. Очевидно, что религиозные тексты рассматривают бытие человека в мировой перспективе. Человеческое бытие, такое же индивидуальное, как и общественное, через тысячелетние периоды находит себя в них затронутым и спровоцированным. Тексты обращаются к живой реальности каждого человека, значит, к его конкретной реальности, обычно квалифицируемой в качестве субъективной, являясь источником этической и экзистенциональной ценности.

Превратное понимание отношения между наукой и религией как между соперниками

Всякая религиозная традиция является носителем послания, охватывающего всю жизнь верующего. Но поскольку верующий живет сегодния в мире, в котором преобладает научная точка зрения, то невозможно обойтись без того, чтобы не сориентироваться в отношении данной точки зрения. Действительно, само собой разумеется, что верующий ставит перед собой вопросы о значимости какого-либо мнения, квалифицируемого как научное, и о том, на чем основан его всеобъемлющий характер. Очевидно, что для него возникает фундаментальный и неизбежный вопрос о значении предполагаемой для него панорамы научного универсума. Используя более специфический термин, вопрос обращается в значение того, каким должен быть непоколебимый смысл того научного универсума, который навязывается верующему в его жизни.

В этом отношении, до сегодняшнего дня, имеется глубокое заблуждение. Так, есть верующие, которые полагают, что научный универсум и религиозная традиция являются соперниками. Здесь имеется в виду, что они стараются противопоставить научный универсум тому образу мира, который они находят внутри религиозной традиции, а именно в канонических текстах.

В этом случае, если данный контраст кажется чересчур сильным, то ищут поразительные « решения », часто достигающие кульминации в полном или частичном отбрасывании той или другой стороны контраста. Так, если брать

предельные ситуации, то это означает, что верующие остаются « истинно » верующими только при том условии, что они готовы держать дистанцию ко всему, что не согласуется с традицей, или, в другом случае, верующие становятся неверующими при условии, что они готовы полностью отвергнуть ту религиозную традицию, к которой они принадлежят. Пример этому дают те группы верующих, которые стремятся к полной изоляции, а также научная среда, совершенно порвавшая отношения с релиозной традицей.

Если, однако, контраст кажется не столь сильным, то стараются приспособить одну его сторону к другой, для того, чтобы прийти к более полному согласованию; так, иногда, некоторые используют термин «созвучие» (4). Здесь хорошо известней пример из недавних времен, демонстрирующий дискуссии внутри христианского сообщества. Эти дискуссии являются попытками сравнить то описание мира, которое имеется в Библии,

в книге Бытия, с теорией космической эволюции, начинающейся с « Big Bang » -первоначального взрыва.

Данный тезис – то, что научный универсум и религиозные традиции являются соперниками -, не является ли он тем, что с полным правом может быть, понимаемо как « недоразумение » ? Или же отношения между ними вовсе не сводятся к соперничеству ? Являются ли наука и религия столь изолированными друг от друга (изолированными абсолютно и навеки), что не существует никакого отношения между ними ? Или же, все наоборот, они могут быть, интегрированы в какую-либо целостность ? Но для того, чтобы ответить на данный вопрос, необходимо вначале сделать несколько замечаний по поводу жанров, присущих научным текстам с одной стороны, и тех, присущих принадлежащим к религиозной традиции – с другой. Поскольку, кроме исключительных случаев, эти жанры не являются равноценными.

Различие жанров: значение и смысл

Для того чтобы приступить к вопросу о различии жанров, необходимо вернуться к тому, что было изложено в начале эссе.

Научные тексты отражают светский проект науки, который состоит в исследовании мира под эгидой объективности. Это требует от каждого исследователя согласия со своими коллегами в отношении экспериментов над внешним миром; следовательно, цель их поисков есть объективность как интерсубъективность внутри научного сообщества. Тем самым порядок мира построен как скелет, поддерживающий всю (не-человеческую) природу как и человечество – свою плоть.

С другой стороны, как уже было сказано прежде, тексты, составляющие часть религиозной традиции, не имеют характера исследовательского отчета о внешнем мире, независимом от исследедователя. В этих текстах мы находим конденсированный ответ опыта многих поколений, дающего основание нарративной традиции (5). Они приносят человеку послания, хорошие и нехорошие вести, которые не могут оставить его равнодушным; напомним, что « благая весть » есть перевод греческого слова « evaggelion» – евангелия. Именно оттого, что эти послания обращены к нему, человек-читатель не может бесстрастно воспринимать то, что он читает, и быть « беспристрастным зрителем ». Читая, он раскрывается самому себе и не может остаться безымянным. В действительности он становится совсем « участвующим зрителем » и еще критиком. Подобное происходит в случае человека-слушателя.

Существующее между научными и религиозными текстами жанровое различие может быть резюмировано и определено при помощи двух тер-

минов или слов : « значение » и « смысл ». Строго различая эти термины, мы можем следующим образом выразить различие между жанрами :

То, что существенно в научных текстах есть (прежде всего) их «значение», тогда как в религиозных текстах это (прежде всего) их « смысл ».

Что имеется в виду в этом определении, а также в двух терминах « значение » и « смысл » ? Здесь необходим поясняющий коментарий. Термин « значение » отсылает к вещи (материальной или нет), которая означена и выражена ъ$_Л$ тексте. Именно научный текст дает описание (или попытку описания) положения вещей, фактов мира, т.е. мира, который становится миром фактов. Термин « смысл » напротив не отсылает, строго говоря, в вещам, находящимся вне текста. Стало быть, данный термин имеет отношение только к самому тексту. Термин « смысл » отсылает в тексту, который, будучи взят как целостный текст, сам по себе есть горизонт смысла, объединяющий всякий частный смысл. Отсюда вытекает, что религиозный текст является в самом себе свидетельским рассказом, и что его единственная цель – убедить каждого читателя (или слушателя) в присущей ему ценности. Данная ценность, которую можно было бы назвать « шарниром» текста, есть передаваемое им текстом послание; это послание, запечатленное в эссенции смысла, есть то обращение к человеку, которое говорит ему о его жизни как индивидуума и социального существа.

Вопросы, поставленные в предыдущем параграфе, могут сейчас получить категоричный ответ :

Нет принципиальной возможности установить отношения между научным миром, где имеются (прежде всего) только значения высказыванний,, и миром религиозных традиций, которые являются (прежде всего) только посланиями смысла.

Очевидно, что частные отношения не могут быть исключены. (В связи с этим в тексте было выделено выражение « прежде всего », используемое там четыре раза.) Например, такой-то научный текст может иметь определенные места, и даже тезисы, которые, явно или неявно, выступают как носители смысла. С другой стороны, религиозные тексты часто представляются как бы раздробленнымы на фрагменты, с предполагаемым, правильным или неправильным значением. Однако, само собой разумеется, что ценность такого рода отношений строго ограничена.

Взвесив все это, мы приходим к заключению, что различие между двумя словами « значение » и « смысл » остается предварительным условием всякой дискуссии по поводу сравнения научных и религиозных текстов. Действительно.

Данное различие включает асимметрическое отношение между двумя членами сравнения, так что всякая дискуссия предстает как артикуляция данной асимметрии. В название этого эссе термин « диалектика асимметрии » обозначает всю дискуссию жанров и их различие.

Эстетика образа и этика призыва

Все ли уже было сказано ? Вопрос, касающийся значения научного универсума, поставленный во втором параграфе предшествующей главы, был ли он разрешен окончательно ? Нет ! В начале данного эссе уже было сказано, что научный универсум представляет интеллектуальную панораму большой эстетической ценности. Необходимо снова продумать это высказывание. Эстетическая ценность не является только выражением софистического построения, а выражает собой также факт соответствия этого построения миру вещей, материальных или нематериальных. Следовательно, данное построение и описываемый мир, взятые вместе, являются носителем связывающей их эстетической ценности прелестного качества. И ценность качества волшебнее чем кажется на первый взгляд, потому что конечность всего построенного задания открыта в безмерность бесконечности. Ибо бытие, в своем качетве << бытия », открыто ничто – онтологическому ничто ! Настойчиво, только в этом контексте термин « смысл » имеет место.

Итак, научное построение и мир, в нем описываемый, взятые вместе, имеют смысл, являясь источником абстрактной, чрезвычайно специфической красоты. Поскольку, как уже было сказано, научный универсум представляет мир в форме скелета, до того что человек является включенным в этом универсуме только как анонимный носитель интерсубъективного знания, т.е. некой « эпистемы ». Стало быть, как человеческое бытие, как лицо, он находит себя основательно маргинализированным, обращаясь в анонимное сознание. Другими словами, понимая и сознавая абстракции, создаваемые в процессе конструирования научного универсума, мы можем смотреть на этот универсум как на театр космических масштабов, где только на сцене разыгрывается, как часть театрального действия, жизнь человечества.

Однако не все еще было сказано. Для того чтобы закончить это эссе, необходимо сказать несколько слов, касающихся текстов иудейской и христианской традиций. Эти тексты являются носителями смысла и приносят человеку послания, которые говорят ему об его существовании, об его будущем. Каков здесь горизонт смысла ? С самого начала эти тексты говорят о творении мира; т.е. эти тексты говорят о чем-то потустороннем тому ми-

ру, в котором мы живем. (Будет излишним объяснять, что это творение не имеет ничего общего с теорией « Big Bang » !)

Более того, эти тексты говорят, что кроме того мира, который мы познаем в нашем опыте и наших исследованиях (до того, как этот мир возник, и после его существования), имеется очевидная для человека истина того, что он принят в качестве человеческого бытия, в качестве лица. Это значит, что, до человеческого бытия, имеется нечто большее, чем анонимное существо, большее, чем центр как средоточие его « эпистемы », результаты которой человек проектирует на внешний мир. Действительно, человек есть человеческое бытие, значит, бытие признанное как личность, имеющие имя, составляющая часть человеческого общества. И человек участвует в человечестве, которое его подпирает :

Как орел вызывает гнездо свое,
носится над птенцами своими,
распростирает крылья свои,
берет их и носит их на перьях своих.
(Второзаконие 32:11)

Это послание в форме метафоры говорит о мудрости, возможной, однако, только тогда, когда ночи становятся длинными и темными. Результатом опыта поколений поломников, которыми мы являемся, выступает знание, включающие в себя науку и имеющее силу до настоящего времени; а именно выступает знание провозвестия (т.е. « керигма »), что этот мир является не автономным, но гетерономным ! Значит, что этот мир не является своим собственным пленником, потому что он дает опыт экзистенциональной открытости навстречу будущему, которое носит действие источника всякого человеческого творчества. Познание этой открытости включает в себя призыв и этику: ответственность за то, чтобы быть готовым принять это будущее и действовать сообразно ему, практикуя справедливость и милосердие, но оставаясь, однако, на дистанции к утопическим режимам и неволей для всех.

Открытость всему новому в будущем питает горячее желание того, чтобы темная ночь скорее закончилась. Пророк Захария, свидетельствуя свое видение последного дня, высказал об этом следующее :

День этот будет единственный,
ведомый только Господу:
ни день, ни ночь ;
лишь в вечернее время явится свет.
(Захария : 14:7)

Примечания

В последующем названия книг не всегда будут переведены.

1. ESSSAT, « European Society for the Study of Science and and Theology», секретариат : Revd. Eva – Lotta Granten, Assessorsvagen 21, S – 23731, Bjarred (Швеция) ; тел. ++ 46 46 294 389.

Книга Жака Моно « Случайность и необходимость » (Du Seuil 1970) была опубликована как « статья об естественной философии в современной биологии », и открывается словами Демокрита: « То, что существует, есть результат случайности и необходимости ». Эта цитата дополняется словами Альберта Камю из « Мифа о Сизифе » (Gaffimard 1942), где, в самом конце абсурдного рассуждения, он приходит к выводу, что Сизив, т.е. современный человек, должен (!) быть счастлив. Произведение Моно получило широкий отклик. Эрнест Шоффенильс опубликовал, несколькими годами позже, книгу, озаглавленную « Анти-случайность » (Gautiers-Villars 1973), в которой он защищает тезис, что информатика в сочетании с открытыми системами большой сложности сможет дать объяснения эволюционных процессов. Эта тематика занимает соответствующее место в исследованиях по термодинамике невозвращенности. В недавнем произведении Ильи Пригожина « La fin des certitudes (Конец уверенностей)» (Odile Jacob 1996) результаты этих исследований коротко формулированны в следующих словах: « То, что сейчас выходит на средний план, есть описание мира, расположенное между двумя несов-местительными представлениями : мировым детерминизмом и миром свободы, подчиненным случайности... В этом процессе созидания узкого пути между слепыми законами и свободными событиями, мы приходим к открытию, что огромная часть окружающего мира до сих пор, используя выражение Уайтхеда, « проходила мимо сетей науки » ».

3. Исследования Томаса Куна о функционировании научного сообщества были изложены в книге « Структура научных революций (The University of Chicago Press 1962/1978). Это произведение, исследующее социологические аспекты научной деятельности, вызвало большую дискуссию, которая была отражена в « Criticism and the growth knowledge », вышедшей под редакцией Имре Лакатоша и Алена Масгрева (Cambridge University Press 1970). Согласно Куну, термин « парадигма » означает совокупность понятий, привычек и верований, определяющих деятельность ученых внутри научного сообщества, которое регламентируется традицей. Сообщество исследователей подчиняется правилам этой традиции, но время от времени оно нарушает традицию, и тогда наука совершает «скачок».

4. Я отсылаю читателя к сборнику Теда Петерса «Science and Theology. The New Consonance» (Westview Press 1998).

5. Что касается нарративных традиций, я отсылаю читателя к произведению Оле Девидсена « The narrative Jesus » (Arhus University Press 1992). В этой книге содержится введение в нарративные традиции с точки зрения семиотики. Там разъясняются определения терминов « значение » и « смысл », а рассказ, т.е. « narratio » понимается как форма самоосмысления языка, т.е., по-французски, « rautosemantique ».

Заключительное замечание

Данный текст следует переводу первоначального текста, который был написан по-французски и опубликован в 2001-ом году в бельгийском академическом сборнике « Revue des Questions Scientifiques ». В данном тексте автор исправил несколько мешающих опечаток, которые оставались в переводе*^, опубликованном в журнале «Свеча, 2001», сборнике по религиоведению и культурологии (Архангельск); кроме этих исправлений были переработаны неясные фразы и положения.

Автор благодарен Др. Ф. Краверской (Гютерсло) за обстоятельно лингвистическую помощь, а также К. Ф. Брэту (Хильверсум) за помощь в решении сложных компьютерных проблем. Вся ответственность за текст лежит на авторе.

М.А. Химухина

ПРОПАГАНДИСТСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В НАЧАЛЕ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (на примере деятельности Владимирской епархии)

Одним из основных инструментов влияния на массы на протяжении многовековой истории человечества была Церковь. Отношение людей к церкви всегда было обусловлено верой в Бога, верой, основанной на покаянии, прощении и терпении. Кроме того, церковь присутствовала в жизни общества с момента начала жизни и до момента ее окончания. Царь-реформатор Петр Великий не мог не заметить такого влияния церкви на жизнь народа и поэтому ввел церковь в структуру светского государства, сделав ее тем самым инструментом влияния государства, средством пропаганды самодержавной власти и проводником государственной политики. Не даром император Александр Второй объявил об отмене крепостного

права через церковь. Любое императорское решение, доводимое народу через священнослужителей, имело статус «благословенного Богом», в силу неграмотности населения и отсутствия общественной и политической культуры. Главный идеолог русской революции В.И. Ленин не зря призывал к ликвидации безграмотности и внедрению атеизма, ведь церковь, как инструмент информационного воздействия на массы, была чужда идеям коммунизма.

Русская православная церковь в начале XX века вносила свой вклад в организацию и поддержку государственной пропаганды, которую проводила и Владимирская епархия, и одним из таких примеров является борьба церкви с пьянством. РПЦ, выражаясь современным языком, выполняла своего рода государственный социальный заказ, где непосредственным заказчиком был император. В своем Рескрипте на имя министра финансов П.Л. Барка государь писал, что, побывав в некоторых великорусских губерниях, ему «приходилось видеть печальные картины народной немощи, семейной нищеты и заброшенных хозяйств – неизбежные последствия нетрезвой жизни»[1]. Таким образом, на Министерство финансов возлагалась задача по улучшению экономического быта страны путем борьбы с пьянством и изысканием новых источников дохода, которые должны были заменить прежние «пьяные» статьи бюджета. Инструментом воздействия на население стала Русская православная церковь, которая через свои печатные издания, проповеди в церквях и храмах, а нередко и на собственном примере священнослужителей, доказывала народу всю моральную и экономическую пагубность пьянства. Апогеем этой программы стала отмена продажи спиртных напитков и вин на период ведения 1-й мировой войны.

С началом ведения военных действий в 1914 году у церкви появились новые задачи. Святейший Синод выпустил специальное послание, в котором заявлялось, что Россия «неожиданно вовлечена на брань с врагами», а также, что предстоит защищать не только «братий по вере» (сербов), но и славу царя и честь Родины. А в обращении к войскам Св. Синод заявил, что Господь «дарует венец вечного царствования тем, коим суждено будет пасть в славном бою»[2]. Кроме того, церковь с первых же дней войны взялась организовывать сбор пожертвований для русских воинов, лазареты и госпиталя, а также морально и материально поддерживать семьи, где главы семей или сыновья были мобилизованы. Во Владимире к концу 1914 года действовало 12 госпиталей, и ни один из них не обошелся без участия

[1] Владимирские епархиальные ведомости, 1914 г.

[2] Церковные ведомости, 1914, №30

Владимирской епархии. Что же касается сбора пожертвований то, церковь подавала самый массовый пример населению. Так, из рапорта Благочинного 1-го округа Владимирского уезда от 30 июля 1914 года (здесь и далее старый стиль) за №505 на имя Преосвященнейшего Евгения, Епископа Юрьевского следует: «Духовенство 1-го округа Владимирского уезда, на мое предложение выразить внешним образом свою любовь к Отечеству в настоящее, тяжелое для него время, в общем собрании 29-го июля сего года единогласно постановило: отчислять во все время войны 2% с каждого доходного рубля в пользу больных и раненых воинов»[1]. Их примеру последовали и другие священники и семинаристы. Вся информация о пожертвованиях печаталась во Владимирских епархиальных ведомостях и сообщалась на проповедях. К Пасхе Владимирская епархия организовала сбор подарков для солдат 9-го и 10-го гренадерских полков, расквартировавшихся во Владимире. Соответственно, вся информация об этой акции также доводилась до сведения населения. Кроме того, церковь выступала в роли связующего звена между населением и солдатами, печатая их патриотические и благодарственные письма с фронта, чем содействовала поднятию настроения у народных масс. Кроме этого церковь использовала также и материальные стимулы, отменив взимание платы за метрики новорожденных в семьях, где главы семей или сыновья были мобилизованы[2].

Таким образом, в тяжелейших условиях ведения Первой мировой войны, Русская Православная Церковь выполняла роль «санитара» человеческих душ и через доступные ей средства воздействия на морально – психологическое состояние людей, способствовала достижению гармонии в отношениях между людьми в своем тылу. Владимирская епархия вносила свой посильный вклад в этот процесс в тот сложный для страны период.

Т.Г. Человенко

О ЗНАЧЕНИИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО НАУКОВЕДЕНИЯ ДЛЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Религиоведение, объективируя религию как социокультурный феномен, должно понимать его, на наш взгляд, широко, как явление целостное, включающее и теологическую компоненту в качестве системы рациональ-

[1] Владимирские епархиальные ведомости, 1914 г.
[2] Владимирские епархиальные ведомости.

ного знания о трансцендентном, имеющем самостоятельную историю и методологию развития.

Признавая рациональное сознание и рациональное отношение к миру как необходимую культурную ценность постклассической науки, мы закладываем некий когнитивный вектор, позволяющий переосмыслить и сформулировать теоретические положения «науки о религии» в соответствии с новыми эпистемологическими представлениями. На наш взгляд, интересны перспективы религиоведения в контексте феноменологии науки, которую мы понимаем как изучение комплекса феноменов «человеческой реальности». Сближение религиоведения с феноменологией науки здесь происходит за счёт общего исследовательского поля: религиоведение исследует религию как комплекс религиозных феноменов и явлений, самостоятельных в своих культурных и традиционных проявлениях, но универсальных в своих экзистенциальных и трансцендентальных истоках.

Обозначим ряд положений, необходимых не только для адекватного исследования религии как специфического мировоззрения, имеющего собственные иррациональные корни, но и обеспечивающие «науке о религии» включённость в современные исследовательские парадигмы.

Современной наукой проблема истины и её релятивности решается через осознание их экзистенциальных смыслов и несводимости к формализованной логике и феноменам «чистого сознания». Соответственно свойства знания выводятся не из традиционных «вечных» критериев рациональности, но из свойств познающего субъекта и практических контекстов его деятельности. Любая рациональная модель мира всегда носит конечный характер, поскольку ограничена позициями субъекта в реальном мире. Применяя эту модель, можно столкнуться с феноменами в принципе не укладывающимися в рамки данной модели. Это прослеживается и в психоанализе с его представлениями о роли бессознательного во внутреннем мире человека. Это явилось проблемой и для религиоведения, например, в исследовании таких явлений как религиозный опыт, религиозная личность, религиозная вера и т.д., изучение которых лишь с узких социокультурных позиций не будет носить адекватного характера.

Философия науки всё чаще обращается к своему феноменологическому варианту в силу, прежде всего, двух причин, которые актуальны и для религиоведения. Во-первых, научное знание сегодня формируется с учётом различных парадигмальных установок познания *множества реальностей*. Среди них реальность мира религий, требующая не только изменения повседневного языка, но и мышления, эмоций, действия в «предлагаемых обстоятельствах». Действительно, в изучении этой реальности

будет присутствовать проблема релятивизации знания уже в силу того, что здесь используется другой язык описания, хотя в условиях современной когнитивной ситуации проблема вполне решаема[1]. Во-вторых, помня о том, что главная задача экзистенциальной и феноменологической философии – обнаружение присутствия «я» во всех проявлениях человека в мире, экзистенциализм, «философия жизни», религиозно-идеалистические учения избирают в качестве предмета своего исследования человеческие переживания, ориентированные на вненаучное содержание и, соответственно, на вненаучный подход к его исследованию, что существенно обогащает наше познание «человеческой реальности». Феноменологическая философия в этом ряду имеет свою специфику, претендуя на методологический приоритет для гуманитарного знания. На наш взгляд, ценность феноменологии как исследовательского метода заключается не только в том, что она способна анализировать идеи и представления как условия жизни людей, их социальных связей и отношений, *способствуя тем самым сближению теоретической и практической составляющих познания*. Феноменологическая парадигма способна, во-первых, *вывести исследования за пределы «чистой» науки в пространство «жизненного мира», в экзистенциально-антропологическое измерение* (например, поздняя феноменология Гуссерля, онтологически ориентированная феноменология Хайдеггера, Шелера, Гартмана, Шюца, Мерло-Понти), где она научно и рационально обоснованно изучает обыденный опыт (или опыт Другого), его субъективное содержание, те его аспекты, которые не интересуют частные науки, и, во-вторых, перерастая собственно методологический уровень, феноменология религии может стать и *специфической формой теоретического мировоззрения, где исследователю будет раскрываться личностный смысл в его антропологическом и историческом измерениях*, что может способствовать формированию феноменологического диалога на самых разных уровнях его проявления.

Таким образом, наиболее важное значение феноменологического варианта философии науки для религиоведения заключается в возможности создания целостной концепции «науки о религии», включающую теологическую составляющую в единстве её рационального и иррационального аспектов.

Примечание

См.: Человенко Т.Г. Проблема релятивизма в историко-философской мысли: религиоведческая актуальность и перспективы исследований // Учёные записки. Т.III. – Религиоведение. Вып.3. — Орёл: Изд-во ОГУ.

2005. С.4-26; Человенко Т.Г. Некоторые феноменологические проблемы исследований в религиоведении // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005г.): В 5 т. Т.2. — Москва. 2005. С.609; Человенко Т.Г. Диалогическая методология взаимодействия: религиоведческая актуальность и перспективы исследования // Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology. — Belgrade. 2005. Vol. 5. P.P. 425-430.

Д.А. Честнейшина

ВЕРА КАК ОСНОВНАЯ ПРЕДПОСЫЛКА ДУХОВНОГО ОБНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА

Исходя из святоотеческой традиции трехсоставного понимания человека, И.А. Ильин как представитель русской религиозной философии полагает, что преобразовать человека, восстановить утраченную вследствие грехопадения иерархию духа, души и тела, сможет только религиозная вера – первичная сила человеческой жизни.

Вера предлагает свой способ достижения высшей цели – духовного обновления человека – через христианскую религию и молитву, через приобщение к Богу, человек обретает подлинное реальное бытие. Религиозная вера – первое из духовных переживаний, которое ведет человека к постижению божественной сути.

В этом процессе Ильин усматривает взаимное стремление человека и Бога друг к другу, когда Бог открывается человеку - человек обращается к Богу.

Сущность веры, по Ильину, состоит в том, что человек превращается в олицетворение той идеи, которую он исповедует. Бог, в свою очередь открывается не только через веру, но через любой другой из атрибутов духа – любовь, свободу, совесть, - и тем самым в нем воплощается.

В этом смысле у Ильина "Бог есть Дух" (Ильин И.А. Кризис безбожия // Собр. соч. в 10 т. М., 1992. Т.1. С. 341.). Обретая духовность и подлинное бытие, человек наполняет свою жизнь предметным содержанием, он использует свои чувства, воображение, волю, мышление, свою внешнюю активность как средства к достижению высшей цели - созданию религиозно осмысленной культуры.

Для Ильина единственно истинной религиозной верой является православие, которое "желает не власти над вселенною (под предлогом своего правоверия), а совершенного качества" (Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта.

Париж – Москва: Рарог, 1993. С.323.). В этом заключается коренное отличие русской православной веры от западной - в "свободе от рассудочного, формального, мертвенного, скептически слепого резонерства западных богословов"(Там же. С.329.). Православная ветвь христианства, по Ильину акцентирует внимание на нравственности человека, сохраняет состояние его внутренней свободы, принимает мир через приятие Христа, то есть ставит своей целью научить людей достойно принимать и нести бремя земной жизни так, как этому учил Иисус Христос в своих заповедях.

Отсутствие веры означает утрату смысла жизни и жизненных ценностей.

Мыслитель утверждает, что человек без веры вообще не может жить, ибо вера есть не что иное, как главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки.

Таким образом, вера составляет "реальный центр жизни" личности, является "первичной силой человеческой души".

Постановка вопроса о предмете веры отличается у Ильина экзистенциальной глубиной, так как верить, по его мнению, следует только в то, за что можно бороться и умереть. В итоге вера приобретает у него антииндивидуалистическое значение и нравственный характер за счет того, что, благодаря вере в высшие идеалы, личные интересы человека сливаются с интересами общими, человек приобретает духовную опору в абсолютных ценностях, служение которым обеспечивает гармоничное развитие личности и общества в целом.

В недостойном, неполноценном характере целей мыслитель видит одну из причин современного духовного кризиса человечества. Ведь жизнью людей, по мнению Ильина, управляет некий духовный закон, согласно которому человек сам постепенно уподобляется тому, во что он верит. Поэтому философ приходит к такому выводу: кто во что верует, тот тем и живет; и обратно: скажи мне, чем ты живешь как самым важным для тебя, и я скажу тебе, во что ты веришь или веруешь. Таким образом, вера, сложившаяся и захватившая душу человека, становится важной ведущей силой всей человеческой жизни: именно она указывает человеку его жизненный путь, она определяет отношение человека к себе, к другим людям, к природе, ко всему священному в жизни человека.

Е.М. Четина
И.Ю. Роготнев

ПРИРОДА В СОВРЕМЕННОЙ МОНАСТЫРСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Исследование современной монастырской культуры позволяет выделить ряд историко-культурных и философских проблем, рассмотреть различные аспекты функционирования религиозных традиций. Христианская картина мира обуславливает повышение статуса освоенного пространства, в том числе природных объектов. Взаимодействие насельников с природным миром во многом определено каноническими формами монастырского служения. Здесь выделяются две стороны: презентативная (реализующая традиционные представления о "святой жизни") и повседневная, проследить которые можно на примере исследования пространства ряда монастырей и скитов Прикамья.

В соответствии с этим определяются основные стратегии освоения природы: "символизация" – функционирование ландшафта в ценностно-смысловой системе христианских координат и духовное "пересотворение" природных реалий в индивидуализированных образах. Монастырь и связанная с ним природно-культурная среда организуются в единое знаковое пространство под влиянием канонической письменной традиции. Типичный вариант такой символизации – это представление монастырского пейзажа как системы знаков, реализующих представление о красоте и величии "божьего мира". Ландшафт, таким образом, воспринимается как сакральный текст. Монастырские оранжереи, цветники, пруд воплощают микромодель "райского сада". В контексте воплощения принципиально значимой коллизии "мирское" – "не мирское" особое значение приобретает образ монастырской стены, которая становится своеобразным рубежом между мирами. Ограждение монастыря воспринимается как веха в его истории: "Как огородили наш монастырь, так хорошо стало, спокойно, благостно:". Пребывание в монастыре часто воспринимается насельниками как средство нейтрализации негативных социальных факторов "мирской" жизни и создания альтернативной структуры. Однако "уход из мира" иногда вступает в определенное противоречие с необходимостью миссионерства, что вызывает ряд дополнительных коллизий социокультурного плана.

В этой связи примечательно функционирование "Уральского Афона" – Белогорского Свято-Николаевского мужского монастыря, основанного в 1890 г. для ведения миссионерской деятельности в окрестных селах, населенных старообрядцами-беглопоповцами. Представление в современном

информационном пространстве Белогорского монастыря как эталонной для "христианского устроения края" обители актуализирует прежде всего презентативную сторону. Миссионерская деятельность в современной реальности, как правило, заменяется туристической, профессиональные стереотипы которой дополняют (иногда "размывают") паломнический канон. Следует подчеркнуть, что книжные традиции "путешествий по святым местам" во многом определяют содержание, структуру и образную систему распространенных здесь нарративов. Так, можно проследить ряд аналогий между текстами и знаковыми системами Белогорья и Секирной горы (Соловецкий архипелаг). Особое значение приобретает символическая интерпретация Белой Горы; в комплексе текстов, в том числе фольклоре клириков, реализуется образ горы как "прибежища небесного града" воплощения духовной высоты, где человек познает себя и наблюдает панораму бытия.

Показательна также символизация отдельных природных объектов как субститутов евангельских событий; гора в данном аспекте традиционно рассматривается как символ Голгофы. Аллегории, знаковые тематические комплексы книжной культуры распространяются на зримые, чувственно воспринимаемые объекты. Монастырь, вписанный в природный ландшафт, предстает как единый образ мира; бытовой и философский планы взаимодействуют в символическом пространстве природы.

В православном монашестве можно выделить как мистико-созерцательный, так и аскетически-деятельный пути духовного возвышения, в соответствии с которыми воспроизводятся варианты понимания и пересоздания природы. Традиционная форма самоидентификации, актуализирующая "уход от мирского", определяет мироощущение и деятельность насельников отдаленных обителей "пустынного" типа, которые в наибольшей степени включены в естественную природную среду. Внутренняя жизнь скита позволяет частично моделировать среду в рамках аскетически-деятельного освоения природы, структурируя природный мир как анти-модель "мирского" пространства. Исследование знакового пространства одного из отдаленных прикамских скитов позволяет проследить взаимодействие исторически-событийного и символического рядов. Здесь особую роль играет гора, согласно церковным преданиям, связанная с именем Трифона Вятского, который был "сброшен с нее по приказу графа Строганова". Исторические события актуализируются посредством соприкосновения с природными объектами: монахи собирают камни с "пятнами крови святого", указывают на склон, "с той поры не зарастающий деревьями" и

т.д. Интерес представляет также индивидуализация природного пространства (отшельнические кельи на горе, "личные" тропинки и т.д.). Природа здесь выступает как зримое воплощение деятельности Творца, человек – в роли преобразователя и созерцателя.

А.В. Шагушина

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В МАССОВОМ СОЗНАНИИ РОССИЙСКОГО ПРОВИНЦИАЛЬНОГО ПРОЛЕТАРИАТА НА РУБЕЖЕ XIX – XX вв.

Непременным свойством человека, отвечающего нравственному идеалу подавляющего большинства рабочих российской провинции, являлась православная вера. Посещение церкви в воскресенье и праздники, ежедневные молитвы, соблюдение постов имело большое значение в обыденной жизни населения России. Анализируя религиозное мировоззрение рабочих, необходимо подчеркнуть, что образ царя в их сознании сливался воедино с образом Бога.

Царь был не только главой государства, но и носителем традиционного идеала «правды». Н. Епанчин в воспоминаниях писал, что русские люди «были глубоко убеждены в том, что царь желает знать правду, но ее до него не допускают чиновники; русский человек не допускал мысли, что царь мог действовать не по правде». (1) Характерную черту национального сознания – стремление к правде – подчеркивал еще один современник: «Удивительно своеобразна концепция русского человека, в ней всегда преобладает отвлеченная идея, стремление перевести конкретные факты на почву религиозно-нравственных принципов. Он во всем ищет правду божью – в жизни и в политике». (2) Государь был воплощением правды и лада в обществе.

Монарх являлся для русского человека средоточием власти, освященной господом, – «помазанником божьим», что имело первостепенную важность для религиозного народного мировоззрения.

Авторитет властителя как организующего начала получал и сакральное обеспечение. Согласно точке зрения российских исследователей, через царскую власть в сознании народа разрешалось «провиденциальное проти-

воречие между сущим и должным, между порядком земным и порядком небесным». Это привело к тому, что не только в умах, но, как писал известный русский философ С. Франк, и «в религиозных глубинах народной души было укреплено корнями – казалось, незыблемо – могучее древо монархии». (3)

Во время Кровавого воскресенья необычным был настрой рабочих. Очевидец событий Л.Я. Гуревич, затем лично опросивший несколько десятков участников шествия и обобщивший материалы 300 опросных листков, констатировал: «Быть может никогда и нигде еще революционный подъем огромных народных масс – готовность умереть за свободу и обновление жизни – не соединялся с таким торжественным, можно сказать, религиозным настроением. В некоторых отделах, когда собрание баллотировало поднятием рук тот или другой пункт петиции, эти руки поднимались сложенными накрест пальцами, делали из пальцев крестики, чтобы показать, что эти требования святы, и кто за них говорит, тот все равно, что присягает постоять за правду». (4) «Бог и царь, – две идеи, – писал современник, – так долго омрачавшие сознание и парализовавшие волю народа, были поставлены на карту». (5)

Конфликт между укорененными в сознании традиционными представлениями и полученным в ходе революционного движения индивидуальным опытом мотивировал социальную активность населения. Вместе с сакральным порядком кризис переживало и религиозное мировоззрение. Исторически сложившаяся социально-культурная целостность нарушилась. Процесс ломки стереотипов массового сознания, вытеснения прежних и восприятия новых установок был долгим, многотрудным и полным драматизма.

1. Епанчин Н. На службе трех императоров. Воспоминания. – М., 1996. – С. 156.

2. Немировский И. А.И. Гучкову. 17 февраля 1906 г. // ГАРФ. Ф. 555. Оп. 1. Д. 510. Л. 1об.

3. Франк С. По ту сторону «правого» и «левого» // Новый мир. 1990. № 4. – С. 213.

4. Гуревич Л.Я. Народное движение в Петербурге 9-го января 1905 г. // Былое. 1906. № 1. – С. 208.

5. Семанов С.Н. Кровавое воскресенье. Л., 1965. – С. 62.

О.Н. Шадрина

ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ В РОМАНЕ Г. К. ЧЕСТЕРТОНА “ШАР И КРЕСТ”

“Если мир оставить без присмотра,
он станет безумней любой веры”
Г.К. Честертон “Шар и крест” (1910,1927)

Мир прошел немалый путь, ощущая основой своей жизни то веру, то науку. Вера в “веру”- древнее и богаче, вера в “науку” – моложе и энергичнее, но, странное дело, науки почему – то начинает «не хватать», и маятник мира снова качнулся, уводя от логики к воображению и чувству. Недальновидно было бы сейчас отказываться от одного в пользу другого. Слишком много сил потрачено, чтобы снова стать фанатиками в религии или в науке... Смысл истории – в равновесии. Когда были познаны обе крайности, литература одна из первых заговорила о Диалоге, на основе которого должна строиться цивилизация третьего тысячелетия – диалоге культур, мировоззрений, мнений и стилей – не хаосе, но со – трудничестве и, возможно, первой заявила о главном диалоге – Науки и Религии – двух сторон человеческого “Я” – Разума и Веры.

Споры о возможности одновременного сосуществования Веры и Разума занимают философов давно. Средневековье прошло под знаком борьбы “двух истин”: “Философии” и “Теологии”. Усилия последователей Авиценны и Аверроэса вели к подмене теологии философией, усилия августинианцев – с точностью до наоборот. “Там, где Аквинат пытался примирить веру с разумом, указывая, что нельзя препятствовать рациональному поиску того, что превосходит разум, как нельзя на основе философских аргументов отринуть веру, там Сигер Брабантский проводит размежевание двух сфер, находя противоречие между ними не заслуживающими внимания, то есть контрастные по отношению к вере положения философии равно для нее приемлемы”[1]. Кто же тогда прав? “Двойная истина” как “двойная мораль” – штука опасная. В самый неожиданный момент она может изменить лицо и испугать. В эпоху Возрождения теория “двух истин” смыкается с вопросом о бессмертии души. Тезис о бессмертии души – положение веры, но его возможно доказать с помощью разума, тем более, что интеллект – высшая способность души, божественное в человеке. Так, до-

[1] Джованни Реале и Дарио Антисери Западная философия от истоков до наших дней. Т.2. Средневековье. –ТОО ТК «Петрополис», 1994. -368 с.

казательство невозможности сосуществования Веры и Разума для Пьетро Помпонацци связывается с утверждением тезиса о смертности души! Нам кажется, что в XX веке вопрос о диалоге Науки и Религии ставится в иной плоскости. Дело в том, что религия не претендует на методы науки, а наука не отрицает Творения, и стремится действовать, если можно так выразиться в постсекулярную эпоху, «в свете теологии». Хорошо известно, что есть истины, к которым не подойти с отмычкой науки. Видимо, об этом говорил И.-В. Гете, когда описывал "архетип", как ту целостную пра – модель, дальше которой искать смысл не следует. В ней заключено все многообразие форм мира (архетипическое растение, архетипическое животное...). Это некий "ключ", владея которым, человечеству доступно познание всего мира Природы, но разбирать этот "ключ" по частям нельзя. Об этом же говорит медицина. Архетипы коллективного бессознательного, открытые К.Г. Юнгом – аналог "архетипа" И. – В. Гете. Только во внутреннем пространстве человека – в его сознании, или, вернее, в бессознательном – том пространстве "древних, вечных Матерей", в кипящем котле Хаоса формируются пра-формы, доступные взору Фауста, прошедшего многочисленные испытания. Увы, предыдущие эпохи отрицали возможность со – трудничества, быть может, только Возрождение пыталось отстаивать этот парадокс, но Ренессанс закончился торжеством логики и принципа Cogito.

Из существования в человеке двух субстанций: Res cogitans и Res extensa проистекает дуализм души и тела. Это заставило сказать Рене Декарта, что "Душа и тело – две реальности, не имеющие ничего общего".[2] Следовательно, из мира науки исключаются чувства. Это упрощение природы человека служит разуму, желающему с помощью мыслительных моделей познать мир. Так мир сводится к механизму, а жизнь подменяется рефлексом. Логика механического восприятия лишило мир души. Бог – бесконечный и духовный Абсолют – для Декарта находится вне мира. Принуждаемый теологом Генрихом Муром сказать, "где находится Бог", ученый был вынужден ответить: "Нигде"(Nullibi). Так постепенно научное мышление связывалось с атеизмом.

Роман английского писателя 19 века Г.К. Честертона "Шар и крест" начинается символически: первая глава называется " Неоконченный спор".

[2] Джованни Реале и Дарио Антисери Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / В пер. и под. ред.С. А. Мальцевой. – СПб: «Пневма», 2002, 880 с.

Некоторые ученые считают, что спора никогда и не было[3]. На что же тогда откликнулась художественная литература? В общем – то весь этот роман символичен, а символы искусства позволяют свести в метафорическом смысловом поле несоединимые во времени и пространстве явления (в данном случае во внутреннем времени и пространстве) – науку и религию.

Случайно ли мы обратились к Г.К. Честертону? – к тому, кто написал «Святого Франциска Ассизского», «Вечного человека», «Фому Аквинского», «Ортодоксию» и эссе «Человечество»; к тому, кого «мучил дух конца века», о ком сложили мифы современники и предсказали, что он будет понят через 100 лет; наконец, которого Папа Римский Пий XII назвал «защитником веры»…Религиозный философ и писатель Г.К.Честертон – автор романов – притч: «Человек, который был Четвергом», «Перелетный кабак», «Возвращение Дон Кихота» и других…нам кажется, что к его мне-

---

[3] *Клод Уэлш Рассеивание мифов о расколе между теологией и наукой в XIX веке // Религия и Наука. История. Метод. Диалог. / Под ред. В. марка Ричардсона и Уэсли Дж. Уайлдмана, – Архангельск, ПГУ, 2001,341 с.* В данной статье автор говорит о возникновении легенды о “войне” между наукой и религией в XIX веке, что запечатлелось в широком распространении двух книг: “История конфликта между религией и наукой “Дж. В. Дрейпера (1873) и “История войны науки и теологии в христианстве” Э.Д. Уайта (1870). Этот “раскол” можно проиллюстрировать цитатой из Дж. В. Дрейпера: “Духовник должен оставаться в избранных им рамках и перестать тиранить другого философа...” Скорее, речь идет не о конфликте, а о необходимости разграничить области Науки и Религии, причем Религия и Церковь для автора – одно и то же. Для Э.Д.Уайта важно, что “наука снабдила нас гораздо более благородными концепциями и открыла путь утверждениям на тему устройства природы, гораздо более прекрасным, чем утверждения, созданные теологией”, то есть “его агрессия направлена против теологов”, и, в то же время, Религия для него так же актуальна, как и Наука, и все человечество подобно “сообществу, в котором все находится под покровительством Бога – Отца”. Итак, по мнению Клода Уэлша, конфликт XIX в. можно назвать скорее конфликтом между Церковью и Наукой, чем между Религией и Наукой, но, тем не менее, сам автор отмечает, что “теологическая реакция на теорию Дарвина была неизмеримо сложнее”, и отношения между наукой и религией “были напряженными”. ***Снова встал вопрос о сосуществовании двух типов мышления, причем с необходимостью предпочесть один из них***. Настоящий раскол между Наукой и Теологией автор увидел у Вильгельма Германа. Для него “наука ни коим образом не могла укрепить сущность веры”. За этим, по мнению автора, стояла попытка философа “спасти духовность” от полного исчезновения в результате усилий “научного мировоззрения”. И, опять – таки, В. Герман считается “нетипичной фигурой”, и его взгляд – “особым случаем” на фоне (и это отрицать нельзя**) антропологического переворота**, который не мог не проявиться в Науке, не противореча Религии. Для того, чтобы было возможно избежать конфликта, необходимо было сформировать **новый тип сознания**, который мог совмещать представления о креационизме с представлениями об эволюции. Некогда такой путь предлагал И. – В. Гете. Натуралист, он не был дарвинистом. Его подход – это **феноменология природы** – новая методология XXI века.

нию стоит прислушаться, мнению человека, выразившего «дух переломной эпохи» (он родился в 1874 году). Итак, роман «Шар и крест».

...В аэроплане профессора Л. находятся двое – Профессор и его пассажир, над которым профессор ”собирается поработать”. Пассажира зовут Михаилом, он стар и умен. В аэроплане завязывается спор, его провоцирует Профессор, собственно говоря, это и есть “проработка”. Тот, кто вел аэроплан, объясняет, зачем он поднял старика в небо: ”Ваша религия, насколько мне известно, считает небо символом и даже источником правды и милости. Ну вот, Вы – в небе, судите сами, небо жестоко. Пространство страшнее тигра или чумы. Надежды в нем не больше, чем в аду, и правды тоже. Если для несчастного потомка обезьяны есть утешение и упование, оно – на земле...”

Монах мягко прерывает ученого: ”Вы так прекрасно говорите, и вы, и вся ваша школа... Но я припомнил ее историю и пришел к странным выводам...особенно красиво вы проповедуете как раз тогда, когда... Словом, ваш аэроплан во что-то ударится, простите, что я об этом говорю, но лучше вам знать заранее...”

Они увидели шар.

«Новая планета! – воскликнул ученый, – ”Я назову ее моим именем... Здесь не будет суеверий, здесь не будет богов, здесь человек станет невинным и безжалостным, как полевой цветок, здесь человеческий разум...» Тут он дико закричал и выпустил руль. Самолет летел над куполом, над которым возвышался крест. *Монах* устало *взялся за руль*, и как раз вовремя, чтобы *аэроплан не врезался в купол собора…*

Далее автор дает объяснение сцене, задавшей ход всему роману. Это действительно спор Науки и Религии, Шара с Крестом: ”Что выразит лучше разницу наших мировоззрений? Шар сообразен разуму, крест – несообразен. Шар логичен, крест – нелеп и произволен. Шар в ладу с самим собою, крест себя отрицает. Крест – это спор противных друг другу линий, и примерить их нельзя. Он противоречив по самой своей форме.... Крест стоит на шаре – это бессмысленно, шар должен стоять на кресте. Крест...-дерево прошлого, шар – совершенный плод будущего.” Очевидно, что это мнение Профессора.

Представьте (*наглядно, не умозрительно – прим.Ш.О.*), что случится, если мы поставим шар на крест. Этого не понимает Профессор (вернее понимает, ибо разрушение – его цель: кто такой это «Профессор» мы узнаем в конце романа), зато очень ясно представляет Монах: «Все рухнет. Я знал человека, ненавидящего крест. Сперва он запретил жене носить крестик и вешать в доме распятия. Потом он стал ломать кресты на

дороге, ибо жил в стране, где распятия ставят у дорог. Однажды он изрубил изгородь, заметив, что ветви переплетаются крестом. Когда он вернулся домой, он был уже безумен. Он увидел перекрытия балок, и те скрещения досок, которыми держится мебель. Словом, он разнес в щепу все, что мог и утопился...Это притча о вас и о таких как, вы...Сперва вы ненавидете все, что не сведешь к логике, потом – просто все, ибо ничто в мире не сводится к логике без остатка…Вы говорите крест нелеп и произволен. Форма креста произвольна и нелепа как человеческое тело…Крест противоречив, но и человек – это противоречие; он тем и выше собратьев своих, животных, что способен к падению».

Когда Профессор не смог переубедить монаха, он решил применить силу: бросил его на перекладину креста, венчавшего собор:

- Ну как? Спасает вас крест?

- Я за него держусь. С шара бы я упал. Неужели вы меня здесь и оставите?

- Конечно. Мой путь ввысь, к сверкающим звездам!

- Много раз вы говорили мне, что верх и низ – понятия относительные. Мой путь тоже ведет наверх.

- В каком же это смысле?

- Я попытаюсь влезть на звезду… И он указал вниз на Ледгэйт-хилл (*то есть, вернуться на Землю – прим. Ш.О.)*

Г.К.Честертон – знаменитый мастер парадокса. Может быть поэтому, ему удалось выявить это непостижимое рассудку свойство веры: «те, кто посмотрит на дело внимательней и глубже, обнаружат, что религия кишит парадоксами. Пример такого парадокса – «кроткие наследуют землю». В “Фаусте” И.-В.Гете Мефистофель воплощает логическое начало. Он многое может, но не все. Так, например, ему недоступна сфера Матерей – творческое чрево мира – Хаос, кипящий жизнью, который порождает все. Мефистофель мыслит только абстрактно, и поэтому может лишь указать путь Фаусту, но не войти вместе с ним в Обитель Матерей. ”Ключ мышления”, полученный от Мефистофеля **(***см.: плод от Древа познания Добра и Зла – прим. Ш.О.*)**,** в руках Фауста начинает расти. В час, когда ум Фауста “созрел”, он проникает в вечную сферу Матерей, в сущность самой Природы[10.]

[10] Alan P. Cottrell The Resurrection of Thinking and the Redemption of Faust : Goethe`s New Scientific Attitude // Goethe`s Way of Science/ A Phenomenology of Nature edited by David Seamon Arthur Zajonc – State University of New York Press, 1998, 324 p.

Искусству не чужд парадокс. У Веры и Искусства есть общее основание – Воображение. Может быть, в эпоху Ренессанса Искусство было посредником между Религией и Наукой, как сейчас могло бы стать посредником между Наукой и Религией.

...Когда отец Михаил спустился на Землю, он бесконечно любил этот мир, эту жизнь и последнего из людей на этой Земле. Ему хотелось подарить радость всем, дать надежду в непостижимой милости, позволившей ему остаться в живых, но...”счастливейшего из людей увезли в сумасшедший дом.”

С такой завязки начинается роман.

Англия. Расцвет прессы. Газета ”Атеист”- не пользуется популярностью у читателей, так как вопросы, которые поднимает газета, никого не интересуют: ”здесь не любили и не читали Библию”, так что “Крест на вершине собора и редакция у его подножия были одинаково чужды миру.” И вот, на Ледгэйт-хилл появился шотландец по имени Эван Макиэн. Он в буквальном и переносном смысле ”жил на границе того и этого мира”: гор и долины; сверхъестественного и естественного; традиций и современности. Эван остановился перед витриной редакции, где был помещен газетный номер. Украшением его была статья о месопотамской мифологии. В конце ее шли «примеры спасителей и героев, родившихся от связи Бога и смертной девицы.» Стекло посыпалось на плиты. Эван ворвался в редакцию, вызвав редактора на дуэль.

Так, в наглядном виде предстает перед нами **Поединок Науки и Религии.**

Дуэль, в которой один вступился за честь Божией Матери, а другой оскорбил, ”неведая, что творит.” Честертон проводит героев через различные испытания, в которых они проверяют свои принципы. Автор не категоричен. Вопрос гораздо сложнее, чем кажется: мир изменился, и необходимо определиться в новой реальности.

Тернбулл и Макиэн – оба шотландцы, только один – уроженец равнины, а другой – гор. Самое странное в этой истории, что им не дают драться на дуэли: полиция идет по следу. Почему? Вероятно потому, что вопрос слишком важен для человечества, и о дуэли мгновенно разнеслась молва. Тем или иным способом все люди были причастны к поединку. Можно сказать, что тогда мир и проснулся, когда один посмел вступиться за честь Notre Dame. Макиэн говорит сопернику: ”Мы – самые важные люди во всей стране, может быть во всей Европе. Нынешняя цивилизация – сон. Мы с вами – реальны.” Тернбулл согласен с ним: ”Мы должны решить

этот спор, ибо знаем, что оба мы реальны. Мы должны убить друг друга или обратить.”

Первым важным испытанием стала человеческая натура Макиэна. Он старался приблизить миг дуэли, потому что боялся... полюбить Тернбулла. Вот диалог соперников:

- Вы действительно считаете, что любить меня грешно? - Мне надо сделать дело, а добрые чувства к вам этому мешают.

- Почему вы верите догме, а не себе?

- Неужели вам не ясно, что я больше верю Церкви, чем себе.

- Почему вы доверяете вере и не доверяете любви?

- Я могу доверять тому, что во мне от Бога. Но во мне есть и низшее, животное начало, ему доверять нельзя.

- Значит, ваши чувства ко мне – низкие и животные?

- Я ненавижу вас потому, что вы ненавидите Бога.

– Я могу полюбить Вас, потому что Вы хороший человек.

Они скрестили клинки. Но тут явилось очередное испытание. Незнакомец в одеждах, сшитых по особым медицинским предписаниям, с голосом слишком слащавым, чтобы быть вежливым, произнес: «кровопролитие – грех.... Толстой доказал, что насилие лишь порождает насилие, тогда как любовь... она порождает... любовь. Я действую только любовью...».

После этой встречи Макиэн объяснил Тернбуллу: ”Душа моя сказала: ”Не борись – и ты станешь таким же. Откажись от ответов и догм – и вот кем ты будешь. Ты решишь, что бить человека нельзя не потому, что его это унижает, а потому, что ему больно. Ты решишь, что нельзя убивать, потому что это грубо, а не потому, что несправедливо.” Теперь, кажется, уже ничто не могло остановить их дуэль. Для поединка дуэлянты забираются в чей-то огород и натыкаются еще на одного мыслителя. Этот поклонялся Силе. Он решился устроить поединок перед камнем – идолом Силы: ” Судить Ваш поединок будет то, что движет солнце и светила – само насилие.” Макиэн бросил к ногам человечка шпагу Тернбулла: «Сражайтесь!» Человечек бежал.

С этого момента дуэлянты начали понимать друг друга, оказалось, что их натуры не сводятся к упрощенным формулам:

- Неужели Вы думали, что я безмозглый поклонник природы? – спрашивает Тернбулл.

- Мне казалось, это у Вас принято: «делай, что хочешь», «горе слабым», «сильная личность», – отвечает Макиен.

Постепенно им становится ясно, что главное в человеке – Человек. К этому парадоксу подталкнул шотландцев пьяный на улице, к которому они

обратились для разрешения своего спора, зашедшего вновь в тупик. Ни церковь, ни священники, ни право голоса, ни свобода слова – не интересовали его: «Человек – не гражданин, а Человек!»

Эван Макиэн, верящий в чудо, произносит, наконец, важные слова: «Трудно сказать, чего хочет от нас с вами Бог. Но чего – то он хочет. **Всякий раз, когда мы скрещиваем шпаги, нам что – нибудь мешает. Нам не везет, и мы не можем стать ни друзьями, ни противниками**»…

…Макиэн и Тернбулл шли по лесу: темному и безлюдному. Макиэн остановился и попросил о чуде: «если в этой светлой пустоте [они вышли на поляну] нам что – нибудь помешает…сочтем это знамением и станем друзьями навеки». «Должно быть неверующий редактор был суеверней, чем думал», потому что остановился первый – в лесу раздался крик. Кричала женщина. За ее честь пришлось вступиться шотландцам, выступившим против своры хамов, отбирающих у нее машину – их собственная увязла у обочины. В благодарность дама подвезла их. Макиэн попытался объяснить ей, кто они такие и в чем причина их спора:

- Я думала, что…в наше время люди уважают чужую веру.

- И даже неверие?

- Надо быть терпимей, – слова прозвучали, как пощечина, так как Макиэн полюбил ее.

- Так правды не найдешь. Это все зря. Вы знаете, сколько великих вер, и каждый считает, что прав. Мой дядя – исследователь Сведенборга…Время теперь не то, ничего вы не докажете, и не найдете…да и нечего искать…»

Полиция вновь преградила им путь, но машина прорвалась, унося дуэлянтов от погони.

- Почему Вы спасли нас?

- Описать это нельзя, но я попробую. Мне кажется, не только я несчастна – никто не счастлив в мире. Отец несчастлив, хотя он и член парламента…Недолго, совсем недолго я чувствовала, что вы нашли выход, и потому вас все преследуют…То, что вы делаете, по – моему, так глупо, что это должно быть правильно.

Ее слова подействовали на Макиэна странным образом: он понял, что должен драться. Местом дуэли выбрали песчаную косу. Через некоторое время стало ясно, что путь к берегу перекрыт морем: «Вы считаете, что хорошо сражаться там, где погибнет и победитель?» – спросил Тернбулл. Эван подтвердил это. Вскоре Эван воскликнул: «Я выше вас фута на полтора. Вас смоет как водоросль, когда вода не дойдет мне и до пояса. Я не

стану сражаться так ни за женщину, ни за ангела». Макиэн перестал отбивать удары, а волна смыла атеиста. Макиэн спас Тернбулла.

Рыбачья лодка принесла их к берегу. Они решили, что это Франция, где им не угрожает английская полиция. На деле же оказалось, что это остров в Ла – Манше, где их поджидало очередное испытание. Здесь Тернбулл встретил Мадлен. Мадлен верила в Бога. Ради нее атеист стал ходить в церковь и заступился за ее честь. Тернбулл попытался ей объяснить, что не верит в Бога. Когда он называл причастие просто хлебом, Мадлен спросила, почему тогда он боится его съесть. Мысль была так проста, что Тернбулл не нашелся, что ответить.

…Вновь сбежать от полиции дуэлянтам помог некий Уилкинсон, ни с того ни с сего предложивший свою яхту. Где бы они не оказывались, это всегда была Англия, Англия и Англия.

И вот последний эпизод. Шотландцы в саду. Их окружали тропические цветы, которые почему – то росли на клумбах. Затем перед ними предстал человек. Они сочли его владельцем сада и попросили разрешения на дуэль. Макиэн пытался объяснить, что сражаются они из – за Бога. Человек отреагировал странно: «Драться не стоит, сейчас все уладим. Видите ли, я – Бог…» Потом к ним подошел «король». Они поняли, что находятся в сумасшедшем доме. *Именно сюда их старались загнать*, и они попались.

Тернбулл верил в науку, зная, что медицина признает их здоровыми. Он ошибался: *их обоих признали больными*. В этом страшном месте Тернбулл и Макиэн видят сны.

Сон Макиэна.

Он поднимается на самолете с незнакомцем. Тот ему говорит, что меч Макиэна нужен вернувшемуся королю.

- Кто вы?

- Я – закон.

Этот незнакомец показал Макиэну «Англию его мечты». На улицах был порядок. Порядок охраняли конные рыцари. Один рыцарь ударил старика на перекрестке.

- Так нельзя, – возмутился Эван, – справедливость важнее порядка.

- Порядок в обществе гораздо важнее, чем справедливость к человеку, – ответил незнакомец.

- Кто ты?

- Я – ангел.

- Ты не католик.

- Наше воинство стоит на том, что младшие боятся старших. Нам, избранным, пристали гордость и суровость…Грех оскорбляет Господа, но и

безобразие Его оскорбляет. Те, кто прекрасен и велик, обязаны проявлять нетерпимость к тем, кто убог, жалок и…

- Ты не ангел. Ты не от Церкви. Ты не Божий ангел. Но ты был им когда – то.

Макиэн спрыгнул вниз.

Сон Тернбулла.

Самолет поднял Тернбулла в небо. Сам, не заметив как, Тернбулл оказался в самолете. Незнакомец сказал: «Нам обоим нужен мятеж. Мятежники слабо замахивались…Кто посмел замахнуться на учителя?» Тернбулл не отвечал на его вопросы.

- Значит твой Макиэн тебя обратил?

Тернбулл возмутился.

- Я веду тебя показать последний мятеж, – сказал незнакомец, – тот, о котором ты мечтал.

- Тернбулл посмотрел вниз: кварталы пылали.

- Что с ними поделаешь, трущобы. Понимаешь, эти людишки слишком измотаны и слабы для мятежа, мешали нам.

- И вы их сжигаете?

- А на что они сдались?...Вместо них придут новые, счастливые поколения.

- У них есть жизнь. Мне казалось, вы признаете жизнь священной.

- Мы улучшаем жизнь, уничтожая слабых. Ты будешь вождем, ты умеешь…

- Мне нечего делать у вас.

- Куда ж тебя тянет, в монастырь?

- Меня тянет в сумасшедший дом.

Тернбулл спрыгнул вниз. Он тоже понял, кто это был.

Далее все в романе движется к стремительной развязке. Макиэн и Тернбулл наконец – то разобрались в себе и пожали друг другу руки. Но было уже поздно: их посадили в одиночные камеры. В самом низу был заперт святой отец – тот, с которого началась история.

…Когда им удалось выбраться на свет Божий, они увидели, что за это время все в мире перевернулось: главный врач (они оба узнали в нем незнакомца) провел свой законопроект в парламенте. Теперь была организована медицинская полиция.: если у вас нет справки о «нормальности» – вам нечего делать на свободе. Главный врач объяснил парламенту, что сумасшествие свойственно большинству людей в разной степени. Здоровых – очень немного. Парламент принял такой закон, потому что науке виднее. «Как до этого дошло? – спросил Тернбулл, – Кто виноват?» Ему ответили:

«Да вы же! Когда вы согласились драться с Макиэном, все перевернулось».Главный врач боялся только их двоих во всей Англии и еще одного, которого запер в самом низу подвала больницы…

В саду Макиэн и Тернбулл обнаружили всех людей, которых встречали « в миру». Весь мир обратился в сумасшедший дом. И не ясно, кто оставался вне его стен, и как стало возможным держать мир взапрети. Тернбулл все никак не мог понять, как это столь разные по своим взглядам люди могут оказаться запертыми в одном месте? Макиэн заметил: «Много знакомых лиц видишь в двух случаях – во сне и на Страшном суде».

- Я видел сон, – ответил Тернбулл, – Крест в этом сне упал, Шар – остался.»

- И я видел сон, – сказал Макиен, – Крест в этом сне стоял, Шар не был виден.»

«Чтобы поставить Крест, нужен земной Шар. Но в том – то и разница, что земля даже шаром быть не может. *Ученые* вечно твердят нам, что она – как апельсин, или как яйцо, или как сосиска. Они лепят из нее сотни нелепых тел...Мы не в праве полагаться на то, что Шар останется Шаром, что разум останется разумным. Шар мира сего покосился набок, и только Крест стоит прямо.» Им не дали договорить: «Через три минуты быть в больнице. Всех, кто останется в саду, расстреляем из окон. Выходить запрещается. Много разговоров».Общему собранию главврач раскрыл свою игру.

Еще в саду Макиэн понял: «…Сейчас не конец света, но конец чего – то…один из концов. И вот все люди загнаны в один угол…*Теперь князь мира будет осужден именно потому, что взял на себя суд.* ***Только так решается спор между шаром и крестом».*** И вот «главврач» судил их, присвоив права Бога: «…как доказала наука…никогда не было так называемой крестной смерти. Подобных суеверий много, и все они похожи. Мы успешно опровергли так называемые чудеса. Однако в наше время возникло новое суеверие – распространился нелепый слух о шотландце, который хотел сразиться за честь так называемой Девы…Этого шотландца и еще одного, его противника, стали считать чуть ли не героями. Мы приняли все меры…Мы доказали научно, что история эта – выдумка. Никто никого не вызывал на дуэль. Никогда не было человека по имени Макиэн. Все это миф…Создали же его несколько человек с неустойчивой психикой.»

Сцена закончилась неожиданно: возник пожар. «Мы не хотим умирать, – сказал Тернбулл «главному врачу», – но вас мы ненавидим больше смерти». Доктора и главврач бежали. Тот заметил напоследок: «Какой я рассеянный. Вечно что – нибудь забуду. Этого человека я как – то забыл на кресте св. Павла, а теперь вот – в палате». Макиэн понял, что он говорит о

святом отце и кинулся на помощь. Огонь бушевал. И тогда Эвана осенило: он позвал Его: «Отец, спаси нас!» Все опустились на колени, и Тернбулл тоже: «Огненный лес покачнулся и распался надвое, словно поле пшеницы, по которому идет человек…Когда затихли звуки Макиэнова крика, огонь лежал двумя мирными холмами, а между ними, как по долине, шел маленький старец и пел, словно гуляя в весеннем саду…» Геена огненная была побеждена. Смерть попрана. И вот последний акт действия – из самолета вывалились мертвые тела двух докторов. Макиэн произнес: «Они спаслись. Он не забрал с собой ни единой души».

Так решает художественная литература спор о Науке и Религии, которого не может быть.

О. А. Шелест

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СЕКУЛЯРИЗАЦИОННЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ

Термины «секуляризация», «экуменизм» и «религиозный модернизм» в научном (и околонаучном) дискурсе по поводу религии явно входят в число фаворитов. Спектр теорий и мнений в рамках секуляризационной проблематики необычайно широк: от основанных на эмпирических данных прогнозов дальнейшего падения уровня религиозности и, соответственно, окончательного упадка церкви как социального института, до весьма оптимистических (и тоже основанных на эмпирии) утверждений о том, что религиозное является неотъемлемой частью как личностных, так и социальных структур, и, следовательно, исчезнет только вместе с ними.

Секуляризация обычно понимается как процесс уменьшения влияния религии на жизнь общества, или «как процесс автономизации отдельных областей культуры от единого религиозного основания» (при этом речь идет преимущественно о *западном* обществе и о *христианской* религии). Несомненно, секуляризация как процесс обладает определенным внутренним единством, однако в методологических целях целесообразно разделить его на два взаимосвязанных уровня: институциональный и личностный, или, выражаясь в терминах Питера Бергера, на *объективную* и *субъективную* секуляризацию.

Объективная секуляризация выражается в трансформировании социальных систем, прежде всего политической и экономической, в четком разделении ролей религиозных и светских институтов.

Однако главным результатом секуляризационных процессов, по Бергеру, является не столько утрата религиозными институтами своих экономических и политических позиций, сколько утрата монополии на высшее объяснение реальности. Иными словами, на индивидуальном уровне последствия секуляризации проявляются, по выражению Бергера, в «кризисе правдоподобия» религии. До тех пор, пока религиозная традиция, обладающая монопольным правом конструирования и объяснения реальности, поддерживается и, следовательно, легитимируется не только светскими институтами власти, но и некой позицией «здравого смысла», объединяющей всех членов сообщества, вера на индивидуальном уровне «поддерживается легко и спонтанно, благодаря социальному консенсусу» [1, стр. 340]. Вследствие секуляризации традиция теряет эту «всеобщую поддержку» и её убедительность начинает подвергаться сомнениям. Человек сталкивается с необходимостью переосмысления своего отношения к традиции, более глубокой рефлексии по поводу её истинности. В секуляризированном мире индивид объективно сталкивается с наличием множества способов определения реальности, представляемых как различными религиозными традициями, так и нерелигиозными идеологиями. Таким образом, неизбежно возникает ситуация выбора, и главным ориентиром здесь выступает уже не авторитет традиции, а собственный непосредственный опыт индивида.

Однако данный тезис вовсе не означает, что выбор будет сделан безусловно в пользу светского мировоззрения. Напротив, процессы, охватившие европейский и американский мир во второй половине XX века, «на пике секуляризации», доказывают обратное. Распространение многочисленных «новых религиозных движений», паранаучных верований, возникновение феномена «внецерковной» и «внеконфессиональной» религиозности ставят под сомнение тезис о победе «безрелигиозного разума». Возможно, объяснение этому кроется в самой человеческой природе. Так, Т. Лукман полагает, что человек религиозен изначально, то есть обладает не только способностью, но и необходимой потребностью в трансцендировании. Опыт сакрализации (по Бергеру – «космизации») – это механизм конструирования смыслов, знания, когнитивного комплекса, который укореняет и ориентирует человека в его жизни. В таком случае, признавая, что религиозность изначально присуща человеческой природе, неправомерно говорить о периодах её «спада» и «подъёма», скорее можно говорить *об изменении её форм*. Концепция «гражданской религии» Р. Белла, «еретический императив» П. Бергера, «внецерковная религиозность» Т. Лукмана, «безрелигиозное христианство» Д. Бонхеффера – попытки осмысления

процесса становления новых форм бытия феномена религиозного в изменившемся социальном контексте.

Ситуация постсоветского пространства является в каком-то смысле уникальной, но уникальной скорее по сути, чем по последствиям. Начало 90-х стало временем «религиозного бума» в большинстве стран постсоветского пространства, в том числе и в Беларуси. Сейчас с определенной долей уверенности можно констатировать, что наряду с возрождением традиционных религиозных *конфессий* на Беларуси (равно как и в России, Украине) подлинного возрождения традиционной *религиозности* не произошло. Рост числа религиозных конфессий и общин, равно как и резкий рост числа людей с положительной религиозной самоидентификацией не привел к росту религиозной активности в рамках Церкви. Однако на субъективном уровне самоидентификация «традиционных верующих» (и в наибольшей степени – православных) имеет скорее культурный, чем собственно религиозный характер. Об этом свидетельствует и низкий уровень включенности в культовую практику, и синкретичный характер религиозных верований, распространение различного рода пararелигиозных и паранаучных представлений. Рост внеконфессиональной и внецерковной религиозности приводит к актуализации проблем индивидуального религиозного выбора и его оснований в белорусском социокультурном контексте.

Литература

1. Бергер П. Религиозный опыт и традиция. // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. стр. 339-364.

2. Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности. // http://www.nz-online.ru/index.phtml.

3. Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация. // социологические исследования, 2004, №1, стр. 45-53

4. Новикова Л. Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). Минск, 2001. – 132 стр.

Е.А. Юматова

РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНДИФФЕРЕНТИЗМ ДВОРЯНСКОГО СОСЛОВИЯ РОССИИ В XVIII ВЕКЕ

Религиозный индифферентизм преобладает в современном российском обществе. Слово «индифферентный» в переводе с латинского

«indifferens» означает равнодушный или безразразличный[1]. Религиозный индифферентизм подразумевает отсутствие у человека потребности в цельном религиозном мировоззрении. В обществе это явление проявляется в замене традиционных форм религии новыми направлениями.

Подобное состояние наиболее коснулось дворянского сословия России в XVIII веке. Именно петровские преобразования стали культурным основанием развития религиозного индифферентизма. Прежняя религиозная система мировоззрения не соответствовала новому образу жизни дворянства.

С целью выявления коренных внутренних изменений в укладе жизни и религиозном мышлении, следует более детально рассмотреть формирование состава дворянского сословия.

С середины XVII века началось активное пополнение рядов служилых людей при государе за счет представителей древних княжеских и боярских фамилий, иностранных дворян и людей низкого происхождения. Перемена в составе аристократии (наряду со старыми родами появляются представители незнатных фамилий) привела к отмене местничества 12 января 1682г. Теперь служебный чин не зависел от сословного происхождения. Указ 1721 г. свидетельствует о новом порядке получения дворянского статуса: «Все обер – офицеры, которые произошли не из дворянства, оные и их дети и их потомки суть дворяне, и надлежит им дать патенты на дворянство».

Порядок получения дворянского положения посредством государственной службы был закреплен Табелью о рангах (24 января 1722 г.), где воинские, статские и придворные должности распределялись по 14 классам. Если служащий принадлежал к классу из первых восьми, то его надлежало причислять к лучшему старшему дворянству, хотя он мог быть низкого происхождения. Кроме того, дворянское достоинство приобреталось «монаршей милостью», а со времени Екатерины II и «пожалованием российского ордена».

Второе направление законодательных мер связано с закреплением прав и обязанностей дворянского сословия. Начиная с указов Петра I, дворяне получили широкое право участия в местном управлении в качестве: дворянских советов (1702 г.), ландратов (1713 г.), земских комиссаров (1718 г.). Закономерным этапом реформ по упрочению положения дворян на местном уровне стали дворянские местные общества. На них распространялись обязанности прежней земской службы, что сообщило им ха-

[1] Локшина С.М. Краткий словарь иностранных слов. – 9-е изд. – М.: Рус. яз., 1988. с. 198.

рактер сословно – политического права[2]. Следующей мерой стали «Учреждения для управления губерний Всероссийской империи» (1775 г.), то есть местная судебная система учреждений и дворянская опека. Нововведение определило право дворянского сословия участия в местном управлении на уровне уезда и губернии путем избрания из своей среды представителей на должности. Например, первые дворянские выборы во Владимире состоялись 23 декабря 1778 года, положившие начало оформления сословной организации дворянства Владимирской губернии. Согласно их итогам владимирским губернским предводителем дворянства стал статский советник, граф Ф.А.Апраксин[3]. Фактически губернский предводитель был вторым лицом после губернатора. Частой была практика совмещения должности предводителя с членством в ряде органов местного самоуправления.

Привилегии дворян, в том числе право участия в общегосударственном и местном управлении, были закреплены «Жалованной грамотой дворянству» (1785). Провозглашались «неприкосновенность дворянского достоинства», освобождение дворян от прежней их обязанности службы, от всех податей и повинностей, от телесных наказаний, преимущество при чинопроизводстве, при получении образования, право свободного выезда за границу. Главной привилегией дворянина было исключительное право владеть землей с поселенными на ней крепостными крестьянами.

Основная цель предоставления сословных привилегий дворянству заключалась в желании государства закрепить свои позиции в среде, которая является опорой законодательства Российской империи. Об этом положении свидетельствует Высочайшая грамота 212 императрицы Екатерины Великой: «Не токмо Империи и Престолу полезно, но и справедливость есть, чтобы благородного дворянства почтительное состояние сохранялось и утверждалось непоколебимо и ненарушимо».

В целом, модернизация и введение важных институтов государственной системы определили изменение мировоззрения российского дворянства. Теперь неотъемлемой его частью стало гражданское сознание. Однако его особенность заключалась в том, что дворяне по-прежнему обладали крепостным правом[4]. Недостаточный уровень развития гражданского соз-

---

[2] Ключевский В.О. История сословий в России. М.: Типография П.П.Рябушинского, 1914. – 208 с.

[3] Фролов Н.В. О первых дворянских выборах во Владимирской губернии // Архивы и культура. – Ковров: Издательство «БЭСТ – В», 1998. – 8 с.

[4] Каменский А.Б. От Петра I до Павла I: реформы в России XVIII века (Опыт целостного анализа). – М: РГГУ, 2001. с.159.

нания дворянства привел к его кризису. В частности, это выражалось в религиозном индифферентизме, который можно условно разделить на несколько направлений.

К первому направлению относится поверхностное восприятие идей Просвещения. Часть дворян, оказавшиеся подвластны новому веянию моды, не осознавали глубины новых взглядов. Для многих из них идеи Просвещения понимались исключительно как доказательство утонченного образования, ограничиваясь критическим отношением к Церкви. Светское влияние стало определяющим условием в формировании религиозных представлений для мало посвященной в тонкости веры этой части дворянства. Идеи Просвещения заменяли им традиционную веру.

Для второго направления характерно подготовленное отношение части дворян к вопросам выбора веры. Отвергая традиционную форму религии, для многих встал вопрос поиска нового духовного идеала. Масонство оказалось наиболее приближенным к религиозным прежним представлениям. Это новое течение имело в своей основе конфронтацию по отношению к просветительскому духу. Вера понималась как просветленный разум, движущийся к «истинному» христианству[5].

Третье направление охватывало провинциальное дворянство, которое осталось вне религиозных нововведений. О традиционном почитании веры свидетельствует наставление П.. Фон-Визина своей дочери: «... Ты должна заключить, что есть Вышнее провидение, которое несмотря ни на какие человеческие умствования и покушение управляет всеми их деяниями самовластно»[6].

Данные направления религиозных представлений в дворянской среде свидетельствует о формировании самостоятельного национального сознания, перед которым стояли альтернативы выбора. Современная ситуация в России во многом сходна с эпохой духовного кризиса XVIII века среди дворянства.

---

[5] Синелина Ю.Ю. Оциклах изменения религиозности образованной части российского общества (начало XVIII века – 1917 год) // Социологические исследования. 2003. № 10. с. 91.

[6] Назидательные правила покойного родителя нашего Павла Ивановича Фон-Визина писано им самим в 1799 году в Москве апреля 17-го числа // «Российский Архив» (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII – XX веков). Вып. 11. – М.: АНО «Редакция альманаха «Российский Архив», 2001. с.13.

Geir Lorem

RELIGIOUS SELF-IDENTITY AND A SCHIZOPHRENIC MIND

“Withdrawal and Exclusion” is a philosophical project in which I describe the self-understanding among schizophrenic patients in a hospital unit.

I raise the question of religious self-identity in relation to the story told by a young male patient. He suspects that God has condemned him. But he finds it almost impossible to talk about this in relation to his mental problems. "The psychiatrist only wants to talk about medications and the chaplain about reconciliation." … "They don't recognise the serious character of sin."

Religious ideas and belief systems are described in psychiatric studies, but often in the context of delusions, bizarre ideas and hallucinations. The usage of the concept 'delusion' suggests something unreal or false. But how can religious faith become 'unreal'? Delusion or not, religious ideas tend to become an important part of a person's identity. Therefore, it will more or less determine how a person values and relates to the world and other people. This is real enough, even without recognition of the object of the faith. For this reason, it is a factor that cannot be overlooked in clinical encounters.

What then makes it so difficult to maintain a dialogue with patients about religious ideas? Is it easier to speak about so called ‘normal’ religious ideas – in opposition to ‘delusional’? Or does understanding of another person's self-identity really presuppose a common faith? I doubt that it does!

Roald E. Kristiansen

PERCEPTIONS OF NATURE IN THE CONTEXT OF XIX-XXI CENTURIES

From 1996 to 1998 the *Center for the Study of World Religions* at Harvard and Bucknell Universities organized a series of conferences on the theme *religion and ecology*. During this period, more than 600 researchers, religious leaders and environmental activists participated in the program. The intention was to discover intellectual and symbolic resources in religious traditions regarding their views on nature, ritual practice and ethics. The conferences were a result of the increasing interest during the past three decades in the relationship between religious faith and environmental issues. Those who organized the conferences were of the opinion that Religious Studies as an academic program played an important role in ecological issues, especially with regard to clarifying the way

various cultures perceive nature, and to clarify various attitudes people have towards nature. Mary Evelyn Tucker and John Grim, who organized these conferences, said:

Clearly religions need to be involved with the development of a more comprehensive worldview and ethics to assist in reversing this trend. Whether from an anthropocentric or a biocentric perspective, more adequate environmental values need to be formulated and linked to areas of public policy. Scholars of religion can be key players in this articulation process. Moreover, there are calls from other concerned parties to participate in a broader alliance to halt the loss of species, topsoil, and natural resources. It is our hope to expand this alliance of scholars and activists by creating common ground for dialogue and creative partnership in envisioning and implementing long-range solutions to some of our most pressing environmental problems. This is critical because the attitudes and values that shape people's concepts of nature come primarily from religious worldviews and ethical practices. The moral imperative and value systems of religions are indispensable in mobilizing the sensibilities of people toward preserving the environment for future generations.[1]

It is claimed that attitudes and values that shape people's perception of nature, to a large extent derive from the religious traditions and their views on ethical action. Thomas Berry, a Christian environmentalist philosopher, contends that we have become "autistic" in our dealing with the world of nature, and that we have lost our ability to appreciate nature because we have become locked into eco-centric perspectives based on short-term needs. His opinion is that we need *a new cosmology*, a new set of cultural codes and a motivational energy to escape the deadlock in which we find ourselves.[2] Such an escape assumes that the religious value systems and their moral ideals are important sources for mobilizing people to preserve and protect the eco-system for future generations. The ecological crisis is, in other words, not only a political, social and economical crisis, but also a religious and moral crisis. This is the main reason why the religious traditions need to be drawn into the work with regard to the ecological challenges and problems facing humankind today.

We are facing a formidable challenge when attempting to research the attitude of the religious traditions with regard to nature and environmental ethics. Especially it is important to find out why religions have hesitated to allow themselves to be included in environmental work. Have such protestant ideas as a "personal salvation" contributed to eclipse other perspectives of a broader na-

[1] Internet document: http://www.crl.org/commonground.html

[2] Thomas Berry, *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

ture? Has the relation between the divine and the human been considered so basic, that other relations have been disregarded? Is the human-focused (*anthropocentric*) ethics responsible for having nature's need been considered as irrelevant when competing with human interests? The questions are many, and they have no easy answers. In the following we shall have to limit ourselves to a short description of the most important conceptions and ideas as found in the major religious traditions with regard to their views on nature. Then we shall focus upon the Christian tradition, and give an interpretation of some of the problems and challenges facing Christianity in its view on nature and the environment. This discussion will be done from an "insider perspective", i.e., utilizing a *theological* form of discussion, in the attempt to come to terms with some of the aspects touching upon Christianity's perception of nature.

Ecology and Religious Perception of Nature

Western theistic traditions such a Judaism, Christianity and Islam, to a large degree represent a unified view of nature and on the relationship between humans and the natural world. This relationship is to a large extent spelled out by means of an *anthropocentric morality* because nature has usually been considered something secondary, at least compared with humanity's relationship to God. In all the three religious traditions, God's transcendence has been heavily emphasized. God is *above* nature and nature has been given to humankind in order to be cared for. There are nevertheless important perspectives in these religious traditions, which emphasize a close relationship between humans and nature, a relationship in which the *responsibility* of humankind is extremely important.

In **Islam** it is pointed out that human beings are *stewards* on behalf of God. In their affirmation of the unity of Allah, Muslims will see this unity expressed through the unity of humankind, and in the unity between humans and nature. The holy book of Islam, the Quran, reminds people of their responsibilities as stewards (*khalifa Allah*). To be a steward means that humans not only have special privileges, but also obligations toward the created world. Humans shall rule the world on behalf of God in such a way that we have to answer for the way we deal with it to Allah himself on the day of the final judgment. All the *Quran*'s chapters (except one) begin with the words, "Allah is merciful and compassionate". These words emphasize how humans should behave in their relationship with other persons as well as other creatures. According to the *Hadith* tradition, the one who is good towards the creatures of God is good towards oneself. Muhammad himself is supposed to have taught that good actions directed towards animals, are just as valuable as good actions towards people, while evil actions towards animals are equal to evil acts towards people.

The stewardship idea is prominent both in Islam, Judaism and Christianity, and may be said to constitute a common ground for a theistic-based ecological theology. There are, however, nuances in the three traditions' theologies with regard to a further development of how to understand nature and the idea of stewardship. In **Judaism**, the holy scriptures emphasize a theology of the *covenant* as an expression of the obligation Jews have in their management of nature and its resources. The story of creation tells about Adam, that it was his duty "to till it and keep it" (Gen 2:15), and in the Mosaic Laws for society, human obligations towards animals are stated. The Book of Psalms contains descriptions of nature, which presuppose a close relationship between people and the world of nature (cf. Ps 104).

Christianity and the New Testament emphasize an interpretation of Christ's coming to the world (*incarnation*), which makes possible a view of the created world as *sacred*. The created world thus demands to be treated with the utmost respect. St. Paul speaks in his letter to the Romans (8:19-21) about how "the creation waits with eager longing for the revealing of the sons of God; for the creation was subjected to futility, not of its own will but by the will of him who subjected it in hope; because the creation itself will be set free from its bondage to decay and obtain the glorious liberty of the children of God." Thus there is hope also for creation: "We know that the whole creation has been groaning in travail together until now," and so the whole of creation shall be renewed and liberated from its subjection to perishableness and receive a share in the same freedom as all children of God will have in the resurrection. Until these things happen, all of creation will groan in travail, and suffer as if in labor.

In **Hinduism**, performing one's duties toward the world is emphasized even if striving for the final liberation from this world and its sufferings is the ultimate goal. Through spiritual discipline and mediation, one turns away from the world (*prakrti*) to the absolute reality (*purusha*). But there are also several traditions within Hinduism, which emphasize that the transitory world is to be regarded as a revelation of the Absolute. Natural objects such as rivers, mountains and forests may serve as the media of such revelation, thus making them *sacred*. Also in the concept of *lila*, the creative actions of the gods, Hindus might see a creative manifestation of the sacred in this world.

The same tension between a spiritual retreat from the world and a confirmation of this-worldliness may also be seen in **Buddhism**. Especially in Mahayana Buddhism special emphasis is put on the interrelatedness between all things. The so-called *Hua-Yen* Buddhism compares the world to a perfectly made net in which all things exist in a state of mutual relatedness. In Japanese Buddhism, we find a long and rich tradition in which the Buddha nature (*tatha-*

gatagarbha) of all things is exhibited in beautiful gardens and symbolic actions. In later years many Buddhists have sought ways of expressing their Buddhist identity in social and ecological activities meant to preserve and protect the natural habitat of Asia.

East Asian religions such as **Confucianism**, **Taoism** and **Shinto**, have often been interpreted as life affirming religious traditions. Their view of the continuity between the divine and the natural world might be described as an *anthropocosmic* view of reality.[1] There is no emphasis on the radical otherness of the Divine (transcendence) as in the theistic traditions. Rather we find a cosmology, which emphasizes the idea of a continuing creation in nature by virtue of nature's own distinct order. This cosmology is founded on a philosophy about what the Chinese call *ch'i* – a force penetrating all things in the universe, working both at material and spiritual levels. To live in harmony with nature and in a human society is achieved by understanding the movement of *Tao*, and this understanding is then coupled with the formation and education of the individual person. It should be noted, however, that this life affirming cosmology has not been able to prevent environmental destructions such as e.g., deforestation, in parts of Eastern Asia, neither in previous times nor in today's world.

Not even the native peoples' religious traditions – in spite of their presumed "ecological" cosmology, have been able to prevent destructions of the ecosystem on which we depend. Often large areas of vegetation has been burnt in order to cultivate the earth, and when these areas have been sufficiently degraded, people have simply moved to other areas and continued the same process there. Nonetheless, we find that native peoples actually have a well-developed understanding of nature founded on their cosmology, as well as a vision for taking care of the environment. Such an understanding of nature is often expressed in e.g., hunting- and gatherer cultures' traditions in terms of mutual obligations between the local bioregion and its human inhabitants. The religious ideas at the heart of native peoples' conceptions of life include respect for the sources of food, clothing and dwelling places, because these things are connected with spiritual forces expressing themselves in relation to the physical world.

The religious traditions mentioned above represent both problems and possibilities with regard to the development of a cosmology, morality and motivational factors in the context of the environment. Usually problems arise from the fact that ethical reflection is often connected with an anthropocentric perception of life, and the fact that our concrete obligations to the natural world are only

[1] Cf. Tu Wei-ming in *Commonality and Centrality* (Albany: State University of New York Press, 1989).

rarely made explicit. This is in particular true with regard to the theistic traditions, which have emphasized the divine *transcendence* more than the other religious traditions. In the following we shall therefore take a closer look at the Christian religion. The point of view to be pursued will be based on the above-mentioned contrast: *transcendence versus immanence*.

Longing for eternity

1. *The Pilgrim's journey as an escape from the world*

When John Bunyan (1628-1688) wrote his book, *A Pilgrim's Progress*, his intention was to show how worldly temptations represent obstacles for people who long for eternal life. To Bunyan, true Christianity consists in the liberation of the soul from earthly life in order to reach the ultimate goal, heaven and eternity. The "earthly" is an expression of the reality of evil, and the world is a place where the enemy of the soul is at work. As long as we are in this world, we are constantly exposed to all kinds of dangers that seek to lure people away from the straight path. There is only one kind of weapon powerful enough to counter the attack of evil: God's Word. With the word of God one can overcome the temptations, counter the attacks by the soul enemy, and reach ultimate liberation in heaven.

To Bunyan and to many people in the pietistic-puritan tradition after him, religious salvation consists in the *escape* from the world and its conditions of existence. Christian living implies a flight away from the world, away from all temptations and evil, which seek to destroy the soul's longing for eternal life. Salvation is to be liberated from sin and to realize that the ultimate goal is not found on the earthly realm, but in heaven. The Christian individual, therefore, should not become too much concerned about earthly matters, but concentrate on seeking a spiritual relationship to the eternal.

The pietistic-puritan tradition has been extremely important in the formation of Western religious culture. In the tradition of the Finno-Scandinavian north, this tradition is eminently represented by the so-called *Laestadian Christianity*, a revival movement with roots among the Saami people in the 19th century, and transferred by them to Finnish, Swedish and the Norwegian peoples. The idea of the Pilgrim traveling from the earthly realm toward heaven is often found in the poetry and songs arising within this movement. One poet, Ole Martin Brenngam who lived on the northern coast of the Finnmark region, wrote such words (*my translation*):

The world is a desert land
To the tired wanderer.
There is no rest to be found,

Until he reaches the heavenly shores.
We live here in sadness
The soul sighs in longing,
Longing to the shores of freedom
In the beautiful land of Canaan.
Yes, it seems to me that I see
The world is darkening more and more
Therefore it is no wonder
That the people of God find no comfort here.

It should be pointed out that such experiences of the negative aspects of life not *only* are based on a desire to escape life in general. Such poems can also be read as an expression of a very common experience that life actually was hard and strenuous. Life in a harsh climate with much poverty has never been easy, and for many peoples such words characterizing life on earth as living in "a valley of tears", helped them to put words to their deepest feelings and frustrations. The Pilgrim perspective on life was a powerful one, and it also served as a way to understand how they should think, live and act – and that there *was* a hope to cling to, a hope that could be obtained through faith, trust, sincerity and compassion. But with regard to a view of *nature*, this perspective offered little help. It was simply not seen as relevant to the pilgrim journey; it belonged to the worldly realm and could therefore be transferred to those who chose to cling to the world under the false presumption that the world is all we have.

Behind this attitude is the idea that the created world is an evil place, and that it is possible to separate the spiritual from the worldly as the only true and real. The material world is then not much more than an evil illusion, something that should not concern the Christian. Such ideas are, however, actually not of Christian origin. They penetrated into Christian thought through the influence of the Greek and Roman mystery religions. If that is the case, then one might also argue that such thought is not necessary for a Christian perception of life, and that it is necessary to counter its influence because it contradicts a theological interpretation of the *creation* as well as the *incarnation*. The pilgrim idea represents a problem because it goes against a Christian faith in the Creator and separates creation from salvation in a way that isolates the human being from the world God has made, to which humans actually belong by virtue of being a creature of nature.

2. *Religion as an Individual Affair*

The special focus on the salvation of the human individual is not unique to Christianity; one can also find this tendency in Buddhism. To be born a human

person is the key to salvation. Until this "lucky birth" has been obtained, ultimate salvation in the sense of obtaining nirvana is not possible. In the Buddhist tradition, becoming religious is conceived as a discovery of the true relationship towards one's innermost being. It is not that the relevance of external relations is denied. The Buddhist *samgha* (the monastery fellowship) can give advice as to how to rule a country, and there is no lack of examples of Buddhist monks initiating social projects for the benefit of people or nature.

In a Christian context, one might argue that the religious engagement in a pietistic and/or puritan context have direct consequences for the way one behaves in society. The Sociologist Max Weber attempted to show how pietist ideals promote a social activism, which also has social implications. The problem, however, is that this form of social activism has an *external* relation to a person's religious identity. They are usually not linked to how people perceive salvation, but are rather seen as mere *consequences* of salvation. They are good deeds, which testify to one's religious identity, but not a part of the *reality* of salvation as such.

Religion is thus usually conceived as a strictly *personal* matter, and this is of course an important and indispensable part of the religious point of view. A one-sided focus on the personal aspect, however, has a tendency to isolate the religious individual from the context in which it lives. In real life, it becomes a matter for the individual itself to decide how and to what extent one ought to be engaged in so-called secular issues. Religious life may undoubtedly motivate to social activism in e.g., environmental issues. The problem is *how* such activism is related to the religious identity as such. The question thus arises whether religion could have dimensions other than being merely person-oriented, and whether the religious understanding of salvation might have characteristics other than that which regards life as an escape from earthly life towards the eternal life in an otherworldly realm, whether in "heaven" or "nirvana".

3. *Inner / Outer Aspects of Religious Identity*

In line with the pietist way of thinking, modern society has tended to see religion as a matter for the individual and their personal conviction. As a consequence of modern theories about secularization, the social dimension of religion has, at least in the Western world, been rendered invisible by sociologists as well as anthropologists. The sociologist Peter Berger, however, has in recent years made public his views that such interpretations of secularizations have actually failed, and he now says that sociologists need to postpone the prediction that the world is becoming more and more secularized. The tendency to see religious identity as primarily a matter of *personal* identity is in the process of being

replaced with the view that religious identity is primarily a *social* issue. Life in the world is also of primary importance for religious people, not only in terms of an escape from the world, but as a turning *towards* the world, i.e., that life in the world in itself is a religious issue. The "inner" and "outer" aspects are connected with the need to keep the sacred and the profane *together*, and conceive them as two opposite areas. To live as a religious person has to do with seeing life as *one*: to live as a Christian is to live truly spiritually in the secular realm! Religious liberation is not only salvation for the soul *from* the world, but to a life *in* the world. Salvation concerns the whole human person in all its relationships, including its relation to the natural world. The problem of "inner" and "outer" with regard to the question of religious identity is therefore actually a problem concerning human living within the world of nature, and therefore the interpretation of life that studies human life as belonging to the realm of creation with intrinsic meaning and value also in a religious sense.

Longing for the Release of Creation

1. *Transitoriness as a Religious Problem*

In connection with St. Paul's letter to the Romans, we have already mentioned that he awaits the release of creation itself from its bondage to decay. "Decay", or the transitoriness of creation, is used to characterize existence under the condition of sin, but at the same time it is pointed out that this condition is not meant to last forever. The Christian hope is that the created world, along with human persons, will be liberated from the conditions of decay in order to live in freedom. To share in the Spirit, is for St. Paul the anticipation of ultimate freedom, life and peace. The believer has already here and now tasted "the first fruits of the Spirit" (Rom 8:23), and even the natural world is expected to receive a "foretaste" of the imminent liberation and future glory.

In the Hebrew Scriptures we find various images reflecting the future state of liberation, which also affect the world of nature:

Let the heavens be glad, and let the earth rejoice;

Let the sea roar, and all that fills it; Let the field exult, and everything in it!

Then shall all the trees of the wood sing for joy before the Lord, for he comes.

He will judge the world with righteousness, and the people with his truth. (Psalms 96: 11-13).

The Lord reigns; let the earth rejoice;

Clouds and thick darkness are round about him;

Righteousness and justice are the foundation of his throne. (Psalms 97:1-2).

Let the sea roar, and all that fills it; the world and those who dwell in it!

Let the floods clap their hands; let the hills sing for joy together
before the Lord, for he comes to judge the earth. (Psalms 98:7-9a).

The future time of salvation in a Christian interpretation of life thus includes both nature and people. Nature is something *more* than physical *surroundings* for human life on earth; it is also our *origin* and as such included in the history of salvation through hope for final resurrection and liberation from an existence characterized by sin and death.

Transitoriness has in the Christian tradition usually been regarded as a problem for the individual to cope with, a problem which will receive its final solution in the resurrection and in Eternity. But if nature itself has a share in the expectation of the ultimate events, the hope of liberation cannot only be connected with hope for an individual resurrection. The liberation of nature will then be something that occurs within the framework of *history*, thus becoming a matter of the "this-worldly". The same also applies to the hope for the *human* resurrection. The hope for resurrection is therefore closely linked with an immanent perspective as the expectation of *salvation as liberation*.

Christianity is a *historical* religion, and "liberation" has in the Christian tradition been linked to paradigmatic historical events. It was the Israelites' liberation from their imprisonment in Egypt, which constituted the pattern (paradigm) for their understanding of salvation. Salvation means to be liberated from unjust oppression. Salvation is to be able to live in freedom and peace; it is the *historical* process, which leads towards life and peace. Thus transitoriness does not mean freedom from the conditions of worldly conditioning, but to be able to live "free from the Law of sin and death" (cf. Rom 8:2). The issue of salvation does not so much deal with the hope for an eternal heavenly life, as it deals with the hope for living in freedom here and how – and this very hope is also shared by other earthly creatures, whether they are trees, animals, mountains or rivers or even ecosystems! The Christian understanding of salvation thus has an *ecological* perspective at its center: it concerns the created world in all its multitude of creatures, and it aims at a mode of living in which sin no longer is decisive for the conditions of existence. Salvation is freedom for creation to live according to God's will for creation.

2. *Salvation as Liberation from Oppression*

The French priest and scientist, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), once wrote a book called *Le Milieu Divin* and dedicated it to "those who love

the world".[1] All his life he fought against the pilgrim idea as applied to the understanding of salvation, because he found it plainly wrong to single out the world as the domain of evil and promote eternity as the solution to the devastations of sin. His theology was built on the foundation that if it really is the case that God loved the *world* so much that he gave his only son (John 3:16), then humans also *must* love the world. To be a Christian, according to Teilhard, is to have one's religious identity linked to the hope for liberation *of* the world from the conditions of sin, not to the hope of achieving liberation *from* existing in the world. The Christian hope for resurrection is not meant as an escape from the world, but as a radical turning *to* the world – for the sake of the world!

Also in Buddhism, we find a similar "return" to the world after one has found one's True Self. "Awakening" or Enlightenment is to be liberated from the conditions of existence in *samsara*. In Mahayana Buddhism the ideal is not the *arhat*, the solitary monk who has withdrawn from the world, but the *bodhisattva* who willingly has renounced nirvana in order to return to this world of samsara to save other living beings. A bodhisattva is someone who puts the need of salvation for others above one's own liberation from the wheel of existence.

In the Christian tradition one can find the idea of a return to living in the world in the story of Jesus. In his final sermon to his disciples, Jesus says that it will benefit them that he is about to leave them, because if he does not depart, the Counselor will not come to them (John 16:7). The sending of the Holy Spirit to the world implies that God's presence *in* the world will not cease when Jesus leaves them – actually, it will be an even more penetrating presence because the Spirit will be present *everywhere* whereas Jesus as a human person can only be in one place at a time. The Spirit, on the other hand, is not restricted to time and space, and it is the Spirit who will help the disciples to live as Christians wherever they are and at all times. The Spirit will help them to live as whole persons, filled with a joy, which nobody can take away (John 16:22).

Salvation understood as the liberation of the whole person, implies that the human being cannot be seen as merely a soul needing release from the conditions of existence. That the *whole person* is to be saved implies that the person is re-connected to God as well as to one's life-world. After the reconnection, life goes on as usual, but that very life is now radically changed in a relational way. The "new creation" is a re-constitution of the relations in which a person at any time finds oneself, including all aspects of human living: the relationship towards one own self, to other people, to society – and to nature. The person is

[1] *Le Milieu Divin*. Editions du Seuil, 1957. English transl. London: William Collins & Sons, 1957.

"released" from such destructive relations that keep one imprisoned in unjust and oppressive structures. Thus the person is set free to enter into relations that create and communicate freedom, peace and joy both to oneself and others. In this sense, one could claim that salvation is primarily a relational concept, not an ontological one, i.e., a concept that reflects the way reality is meant to be according to the Divine will.

3. *Liberation as Realization of Life Quality*

To the extent that salvation is understood from its immanent perspective, i.e., something that concerns *this life*, one might also say that salvation includes the idea that the religious ideal consists in the realization of life quality for all living species, including humans. As a contrast to salvation interpreted as life *quality*, one could see how the pilgrim idea understands salvation in a quantitative sense: salvation is conceived as eternal life, a life without the limitations of time and space. However, if we understand salvation as something that concerns life as such, then it implies a negation of the dualistic way of thinking. Salvation is not "otherness" in an ontological sense, but "otherness" in a relational sense. Theologically interpreted, this otherness has its basis in the idea that to be in the presence of God is not reserved for a heavenly mode of existence in eternity, distinct from the conditions of existence in this world. It is rather a "heavenly mode of existence" *within* the conditions of this world and its natural limitations because God has already promised his presence by assuring us of the sending of the Holy Spirit.

The letters of St. Paul show a consistent emphasis on the presence of the Spirit among the Christians, especially in the Christians' coming together for worship as in the Liturgy of the Church. The presence of the Spirit can assume many forms (cf. 1 Cor 12 and Rom 12), but the main idea is that the presence of the Spirit gives humans the possibility of structuring their way of living differently than before, and to create new relations characterized by different norms than in the "world": there is no ultimate distinctions between ethnic identity, gender, social status, etc. There is therefore a *qualitative difference* between the old and new relations as a consequence of faith in Christ. Equality and justice shall replace inequalities and unjust structures – even though the old relations continue to be serious temptations as they appeal to our selfish desires.

Traditionally one has tended to focus on the meaning of the presence of the Spirit within the framework of the Church, thus rendering the relevance of the presence of the Spirit to matters concerning Christians only. But such a limitations cannot be sustained in our perspective. The new qualitative relations also has relevance for people's social living and in their relations towards nature.

Church history display many examples of this perspective's concrete applications – e.g., the attempts of the Jerusalem Church to organize a Christian community without personal property (Acts 2:42ff), and Francis of Assisi's respect for all living creatures as brothers and sisters. Such attempts have not always been successful ones, but they nevertheless testify to the fact that people in different times and circumstances have actually attempted to apply the view that salvation is something that not only concern the single individual soul, but also concern society at large as well as the realm of nature.

Faith in Creation and the Interpretation of Nature

1. *People and Nature: Common Origins and Common Fate*

People always find themselves living within the context of nature because we *are* nature. We have developed as a species through thousands and hundred of thousands years alongside the natural world, and so we have also shared other creatures' conditions of existence and learned that we are dependent on this natural community of living beings. However, during the last few hundred years humans have tended to distance themselves more and more from their own life world. Through the development of science and technology, humans have learned to control their world in such a way that we increasingly have become *in*dependent of nature. Instead of the mutual dependency between humans and nature, we have developed a mode of living in which nature has become an object for human interests. Nature has been conceived as a *resource*, which can be exploited to suit our interests and purposes, or as a place for recreation in order to reduce the stress modern civilization has developed as a bi-product of our chosen way of life. Only in extreme cases has nature made us aware that it is actually more powerful than humans, but even in such cases, we tend to regard our dependency on nature as a problem to be overcome. It seems that humans cannot accept to live in a state of dependency. They will always attempt to act as gods over against nature.

Perhaps more than anything else during the last few decades, it is the ecological crisis, which has awakened people from the dream that we can continue to act as gods towards nature. The crisis is a problem that simply will not disappear through increased knowledge and technology. Rather it seems to increase in proportion to the measures taken to limit the extent of damages. It has been rightly stated that today's ecological crisis is not really of a technological nature; it is a crisis concerning values. The crisis is closely linked with our understanding about who we are and the values we choose in order to live by. Most deeply it is connected with our desire to see ourselves as standing in the center of the universe and to be Masters of nature. Compared to humans, nature as such has

no *intrinsic* value; we do not consider nature as our "home", but more as a collection of items on a theatre stage – surroundings which can be replaced at our hearts' desire because they have no meaning and value other than those we choose to attach to them. They only have *instrumental* value.

Such a perception of life would have been different if we had taken our point of departure in a *creation faith*, which emphasizes that nature itself is included in the idea of salvation, and that it also needs liberation from the destructive powers of sin and decay. From the perspective of creation faith, nature would be seen as our *origin* and *home*. It is our common origin, which is the basis for our common future. If humans are to have any future at all, then this future is closely linked with the future of nature. It might well be true that nature could have a future apart from humans (some would even say that this would actually be best in the long run!), but from the perspective of us humans, it is important to realize that humans and nature live in a mutual state of dependency in which we cannot live apart from nature. A religious identity, which is to include such a perspective, must build on a creation faith in some form or another.

2. *Religious Values as the Foundation of Ultimate Norms*

In his eco-philosophical writings, the Norwegian philosopher Arne Naess distinguished between various degrees of ecological "depth" in the way we relate to nature.[1] Most people are concerned about *how* to solve ecological problems: how to decrease CO_2 release into the atmosphere, how to prevent pollution from agriculture and industry, how to avoid unnecessary waste of limited resources, etc. Naess, however, has insisted on the need to go *deeper* than such issues. He insists that we have to learn to think "deeply" and ask *why* ecological problems arise in the first place. What are the *basic causes* behind our ecological problems? What values do we adopt and what norms do we choose? Where do such values and norms come from, and are they acceptable in view of the situation in which we find ourselves in today's world?

As a philosopher, Naess is concerned about the basic questions in our relationship to nature. He wants to focus on the depth understanding of our basic conceptions, norms and values that actually ground our relationship to nature. Naess has been profoundly inspired by the philosophy of Spinoza and Gandhi, and he chooses to deduce his norms and values on the basis of an interpretation of reality influenced by their lines of thinking. At the same time, he insists that other choices are also possible. It might be equally possible to work out a "deep

[1] Cf. Arne Naess, *Ecology, community and lifestyle*. Translated and edited by David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ecology" philosophy based on Christian theology – or, for that matter, on the basis of other religious traditions. To Naess, the religious traditions represent invaluable resources to provide a basis for ecologically sound philosophies. Without such a *deep* thinking, values and norms will remain in a vacuum, allowing them to be used for convenient reasons apart from a specific foundation. Religious views are therefore indispensable for working out a basis for values and norms with regard to how we deal with ecological concerns.

3. *Nature Ethics and Human Commitment*

An interpretation of the relationship between religion and nature can be expressed through the idea of *covenant*. The idea of the covenant in this context has to do with the human commitment to act in such a way that the important religious values ("the will of God") will be the concern of the acting subject. An important task will then be to identify on a theological basis what values should be considered primary. In my book on ecotheology, I have attempted to identify such values through such concepts as *harmony*, *integration* and *wholeness*.[1] The covenant refers to the idea that humans are *committed* to act in such ways that they promote values that strengthens harmony, integration and wholeness. It might certainly be possible to use other concepts as well, and to relate them to another framework than a religious (Christian) frame of reference.

The major issue is that within a *Covenant Theology*, the covenant is an expression of the human commitment and responsibility based on religious convictions. Humans do not stand out as an isolated species in the world, but as a member of a community to which we owe responsibility. The challenge of living in the world as a Christian individual, is to give reasons for and defend one's choice of values, norms and actions – not only to oneself, but to other people, to society, to the world which we consider our origin and home, *and* to the Creator who has given the breath of life to everything that lives. The Covenant idea represents the insurance that one ought to know in a public way what conditions there are for our living in the world, what values ought to be considered foundational, and what norms ought to be followed. The covenant establishes certain conditions, thus making it known to everyone that we are actually *responsible* for our actions, and that these actions should be linked to our basic values and norms. The story from the book of Joshua in the Bible (chapter 24) about the affirmation of the covenant between the Israelites and their God might be a source of inspiration for establishing a contemporary covenant between human society and nature. Such a covenant would be of a religious nature because the divine

[1] Roald E. Kristiansen, Экотеология. Arkhangelsk: Pomor University, 2002.

presence is a reality in which all human relations, including the relation between people and nature. The religious content of the covenant is first and foremost expressed in the understanding of salvation, which insists that humans are responsible subjects; it is within the context of their relationship to nature that people show *who* they are and *what* they represent. And they need to do it in such a way that the hope for a common future is something that actually concern us and commit us to a responsible way of life.

Symbols of a Religious Ecology

The idea of responsibility and commitment is at the heart of an ecological theology. How should such a theology be established so that it could provide the foundation for real hope, not only to humanity, but also for the created world? There are many ways in which we can relate to nature, but not every one of them will include ecological concerns to be regarded as desirable and necessary. Let us briefly consider some different forms of theological models inspired by some biblical symbols.

1. The Ruler

In the first story of creation in the Bible (Gen. 1), we find the idea that humans shall "have dominion" over the world of creation. In the words of blessing to humanity, God says, "Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it, and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth" (v.28). In the Christian tradition, these words constitute the background for the interpretation of our relationship to the world as its *Ruler* – we are the *Masters* of creation. We shall have *dominion* and we shall *subdue* the earth.

The idea of rulership is anchored in the political ideal of ancient Israel. It is connected with a reality that to a large extent was characterized by conflict and war, and with a society in which the ruler, the King, had absolute power and a self-evident right to use all necessary means to secure that his will was carried out. The political ideal of one King is thus coupled with a theological conception of the One God in such a way that the latter is used as a religious basis for social and political reality: humans should rule over nature like a King rules a nation.

It has been pointed out that the idea of a human rulership over the world of nature represents an elevation of the position and value of the human being as such. But this "upgrading" of the status of humans can go too far: if humans are created "little less than God" (Ps. 8), then it might be construed to mean that humans are actually closer to God than the created world. The values connected with nature may therefore be seen as lower in rank than values connected with

humans and their interests – especially if they come into conflict! In such cases one soon realizes that the symbol of the ruler is founded on an *anthropocentric* view: humans are at the center of the world because they stand *above* nature. Humans alone have the right to *conquer* the world and make it theirs by virtue of having been created in the image of God. When humans conquer the world, they will thus convert the world into an image of *man*. Nature will then tend to become a mirror image of us, serving *our* purposes for the sake of *our* interests.

If we understand humans as the climax of creation, then ethics will have an anthropocentric bias. The purpose of ethics is to take care of *people*'s interests, and the needs of nature is not taken into account, at least when such needs conflict with our interests. Instrumentalist ethics builds upon the idea that the measurement of all things is human interests. As such, secular humanist ethics finds itself in precisely the same dilemma as a biblically founded ruler-ethics. An ecological point of view, which attempts to anchor human identity in the relationship to the created world of nature, represents a radical critique of such an instrumental ethics. It is confronted with the weakness that it focuses too strongly on the unique status of being a human, thus neglecting the role of nature in relation to our personal and social life-world.

1. *The Steward*

The second important motif in a Judeo-Christian theology of creation is the idea of Stewardship. The idea is based on Genesis 2 in which it is told that God put humans to *till* and *keep* it. The words express the idea that God have transferred to humans the *responsibility* for taking care of the natural world, a responsibility, which logically presupposes that they have a superior position compared with the world of nature.

The positive aspect of this idea in the stewardship idea is the emphasis on the *nearness* and the *interdependence* between humans and nature. The land with everything that lives on it is a gift from God to humanity, but as humans we have to receive that gift and use it in a responsible way. The human role is therefore not the majestic ruler, but the conscientious *farmer*. The farmer lives on his farm with the animals, and he knows very well that both he as well as the rest of society cannot survive unless he runs his farm in such a way that he cares for the land and the animals. The farmer's task is to *cultivate*, a word connected to "*culture*". Human culture thus depends on the close interdependency between humans and the land, that is, it presupposes that we assume responsibility for the way we cultivate the land and take of all animal- and plant life.

Although this sounds very ecologically sound, the stewardship model also has its limitations and weaknesses. The symbol of the steward stands after all in

a superior position and the authority to do whatever needed in order to control one's field of responsibility. Thus nature is implicitly seen as passive and as dependent on receiving help from humans in order to establish harmony and order. The issue of *meaning* thus becomes a cultural *construct*; nature does not have any *inherent* meaning as it needs the farmer to build meaningful structures. The stewardship model is therefore built on an asymmetrical relationship between humans and nature, dominated by humans and their intervention in establishing structures of meaning according to their interests. Humans can do exercise their rights because they have been assigned the *power* over nature.

Within the stewardship model, it is *society* – the world of *culture* – that is taken as the most important concern, not nature. The "farmer" symbol is used to express the basic idea in the way humans relate to nature, a symbol or metaphor taken from agriculture. But such a community is constructed on the basis of human premises and is primarily concerned about building a *human* society. The ethics of such a model is therefore of a functional character: the most important is that the farm is run well so that it produces whatever goods human society needs.

2. *Friendship and Family*

"Friendship" signifies a relation between two or more parties that is characterized by equality and mutual dependency. Friendship presupposes that there is a mutual trust between the partners, and as such the idea of friendship is a meaningful symbol for an ecological theology. The symbol also has a biblical basis. Jesus calls his disciples "friends", not "servants" (John 15:15), in order to express the close relationship between them. In a similar way humans can also conceive their relationship between other creatures as "friends". Thus we live in a community of friends with other livings creatures that have similar rights to live as we have in the world of creation. Humans live *within* the world of nature, not *above* it or *apart* from it.

Friendship signifies a form of philosophy of equality, which is necessary in an ecological context, but it is not the only valuable symbol in an ecological theology. Another important concept is the *family*, a classical symbol in the Christian theological tradition. In a family, words such as father, mother and child are all *relational* concepts. Nobody is father and mother in themselves, but only in so far as they stand in a relationship to their children. In his conception of nature, Francis of Assisi uses such family relations to signify his relationship to nature: to animals and birds, as well as to the sun and the moon ("brother sun and sister moon"). In this way, he affirms that the relationship between humans

and nature is characterized by a basic equality, and that their existence is woven into a closely-knit web of relations, which one cannot escape from.

If we base our ecological theology on such a philosophy of equality inspired by friendship and family metaphors, it becomes natural to regard the world of nature as *sacred*. Many theologians have hesitated to regard nature as sacred because of the temptation to attribute to nature a quality which properly only belongs to God. But the biblical idea of sacredness is, after all, not reserved only for God: because God is holy, then the people are also holy, and the temple is holy because that is the dwelling place of God. Wherever God is present; God sanctifies the place of divine presence. Thus there is nothing wrong with calling nature "sacred" – it is sacred by virtue of God's presence through the Holy Spirit, which creates and sustains all life.

The view of nature as sacred implies that it is possible to build an ecological ethics on the basis of a theology of *sacred space*. Life is in a religious sense to be conceived as sacred, and therefore inviolable. Albert Schweitzer, theologian, organist and missionary, expressed his ethical views in the word, "Respect for life!" These words could also be taken as a sound starting point for an ethic of an ecological theology, the *sanctity* of life as such. Our ethical task thus becomes to act in the world in accordance with the view that life is sacred, so that we always seek to respect and promote this basic value. Later we shall return to how this value can be expressed with regard to the view that a sound ecological life style is connected with a theology of *sanctification*.

Ecology, Friendship and Hope

1. *The Characteristics of a Friendship Community*

In an ecological theology, a close relationship between humans and nature is a basic premise. Humans must learn to see themselves as surrounded by a community of friends, and as members of a global family where we live in relationships characterized by mutual interdependence. Some have criticized such a philosophy of equality as a form of "ecological fascism" because it does not permit any basic difference between people and animals. In the debate about Norwegian whaling, the well-known environmental activist, Paul Watson, has been declared an "ecological fascist" because he claims that there is no basic distinction between people and whales. All life forms have the same right to exist, and since we do not allow the hunting of people, one cannot allow any hunting of whales either. And even more, if it really is the case that whales are an endangered species, he makes the argument that if one has to choose between the killing of a whale and a human person, the concern for the whale will be more important than the concern for the person. Humans are not endangered

species – they are rather a *threatening* species, and there is a significant qualitative distinction between these two concepts!

Does an ecological philosophy of equality represent a fascist point of view? Undoubtedly the danger is there, and in the case of Paul Watson and his "Rainbow Warriors", it might seem as if he is very close to becoming an "ecological fascist". The same may also be said about certain animal right activists, who in their struggle to protect the rights of animals, are in danger of denying the right humans have for securing a livelihood, which includes meat products. Throughout history, humans have been carnivores – meat eaters – just like many other animals, but there is hardly any more reason to criticize humans for eating meat, than it is to criticize lions and tigers for doing so! It is true that humans alone have the possibility to change their diet, but this possibility is hardly sufficient to make the assertion that for this reason humans should all become vegetarians.

In a Deep Ecological perspective such as spelled out by the philosopher Arne Naess, the idea of the basic equality of all life, is coupled with the need for a pragmatic differentiations of values connected with the way we see ourselves related to other living beings. All life has a value in and of itself. All life has *intrinsic value*, and is in principle independent of the use it may have for human persons. Humans, who live in a community of friends with other living creatures, cannot therefore do as they please with other creatures. But at the same time, it is also important that we do not emphasize this equality in such a way that we become paralyzed in the ways in which we deal with the world. The important thing is that we show *an active respect for life*.

The human person is a creature that actively transforms his or her reality. When we establish relations to other living beings, there will always be some relations that will be considered more important than others, e.g., by virtue of the degree of "closeness" or "familiarity" experienced in the relationships. We experience a higher degree of closeness and familiarity with the cow and horse, than we do with the mosquito and the snake. If we use such criteria as "closeness" or "familiarity" as our point of departure, it becomes possible to differentiate the degree of our commitment to our fellow creatures. The degree of commitment will never be zero. It is not possible to say that humans have *no* obligation to another life form. Taking the mosquito as an example, we should not attempt to eradicate mosquitoes because it is a nuisance to humans. The right to live is – if not absolute – at least a value of utmost importance so that one cannot deny it unless there are extremely strong reasons for doing so. Reasons based on a human desire for comfort is definitely not acceptable for eradicating life forms. So what satisfactory reasons could one imagine? It is probably not possible to give a definite answer to such a question. What is obvious is that one has to give reasons for one's choices in such a way, that one *publicly* and *critically* chooses one's values while continually allowing for feedback from others with

an open mind. The point is that value choices must be publicly known, and that the reasons for one's choices should go as deeply as possible, and in accordance with one's *basic* values. The degree of closeness as a criterion to make priorities in value conflicts is a matter, which not everyone will agree with. Therefore it will be necessary to be open and non-judgmental about one's choices, allowing for open criticism within the community of which one is a member. If it really is the case that our lives are interwoven in a network of close relationships, it entails an *ethical responsibility* to participate in the communal network where we become involved in our choices through mutual criticism and influence. This is in line with the above-mentioned idea of the *covenant*, which presupposes a community to which we are made responsible. The community's task is to hold us accountable for our choices of values and norms, as well as the way we choose to act on the basis of such values and norms. This is the consequence of accepting a view of life in which we participate in our fellow creatures' lives: because we participate in each other's lives, we also share the responsibility to take part in the way we choose our values and the way we express these values in concrete actions.

2. *Sanctification and Ecological Life Style*

Is there hope for humanity? The question is relevant in connection with the crisis humanity has developed both for itself, and for all other life forms on earth. Many people today are quite skeptical as to our future on earth, and even if we would like to be optimists, it is highly probable that the situation will deteriorate further before it becomes better. The ecological crisis is of such a magnitude that the economical and political forces seem to be far stronger than all other forces combined. Faced with the secular authorities that govern our world, it might seem as if being concerned about a philosophy of equality and an ecological theology is a waste of effort. Why would a religious concern have any opportunity to influence the conditions deciding the future of the planet? No church, mosque or temple, are represented in the political and economical establishment that make those decisions, which will shape our future world. So why waste time and energy on something so futile as reflecting on the possibilities of grounding our values and norms in a religious philosophy of life? Does it matter what religious people think about nature and ecology – unless it is done by those people who themselves are in the seats of power that governs the way the world?

As important as such objections are, however, we need to realize that the ecological crisis will *not* be solved with the help of science, technology and economy. The crisis is primarily a crisis concerning *values*. And values and norms are always based on a perception of life, a world-view. In line with the Deep Ecological philosophy we have touched upon earlier, I would like to make the claim that the ecological crisis can only be solved if we take our world-views

and our values into account. All environmental work should have its basis in "deep thinking", i.e., in the life philosophy we perceive our basic values to be grounded. A value crisis is actually a *religious* crisis, because it is in our basic perception of life our values need to be anchored. Therefore it will never be sufficient to solve the problems in a "shallow" way, i.e., according to technological and scientific know-how. They must be solved at a *deeper level* where our actions are based on values that affirm our basic beliefs. The hope for a future, not only for humanity, but also for the whole created world, is therefore insolubly connected with religious and philosophical views. Thus it is a *theological* task to motivate believers to see their responsibility and to accept this responsibility as *my own* responsibility. Hope cannot build on reason alone. Hope needs to be built on *faith*, a certainty about things not yet seen (cf. Hebrews 11:1) which gives reasons for doing something that might affect the future and change it. Faith as a conviction needs to be at our starting point. Faith could very well be grounded in a religious point of view, but it also could be anchored in a secular view of life. The important thing is that it is a faith, which expresses itself in the form of a hope that rejects any attempts to escape from the world. It is not possible to escape our problems and the feeling of hopelessness that the crisis has caused. The road to the future thus consists in *hope*: a hope that our convictions and attitudes matter, that we can make a difference whoever we are, and a hope that affirms that if we care, something will be demanded by us also on an individual level, by our choices and our willingness to act accordingly in all our individual life situations.

Choices and human will power does not arise out of nothing. Previously we have mentioned that the exercise of choice of will might be interpreted as something that belongs to a religious context, i.e., within the religious *covenant community*, which commit us to action in the context of a mutual responsibility for the common good. In a biblical sense the covenant community is *sacred*, and we might attempt to reflect further in this idea. What is being demanded by those who enter into this covenant community, could be interpreted through the religious term *sanctification*. Those who allow their lives to be changed by entering into a covenant community, in which the *common* good is the focus of our attention with regard to the choice of values and actions, have already taken a step into that process called "sanctification". In its deepest sense, sanctification is grounded in hope, a hope for the liberation of ourselves as individuals, as social persons, and as participants in the natural community of all life. When Dag Hareide, the former leader of the Norwegian Society for the Protection of Nature (*Norges Naturvernforbund*), was asked what was at the heart of his Christian hope, he answered: "That death and suffering is not final in what happens to me – and that this earth will be good" (quoted in the newspaper *Vårt Land*, Sept. 7, 1996). Then he pointed out what Martin Luther said in his old age as a response

to the question that concerned him in his youth: how to find a benevolent God. Hareide found this question rather egotistical, and wanted to rephrase it: how will God have his created world returned to him? The deepest problem concerning the ecological crisis is a creature that has lost sight of the meaning of life, a creature that insists on that it is *we* as humans who are at the center of our lives, doing whatever it takes to structure our world according to our needs. In this sense, the only solution to the ecological crisis is a *religious* solution: that we as creatures return to our divine origin, the Maker of Heaven and Earth, and give up the idea that we need to force ourselves into a place in which we can rule at the center of the world.

The Christian hope might well be phrased in the above words, that "the earth will be good". But if it is to be good, then humans need to let go of something within their own selves, namely, the belief in our own self-sufficiency, and the demand that we have a self-evident right to have all our needs fulfilled. This "letting go" of ourselves represents an idea which have long and rich traditions in Christian thought. The idea of the surrendering of our selves can even be found in several other religious traditions, and in the Christian tradition it is usually associated with the idea of *sanctification* understood as a life long process of re-formation. Traditionally, the idea of sanctification has been at the heart of the pietists' program and understood in the context of the pilgrim theology in which the sanctification process is a concern of the individual for the sake of the individual striving for eternal salvation. Sanctification in this context is the formation of the believer into the image of Christ; we are to become "like" Christ in words and deeds, thus living with peace in our minds and have peace with our neighbors. But sanctification is not only for the individual; it might also be interpreted as a *social* issue, which is closely linked with the task of structuring a just society and a prosperous relationship to nature. If life is sacred, then the sacredness of life is a characteristic that makes it clear that one's choices of values and actions are a matter of *religious* concern, a choice having to do with how to perceive our lives deeply connected with all living beings as well as the divine life. To act because life is sacred is thus the concrete actualization of the Christian hope, which assures us that we have reasons to believe in a future for the earth, and "the earth will be good". That the earth will be good means that it will be liberated from death and destruction, and that this liberation is meant for the *whole* earth: people, animals, plant life – everything created on this planet earth. Liberation means the realization of a new system of relationships between all things. In such a vision of *salvation*, hope receives a realistic interpretation. In this Christian vision of salvation, we also receive the power of hope and motivation to transform our life situation, and act in such a way that ultimately "the earth will be good". In this way, God will have his created world returned to him.

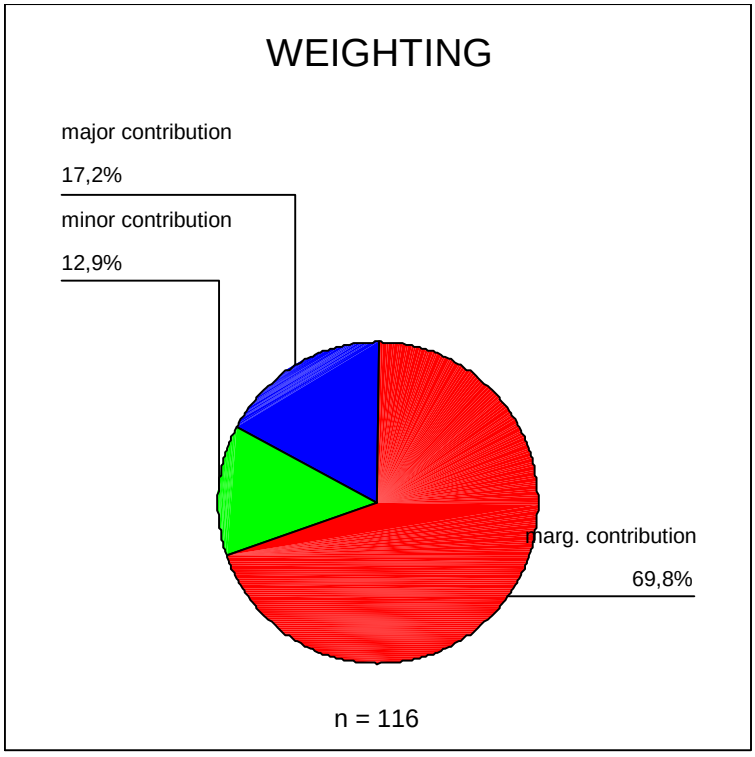
Daniel Meier

ORTHODOXY IN THE GERMAN PRESS

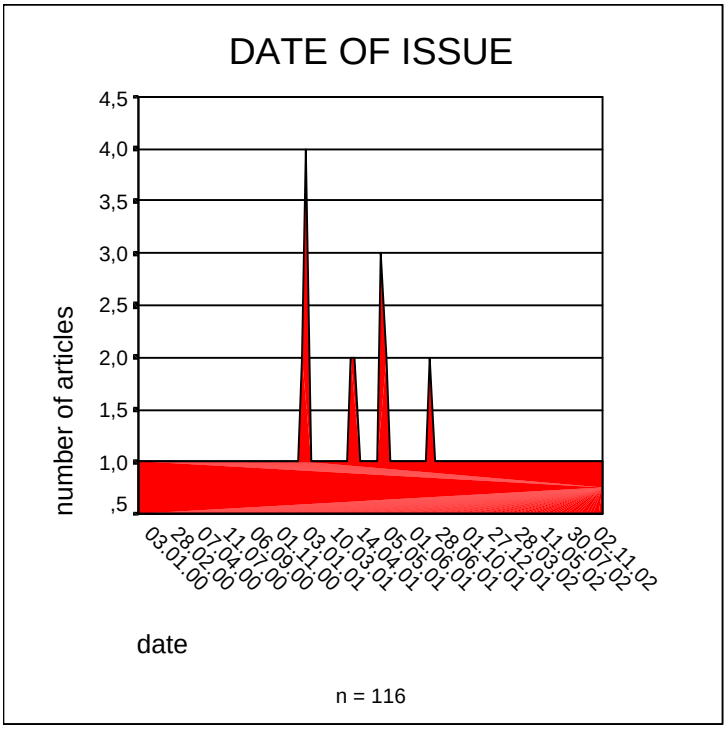
Dear ladies and gentlemen,

thank you very much for inviting me to join the conference “Europe with Russia or without it…?” Orthodox faith could be an essential link between the eastern states of Europa, like Greece and Estonia and also with Russia in a ‘common house of Europa’. But what does the population of Western Europe really know about orthodoxy? According to the science of communication, the influence of mass media correlates with population knowledge about a certain subject. The little people know the bigger the influence of mass media is. Therfore the way, german journalists report on orthodoxy, plays an important role, especially since most of the Germans don’t have personal contacts with orthodox people or orthodox tradition.

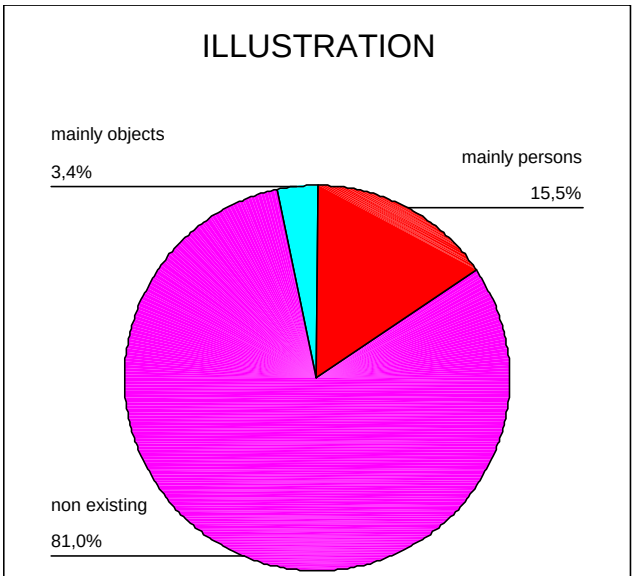
In my lecture, I want to show, which picture of othodoxy the german press draws in a certain period. As an example of a big german regional newspaper I have chosen the *Nürnberger Nachrichten,* daily published in the city of Nuremberg. Nuremberg has half a million inhabitants and is located 20 kilometres south of Erlangen. My analysis covers three years; from January 2000 up to Dezember 2002. During this period 116 relevant articles have been published; I analysized them by the method of content analysis and formed categories by means of communication studies and religious studies.



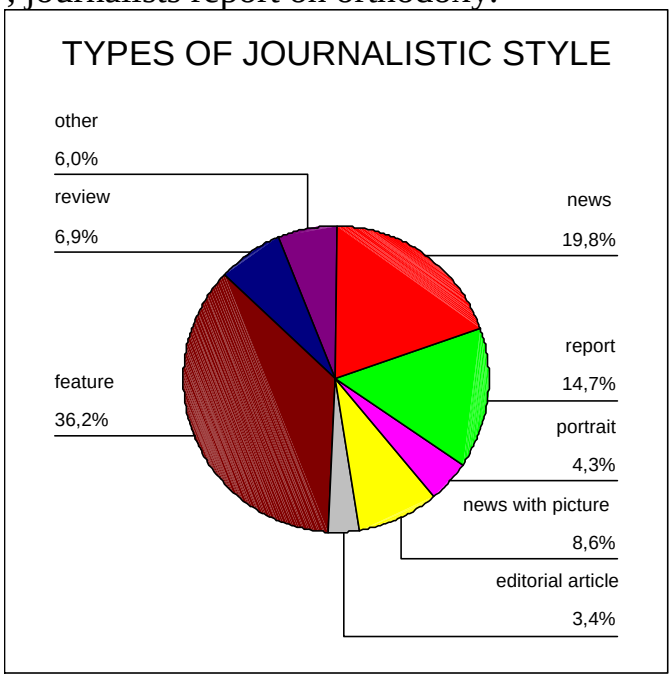
As you can see in the first chart, more than two thirds of the articles present Orthodoxy in a marginal contribution, dominated by a non-ecclesiastical context like the conflict in former Yugoslavia, the terrorists attack against the USA in september 2001 or the desaster of the submarine 'Kursk'. The major contributions instead focus on the ecclesiastical event, for example the visit of the pope in Greece or Ukrain or take up current orthodox affairs like the discussion about the canonization of the last russian Czar.



Comparing the dates of issue, there are a few events, which gain special attention and thereby is an accumulation of articles. For example the meeting of the german chancellor Gerhard Schröder with russian president Vladimir Putin in Moscow on the occasion of russian-orthodox christmas in January 2001. Various articles take of the church aspect, for example Schröder attending a service in the cathedral of the redeemer and enjoying the liturgy of orthodoxy. Probably journalists have percepted these details in order to show, how deeply the relation between the two statesmen is. Other events, journalists put special emphasis on, are the visits of the pope in Eastern Europe and in the Middle East, which shows the importance of the pope also in the context of orthodoxy.



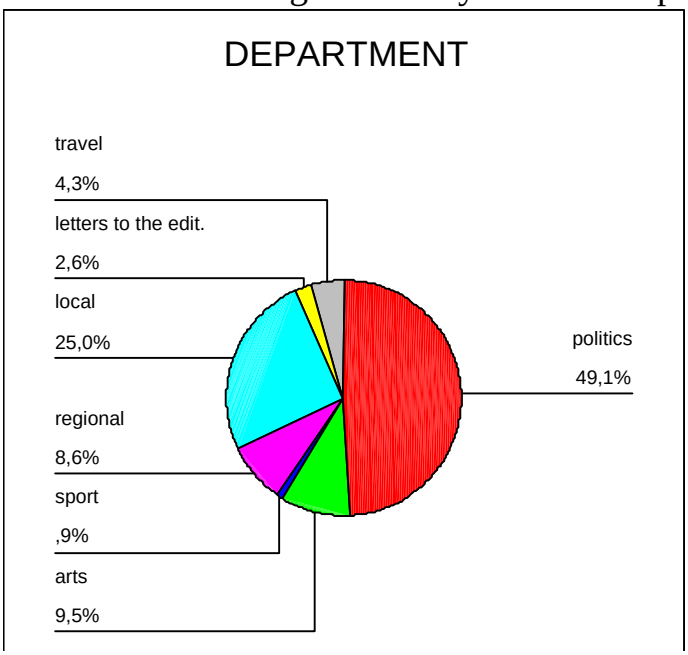
Almost 20 percent of the articles are illustrated, mainly with persons, who represent aspects of orthodox piety; for example an female artist, who is painting icons[1], the lightening of a candle in a church[2] or believers, who pray for the victims of the sinked submarine 'Kursk'[3]. Considered in the absolute, the number of illustrations seems to be little; but comparing with the small occurrence of an illustration within the context of protestantism, the result is remarkable. A conclusion could be, that the importance of pictures in orthodox tradition is reflected by the way, journalists report on orthodoxy.

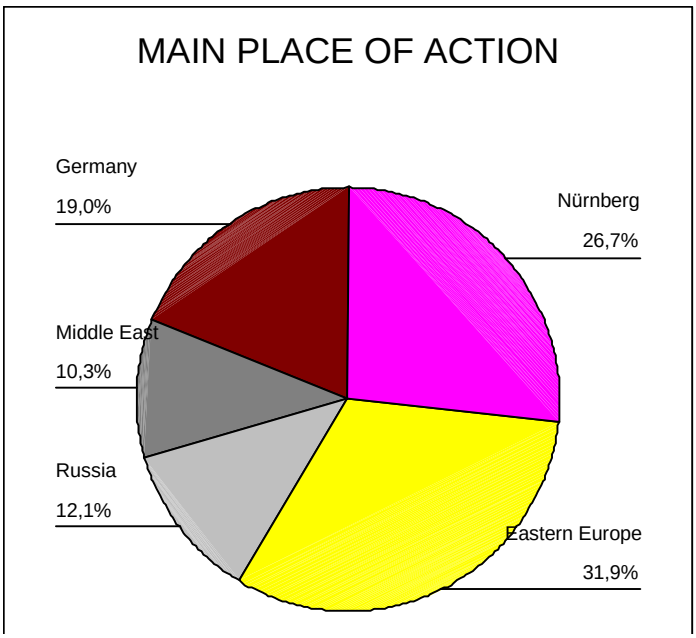


Journalism in western Europe is coined by the Anglo-Saxon division between facts and opinion. With the words of the former editor-in-chief of the

[1] Cf. Nürnberger Nachrichten, 14.04.01, p. 15.
[2] Cf. Nürnberger Nachrichten, 17.04.01., p. 11.
[3] Cf. Nürnberger Nachrichten, 24.08.01., p. 1.

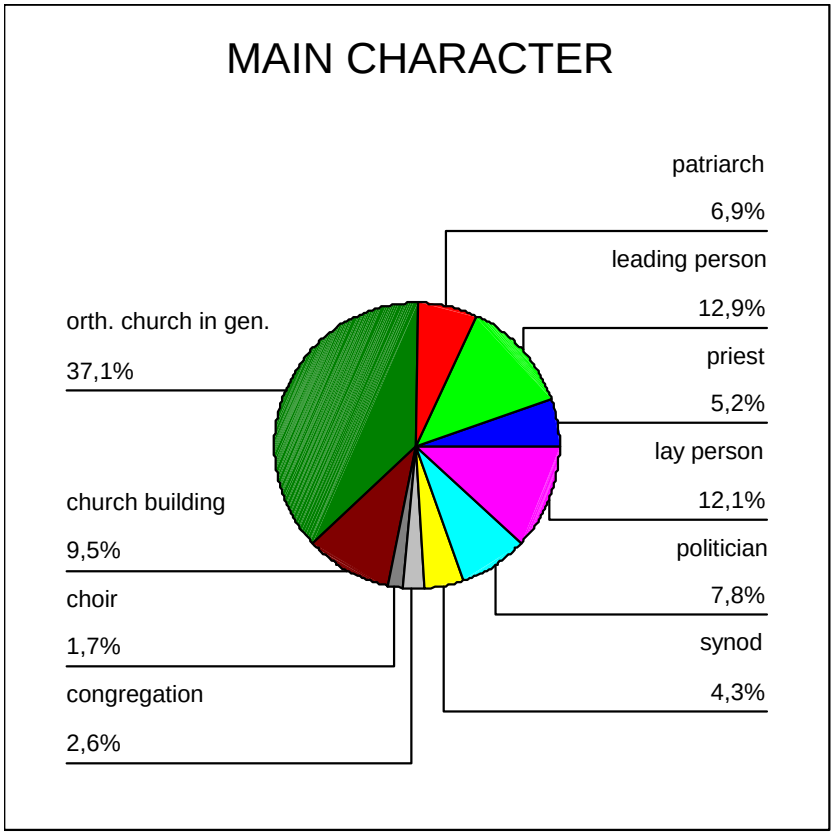
Manchester Guardian, Paul C. Scott: Comment ist free, facts are sacred. Nevertheless each journalistic form could be recognized also as an uttering of opinion. By the way journalists select their news, they determine the public agenda and decide, what about the reader is able to make judgements. Concerning orthodoxy there are only a few editorial articles on the occasion of the ecumenical dialog, which contain explizit expressions of opinion. The majority of articles could be put into the categories of a reportage or 'feature', telling about othodox topics and characters in a vividly, rather subjective way. In contrast original report as well as news in a short message with only a few lines play an minor role.

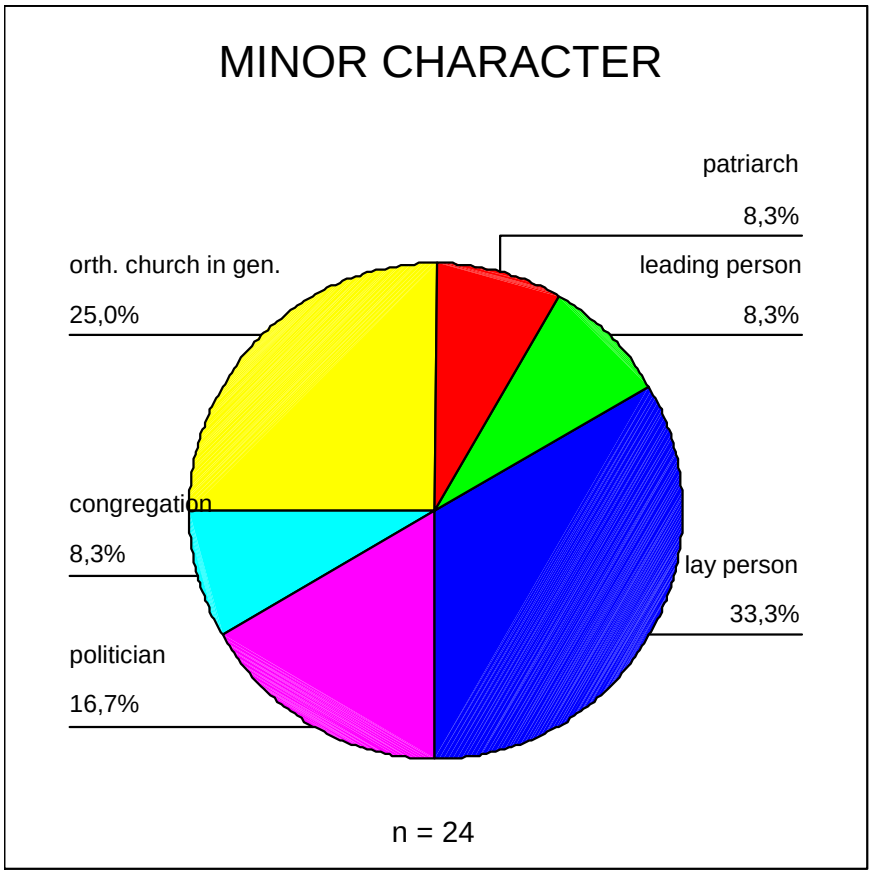




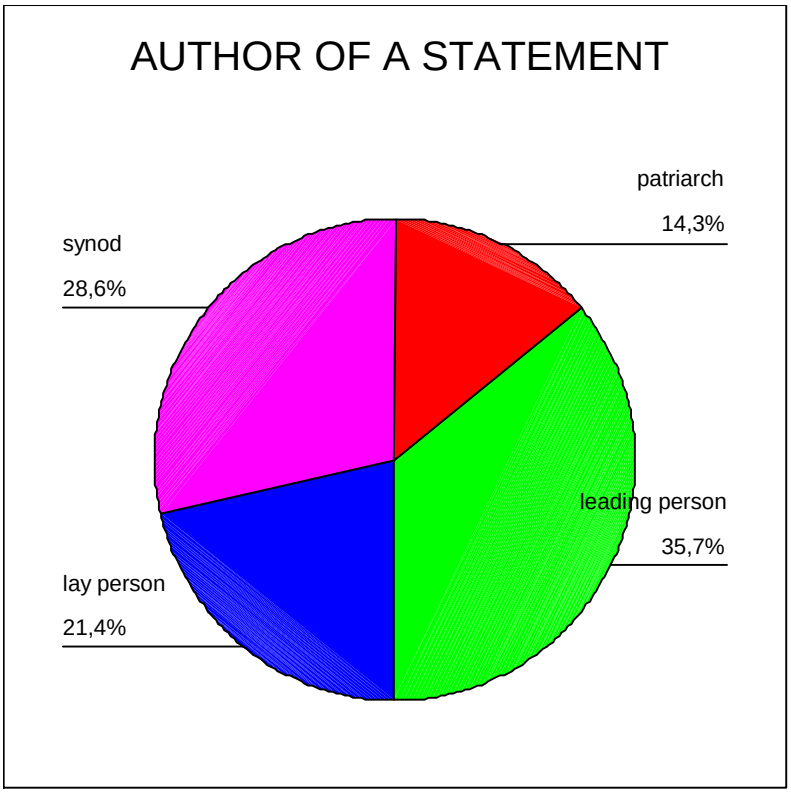
A quarter of articles take up lokal news; almost every other article has been published in the department of politics, predominantly within the sphere of foreign politics. The articles issued by the department of arts mainly contain reviews about the performance of orthodox music. Or they tell about the orthodox roots of an artist like Nicolaus Gedda, whose father conducted the choir of the russian-orthodox congregation in Leipzig. Maybe it's remarkable, that you can find also one article in the department of sport. Within his portrait about Vladimir Kramnik, the author points out, that the new world champion of chess is the 'first religious champion' since 40 years, who is wearing a silver cross.

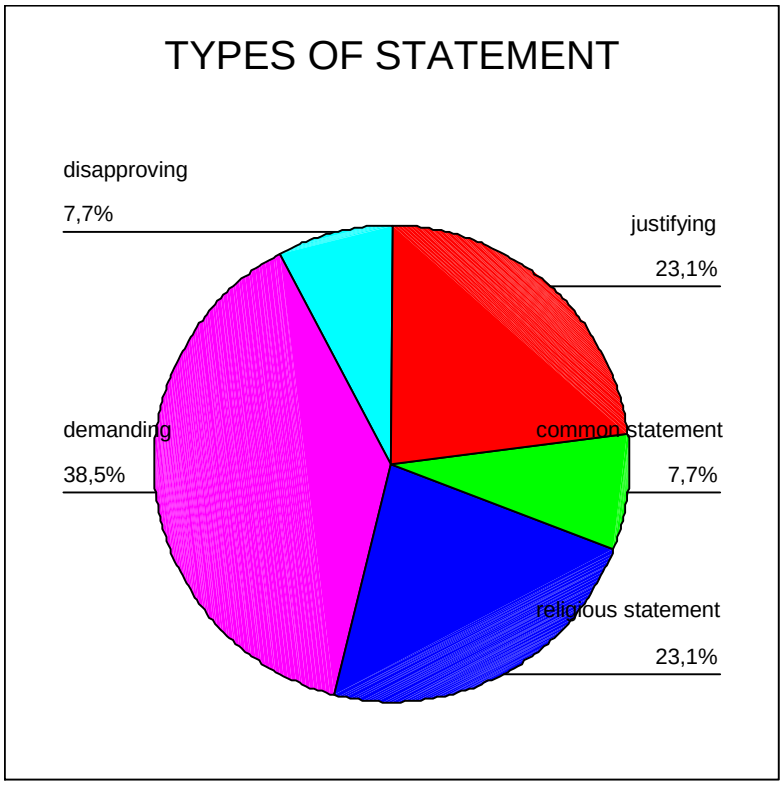
The distribution of departments correspondents to the main place of action. On the one hand there are articles about orthodox life in the city of Nuremberg, for example the construction of a new orthodox church, the participation of the romanian metropolit in an ecumenical prayer or the portrait of a greek familiy, who is celebrating Christmas with orthodox custom. On the other hand there are articles about the other European- and Non-European countries. Regarding this only Russia is presented by an accumulation of articles with different aspects. Concerning the other countries, there is only one topic: The ecumenical discussion in the context of the visit of the pope. Apart from this fact, orthodoxy isn't a matter of reporting.





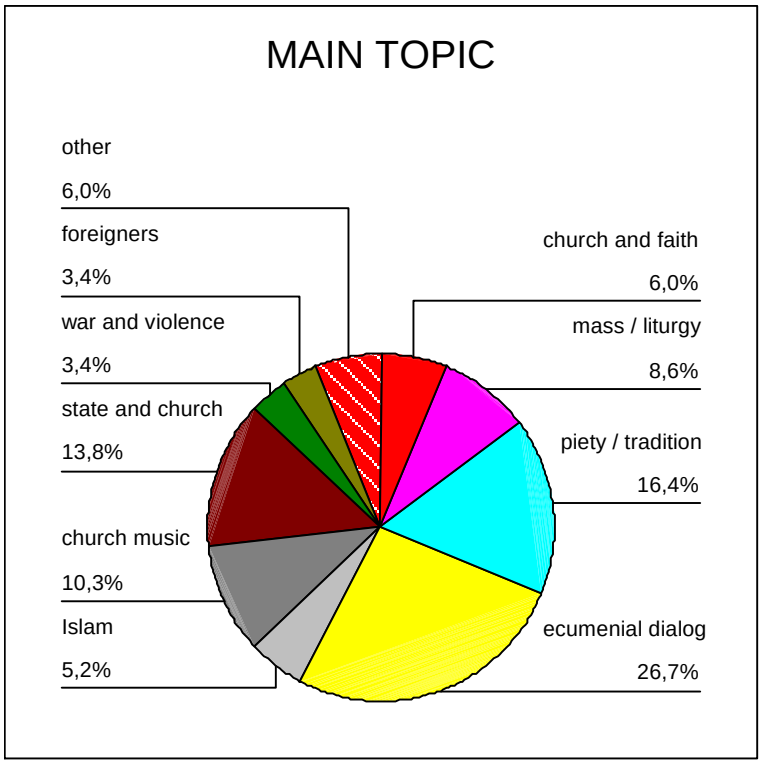
Who is acting within the articles? There is a majority of articles, presenting orthodox church in general; in many of these articles orthodoxy is rather percepted as a characteristic or a quality than a personal character. One example is a quotation of a politician concerning the orthodox roots of Europe, another example the reference to the russian-orthodox disapproval of the roman-catholic church. When reporting about personal characters, the articles are dominated by leading persons of the orthodox church. Nevertheless the distribution isn't as clergical-hierarchical as could be supposed. On the level of minor characters even a majority of lay persons is to be reported about. Normally, these persons don't act as individuals. Journalists don't name them, but tell often about an orthodox crowd, who for example is demonstrating against the extradition of former president Slobodan Milosevic to the UN-tribunal in Den Haag, against the policy of reform in Ukrain or against the visit of the pope in Bulgaria and other east-European countries. This focus could cause an image of an old-fashioned orthodox church, which is dominated by fanatical, intolerant believers. In this respect you could draw an interessant parallel to the journalists way of reporting on Islam in Mass Media.

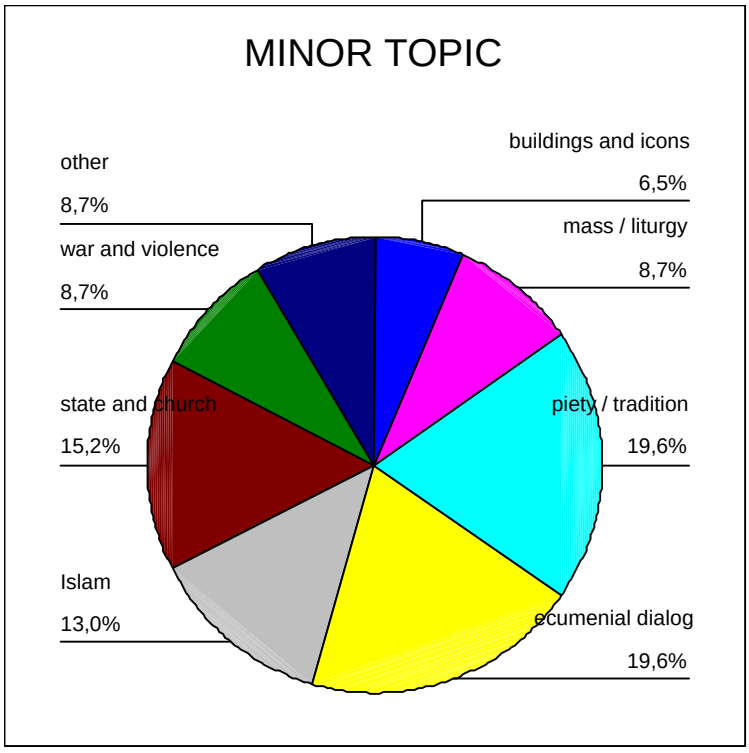




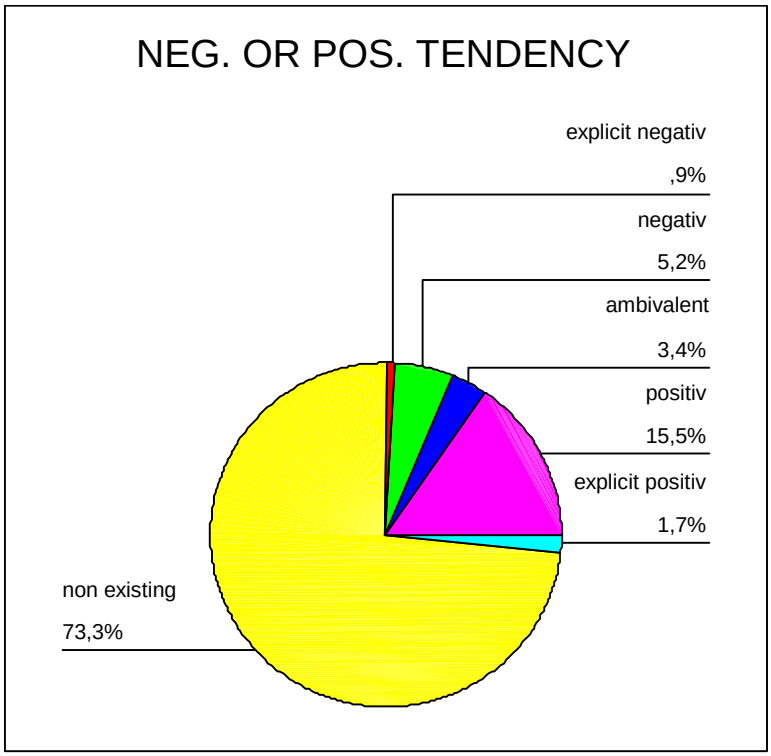
Corresponding to the minority of personal characters, the number of statements is rather few. The majority of them is demanding, like the pleading for a

sophisticated attitude towards the Muslims or the appeal to the armee in Serbian, to enable a peaceful takeover. In contrast, there are only some justifying statements, like the patriarchs denouncement of the establishment of katholic dioceses in Russia as a provocation or the rejection of a rumbling, that the Holy Communion could transmit a virus in Greece.





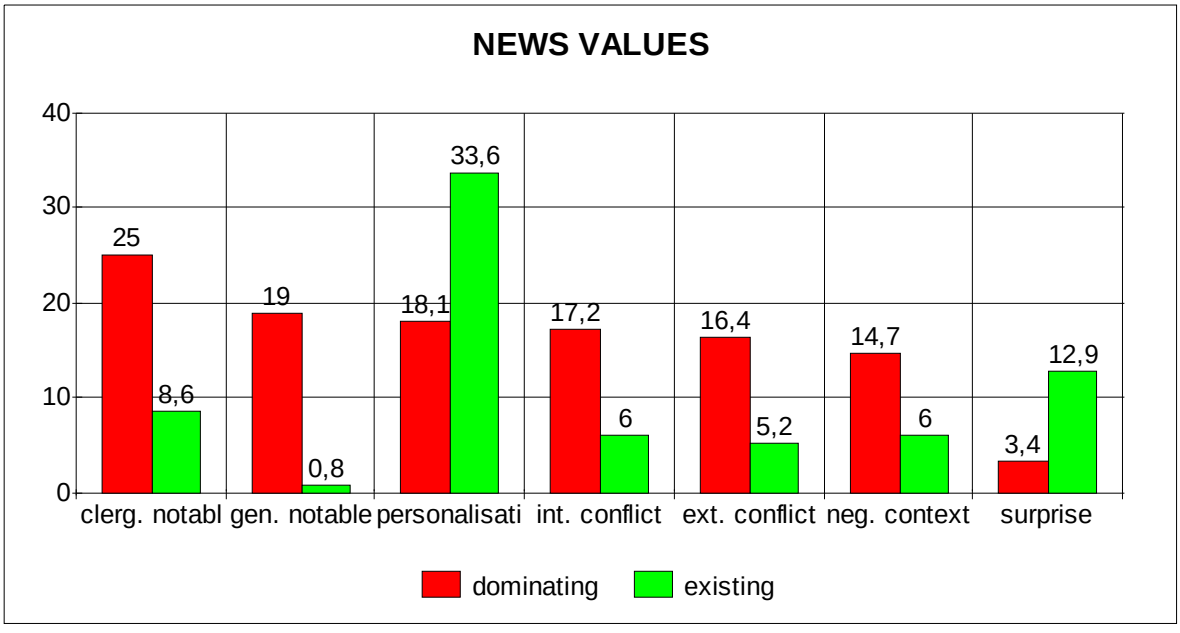
Looking at the distribution of topics, there is a high emphasis on the ecumenical dialog, piety and tradition as well as the relation between state and church. The same result goes for the distribution of minor topics. Comparing the sphere of acting the journalistic perception is focussed on the ‘inner area’ of the church, whereas the relation between church and the matters of the world is rather neglected. It’s striking also, that in some articles the interconfessional dialog merges with the interreligious relations. Thus in a message the author mentions the believers of ‘world religions in the city’ like Moslems, the greek-orthodox congregation or Jews. In another article rituals of the greek- or russian-orthodox church are put on the same level with rituals of Hinduism and Buddhism. Possibly there is an implicit comparision between the world religion of western Christianity on the one hand and the world religion of eastern Christianity on the other hand.



There is a widespread opinion, that journalists reporting on church and religion are especially focussed on bad or scandalous news. By analyzing different daily newspapers in Germany I could prove this to be as a prejudice concerning Christianity in general and also concerning the orthodox church in particular. As you can see in the next diagramm, more than 70 percent of the articles don’t show any tendency. They are reporting on rather ‘neutral’ events or topics without an implicated valency. In the contrary, there is a majority of relevant articles, who take of positive aspects of orthodoxy: For example an audience, which is overwhelmed by the religious music of the russian composer Sofia Gubaidulina,

who was oppressed in the Sowjet Union. Other examples are the increasing Romanian-orthodox congregation in Nuremberg, the possibility to find spiritual experience in an orthodox monastery or a break of the fighthings in Grosny because of orthodox christmas. An explicit negativ tendency can be seen only in the reported scepticism against the roman-catholic church in the department of politics; whereas in the local news orthodoxy is shown as a more progressive power, which is open to the interconfessional dialog and rapprochement.

Beside this implicated tendency there are only a very few explicit judgements given by a journalist in an editorial-article or taken from an other non-orthodox author as a quotation. Because of the small number they are not of significance. Articles with polemic nature can be seen just as few. Only in an editorial-article about the orthodox attitude towards the revolution in Serbia the author reminds on the fact, that soldiers about to kill were – as I quote from the article –'blessed by the orthodox clerics'[1].On the contrary there are more positive clichés in stereotyped fashion. For example the Don Kosaken Choir, who 'gave a deeper insight into the russian faith'[2] or the german chancellor Gerhard Schröder, who experienced the 'soulful liturgy of the orthodox church'[3]. Some background-informations enable the readers to make their own judgements about orthodoxy. As an example the reference, that the last russian Czar hasn't been canonyzed because of his political achievements, but because of his death as martyr.

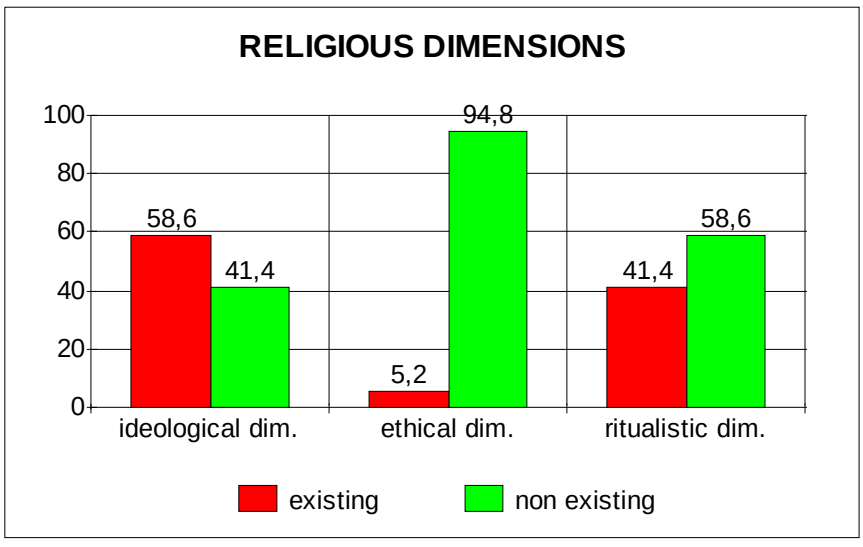


In the science of communication there is the very important theory of news val-

[1] Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 30.09.00, p. 2.
[2] Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 17.03.00, p.21.
[3] Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 08.01.01, p.3.

ues: Which are the factors influencing the flow of news and what do journalists orientate themselves on to select topics and events? In the chart we see the factors, which are applicable in general to the perception of orthodoxy in the analyzed newspaper. Concerning the journalistic selection of news, the factor of personalisation plays an important role and is mainly combined with the factor of clergical or general notables as expressions of the comprehensive factor of élite. By this factor we can also explain the pre-eminence of Russia as the non-german place of action, comparing to other orthodox countries, who are percepted only marginally. Like Johan Galtung and Mari Holmboe Ruge wrote, the earliest supporters of the theory of news values: "The more the event concerns élite nations, the more probable that it will become a news item"[1]. Also the pre-eminence of a 'third Rome' that russian orthodoxy claims within the orthodox world, could be reflected by the way journalists perceive orthodoxy.

Concerning the other applicable factors a third of the articles is coined by the factor of conflict, which can be subdivided into an internal, mainly ecumenical conflict and an external conflict between church and society. – The factor of surprise as an orientation on unusual or extra-ordinary affairs or details plays a minor role in the selection, but is quite existing. In this context the journalists often emphasize on the strangeness or exotic fashion of orthodoxy as a contrast to modern life. For example the picture of the Pokrovsky Cathedral in Moskow as a dummy on a big ware house in Nuremberg[2], a report on othodox monks, who bake christmas cookies[3] or the illustration of an orthodox priest with a mobil telephone.



[1] Cf. Galtung, Johan / Ruge, Mari Holmboe: The Structure of Foreign News, in: Jeremy Tunstall (Ed.): Media Sociology, London Constable 1970, S. 259-298 (265).

[2] Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 23.11.00, p. 16.

[3] Cf. *Nürnberger Nachrichten*, 21.12.02, p.3 (magazine).

The previous categories were formed by means of communication studies. At the end of the lecture I want to change to the level of Religion Sciences. Partly referring to a theory of Charles Y. Glock[1] I want to assign the articles to three dimensions of religion: The ideological dimension, the ethical or consequential dimension and the ritualistic dimension. As we can see in the diagramm, the ideological and ritualistic dimension play a very important role, whereas the ethical dimension occurs very marginally. It's very interesting to ask, if this result reflects the orthodox reality or if it strengthens only a current prejudice, that orthodoxy doesn't pay attention on ethical challenges and concret deeds. At least, the Romanian-othodox metropolit in Nuremberg utters in a statement, that the good social work of the Protestants and Catholics could be an example for the orthodox church – whereas orthodoxy could be teach spirituality[2].

In conclusion, orthodoxy in german press is percepted only occasionally and within marginal contributions. One of the central topics is the relation to the other christian denominations in the ecumenical context. In contrast, orthodoxy isn't mentioned in the context of the east-enlargement of the European Community – for example concerning orthodox coutries like Bulgaria or Romania. There isn't any explicit or implicit tendency of dissapproval. The only negative impression you might get is by some articles focussing on the strong conformity of orthodox church to political power. Rather positive aspects are sprituality, the russian church music and especially icons. The emphasis on icons, especially in illlustrations, is typical for the western perception of orthodoxy in general: Icons could be recognized as the central access to orthodoxy and as her main identifikation – also in the mass media.

Jennifer Wasmuth

MENSCHEN, MENSCHEN SIND GOTTMENSCHEN!

Die russische Literatur ist unter den besonderen historischen Bedingungen ihrer Entwicklung zu einem einzigartigen Forum des intellektuellen gesellschaftlichen Diskurses geworden. In den Werken der russischen Literatur finden sich deshalb philosophische und religiöse Fragen in grundsätzlicher und vielfältiger Weise behandelt. Im 19. Jahrhundert stehen dafür beispielhaft die großen Romane Fedor Dostoevskijs und Lev Tolstojs, die sich durch einen „religiös-ethischen Idealismus“ (Klaus Städtke) auszeichnen, der die Romanfiguren

[1]. Charles Y. Glock, On the Study of Religious Commitment, Chicago 1965.
[2] Cf. *Nürnberger Nachrichten,* 17.04.01, p.11.

auf die Ebene metaphysischer Fragestellungen hin transparent sein lässt. Aber auch im 20. Jahrhundert gibt es eine Reihe von Autoren, die in ihren Romanen metaphysische Vorstellungen thematisieren. Zu ihnen gehört Tschingis Aitmatov, der, wenn er sich selbst auch als Atheist bezeichnet, gerade in einen jüngeren Werken religiöse Fragen stellt. Exemplarisch geschieht das in seinem 1986 erschienenen und zu seiner Zeit höchst kontrovers diskutierten Roman „Der Richtplatz“. In diesem Roman werden nicht nur die Folgen der modernen technischen Entwicklung für Natur und Umwelt aufgezeigt. Vielmehr kreist der Roman in immer neuen Bewegungen um die Frage, was den Menschen zum Menschen macht, wobei Aitmatov mit der provokativen These aufwartet, dass der Mensch selbst Richter und Schöpfer seiner Tage und gerade darin Gottes Ebenbild sei.